

WYDZIAŁ I. DEPARTAMENT I. POWSZECHNY

WIELKA LITERATURA Powszechna

WIELKA LITERATURA POWSZECHNA

TOM PIERWSZY

WSCHÓD — LITERATURY KLASYCZNE

W OPRACOWANIU

PROF. UNIW. KS. DRA J. BROMSKIEGO, PROF. UNIW. DRA AL. BRÜCKNERA, AL. CHOJNACKIEGO,
PROF. UNIW. DRA R. LEVYEGO, PROF. UNIW. KS. DRA W. MICHAŁSKIEGO, PROF. UNIW. M. ST.
POPLAWSKIEGO, DOC. UNIW. DRA B. RICHTERA, DOC. UNIW. DRA ST. SCHAYERA, DRA E. SŁU-
SZKIEWICZA, PROF. UNIW. J. SZERUDY, PROF. UNIW. DRA A. ŚMIESZKA, PROF. DRA I. WAJNBERGA,
PROF. K. WINIEWICZA, PROF. UNIW. T. ZIELIŃSKIEGO

POD REDAKCJĄ

DRA STANISŁAWA LAMA

INSTYTUT
BADAŃ LINGWISTYCZNYCH
Biblioteka
ul. Nowy Świat Nr 72
00-940 Warszawa
Tel. 26-68-63, 26-52-31 w. 42



NAKŁADEM KSIĘGARNI TRZASKI, EVERTA I MICHAŁSKIEGO
WARSZAWA, KRAKOWSKIE PRZEDMIEŚCIE 13, HOTEL EUROPEJSKI

WSZELKIE PRAWA ZASTRZEŻONE

PRAWA AUTORSKIE NA AMERYKĘ ZASTRZEŻONE NA PODSTAWIE
PROKLAMACJI PREZ. ST. ZJEDN. AMERYKI PÓLN. Z DNIA 16. II. 1927
(DZIEN. UST. RZPL. POL. NR. 12 Z R. 1927)

COPYRIGHT 1930

BY TRZASKA, EVERT & MICHALSKI

WARSAW

PRINTED IN POLAND

1088

[Pd. I-51]

8136/1

KRAKÓW — DRUK W. L. ANCYCA I SPÓLKI



SPIS TREŚCI

TOMU PIERWSZEGO

WSTĘP NAPISAŁ PROF. UNIW. BERL. DR. ALEKSANDER BRÜCKNER

Str.

Początek literatury; brak jej u ludów dzikich i barbarzyńskich; pierwsze przebłytki w okresie cywilizacji. Semicci i Arjowie. Cud grecki; naśladownictwo rzymskie. Literatura średniowieczna mimo jedności języka i myśli nie jest powszechna. Przewaga Francji. Ster literatury w czasach humanizmu i renesansu przechodzi do Włoch; zwycięstwo Francji w wieku siedemnastym. Wiek oświecony; uniwersalizm niemiecki. Wiek dziewiętnasty i ideały literatury powszechnej. Ciągła wymiana myśli; kolejne następstwo romantyzmu i innych prądów. Wiek dwudziesty: masowa produkcja wobec obniżenia znaczenia literatury. Spotęgowanie nacjonalizmów. Dokąd zdążamy? Co stanowi literaturę powszechną i jak jej dzieje wykladać? — Bibliografja. 3

KSIEGA PIERWSZA: WSCHÓD

LITERATURY DALEKIEGO WSCHODU

I. LITERATURA CHIŃSKA NAPISAŁ DOC. UNIW. WARSZ. DR. BOGDAN RICHTER

Wstęp; język i pismo chińskie; podział literatury; piśmiennictwo w epoce przedklasycznej; szkoły filozoficzne; epoka klasyczna; klasyczny taoizm; Lie-Tse; taoizm późniejszy; konfucjanizm późniejszy; szkoły filozoficzne; sofiści; poezja; literatura naukowa; epoka poklasyczna; literatura w okresie restauracji; piśmiennictwo filologiczne; historia; poezja i poeci; okres buddyzmu; złoty okres poezji; okres zwycięstwa konfucjanizmu; filozofja; historia; okres skostnienia; literatura naukowa; dramat; beletrystyka; zakończenie. — Bibliografja. 21

II. LITERATURA JAPONSKA NAPISAŁ DOC. UNIW. WARSZ. DR. BOGDAN RICHTER

Wstęp: Naród japoński. — Język. — Pismo. — Charakterystyka ogólna. — Historia. — Podział literatury na okresy. — a) Poezja: Cechy zasadnicze. — Tanka, nagauta. — Środki zdobnicze. — Poezja archaiczna i norito. — Poezja klasyczna: Manyōshu i jego twórcy. — Kokinshū. — Uta awase. — Antologje. — Dalsze losy tanki. — Renga. — Haikai. — Kyōku Senryū. — b) Proza: Najstarsze pomniki. — Rola kobiet. — Monogatari. — Murasaki Shikibu. — Sei Shōnagon. — Tosa nikki. — Historje romantyczne. — Chōmei. — Kenko hōshi. — Emakimono. — Soshi. — Kangakusha i Wagakusha. — Powieść obyczajowa: Saikwaku Kiseki. — Kobon. — Ninjobon: Shunsei. — Jitsurokumono. — Gokanmono. — Powieść historyczna: Bakin i jego szkoła. — Powieść humorystyczna. — c) Dramat: Dengaku i sarugaku. — Nō. — Marjonetki: ayatsuri-jōruri. — Chikamatsu Monzaemon. — Takeda Izumo. — Kabuki. — Zakończenie: Literatura japońska po roku 1868. — Bibliografja. 65

LITERATURA INDYJSKA NAPISAŁ DOC. UNIW. WARSZ. DR. STANISŁAW SCHAYER

Wstęp: Język zabytków. Sanskryt i prakryty. Języki aryjskie i drawidyjskie. Hinduizm jako synteza arjodrawidyjska. Schemat rozwoju literatury indyjskiej. 115

Węda: Ogólna charakterystyka i podział. Mantry, Brahmany i Aranjaki. Rig-Weda. Tło historyczne i geograficzne. Chronologja. Hymny do Indry i hymny do Waruny. Inne bóstwa. Akhjanya. Hymny filozoficzne. Atharwa-Weda. Główne typy zaklęć i egzorcyzmów. Metafora i porównanie magiczne. Literatura liturgiczna. Brahmany i Sutry. Światopogląd

- magji hieratycznej. Zasada potrójnego paralelizmu. Przejście od magji do filozofji. Aranjaki. Geneza monizmu. Ekwiwalencja atman = brahman. Upaniszady. Technika literacka. Brahmodja jako prototyp debaty. Nauka o wyzwoleniu. Pesymizm i optymizm. Geneza wielości. Historyczne znaczenie Upaniszadów. 118
- Mahabharata, Ramajana i Purany; Geneza hinduizmu. Względność i elastyczność pojęcia ortodoksji. Początki poezji epickiej. Wedyjskie szkoły mitologów. Świecka poezja bardów. Interwencja brahmanizmu. Mahabharata. Opowieść główna. Epizody: Nal i Damajanti, Sawitri, przypowieść o człowieku w studni. Bhagawad-Gita. Hariwamsa. Ramajana jako epos kunsztowny. Purany. Wiecienia Wisznu. Mit o masłeniu oceanu. 138
- Buddaizm i Dżinizm: Legenda o Buddzie. Nauka Buddy: dyscyplina moralna, techniki medytacyjne, metafizyka. Kanon palijski. Historia soborów. Kosz dyscypliny, kosz kazań, kosz metafizyki. Pytania króla Milindy. Kroniki cejlońskie. Komentarz. Kanon sanskrycki. Mahawastu. Lalitawistara. Hinajana i Mahajana. Suty mahajanistyczne. Buddaizm i hinduizm. Dżinizm. Kanon Śwetambarów. Kathanaki. Hemaczandra. 156
- Literatura kunsztownego stylu: Charakterystyka ogólna. — Kultura miejska. — Poetyka i estetyka kunsztownego stylu. Liryka religijna. — Liryka miłosna. — Sattasaji, Amarušataka, Bhartrihari, Meghaduta Kalidasy i Gitagowinda Dżajadewy. — Dramat i teatr indyjski. — Geneza. — Teoria dramatu klasycznego. — Bhasa. — Sudraka. — Kalidasa. — Epigonowie. — Epopeja: Buddhaczarita i Saundaranandakawja Aśwaghoszy, Kumarasambhawa i Raghuwamsa Kalidasy. — Bajka i nowela: Pañczatantra, Sukasaptati, Wetalapañczawimsatika i Kathasaritsagara. — Romans kunsztowny: Daśakumaracarita Dandina i Harszczarita Bany. 174
- Literatura naukowa: Stosunek nauki indyjskiej do religji i do teologii. Styl naukowy: teksty podstawowe i komentarz. Gramatyka i językoznawstwo. Panini. Prawo. Manawa-Dharma-Sastra. Polityka. Artha-Sastra Kautilji. Erotyka. Medycyna. Astronomia. Astrologia. Matematyka. Literatura filozoficzna. Sześć systematów ortodoksyjnych. Samkhja. Joga. Njaja. Wajśeszika. Mimamsa. Wedanta. Szkoły buddyjskie. Próba charakterystyki ogólnej. 194
- Literatury w dialektach nowoindyjskich: Przekłady i parafrazy utworów sanskryckich. Tendencje unitarystyczne. Ramananda i jego uczniowie. Kabir. Raj-Das. Baba-Nanak i zakon Sikhów. Inni poeci Hindi: Mira-Bai, Sur-Das i Tulsi-Das. Poezja maratyjska: Tukaram i Namdew. Poezja drawidyjska. Rammohan-Roj. Brahmasamadź. Rabindranath Thakur. 212
- Zakończenie: Rola buddaizmu w historii Azji. Co zawdzięczają Indje starożytne cywilizacjom obcym? Wpływy indyjskie na kulturę grecką i na chrześcijaństwo. Legenda o Józefacie-Bodhisattwie. Wędrowka Pañczatantry. Inauguracja studjów indologicznych w Europie. Wpływy indyjskie na romantyków niemieckich. Jaką wartość dla kultury współczesnej posiada znajomość literatury indyjskiej? — Bibliografja. 220

LITERATURA W ŚUMERO-AKKADZIE, BABILONJI I ASYRII NAPISAŁ PROF. UNIW. WARSZ. KS. DR. JÓZEF BROMSKI

I. Wstępne wiadomości, dotyczące piśmiennictwa w Śumero-Akkadzie, Babilonii i Asyrii: ludność kraju, język, szkoły pisarskie, piękno w piśmie, materiał, na którym pisano, archiwa, autorowie, muzea; II. Literatura Śumerska: okres przedsargoniczny, podzielony na podokres prahistoryczny od ?—3000 przed Chr. i podokres historyczny od 3000—2750 przed Chr.; okres posargoniczny, podzielony na podokres pierwszy od 2750—2358 przed Chr. i podokres drugi od 2358—2093 przed Chr.; III. Literatura Asyro-Babilońska, podzielona na okresy: Babiloński od 2225—1760, Asyrobabiloński 1760—1100, Asyryjski 1110—626 i nowobabiloński 625—538 przed Chr. — Bibliografja. 227

LITERATURA STAROŻYTNEGO EGIPTU NAPISAŁ PROF. UN. POZN. DR. ANT. ŚMIESZEK

Pochodzenie Egipcjan. Chronologia dziejów Egiptu. Język i pismo egipskie. Wiara w nieśmiertelność duszy i początki literatury. Brak napisów w najstarszych piramidach. «Teksty piramid». Legenda o Ozyryście. Cykl horusowy. «Księga umarłych». Pieśni i hymny. Mity i legendy. Misterja ozyryjańskie. Zabytki teologiczne. Literatura magiczna. Medycyna i matematyka. Filozofia jako nauka mądrości życiowej. Literatura moralizatorska i dydaktyczna. «Nauka Ptahhotepa» i in. Literatura prorocza. «Admonicje mędrca Ipuvera», «Proroctwa kapłana Neferrehu». Literatura pesymistyczna. «Rozmowa człowieka złamanego życiem ze swoją własną duszą». Poezja religijna. «Pieśń harfiarza». Literatura historyczna. Napisy królów, autobiografie możnych, dekrety faraonów, akty fundacyjne, listy, kontrakty i testamenty. Powieści i powiastki. «Pamiętniki Sinuhego». «Skargi wymownego wieśniaka». «Opowieść o dwu braciach». Inne powiastki — Bibliografja. 271

LITERATURA STAROHEBRAJSKA I ŻYDOWSKA

I. LITERATURA STAROHEBRAJSKA NAPISAŁ PROF. UNIW. WARSZ. KS. JAN SZERUDA
Kanon Starego Testamentu. — Szkic dziejów Izraela i Żydów. Języki oryginalne St. T. i ich pismo. — Tekst St. T. — Geneza piśmiennictwa starohebrajskiego. — Poszczególne

rodzaje zabytków literackich. — Proza i poezja. — Charakterystyczne cechy poezji. — Po-
szczególne części kanonu: 1. Tora (Zakon) czyli Pięcioksiąg Mojżesza. 2. Prorocy: a) pierwsi:
księga Jozuego, Sędziów, Samuelowe, Królewskie; — b) pr. późniejsi. — Działalność lite-
racka proroków. — Izajasz, Jeremjasz, Ezechjel, Księga 12-tu (Ozeasz, Joel, Amos, Abdjasz,
Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofonjasz, Ageusz, Zacharjasz, Malachjasz). — 3. Pisma:
Psalterz, Przypowieści Salomona, Job. — Pieśni nad pieśniami, Rut, Treny, Kaznodzieja
S., księga Estery, Daniel. — Ezdrasz, Nehemjasz, Księgi Kronik. — Biblija Żydów aleksandryj-
skich. — Znaczenie nazwy «apokryf». — Podział apokryfów na 4 grupy: A. 3 księga Ezdrasza,
1—3 Machabeuszów. — Judyty, Tobjasza. — B. Ekklezjastyk, Mądrość Salomona. — 4. Macha-
beuszów. — C. Księga Barucha, List Jeremjasza. — D. Dodatki do Estery i Daniela, Modlitwa
Manasesa. — Dzieje kanonu Starego Testamentu: powstanie 3 zbiorów ksiąg świętych. —
Ustalenie kanonu żydowskiego. — Przekłady polskie Starego Testamentu. — Biblijografia. . 301

II. LITERATURA ŻYDOWSKA NAPISAŁ PROF. DR. I. WAJNBERG

Lud Księgi. Literatura pobiblijna nie-talmudyczna: apokryfy; traktaty historyczne,
polemiczno-apologetyczne, religijno-filozoficzne. Przekłady Biblii. Powstanie Talmudu. Mi-
szna i Gemara. Literatura Midraszów. Literatura talmudyczna od zamknięcia Talmudu
czyli literatura potalmudyczna. Biblija a Talmud. Saduceizm — Karaizm. Egzegeza biblijna
i językoznawstwo hebrajskie. Kaznodziejstwo. Literatura religijno-filozoficzna. Literatura
mystyczno-kabalistyczna. Chasydyzm. Literatura historyczna i krajoznawczo-geograficzna.
Piśmiennictwo etyczne. Literatura apologetyczno-polemiczna. Poezja religijna. Poezja świecka.
Okres Haskali (Oświecenia). Haskala w Europie Środkowej. Haskala w Europie Wschodniej.
Nowoczesna literatura hebrajska. Prasa. Literatura w języku żydowskim. — Biblijografia. . 327

CHRZEŚCIJAŃSKIE LITERATURY WSCHODU

I. LITERATURA KOPTYJSKA NAPISAŁ PROF. DR. I. WAJNBERG

Stary i nowy Egipt. Pogaństwo egipsko-greckie inteligencji i mieszczaństwa — chrześci-
jaństwo prostego wieśniaka. Nowy alfabet grecki zamiast dawnych hieroglifów. Początki
literatury koptyjskiej na południu, w Górnym Egipcie. Stopniowe rozpowszechnienie przez
Egipt Środkowy do Egiptu Dolnego. Zanik literatury i mowy koptyjskiej. Nowoczesne próby
wskreszenia. Treść piśmiennictwa koptyjskiego: przekłady Pisma Świętego, tłumaczenie
dzieł dogmatycznych Ojców Kościoła, przekłady apokryfów biblijnych i pobiblijnych, prze-
kłady żywotów świętych i oryginalne żywoty mnichów i męczenników Egiptu, powieści
i poezje religijne. — Biblijografia. 387

II. LITERATURA ETJOPSKA NAPISAŁ DR. EUGENJUSZ ŚLUSZKIEWICZ

Wstęp i charakterystyka ogólna. Pochodzenie i znaczenie nazw: «Etjopja»
i «Abisynja». — Język etjopski. — Abisynja i jej mieszkańcy. — Kultura i literatura abi-
synska. 399

Okres aksumski. Najstarsze napisy abisyńskie. — Historia pisma abisyńskiego. —
Działalność literacka misjonarzy chrześcijańskich w Abisynji. — Czasy od r. 600—1270. . . 402

Okres odzycia władzy świeckiej i duchownej. Nowa era. — Tłuma-
czenia z arabskiego. — Działalność metropolity Salamy. — *Kebrā Nagast*. — Kroniki abi-
synskie. — *Gadla Sam'el'et*. — *Fekkārē Iyasus*, *Maṣḥafa Mestir*. 405

Czasy króla Zar'y Yā'koba i jego pierwszych następców. Rządy
Zar'y Yā'koba. — *Maṣḥafa Berhān*. — Pisma treści budującej. — Literatura czarnoksię-
ska. — Poezja kościelna. — Kroniki i dzieła historyczne. — *Sēnodos*, *Degguā*. 408

Czasy wielkich wojen z mahometanami i szczepem Galla oraz
pierwszych sporów religijnych. Walka z Grañem i ze szczepem Galla. — Obrona
kościół narodowego. — 'Enbākom. — Działalność literacka zakonników w Dabra Libānos. —
Powieść o Aleksandrze W. — *Felḥa Nagast*. — Rozkwit historjografji. 413

Czasy walk religijnych w w. XVII i czasy późniejsze. Spory reli-
gijne. — Historjografja. — Pisma polemiczne. — Zar'a Yā'kōb, filozof. — Oznaki nowej ery. —
Literatura ludowa. — Biblijografja. 415

III. LITERATURA LUDÓW ARAMAJSKO-SYRYJSKICH NAPISAŁ PROF. UNIW. WARSZ.

Ks. DR. WILHELM MICHAŁSKI.

Literatura ludów aramajsko-syryjskich. Dialekty aramajsko-żydowskie. Dialekt sa-
marytański. Dialekt Palmiry. Dialekt nabatejski. Dialekt mandajski. Literatura syryjska i jej
charakter kościelny. Tłumaczenia Biblii. Pisarze syryjscy. Teologia, historia, literatura nau-
kowa. Język aramajsko-syryjski w dobie obecnej. — Biblijografja. 419

IV. LITERATURA ARMENSKA NAPISAŁ DR. EUGENJUSZ ŚLUSZKIEWICZ.

Wstęp i charakterystyka ogólna: — Rzut oka na prahistorję Armenczyków. —
Przynależność ich językowa. — Wpływ chrześcijaństwa na Armenję. — Krótki przegląd
całokształtu piśmiennictwa armenkiego. — Okres złoty: Powstanie alfabetu i początki

piśmiennictwa armeńskiego. — Eznik. — Koriun. — Agathangelos. — Faustus z Bizancjum. — Mojżesz z Chorene. — Dawid Niezwyciężony. — Jan Mandakuni. — Elizeusz. — Czas przelotu: Komitas. — Ananjasz z Szirak. — Sebeos. — Mojżesz z Kalankatukh. — Jan z Odzun. — Leoncusz. — Tomasz Arcunijczyk i Jan VI. — Grzegorz z Narek. — Stefan z Taron. — Grzegorz Magistros. — Arystakes z Lastivert. — Czasy odzyskania klasycyzmu i początki piśmiennictwa ludowego: Tło historyczne. — Nerses Sznorhali. — Ignacy i Sergjusz. — Samuel z Ani i Mateusz z Edessy. — Grzegorz IV Dziecko. — Mchithar Gosz. — Nerses z Lambron. — Okres upadku: Jan z Tawusz. — Wardan W. i Kyrjak z Gandzak. — Smbat. — Jan z Erznka. — Historjografja tej epoki. — Grzegorz z Tathew. — Literatura popularna. — Mkrticz i Jan z Thlkuran. — Pieśń ludowa. — Grzegorz z Aghthamar, Nahapet Kuczak i Haruthjun. — Pierwsze druki armeńskie. — Działalność literacka mechitarystów i literatura nowożytna: Manuk z Sebaste (Mechithar), założyciel kongregacji mechitarystów. — Zaslugi kongregacji. — Chaczatur Abowjan, twórca literatury nowożytnej. — Powstanie języka literackiego nowoarmeńskiego. — Pisarze armeńscy a Zachód. — Bibliografja. 431

V. LITERATURA GRUZIŃSKA NAPISAŁ KAZIMIERZ WINIEWICZ

Wstęp. (Naród, język, alfabet, dzieje najstarsze). — Przyjęcie chrześcijaństwa. — Pierwszy okres literatury od VI do XI wieku. — Okres złoty. — Okres upadku. — Wiek XVIII—XIX. — Bibliografja. 451

LITERATURY MUZULMAŃSKIE

I. LITERATURA PERSKA NAPISAŁ PROF. UNIW. W OXFORDZIE DR. REUBEN LEVY

Od Cyrusa Wielkiego do muzulmańskiego podboju. Najdawniejsze dzieje Persji. — Zoroastryzm i literatura zoroastryjska. — Modyfikacje językowe i literatura «pehlwi». — Najazd Arabów, jego następstwa kulturalne, literackie i językowe. 473

Okres abbasydzkiego kalifatu (750—1258). Stosunek zwycięskich Arabów do zwyciężonych Persów. — Zależne od tego stosunku ukształtowanie się literatury. — Literatura w okresie Samanidów. — Izmaelici i literatura izmaelicka. — Sufiści i literatura suficka. — Literatura perska poza sufizmem: Omar Chajjam, autorzy «romanc» w epoce Seldżuków. — Dalszy ciąg literatury sufickiej. — Najazd Mongołów. 479

Okres mongolski. Najazd Mongołów; jego następstwa literackie i kulturalne. — Literatura mistyczna i moralizująca: Dżelaleddin Rumi i Sadi. — Proza naukowa. — Naśladownictwa Nizamięgo. — Dalszy etap w rozwoju literatury sufickiej. — Literatura perska w okresie Dżelalirów i Muzzaferich. — Hafiz. — Najazd Tamerlana i literatura w okresie Timurydów. — Dżami. 497

Okres nowożytny. Charakter literatury w okresie Sefewich. — Wybitniejsi autorzy. — Wpływy Europy na literaturę perską w wiekach XVIII-tym i XIX-tym. — Literatura dramatyczna. — Babizm. — Piśmiennictwo współczesne. — Bibliografja. 521

II. LITERATURA ARABSKA NAPISAŁ PROF. DR. I. WAJNBERG

Poezja przed islamem i jej charakter rycersko-rodowy. — Koran, jego treść, jego wartość jako utworu literackiego i księgi religijnej. Przeobrażenie umysłowe, dokonane przez islam. — Wpływ islamu na nową literaturę. — Nowa poezja. — Poeci epoki rozkwitu. Poeci epoki poklasycznej. — Proza literacka. Beletrystyka. Literatura makam. Powieści rycerskie, budujące. Powieści 1001 Nocy. Literatura epistolarna. Chrestomatje. — Literatura prawnicza. Tradycja. Sekty religijno-prawnicze. — Filozofja religij. Dziejopisarstwo, bibliografja, historia literacka. Literatura geograficzna. — Filozofja. — Filozofja, nauki przyrodnicze i ścisłe. Literatura nowożytna. — Bibliografja. 531

III. LITERATURA TURECKA NAPISAŁ AL. CHOJNACKI

Wstęp. Podział literatury tureckiej na okresy i ogólna charakterystyka. Język turecki i pismo. Formy twórczości. 583

Okres przedmuzulmański. Początki literatury. Pomniki orchońskie i jenisejskie. Literatura i kultura ujęrska. Wykopaliska w Azji Środkowej. 586

Okres muzulmański. Seldżukowie. «Kutadgu Bilig». Dżelaleddin. Piśmiennictwo mistyczno-ludowe. Początki literatury artystycznej. Poezja epiczna: Achmedi, romantyczna: Szejchi. Złoty wiek artystycznej literatury: Fuzuli, Baki. Literatura naukowa: Chadži Chalfa. Upadek. 588

Okres europejski. Wejście Turcji na drogę reform. Nowy zachodnio-europejski kierunek w literaturze. Szynasi i jego następcy. Namik Kemal. Abdulchakk Chamid. Reakcja za Abdul Chamida i wpływ na piśmiennictwo. Obóz Serwet-I-Fünün, sympatycy i przeciwnicy. Tewfik Fikret i Chalid Zia. Poezja patriotyczna i narodowa: Mechmed Emin. Nacjonalizm panturański: Zia Gök Alp. Najmłodsze pokolenie pisarzy. Ojmer Seffeddin i Jakub Kadri. — Bibliografja. 600

KSIĘGA DRUGA: LITERATURY KLASYCZNE

LITERATURA GRECKA NAPISAŁ PROF. UNIW. WARSZ. TADEUSZ ZIELIŃSKI

Wstęp. Podwójne znaczenie literatury greckiej w ramach literatury powszechnej: 1) jako początku i źródła tej literatury powszechnej i 2) jako jej zapładniającego pierwiastka w epokach t. zw. Odrodzenia. 613

CZEŚĆ PIERWSZA. EPOKA NIEZALEŻNOŚCI (DO R. 338 PRZED CHR.)

Początki. Odpowiedź możliwa jedynie w formie konstrukcji. Poezja i proza jako dwie komórki rozrodcze. Komórka poetycka: trójjedyna choreja. Komórka prozaiczna: skarbica podań ludowych. Przyczyny wcześniejszego rozwoju poezji. 615

Homer. Iliada i Odyseja. Ich forma: wiersz heksametryczny. Powstanie treści Iliady. Rozwój jej akcji. Koniec pierwotny i teraźniejszy. Powstanie treści Odysei. Rozwój jej akcji. «Kwestja homerycka». Jej wyniki. Homer i homerydzi. Zalety eposu homeryckiego. 619

Epos pohomerycki. Cykl epiczny. Jego części: cykl kosmogoniczny, Heraklesa, Argonautów, tebański, trojański. — Parodie: Margites, Wojna żabio-mysia. — Aedzi i rapsodie. — Hymny homeryckie. — Hezjod i epos dydaktyczny. — Szkoła homerydów i szkoła delficka. — Epos filozoficzny: Ksenofanes, Parmenides, Empedokles. — Epos prorockoteologiczny. 627

Liryka. Przejście do epoki chronologicznie określonej: VIII—VI wv. Przetrawianie chorei. Forma pośrednicząca: elegja. Elegicy od Kallina do Teognisa. Powstanie jambografji: Archiloch, Simonides Starszy, Hipponaks. Melika czyli liryka właściwa, monodyczna: Alceusz, Safona, Anakreon. Rozkwit chorei w liryce chóralnej: Alkman, Stezychor, Ibiak. Ostatni triumwirat liryki chóralnej: Simonides Młodszy, Pindar, Bakchylides. Odrębne miejsce dytyrambu i Arjon. 633

Tragedja. Początki. Tragedja w Attyce; gwara attycka jako język literacki Grecji wogóle. Zewnętrzne warunki wystawiania tragedji w Atenach. Prawodawca tragedji: Eschyl, poeta-kapłan; Sofokles, poeta-artysta; Eurypides, poeta-myśliciel. Dalsze życie i zanik tragedji. 642

Komedja. Dwa źródła komedji: scenka obyczajowa i piosnka satyryczna. Rozwój scenki: Epicharm, Sofron. Kompozycja epirrematyczna. Komedja staroattycka: Arystofanes. Odrodzenie scenki w komedji średnioattyckiej. Komedja nowoattycka: Menander. Jej ośrodkiem: miłość. 652

Historja. Warunki powstania prozy literackiej. Jej komórka historyczno-filozoficzna: Ferekides z Siros. Dalszy ciąg kierunku historycznego w języku jońskim: logografowie. Herodot. Przewaga języka attyckiego: Tucydydes. Ksenofont. Przełom w sztuce historjograficznej: etos i patos. Isokraty. 657

Filozofja. Mitofilozofja i metafizyka. Jońska filozofja przyrody: Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Anaksagoras. Sofiści: Protagoras, Gorgjasz, Hippjasz, Prodyk. Sokrates i jego uczniowie. Ksenofont jako filozof. Antystenes i Arystyp. Platon i Akademia. Arystoteles. 662

Wymowa. Wymowa poetycka i wymowa praktyczna. Zagadnienie wymowy, jako typu prozy literackiej. Jej powstanie w V w. jako wymowy popisowej. Przyłączenie do niej wymowy sądowej i politycznej. Logografowie. Antyfont i Lizjasz. Isokrates i jego szkoła. Triumwirat wymowy politycznej: Demostenes, Eschin i Hiperydes. 671

CZEŚĆ DRUGA. EPOKA POWSZECHNA. (OD R. 338 PRZED CHR. DO R. 529 PO CHR.)

Aleksandryzizm. Nowe ośrodki kultury helleńskiej. Wskreszenie poezji w aleksandrynizmie. Jej charakter: uczoność, erotyzm, realizm rodzajowy. Kallimach. Apolloniusz z Rodos i Rian. Arat i Nikander. Euforjon. Epigramat i Meleager. Plejada tragiczna. Teokryt. Herondas i inni. 675

Proza okresu aleksandryjskiego. Historjografja i jej dwa kierunki. Ptolemeusz i Klitarch. Hieronim i Durys. Tymeusz. Arat i Filarch. Polibjusz i Pozydonjusz. Historjografja lokalna, egzotyczna, antykwerska, biografja, mitografja, geografja. Romans i nowela. — Filozofja. Stara i Średnia Akademia: Arkezylausz, Karneades, Klitomach. Antjoch i nowa Akademia. Liceum: Teofrast, Straton. Szkoła cyniczna: Bion, Menip. Stoicyzm: Zenon, Kleantes i Chryzyp. Panecjusz i Pozydonjusz. Epikureizm i sceptycyzm. Rozwój nauki: matematyka, astronomja, medycyna. — Wymowa. Powstanie azjanizmu. Retoryka. Znowu romans. 683

Okres rzymski. Wpływ Rzymu na kulturę grecką. Reakcja attycystyczna: jej konieczność i znaczenie. Zanik poezji: literatura grecka okresu rzymskiego przeważnie literaturą prozaiczną. Ograniczenie: literatura stworzona i tworzona. Losy poezji. Epos bohaterki: Nonnos i jego szkoła. Epos teologiczny: Sybilla i Orfeusz. Epigramat: Filip, Agatjasz i Anthologia Palatina. Liryka: Anakreontyki. Dramat. 693

Wczesny attycyzm. Historjografja. W przededniu attycyzmu. Diodor i Strabon. Dionizy z Halikarnasu. Józef. Plutarch i jego «Zywoty równoległe». — Filozofja. Uniwersytet ateński. Cynizm i neopitagoryzm. Apollonjusz z Tiany. Akademia: Filon. Epiktet i Plutarch w jego «Moraljach». — Wymowa. Druga sofistyka i Dion Złotousty. Romans i Charyton. — Literatura chrześcijańska: ap. Paweł, ojcowie apostołscy, ewangelje 698

Rozkwit attycyzmu. Rola Heroda Attyka. Historjografja: Arrjan, Appjan i Kasjusz Dion. Pauzanasz. Poljen i Flegont. — Filozofja. Uniwersytet ateński. Marek Aureli, Sekstus Empiryk i Laercjusz Diogenes. Neoplatonizm: Plotyn i Porfirjusz. Apologetyka chrześcijańska i antychrześcijańska. Szkoła aleksandryjska. Nauka. Wymowa. Sofistyka: Eljusz Arystydes i Filostrat. Lucjan. Romans zwykłego typu, sielankowy, historyczny i chrześcijański. 707

Hellenizm a chrześcijaństwo. Kto zwyciężył? — Historjografja. Zosimos i Prokopjusz; Euzebjusz. — Filozofja. Neoplatonizm helleński: Hipatja, Proklos, Damascjusz i zamknięcie uniwersytetu ateńskiego; Jamblich i Juljan Odstępca. Teologia chrześcijańska: Euzebjusz, Atanazy, Epifanusz. Neoplatonizm chrześcijański: Synezjusz, Nemezjusz i Dionizy Areopagita; Eneasz z Gazy. — Wymowa. Triumwirat helleński: Libanusz, Temistjusz i Himerjusz. Szkoła kappadocka: Bazyli i dwaj Grzegorze. Jan Złotousty. Kto zwyciężył? — Bibliografja. 717

LITERATURA RZYMSKA NAPISAŁ PROF. UNIW. LUBELSKIEGO MIECZYSLAW ST. POPLAWSKI

Okres powstawania (do r. 65 a. Chr. n.). Samodzielne zaczątki literatury. Przekłady komedj i tragedj: Andronik. Newjusz. — Ennjusz: Annales, tragedje, filozoficzne utwory. — Plaut. Grecka treść i plautyński dowcip. Prologi. — Inni tłumacze: Cecyljusz i Pacuwjusz. — Akcjusz. — Terencjusz i literacka tragedia. Kontaminacja. Prologi. — Komedja tog: Atellana. Mimus. — Luciljusz i przełom st. I—II. — Początek dziejopisarstwa (po grecku): Piktor. Alimentus. — Marek Kato i reakcja przeciw grekomanji. Dziejopisarstwo Katona: Przemówienia tegoż i inne dzieła. — Annalistyka starsza: Pizo, Fannjusz i inni. — Annalistyka młodsza: Kwadrygarjusz, Antias, Macer, Tubero. — Autobiografja: Rufus, Sulla i inni. — Sisenna. — Nauka i wymowa (prawnicy i filologja). Scypjon Starszy i Młodszy. Bracia Grakchowie, M. Antonjusz, L. Krassus. 729

Wiek genjuszów i bujnego rozkwitu (65 a. Chr. n. — 18 p. Chr. n.)
a) Poezja: Lukrecjusz. Neoterycy: W. Kato, L. Kalwus, H. Cynna. — Katullus. b) Proza: Ogólne cechy oratorskich występów: azjanizm i attycyzm. — Hortenzjusz, Kalwus, M. Brut. — Marek Cyncero. — Juljusz Cezar. — Salustjusz. — Marek Warron. — Korneljusz Nepos. — Pomponjusz Attyk. — Figulus. — Nauczyciele retoryki i filologji. — Liwjusz. — Polljo; Trogus; autobiografja Augusta; publicystyka Korwina. — Filologja i nauka: Flakkus, Hyginus, Witruwusz. c) Poezja. Wergiljusz. — Horacy — Mniejsi poeci wergiljańskiej epoki: Warjusz, Macer, Gallus, Rufus, Marsus. — Albius Tibullus. — Sekstus Properejusz. — Owidjusz. 744

Trwanie literatury w w. I—II. Dziejopisarstwo: Seneka, Paterkulus i inni. Korneljusz Tacyt. Dziejopisarstwo w w. II: Swetonjusz. Retoryka, filologja: Seneka Starszy, Celzus, Probus, Pedjanus, Kolumella. Kwintyljana «Oratorskie wykształcenie». Seneka Filozof. Petronjusz Arbitr. Plinjusz Starszy. Plinjusz Młodszy. Apulejusz Platoniczyk. Retoryka, filologja; prawo w w. II: Swetonjusz, Florus, Fronto, Flakkus, Gelljusz, Juljanus, Pomponjusz, Gajus. Poezja w w. I: Maniljusz, Seneka, Petronjusz, Kalpurnjusz, Persjusz, Lukanus, Stacjusz, Flakkus. Marcejalis. Poezja w w. II: Juwenalis. Apulejusz i Florus. 730

Literatura w w. III, IV; Okres ustawiania. Proza w w. III—IV. Prawnicy: Papinjanus, Ulpjanus, Paulus. — Dziejopisarstwo: Marjusz Maximus, Ammianus Marcellinus. — Marek Aureljusz, Firmikus Maternus, Makrobjusz, Boecjusz. — Proza chrześcijańska: Tertulljan, Minucjusz Felix, Arnobjusz, Laktancjusz. — Poezja w w. III—IV: Nemezjanus; Repozjanus; «Święto Wenery»; Centony; Auzonjusz; Apollinarjusz Sidonjusz; Klaudianus. — Poezja chrześcijańska: Kommodjanus, Juwenkus, Paulinus — Bibliografja. 804

WSTEP

122 577

W S T Ę P

N A P I S A Ł A L E K S A N D E R B R Ü C K N E R

Początek literatury; brak jej u ludów dzikich i barbarzyńskich; pierwsze przebłyski w okresie cywilizacji. Semici i Arjowie. Cud grecki; naśladownictwo rzymskie. Literatura średniowieczna mimo jedności języka i myśli nie jest powszechną. Przewaga Francji. Ster literatury w czasach humanizmu i renesansu przechodzi do Włoch; zwycięstwo Francji w wieku siedmnastym. Wiek oświecony; uniwersalizm niemiecki. Wiek dziewiętnasty i ideały literatury powszechnej. Ciągła wymiana myśli; kolejne następstwo romantyzmu i innych prądów. Wiek dwudziesty: masowa produkcja wobec obniżenia znaczenia literatury. Spotęgowanie nacjonalizmów. Dokąd zdamy?

Co stanowi literaturę powszechną i jak jej dzieje wyklądać? Bibliografia.

I

JAK wszelka kultura materialna z władzy nad ogniem, tak wyszła umysłowa z władzy nad słowem. Niema ludu bez znajomości ognia, niema go bez «literatury». Lecz cóż przez nią rozumieć?

Najbardziej ona jednolita i powszechna w pierwszym okresie dziejów t. j. u ludów dzikich i barbarzyńskich. Od Weddów cejlońskich do Eskimosów podbiegunowych, od Czerwonoskórych do Buszmenów, od puszczy brazylijskich do Ajnosów sachalińskich, wszędzie i zawsze podobne jej okazy. Różnią się wprawdzie w szczegółach: klimat, fauna i flora; trudy myśliwych, pasterzy czy rolników, nomadów czy osiadłych; organizacja umysłowa, inna u ludów małomównych, niby niemych a inna u ludów ceniących nadewszystko moc słowa (np. u Arabów pierwotnych); społeczeństwo drobnych rodów, patryarchalne czy despotyczne większych plemion, wszelkie te różnice odbiły się w szczegółach literatury pierwotnej, wyłącznie ustnej, tradycyjnej; mimo to podkład jej wszędzie ten sam. Jak powstał?

Z ruchów i krzyków pierwotnych. Jak u zwierząt, wyładowują się u człowieka mimowolnie odruchy wrażeń silniejszych na zewnątrz w gestach i głosie, ale skala ich u niego nierównie obszerniejsza. Radość z powodu ubitego zwierza czy powalonego wroga, wyraża się w skokach i okrzykach około ofiary; trwoga przed niebezpieczeństwem ostrzega gestem czy głosem; ból rany, głodu, trudu, wyciska stęki, wycia, kwilenia; te głosy towarzyszyły człowiekowi od zarania do schyłku dni jego; niemi sprawiał sobie ulgę, zwiększał uciechę, odmierzał swą pracę. Cóż dopiero, gdy, inaczej niż u zwierząt, z samych krzyków przeszedł do mowy artykułowanej, którą mógł towarzyszom (bo pierwotny grupami chodził), bezpośrednio wrażenia własne wyrażać! Hordą skakał i wył, w hałasie i bezładzie, ale niebawem spostrzegł, że zachowanie jakiegoś taktu, rytmu w krokach i gestach a melodji w słowie ułatwia i upiększa te zbiorowe ruchy, ale i samo

powtarzanie tego samego krzyku-słowa zadowalało. Tak przeszły jego bezładne skoki w tańce, krzyki w rytmy; wybijał przy tem takt klaskaniem po udach albo w dłonie (stąd jeszcze dzisiejsze oklaski), lub biciem pałką w ziemię. Oto początki baletu, śpiewu, muzyki, bo nierozzerwalnym był zrazu związek tych trzech sztuk i dramatem nie kończy, lecz zaczyna się wszelka literatura, jako wyszła z opery-baletu. W chwilach podniecenia, po łowach pomyślnych, po zwycięstwach odniesionych, po zbiorach obfitych; przy weselach, pogrzebach, przy wejściu w stan dojrzałości, obchodzono, razem czy oddzielnie wedle płci, igrzyska, co miały i nadal utrzymywać albo wywoływać naprzód błogie stany sytości, triumfu, spoczynku. Treścią tych igrzysk stało się zczasem naśladowanie pomyślnego łowu, boju, trudu; gdy słów jeszcze brakło, mimiką dodawano krzykom znaczenia właściwego; są dziś jeszcze ludy, których mowa światła wymaga, bo bez mimiki właściwej zbyt mało zrozumiała. Ale to już wyższy szczebel rozwoju; nie każdy szczep dziki do takich widowisk dochodził.

Te przedstawienia były zawsze zbiorowe, ale i w nich wybijał się na czoło jakiś ruchliwszy czy rzutniejszy osobnik, co nadawał takt, kierował zabawą, bo wyróżniał się siłą ruchu czy głosu; i treść była zbiorowa, tylko to, co wszystkich straszło czy bawiło. Od zwykłych zabaw, kończących się różnym tańcem i śpiewem, wyróżniały się zabawy celowe, przed pochodem na łowy, boje, żniwa, co ich przebieg przedstawiały i nań wpływały; kobiety odtwarzały sceny miłosne aż nadto wyraźnie. Wszyscy brali czynny udział, starcy przypatrywali się i wyrażali zadowolenie, dziatwa naśladowała dorosłych. Śpiew był nadzwyczaj monotony, nieraz powtarzanie jednego okrzyku albo jednej frazy, co dziś jeszcze w przyspiewach i refrenach widoczne; wystarczały też zgłoski bez sensu, co i dziś popłaca. Gdzie się na całe wiersze zdobywano, opowiadano niemi akcję, wyrażano życzenia czy obawy; — język był ubogi, ale malowniczy, nie gardzono przesadą, obrazem, przenośnią. Wkońcu nabrało słowo siły magicznej, a nadzwyczajnie urosła waga tych piasów i śpiewów, gdy myśl religijna, kult i obrządek, do nich się wdardały, gdy z niemi ofiary dziękczynne czy błagalne łączono, gdy odtwarzano niemi przebieg stanów przyrody, tusząc, że magiczna siła ceremonji i słowa wywoła obfitość żniwa, deszcz sprowadzi, słońce z bezmocy zimowej wywiedzie, usychanie — śmierć vegetacji i jej odzyskanie wyrazi, duchy przodków zwoła; wiara naiwna tworzyła związek mistyczny między poczynaniem człowieczem a siłami wyższymi, na które sympatją nacisk wywierano. Kult i religja zasilaly wybitnie i prozę, bo odpowiadały na pytania, skąd i dlaczego to wszystko, co nas otacza, jak powstało? mity zwierzęce (bo podziwiano wszelkie zwierzę, szczególnie drapieżne), kosmiczne (o słońcu i t. d.), łączy się z podaniami czy o katastrofach w przyrodzie czy o sile i dzielności przodków. I już wyróżniali się «wieszczce»: nie wszyscy wszystko to wiedzieli a jeszcze rzadziej mógł się ktoś poszczycić, że słowo jego mocy osobliwszej: lekarze-czarodzieje, sługi boskie, wyróżniający się siłą ekstazy, szamani (pod wszelakimi nazwami), posiadli tajemnice słowa (zaklęcia) i rytuału (czarowania); wydzieliła się kasta kapłańska; obok niej starszyzna rodowa, z której miały się wyłonić książęta i arystokracja, dziedziwni wkońcu wojewodowie i sędziowie, wyniesieni nad czerń, bo wolni od najuciężliwszej pracy.

I różnicowały się owe pierwotne przedstawienia: muzyka, niegdyś tylko hałaśliwe wybijania taktu, wyzwoliła się, wytwarzając wszelkie możliwe przyrządy,

bite (najpierwotniejsze, owe tamtamy, gongi, bębny najrozmaitszych kształtów), dęte (rogi, trąby, piszczałki), strunowe wkońcu, dźwięczące pod palcami (smyczek późny wynalazek). Towarzyszyła tańcom, nie głuszyła śpiewu, co się i w recytację-opowiadanie odmieniał, którego treść się urozmaicała, co już i uczucia osobiste zdolen był wyrażać. I zaczęła się ta literatura unieruchomiać, szczególnie w obrębie kultowym: modlitwy, zaklęcia nie mogły odmieniać formy, jeśli miały być skuteczne, tak samo miły, tak samo te pieśni, co codziennym służyły troskom. Miejsce improwizacji, inwencji, zajęła pamięć, a czem bardziej się wyostrzała, tem bardziej reprodukcja, mechaniczna nawet, zawałdła tą literaturą; tem bardziej ustalała jej formy i zwroty. I już zaczęły się wyróżniać, najpierw tylko treścią, później i wierszem, krótszym lub dłuższym, wylewy uczucia, liryczne, z muzyką jak sama nazwa wskazuje, na zawsze złączone, i opowiadania, epika, gdzie słowo przeważa i muzykę do przygrywki lub urywanego wtórowania obniża. Nakoniec wymagały śpiewy i muzyka osobliwszego ćwiczenia od młodości; tworzyły się niby szkoły zawodowe przyszłych pieśniarzy-muzyków.

Narazie nie celował wiersz ani formą ani myślą; fantazja znachodziła upust raczej w bajce, gdzie naiwność między możliwym a niemożliwym nie rozróżniała, o moral nie pytała (zręczny złodziej wychodził zawsze z triumfem), nieudolności istotnej i ubóstwu skarby i siły nadludzkie przeciwstawiała. O rozwoju i doskonaleniu nie było mowy; raz osiągnięty stopień wystarczał, zczasem się raczej obniżał, bo w stałym powtarzaniu ustnem mogły się szczegóły zacierać, ład mieszać, wtręty wszelakie nawijać.

Na większą całość nie zdobywano się nigdy; z ruskich czy serbskich ludowych śpiewów epicznych mimo centralnej niemal postaci Ilji Muromca czy Marka Królewica nie urosła żadna epepeja a całość Kalewali stworzył Lenrot, nie lud fiński. Nie brakło jednak pewnego urozmaicenia, np. przez chóry chłopców i dziewcząt, co sobie odpowiadały; wyróżniały się też krótkie śpiewki, co obraz przyrody z losem ludzkim łączyły. Różnie rasowych nie było; rozstrzygała sytuacja, nie rasa; ona dodawała energii Czerwonoskóremu jeńcowi, co u pała śmierci oczekując lżył i wyśmiewał swych katów; ona w obradach wiecowych wytwarzała mówców pierwszych i pierwszą argumentację; ona kładła podwaliny przyszłej satyry, gdy się wyzywano na słowa, mszcząc obelgi, ak u nas parobcy z dziewczek się śmieją i odwrotnie, Eskimosowie praktykują to samo na nierównie obszerniejszą skalę; ona tworzyła w przysłowiaach pierwsze morały, w zagadkach dowcip ostrzyła, a bajkami czas króciła. Talent większy lub mniejszy stanowił o wartości tej literatury, ale w zasadzie wszystko się wszędzie powtarzało np. przeczące porównania, tak charakterystyczne dla poezji serbskiej, jeszcze piękniejsze u Łotyszów, takie same i na Sumatrze (nie krople deszczu padają — lży się leją i t. p.).

Ale to wszystko nie jest literatura w naszym tego słowa znaczeniu: za mało występuje indywiduum; niema większej, obmyślanej całości; niema wydoskonalenia formy (zadowolają się co najwyżej paralelizmem); rytm i rym szwankują. Zbyt wiele się powtarza; brak urozmaicenia (oto pierwotna «nenja»: on umarł, biada! co ciągle śpiewają); brak wyższych myśli; banalność tematów i zwrotów. Zadatki to, nie literatura; tę tworzy dalszy, wyższy postęp, cywilizacja, złączona z pojawieniem się nowych ludów, zdobywców i najeźdźców, narzucających swe zwierzchnictwo, ale korzystających z tego wszystkiego, co ujarzmił już osiągnę i prowadzących je wyżej.

II

Historja, cywilizacja, literatura zaczynają zawsze od podboju; żaden lud tubyleczy nie wydał ich nigdy z siebie, podbój-najazd to kwas-ferment dla życia niezbędny. Po najdawniejszych najeźdźcach, Sumerach, Drawidach i i., stworzyli następni nowe gniazda cywilizacji, w Azji i Afryce, bez Ameryki, bo jej Inkowie i Aztekowie nie udzielali się naszemu światu, nie współżyli z drugą półkulą. Z nowych gniazd, jedno, Chiny, również wydzielić należy, bo ani Zachód na Chiny nie działał ani one na Zachód; dawno zmurszała od starości kultura ich podbiła sobie niegdyś i Japonję i Koreę i inne ludy a sama tylko wpływów buddyzmu zaznała, choć i ten zchińszczyła; w wymianie światowej jednak pozostały Chiny całkiem na uboczu.

Fala Semitów, co wyrosli w najzdrowszym klimacie całej ziemi i jemu zawdzięczają doskonałość i trwałość swego typu, załapała Babilon (dla krótkości tej nazwy używamy), przywłaszczyła sobie kulturę Sumerów (i Akkadów) i ją wyżej podniosła; olbrzymie budowle, pismo klinowe, kult astralny, wynik i zdobycz jasności ich nocy i blasku ich gwiazd, bogata literatura (na ilość, nie na treść), zapewniły im wpływy daleko poza ich granice; ich wiedza weszła przez Greków w skarbnicę wiedzy ludzkiej; ich spadek, astrologja, tak żywotna za renesansu, dziś znowu odżywa. Spółcześnie z nim tworzyła się nad Nilem kultura i literatura egipska, ale jej wpływy ani tak trwałe ani tak wyraźne jak babilońskie. Obie literatury, egipska i babilońska, jak wszystkie literatury Wschodu, były religijne, dalekie od wszelkiej świeckości, nawet tam, gdzie o królach i ich zdobyczach rozprawiały; mity jednak babilońskie, za pośrednictwem młodszej gałęzi semickiej, hebrejskiej i ich zbioru świętych ksiąg, wsiąknęły w świadomość ludzką i żywe do dziś. Semickim literaturom i egipskiej brak jednak swobody myśli, bogatszej treści świeckiej, formy piękniejszej (główna jej cecha, paralelizm); uprawiały naukę, nigdy dla nauki, tylko dla celów kultu i praktyki; nie wznosiły się myślą nad bardzo ograniczone zakresy. Swobodę i głębię, prawdę i piękno przyniosła inna rasa i cywilizacja, aryjska.

Wędrówka barbarzyńskich Arjów zaczęła się mniej więcej równocześnie z najdawniejszą semicką, ale szła od północy (semicka od południa) i sięgała nieskończenie dalej. Nie przewalały się od jednego razu masy aryjskie, jak np. huńskie lub mongolskie, i dlatego nigdy ich dzieje nie zapisały, podobne one raczej do wędrówki Germanów, co równie powoli, z przerwami wiekowymi, na południe się posuwali; zawsze też spotykamy Arjów już zdawna osiadłych, co o pierwotnej rodzinie nie już nie wiedzą. Szczep, co najdalej od prarodziny odbiegł, zdobył się pierwszy na literaturę; Indowie utworzyli nad Indem i jego pięciu dopływami najmniej tysiąc lat przed Chrystusem księgi hymnów religijnych. Około tych hymnów, najdłuższy czas tylko pamięcią przekazywanych, urosła zczasem bogata literatura epiczna, dramatyczna, naukowa; ale dopiero jej zaprzeczeniem, kontemplacją buddyzmu, zawładnęli Indowie pół Azją; czy ich buddyzm i w chrześcijaństwie się nie odezwał, nie tu miejsce pytać. Tem pewniejszy wpływ ich w literaturze bajek całego świata; nie jakby tylko między Indami nasze bajki wszystkie wzeszły, ale kształt ostateczny tam otrzymały, jak i najznakomitsze wątki nowelistyczne (np. o matronie z Efezu, czyli o niewierze kobiecej i i.), wprost z Indji

jeszcze przez Greków albo później przez krzyżowców po Europie się rozszerzyły. Zawdzięczają i Indowie niejedno Grekom, w nauce szczególnie (np. w astronomji), ale więcej im dali, niż od nich wzięli. Ich piękna literatura grzeszy to jednoznacznością (np. hymny Wedów), to nadzwyczajną rozwlekłością i fantastycznością iście bajkową i nie równać się jej z eposem i dramatem greckim. Daleko za Indami w tyle pozostali ich najbliżsi sąsiedzi i krewni, Irani, co religijnem Awesty dziełem w dziejach wiary, a dopiero na ziemi późnej perskiej, i literaturą piękną, epiczną i liryczną się odznaczyli; perski kult Mitry jak i inne azjackie zaważyły znacznie w późniejszym synkretyzmie pogańskim a w sektach chrześcijańskich dualizm Ormuzda i Arymana przeciągnął się aż do nowszych czasów, właśnie i na ziemi słowiańskiej, między Bułgarami i w Bośni.

Z więzów teokracji i despotyzmu azjackiego uwolnił ducha ludzkiego i uskrzydlił go do najwyższych lotów drobny szczep grecki, co się o własnych siłach wzbil ponad ziemię, jedyny istotny cud ziemski. Od Greków zaczyna się nieprzerwany ciąg dziejów myśli i literatury światowej. Były i już przedtem luźne ogniska nad Indem, Eufratem, Nilem, ale nie ich nie spajało; każde wysiliło się w swoim gnieździe i siły przyciągającej nie wywarło; trudno nam o nie zaczepić, piękno ich, wartość estetyczna bywają wcale nikłe; dopiero Grecja stworzyła dzieła w literaturze i sztuce, których pamięć, póki ludzkości, nie zaginie, które zawojuwały ich panów a przez nich i cały świat wykształcony. Byliż i oni naśladowcami i uczniami, nierównie mniej Egiptu niż — poprzez Małą Azję — Babilonu, ale ich nauka pierwsza pracowała dla samej wiedzy; ich wybranym przyświecał ideał dobra, prawdy i piękna, obcy wschodowi; oni wytworzyli typ swobodnego obywatela-patrioty, społecznika, chociaż liczba tego obywatelstwa, opartego o niewolnictwo, była wcale ograniczona. W eposie i idyli, w liryce i elegji, w tragedji i komedji, w wierszu dydaktycznym i moralizującym, w prozie historycznej i retorycznej, dali wiecznie piękne wzory.

Jedynie z sztuki nie starli zupełnie cechy religijnej, ale w plastycznej stworzyli znowu kanon piękności ludzkiej, nieprześcigniony dotąd. A cóż ich filozofja! Niema żadnej wielkiej myśli, niema idealizmu czy materjalizmu, coby się na nich nie powoływał i trudno rozstrzygnąć, gdzie oni wyżsi, czy w abstrakcji myślowej czy w dziedzinie piękna? Literatura ich, jak każda dawna, męska, kobiecie chyba w tragedji wyznaczyła godne miejsce; dalej wyłącznie narodowa, bo nie uznawał Grek człowieka w «barbarzyńcach» t. j. w całym dalszym, obcym świecie. Pomimo tej jednostronności, którą dopiero chrześcijaństwo, niestety nie ze wszystkim przemogło, jest literatura grecka światową, bo świat z niej czerpał, nie dostrzegając owych ograniczeń, olśniony blaskiem od niej bijącym. A wpływ jej trwał nawet wtedy, gdy Zachód z greckiego tylko kilka słów i to mylnie rozumiał a samych ich ksiąg ani znać nie chciał, gdyż surogat rzymski i arabski za nie przemawiał: literatura grecka została światową t. j. nieograniczoną do czasu i miejsca, gdy nią podbili ten Rzym, co ich zawojuował. Literatura natomiast rzymska stała się czynnym pośrednikiem, gdy Grecja sama, po wysileniu własnym a wyjałowieniu gruntu w letargu się zanurzyła a po nowych wiekach dla wiary od Zachodu odszczepiła. Grecja natchnęła wojowniczy, materjalistyczny, gospodarczy Rzym znawstwem i miłością piękna i sztuki; tym razem uczeń nie dorównał mistrzowi, zwiódł go na stopień niższy i tem ułatwił jego przyjęcie. Olbrzymiemu państwu rzymskiemu odpowiadała takąż literatura, co się aż do Afryki

i Irlandji rozparła, ale po złotym greckim okresie, był to już tylko srebrny na krótko a miedziany na długo. Osobliwością jego było mecenasowstwo, bo Rzym stosunki społeczne (klienteli) na literaturę przeniósł; byli i dworzcy poeci-pochlebcy i po despojach wschodnich a Grecy sami w Aleksandrii i Pergamie niezgorzej się płaszcyli, ależ u panujących, gdy mecenas prywatny od Rzymian po świecie się rozszedł; oni jad panegiryzmu literaturom zaszczepili; oni później i sztukę dla sztuki samej uprawiali, zniżając ją do zabawki uczonej. Znalazły się i w Rzymie prawdziwe talenty; najoryginalniej stanęli w satyrze, co u nich na miejscu urosła; zakwitła u nich dalej, nie epika ani dramat, raczej wiersze dydaktyczne i liryka, szczególnie erotyczna; najwyżej stanęli w prozie wymowy, w sztuce dziejopisarskiej, w nauce prawnej. I stworzył Rzym jednolitą kulturę, co, jak jego drogi i mosty, wieki przetrwała, co ludom obcym, Celtom, Ilrom i i., mowę i zwyczaje, wiedzę i sztukę narzuciła, co najsilniej na ziemi włoskiej się zakorzeniła, tak że nawet przed zwycięstwem wszędzie chrześcijaństwem nie ustąpiła — nie z przypadku renesans z Włoch wyszedł — na nowy podbój świata.

Wiarę i literaturę (nie kulturę!) pogańską zniszczyło chrześcijaństwo, wyszło od szczepu, najbardziej i najogólniej w świecie pogardzonego, co swój monoteizm, obrządek, cechy fizyczne i umysłowe mimo rozprószenia po świecie wiernie do dziś zachował. Wiara co uczyła miłości bliźniego (nie praktykowanej w starożytności poza obrębem obywatelstwa własnego), a więc ulgę losu dla niewolników i kobiety przynosiła; co żywoł przyszły, a więc wyrównanie niesprawiedliwości doczesnej, pogardę dóbr zmysłowych, a więc ascezę, sławiła, przeciwstawiła się kulturze i literaturze panującej, szczególnie póki się w podziemiach ukrywała; idealistyczna zwyciężyła materjalizm, zwycięska jemuż uległa. Jej głosiciele zwalczali wkońcu pogan ich własną bronią, płomienną wymową i równem pismem, głębokiem uczuciem hymnów, jawnemi sprzecznościami bałwochwalstwa i gdy literatura pogańska wyjałowiała, objawiła się potężną u pierwszych ojców kościoła na Zachodzie i Wschodzie.

III

W ciągu tej walki uległo imperjum naporowi barbarzyńców; rozpadło się państwo zachodnie na luźne kraje, rochwytnane przez Gotów, Franków, Anglów, Burgundów, Wandalów, a uszczupliło się na wschodzie na korzyść Persów, Arabów, Słowian i obniżył się na całym świecie starożytnym poziom kultury i literatury. Mniej na Wschodzie, gdzie Carogród odparł wkońcu wszelkie najazdy i ocalał a z nim zasoby starogreckiej kultury; gorzej na Zachodzie, gdzie zalew barbarzyńców prowincje oderwał i Włochom samym nie przepuścił. Gęste mgły zaćmiły Zachód, szczególnie między piątym a ósmym wiekiem tj. w czasie, gdy właśnie na Wschodzie literatury, wiedza, sztuka w Persji, w Bagdadzie i Sewili, w Chinach zajaśniały niebywałym dotąd blaskiem. Szczególniej Arabowie garnęli się ku światłu, wchłonęli wiedzę starożytną lekarzy i Arystotelesa, astronomów i matematyków; do szkół arabskich garnęli się i chrześcijanie a literatura arabska znachodziła adeptów i wśród kleru hiszpańskiego. Tem bardziej odbijał od tego światła mrok Zachodu. Nawet poziom Kościoła obniżył się nadzwyczaj; Augustyn, Ambroży, Hieronim nie znajdowali następców.

Ależ i w tej nocy nie brakło światełek. Ocalały przed nawałą barbarzyńską, szczególnie we Włoszech, municipia rzymskie, z których wyszły później owe bogate miasta, co się feudalnemu ustrojowi nie poddały; ocalały szkoły, znowu głównie we Włoszech, co naukę prawa i medycyny przechowały; ocalał język a z nim i literatura, co i w dalekich krajach, np. w Irlandji nie zgasła do szczętu: same klasztory benedyktyńskie ją piastowały. Wiek dziewiąty skupił i wzmocnił te rozprószone i drobne ośrodki oświaty. Żelazną ręką stworzył Karol Wielki nowe imperjum a duchowni pomocnicy jego, na ich czele mnich Alkuin, rozkrzewili wiedzę i literaturę, a chociaż imperjum wnet się rozpadło, spadek jego duchowy pod tem nie ucierpiał i gdy Wschód grecki mimo chwilowych przeblysków bogatą spuściznę wiekową ledwie przechowywał, jej skarbów nie mnożył, postępował Zachód, zrazu bardzo powolnym krokiem, od dwunastego wieku coraz szybszym, naprzód.

I wysuwało się z każdym wiekiem coraz widoczniej znaczenie Francji. Ona wywołała pochody krzyżowe, co Ziemi Świąte nie zdobyły, ale poziom życiowy jawnie wzniosły, ze Wschodem greckim i arabskim Europę zapoznały, a w literaturze napływem motywów indyjskich, perskich, arabskich, się zaznaczyły. Ona stworzyła epikę i lirykę średniowieczną, satyrę (epopei zwierzęcej) i misterja dramatyczne, prozę powieści i historii; jej gotyk jedynie we Włoszech się nie rozpanoszył; jej klasztory (Cluny, Citeaux) zwiastowały reformę zakonną. W dwunastym i trzynastym wieku biło już z Francji światło na całą Europę; życie rycerskie kształtowało się na jej wzorach; literatury obce (niemieckie i włoskie), najpierw tłumaczyły, potem naśladowały francuską; wszechnica paryska ściągala już w trzynastym wieku tłumy obcych scholarów dla teologii i filozofji scholastycznej; w Anglji panowała francuszczyzna niepodzielnie po dworach i urzędach. Ale w czternastym i piętnastym wieku obniżyły się dosadnie wpływ i znaczenie Francji; Włochy, Niemcy, Anglja wydobyły się z dotychczasowej zależności i kroczyły własnymi torami; już zabierali głos Słowianie zachodni, szczególnie Czesi, dowodzili swej przynależności europejskiej.

Nie stworzyła jednak Francja średniowieczna żadnego dzieła trwałej wartości; czas je wszystkie dawno pochłonał; to samo powiemy o całej olbrzymiej na liczbę literaturze łacińskiej w Europie, co mimo swych epopej (nie wyłączając zwierzęcej o Izengrimie), mimo dydaktyki moralizującej i liryki kościelnej, tylko w prozie Tomasza à Kempis niespożyte dzieło skruszonej, kornej, gorącej ascezy wydała. Jedyna literatura włoska w narodowym «wulgarnym» języku skarbnicę wszechświatową z bogaciła: epopejami religijnymi i zwierzeniami osobistymi Dantego, dziełem, ocenionem dopiero po wiekach należycie; sonetami erotycznymi Petrarcki i niezrównanemi w prostocie swej nowelami Boccaccia; wszystko z czternastego wieku, bo piętnasty i we Włoszech jak w całej Europie wręcz antypoetyckim nazwać się godzi; poraz pierwszy nauki ścisłe, zdobycze techniki (prasa drukarska!), rozrost handlu (a z nim znaczenie miast, co dotychczasową przewagę kapitalistyczną kościoła i żydów zrównoważyły), odmieniały barwnie dawne szare życie. Świat średniowieczny, jego kultura i literatura, pochylily się ku końcowi; cóż stworzyły?

Na pozór pierwszą i jedyną literaturę powszechną, bo panował w niej niepodzielnie jeden język, jeden pogląd na świat, jedna niemal treść; myśli i mowa powtarzały się te same w Londynie i Krakowie, w Upsali i Salerno, ideał o którym

my dziś marzymy, był osiągnięty. Ależ te pozory ludziły. Najpierw był ten świat nadto szczupły, właściwie tylko śródziemnomorski, obszar dawnego imperjum, bez Balkanu, Wschodu, Afryki, których to utrat zdobycie Bałtyku nie wyrównało. Nierównie więcej ściśniony był sam pogląd na świat. Od dawnego światowładnego Rzymu przejął Kościół światowładne zakusy; civitas Dei miała zastąpić civitas mundi, papież cesarza, a cel ostateczny: pełne zwycięstwo wiary. Temu celowi podporządkowało się wszystko; filozofja scholastyczna godziła ogień z wodą, wiarę z rozumem, na stosach płonęli, co się nie poddawali tej nauce (Albigensi, Husyci); wiedzy kres ścisły założono; nie sięgać jej poza objawienie: przyszłe zbawienie, to jedyny cel życia, co się z życiem realnem strasznie i w łonie samego kościoła kłóciło. Ależ nie dały się myśl i wiedza na zawsze kępować w tych powijakach; powaga kościoła nikła widocznie już w wieku czternastym dla schizmy papieskiej i symonji rzymskiej; po dwu przeciwnych gościńcach wkroczył najazd, co jednolity świat średniowieczny, panowanie ascezy, kościoła i łaciny, uprzął.

Jeden z tych gościńców wiódł z Włoch samych, wprost od Rzymu i Neapolu, Florencji i Wenecji. Mimo wszelkich wstrząśnień i ekstaz religijnych nie oparł się Włoch urokowi pogańskiego, cesarskiego Rzymu, co do niego z gruzów przemawiał; co niewolnika obcych najeźdźców, Germanów, Arabów, Hiszpanów, Francuzów, dawną dumą światowładczą napawał. I garnął się Włoch ku tej starożytności, którą mu świeże wykopaliska na ziemi własnej, świeży dowóz skarbów umysłowych z chylącego się ku zagładzie Carogrodu, świeże studja humanistyczne wyczarowały. Wiek humanistyczny i następny, renesansowy, wypowiedziały wojnę, cichą najpierw, potem otwartą, kulturze i literaturze średniowiecznej; wyrzekły się ascezy w życiu, nietolerancji w sumieniu, ograniczeniu w wiedzy, odwróciły wzrok od nieba ku ziemi; kult ciała, piękności, sztuki (antyku, nie gotyku), przeciwstawiły zwycięsko, nawet wśród dostojników kościoła, wąskiemu, mniszemu na świat poglądowi. Widnokrag średniowieczny, rozszerzyły odkrycia nieznanych łądów i ludów; spróchniały feudalizm usuwały nowe rządy; Włochy stanęły na czele tego ruchu, co wszystko ludzkie i tylko ludzkie ogarniał i jak niegdyś do Francji, tak garnęła się teraz Europa do Włoch, a książka włoskiego hrabiego o idealnym dworzaninie stawała się katechizmem życiowym w Paryżu i Krakowie, w Madrycie i Wiedniu. I znowu łacina, ale już nie średniowieczna, znaczyła się językiem powszechnym oglady i wiedzy; ideały pogańskie wypierały chrześcijańskie; «czysty smak» podziwianych literatur starożytnych uchodził za jedynie obowiązujący.

Przeciwnym gościńcem, od północy, wkraczała reformacja: zaczęła od jawnych nadużyć odpustowych Rzymu, a skończyła burzeniem dogmatów kościelnych i społecznych. Bynajmniej nie wtórowała renesansowi, owszem przeciwstawiała się jemu, jego radości życiowej, jego barwności i ruchliwości świadomie, od fanatyka Kalwina w Genewie czy Knoxa w Edynburgu aż do czerni purytanów w Anglii; budziła uspione sumienia, potępiała wszelką światowość z zasady; nawracała do sporów jałowych dogmatycznych, ale zerwała z średniowieczem zupełnie, przez to samo, że jej krytyka żadnych ograniczeń nie знаła, chociaż nie przyjęła Kopernika i odrzuciła reformę kalendarzową jako rzymską. Język narodowy, który wyzyskała świadomie dla celów propagandy oraz prasa drukarska, co jej przekładom pisma św. i pamfletom najszerszy i najrychlejszy odbył zapewniała, wspierała ją

najsilniej. Ale nie runął kościół pod jej ciosami; najmniej zachwiał się w krajach romańskich, nieco więcej w słowiańskich; zerwał się do odporu i sobór trydencki a zakon jezuitów zapewniły zwycięstwo jego reakcji; lecz ideał średniowieczny, civitas Dei, był na zawsze pogrzebany; zamiast hasła zbawienia jako celu ludzkości wydzwignięto hasło postępu, chociaż jeszcze dwa wieki minąć miały, nim je ogólnie przyjęto.

Przewaga włoska w oświacie i literaturze nie przetrwała wieku szesnastego; ostatni, co zdobył poklaski powszechne, był «Kawaler» Marini i jego przerafinowana sztuka, co Hiszpanji, Francji, Anglii, najmniej zacofanym bardzo Niemcom na czas krótki się narzuciła. Zanim ster literatury powszechnej znowu do Francji powrócił, wydały dwa kraje o dawnej kulturze i literaturze, Hiszpanja i Anglja, co się i na innych polach z innym skutkiem zmierzyły, owe wiekopomne dzieła, dramaty i romanse, co do dziś blasku nie straciły. Tylko z nierównym wynikiem ostatecznym; bo Hiszpanja wysiliwszy się na Cervantesa i Calderona zapadła pod straszem jarzmem dominikańskim w niemoc umysłową, bezład polityczny, ubóstwo materialne, z czego się dopiero po wiekach podnosić miała. Anglii zabrakło po Szekspirze genjuszów, ale pominąwszy niejedną katastrofalną, każdy dziesiątek lat przynosił jej nowe zdobycze; na dalekich morzach i lądach, jeszcze większe w naukach ścisłych (Newton i inni) i filozofji (Bakon, Locke, Hobbes, Hume) a nie wyjałowiała wcale literatura piękna; zarazem zabezpieczyła jej konstytucja wolność osobistą, gdy Europa w absolutyzmie grzęzła; na ujarzmioną patrzyli z góry dumni wypiarze, rosnący coraz w wiedzę, władzę, bogactwa.

Od drugiej połowy siedemnastego wieku szerzy się nowe złudzenie literatury powszechnej; łacińską zastąpiła francuska. Zwolniła się od więzów humanizmu, kiedy to Ronsard z plejadą Greką i Łaciną po francusku mówili; jeszcze rychlej od naśladownictwa włoskiego i hiszpańskiego; za wzorami klasycznymi, pełna taktu, umiarkowania, wdzięku; w szacie wyszukanej, salonowej, dworskiej; lagodząc rozsądkiem uczucia, żądze, namiętności; służąc pięknu, dobru i prawdzie skupiła na swym parnasia znakomite talenty i oddała jej zdziwiona Europa palmę pierwszeństwa; najmniej ukorzyła się jej Anglja, tem bardziej Niemcy; «świat» uznał w Paryżu swoje centrum, wierzył ślepo we wszystko co francuskie, od mody i kuchni, od pałacu i parku, od salonu i tańca aż do mowy, literatury i sztuki. Poezja tragedji i komedji, satyry i bajki, ody i dydaktyki; proza romansu, pamiętników, kazań, pism politycznych stała na wyżynach klasycznej prostoty, pomimo pewnego lubowania się w deklamacji i retoryce; pomimo nadmiernej powściągliwości fantazji; pomimo zbytniego przestrzegania wszelakich reguł, kanonu, przepisów; pomimo nieco jednostronnego doboru słów, obrazów, treści, coby ucha nie raziły, do warstw «podłych» oprócz w komedji się nie zniżały. Marka francuska obowiązywała; Niemcy (Lessing) od Francuzów dowiedzieli się najpierw o Szekspirze i Anglii; Spectator Addisona rozszedł się po świecie w wyciągach francuskich; o przeznaczeniu języka francuskiego jako światowego rozprawiała jeszcze akademja berlińska Fryderyka Wielkiego.

Ale pozory ludziły znowu; nie była to literatura powszechna, światowa, była tylko dyktatura jednej literatury, co sama poddawała się pod jarzmo hasła, sformułowanego przez Boileau: aimez donc la raison! była to literatura nieco sztywna i chłodna, arystokratyczna, wersalska, naśladowująca naśladowców, oryginalna i wielka u nie cenionego wysoko Moliera, zresztą wiele konwencjonalna.

Zluzowała ją, nie co do formy, nadal obowiązującej, ale co do myśli przewodniej i treści, literatura wieku oświecenia, co wyszła od Francuzów, którzy poznali Anglję, jej filozofję i konstytucję, jej literaturę bez cenzury i uprzedzeń, jej trzeźwą badawczość, opartą zawsze o fakty. Hasłem nowej literatury było: precz z przesądami, ale przez przesąd nie rozumiano zabobonów; rozumiano wszelkie ograniczenie sumienia, myśli, wiedzy; rozumiano przeczenie wszelkim dogmatom, przywilejom, autorytetom; wypowiedziano walkę wszelkim poglądom zastarzałym w każdej dziedzinie życia publicznego i prywatnego, wychowania i moralności. Walkę prowadzono dziełami naukowemi i popularnemi, satyrą i parodją, komedją polityczną i pamfletem, po salonach i dziennikach. Walka na pióra i dyskursy rozruszała tłumy i wybuchła w wielkiej rewolucji, co ze swych hasel przynajmniej jedno, wolności politycznej, urzeczywistniła, zmiotłszy na zawsze dawne rządy.

Wiek poprzednie nie zdołały tak jednolitego programu sformułować, jak ośmnasty; one walczyły niegdyś w imię humanizmu, religji (choć pod tem mianem kryły się nieraz arcyświeckie cele), przewagi politycznej; ośmnasty tylko o wolność — oświatę, nie znoszącą żadnych ograniczeń.

Przewrót umysłowy, co się w tym wieku dokonał, odbił się najdziwniej na literaturze; nadał jej przedewszystkiem jednolitość, powlekl ją jednym tonem-barwą. Obojętne, kto pisze: Fryderyk Wielki czy Katarzyna, Pope czy Voltaire, Diderot czy Nicolai, Montesquieu czy Beccaria, Gibbon czy Vico; talent, dowcip, wiedza mogą się różnić, ale sposób myślenia, styl i forma, tendencja zawsze jednake; wszystko monety różnej wagi, lecz tego samego stempla. I niema, oprócz piętnastego, drugiego równie antypoetyckiego wieku; pomimo mnóstwa piszących (liczba ich w porównaniu z poprzednim wzrosła zastraszająco), nikt nie stworzył ani jednego poetyckiego dzieła, ani jednej epepei, czy tragedji, o których byś z Lessingiem nie zawołał: pożał się Boże! Nawet liryka była przeważnie chłodna i banalna. *Henriada* i *Wojna Chocimska*, to grzechy przeciw dobremu smakowi, bo nudne od pierwszej do ostatniej stronicy; *La Pucelle* i *Monachomachja* przynajmniej zabawne. Za to roilo się od epepei komicznych (Pope, Gresset, Kortum, Krasicki i t. d.) i parodji (*Eneidę* nawet w Rosji i na Ukrainie parodjowali); tragedji uczciwej nie było, ale byli Beaumarchais i Sheridan a nawet w Kopenhadze i Petersburgu pisano znakomite komedje. Cały wiek pozbawiony niby poezji; — wyniosła się z Francji, Anglji i t. d. i przeniosła do Niemiec. Dlaczego? co znaczyło to u nich wyrojenie się genjuszów i talentów poetyckich? Stałe to zjawisko: po dłuższym okresie przygotowawczym, a trwał on w Niemczech niezwykle długo, wybucha nagle taka niby skondensowana siła tajemnicza i każda literatura bez wyjątku miała swój okres złoty z całą elitą pisarską od jednego razu, aby go nowym zastojem niby zapłacić.

Wiek ośmnasty (oprócz Niemiec) nie znał wcale poezji, zato prozą oświecał głowy, roztkliwiał serca (wtedy odzywały się po raz pierwszy nuty sentymentalne i zwracano uwagę na nędzę otaczającą), burzył przesady, wierzył ślepo w ciągłe, doskonalenie się ludzkości a w literaturze zapewnił romansowi sentymentalnemu humorystycznemu, realistycznemu, zwycięstwo zupełne: zastąpił potworne pseudo-historyczne romansidla-dziwolągi (francuskie przeważnie, owe *Cyrusy*, *Kleomeny* i t. d. ludzkiemi, szczególnie w Anglji (Fielding i i.). Ale siłą kontrastu winne były ów kult rozsądku, wiara w postęp, niezachwiany optymizm co do losu i przeznaczenia ludzkości, wywołać i sprzeciw u takich, co postępu techniki i kul-

tury nie utożsamiali z postępowaniem moralności, co nie wierzyli w to mniemane szczęście i polepszenie ludzkości, co marzyli o jakimś jej przeszłym wieku złotym, bez rozwydrzenia społecznego i nawoływali do jakiegoś (nieco nieokreślonego) powrotu do przyrody, prostoty, szczerości. W Niemczech zaś, w kraju co najmniej o wolności politycznej marzył, wzbiła się najwyżej literatura piękna, po raz pierwszy do powszechności świadomie dążąca. Dążenia te sformułował w teorii Herder, uprawiali je obok geniusza Goethego pierwszorzędnymi talentami i literaturą, co jeszcze w siedemnastym wieku była tylko kopeciuszkiem, zajaśniała odrazu siłą i treścią, stylem i formą, najgłębszym ujęciem pytań odwiecznych i najszerszym rozglądem w dziedzinach sztuki i piękna wszelkich czasów i ludów; wkroczyła pierwsza na drogę uniwersalizmu.

IV

Co ona rozpoczęła, poprowadził dalej wiek dziewiętnasty. [Dyktatura łaciny czy francuszczyzny, nie oznaczała jeszcze powszechności w «republice ducha»; ta zależała właśnie od ciągłej wymiany dóbr duchowych, od przejmowania nowych podniet zewsząd, od uwzględniania wszelkich osobliwości, skądby się nie zjawiały, a to urzeczywistnił dopiero wiek dziewiętnasty. Dalej stanęła dopiero teraz literatura u szczytu potęgi, wpływów, znaczenia. Niegdyś dworska, arystokratyczna, zdemokratyzowała się zupełnie, a w końcu uspołeczniła nawet. Dawna zawisała od dworów, mecenasów, instytucji; teraz jedynym jej mecenasem i chlebowcą był tłum, co zapewniał literatowi niezawisłość od łaski pańskiej, od względów na upodobania Jaśnie Wielmożnych, co umożliwiał literatowi życie z pióra, o którym przedtem nikt nie marzył; stała teraz otworem każdemu talentowi; dawny duch nieco arystokratyczny ulatniał się powoli, a stan piszących liczył coraz więcej plebejów. Sam ruch literacki ożywił się nadzwyczajnie, przybierał szalone tempo; klasycyzm chociaż niezawsze tego samego kalibru, panował w Francji lat 250, teraz romantyzm lat 35; naturalizm jeszcze krócej; niemal równocześnie spierają się parnasyzm, symbolizm, impresjonizm, a w wieku dwudziestym mnożą się jeszcze coraz nowe, coraz dziwniejsze «szkoły» i wyznania literackie, futurizm, dadaizm i t. d.] Nie uwieźć wieku dziewiętnastego w żadnej formułce. W pierwszym ćwierćwieczu dogorywał wszędzie dawny zmurszały klasycyzm i nic dziwniejszego, jak rozdzwięk między zwycięską heroiczną Francją Napoleońską, a jej zgrzybiałą literaturą, przynajmniej oficjalną. Ale pani Stael odstąpiła zdziwionym, niedowierzającym rodakom olbrzymie znaczenie Niemiec; poznano Szekspira (prawdziwego, nie Ducisowego), Byrona, W. Scotta i rozentuzjzmowana nimi młodzież wydała klasycyzmowi wojnę dziełami i programami, W. Hugo i i. Nowy kierunek przyszedł z Niemiec i zachował ich termin: romantyczny; ten sam kierunek objawiał się w każdej literaturze inaczej. W Rosji nie było miejsca ani dla klasycyzmu ani dla romantyzmu; tu on zwyciężył bez walki i bez walki realizmowi ustąpił; w Polsce przybrała rewolucja literacka zabarwienie polityczne; w Anglii, Niemczech, w krajach nordyjskich i południowych romańskich nie przyszło wcale do ostrych starć; najostrzejszych doświadczyła Francja, gdzie romantyzm z wszelkimi zakorzenionymi od wieków zasadami stylu, treści, mowy walczył. Nic zabawniejszego, niż to, co wszystko Francuzi około r. 1830 przez romantyzm rozumeli; jedni uchylene wszelkich przepisów i «reguł»; drudzy egzotyzm; inni psy-

[E..J]
d.c. no
str. 18

chopatologię; inni reakcję feudalną i katolicką; inni ludowość i t. d. Ależ romantyzm jak uniwersalizm wyrosły na ziemi niemieckiej już z właściwej Niemcom badawczej ciekawości, co wszelkie objawy uwzględnia i śledzi, stara się wszystkie pojąć i wytłumaczyć, zbogacić się wszelkimi doświadczeniami obcemi, gdy dawny Francuz dla tego wszystkiego nie miał ani oka ani zmysłu, przekonany o bezwzględnej swojej wyższości. Niemcy więc (Herder i i.) zajmowali się literaturą powszechną; Niemcy zwrócili się ku średnim wiekom, z ich przewagą żywiołu romańskiego, ku wskrzeszeniu życia dawnego, a z tem łączyli protest przeciw modnym wszelkim monopolom i uprzedzeniom, co tamowały swobodę indywidualną, prawa fantazji, wypowiedanie się charakteru narodowego i osobistego. I skruszył romantym więzy, co i sztukę i człowieka krępowały, odwojował prawa fantazji i serca, w pogoni za wymarzonym ideałem, za «sinym kwiatem» nie uznawał obecnego ładu, zżymał się i bolał (Weltschmerz), albo chłostał go gorzką ironją, nie szcędząc i siebie samego. Pod jego technieniem ożywiły się literatury słowiańskie (Puszkın-Mickiewicz); słabiej odbił się w Anglii i na północy, silniej we Włoszech, najsilniej we Francji; tu wahadło życia umysłowego uderzyło najsilniej w stronę przeciwną. Lata 1825—1845 to wyżyny ruchu literackiego; nigdy nie budziły spory, komeraże, dzieła literackie równie ogólnego i głębokiego zaciekawienia, ale niebawem przytłumiły je wrzenia polityczne wiosny ludów i letarg następnej reakcji. Zaslugą romantyzmu pozostało na zawsze uchylene wszelkiej jednostronności, odwojowanie dla literatury najszerszych dziedzin, pogłębienie i wysubtelnienie uczuciowości, uskrzydlenie fantazji. Po raz ostatni zdobyła poezja najszersze pola, chociaż proza romansu historycznego (Scott), społecznego (Balzac we Francji, Anglicy: Dickens i i.) groźnie z nią rywalizowała a komedja całkiem się jej zrzekła.

W drugiej połowie wieku wszystko się odmieniło. Olbrzymie postępy wiedzy ścisłej i techniki nowożytniej, pozytywizm i materializm nowego poglądu na świat, przewroty polityczne, odwróciły uwagę powszechną od literatury ku życiu, przemysłowi, polityce, wiedzy. Wierne odbicie ducha czasu porzuciła i literatura dziedziny romantyczne; romans i komedja zagłuszyły wszelką inną poezję a dzienniki i miesięczniki zastąpiły książkę. Romans i komedja hołdowały pozytywizmowi, na miejsce imaginacji wstąpiła obserwacja, romans szczególnie przywłaszczył sobie najniesłuszniej powagę eksperymentu (zapominając, że nie rzeczywistością, lecz wymysłem rozporządza) a wybierał dlań aż nadto często wcale nieciekawe niziny. Ciężka noga E. Zoli wydeptała mu ścieżki, ale jakżeż daleko temu «udokumentowanemu» realizmowi do uduchowionego rosyjskiego i gdy serja Rougon - Macquartów dziś już kurzem niepamięci silnie się zaprósza, pozostali Tołstoj i Dostojewski świeżymi, wielkimi, głębokimi jak byli. Reakcja przeciw rozwieżeniu romantycznemu objawiła się w nowym ruchu wahadłowym umysłowości, ależ i on był przejściowym tylko. Narobił wiele hałasu, szczególnie przez drastyczne traktowanie spraw erotycznych. Gdzie czasy i prokuratorowie, co Madame Bovary przed kratki sądowe ciągnęły! Ani triumfy dostawców komedji społecznych (długi ich szereg paryski) okazały się bardziej trwałymi. Powoli wysuwał się też z rąk Francji — Paryża ster umysłowości europejskiej, obcy pisarze (Rosjanie, nawet Ibsen chmurny, którego nad pogodną Sekwaną strawić nie mogą) budzili nierównie głębsze zajęcie niż francuscy. Jeszcze popłacała marka paryska, ale już warowała sobie każda literatura niezawisłość zupełną, szczególnie angiel-

ska, do której się wnet amerykańska przyłączy; niemiecka, gdzie akademickie kartony Spielhagena, Freytaga, Heysego, blakną wobec nowego kierunku, co w dramacie (Hauptmann) potężnie się objawia. Taksamo było wszędzie indziej. Zmienia się i pogląd na świat. W przeciwieństwie do optymizmu pozytywistycznego, co dufny w niesłychane postępy wiedzy ścisłej i techniki i o postępie społecznym i moralnym był równie przeświadczony, odzywały się to głosy nudy, przesyty, zwątpienia i niewiary dekadentów, silne i w literaturze; to burzył się nadmierny indywidualizm, co przeczył etyce chrześcijańskiej jako oznace słabości i rezygnacji (Nietzsche); to po bankructwie materializmu, co zagadek światowych rozwikłać nie zdołał, metafizyka, idealizm, nowokantyzm, buddyzm nawet zaprzętały umysły. Kierunki nowopogańskie i nowochrześcijańskie wstępowały w szranki a wiek dwudziesty zapisywał do tego triumfy antropozofji i psychoanalizy: rozgardjasz był i jest zupełny, gubi się w nim coraz bardziej literatura piękna, nawet francuska, dumna z swej trzeźwości.

[Zdawało się, że z tych krzyżujących się coraz prądów wyniknie jedność umysłowa t. z. że w tem ścieraniu znikną czasami osobliwości narodowe; że ludzkość wzniesie się do równości i braterstwa, co wygładzą rysy i przeciwieństwa ludów indywidualnych; że szowinizm narodowy ulegnie całkiem, że spłyną się w jedność upragnioną ludy i języki i sangwiniści już prorokowali, który to z języków ma szansę zostać wszechwładnym. Wiek dwudziesty stanowczo temu zaprzeczył; nigdy nie poczuwały się narodowości do swej odrębności tak silnie jak dziś, nigdy nie stanęły tak wrogo przeciw sobie i najmniejsza nawet ani marzy o jakiejś wszechludzkiej jedności, co by jej prawa do życia własnego w czemkolwiek ukróciła. Nikt nie broni pacyfistom i kosmopolitom ich tyrad i zjazdów, lecz w praktyce nikt ich nie słucha, bo każdy wie, że siła przed prawem niewzruszoną zasadą życia politycznego i społecznego pozostała jak była.

I okazała się literatura światowa, powszechna, w której każdy, i najslabszy, głos zabierać może, jedynym polem, na którym, bez zarzutu o zdradę sprawy narodowej, «międzynarodowce» (nie o socjalistycznej mówimy) występować dozwolono. Ironja losu sprawiła, że gdy komunikacja tak ożywiona, iż mimo ładu i morza jeszcze powietrze zdobyła, ludy-sąsiedzi nienawiścią wzajemną dyszą, do rzezi gazowej, się sposobią: jedyna wymiana ideowa literacka, nie zna paszportów, cel protekcyjnych, gwałcenia praw mniejszości. Niech więc literatura korzysta z swoich przywilejów i zbliża przeciwników choćby tylko w dziedzinie duchowej. Lecz głos jej coraz mniej waży. Rośnie wprawdzie potwornie liczba książek i autorów, rocznie wychodzi książek wiele ponad sto tysięcy (na ziemi), ale czem więcej drukują, tem mniej czytają, szczególnie młodzie, co hołdując sportom, skautom itd. nie mają poprostu czasu na książkę szkolną, a cóż dopiero pozaszkolną; do tego wytrawia kicz kinowy wszelki zmysł estetyczny. Czy tylko fantastyczny niemal postęp wiedzy ścisłej i techniki dokona tego cudu, któregośmy od literatury i spekulacji daremnie oczekiwali?

Literatura światowa, powszechna, jest dziś faktem. Nie posiada ona dotąd jednego organu — języka, ale co gdzieś ktoś stworzy, może jutro być udziałem wszystkich, ta prędkość i pewność powodzenia ośmiela nadzwyczaj wszelkie zakusy. Tylko w literaturze niema separatyzmu narodowościowego (djabelskim nazwał go H. Spencer), tylko tu nikt nie sięga po jakieś jedyńowładztwo i nawet Francuzom go nie przyznamy, chociaż oni najdłużej w Europie ster umysłowy pia-

stawiali. Bo właśnie dzieje powszechne literatur, dowodzą, że żadna z nich — jeśli pominiemy cud grecki — praw do pełnej oryginalności rościć nie może (o literaturach dalekiego Wschodu tu nie myślimy), że rzymska zawisła od greckiej a nowożytna i od obu i między sobą bywały w stałej zależności albo wymianie. Originalność literatur nowoczesnych nie zawisła ani od treści (stałe zapożyczanej), ani od formy (stałe naśladowanej), ale od ducha, co przez nie mówi; on się w nich wyraża, a czem znaczniejsze dzieło, czem większy geniusz, tem pełniej, czerpiąc z soków własnej ziemi, z otoczenia i tradycji nawiąże tworzywo indywidualne, uwarunkowane czasem, miejscem, historją i rasą z ogólnie ludzkimi motywami i tendencjami.

W tym zespole światowym jest miejsce dla każdej literatury, skoro tylko coś powiedzieć umie, choćby nie potężne, byle na swój ład; tu niema sporów o pierwszeństwo — która literatura największa? który język najpiękniejszy czy najdzielniejszy? To jest prawdziwa rzeczpospolita duchowa, gdzie nie glosy, jak niestety w demokracji, lecz talenty ważą; gdzie dziś ten, jutro inny przewodniczy; gdzie Francuz i Niemiec, Polak i Rosjanin tylko o to się ubiegają, kto bardziej ożywcze dla ludzkości słowa wypowie, kto pięknu, dobru i prawdzie dzielniej się przysłuży. Dziś literatura już nie służy zabiciu czasu wolnego, bo tego czasu coraz mniej. Dziś literatura (mówimy o prawdziwej, nie o piśmidłach, co niestety tak przeważają), przejęła się duchem społecznym, zbliża, nie rozrywa; koi, nie jątrzy; buduje, nie burzy i u takiej współpracy wita każdego robotnika, co w winnicy Pańskiej czy od rana czy nad wieczorem dopiero się stawi.

Oto i wynik i program literatury powszechnej, lecz jakżeż przedstawić jej dzieje? Dwie są drogi, obie z wielką wygodą i niewygodą połączone. Jak dziejów powszechnych nie zastąpi proste, mechaniczne zsumowanie dziejów Anglii, Francji i t. d., jakie widzimy w słynnym olbrzymim zbiorze Heerena — Uckerta, Onckena i i., tak samo nie powstaną dzieje powszechne literatury, jeśli osobno przedstawimy dzieje literatury angielskiej od Bedy i Alfreda W. do B. Shaw'a i Korzeniowskiego, potem francuskiej od Grzegorza z Tours do Prousta i Margueritta i t. d., bo zamało wystąpi to, co je łączy, za słabo zabrzmi rytym wspólnej pracy, za silnie uwydatni się, co je dzieli. Po drugiej drodze przedstawiamy te dzieje współcześnie, najwygodniej wedle wieków, bo to najmniej kępuje, i w każdym wieku omawiamy, jak się w nim literatura angielska i t. d. zapisała, lecz tym sposobem rozrywamy poniekąd organiczną całość, bo cóż ma np. polski wiek siedemnasty w literaturze wspólnego z francuskim? Inne niebezpieczeństwo, że dokładność zastąpimy przez dorywczość, że nie mogąc w takim przedstawieniu szczegółów zbytnio uwzględnić, narażamy się łatwo na wykład fejletonistyczny, powierzchowny, płytki. Pierwsza droga od tego wolna zupełnie, daje całość, nie mozaikę; należy tylko wymagać, skoro na nią wstąpimy, żebyśmy nigdy z oka nie spuszczała właściwego celu, jakimi tam manowcami do niego dążą: a tym celem winno być pogodzenie ludzkości, braterstwo w duchu, jeśli innego na ziemi osiągnąć nie można.

BIBLIOGRAFJA

Wiek dawniejszy nie znał dziejów literatury; zastępowały je spisy biblij- i biograficzne. Z Niemiec, od braci Schlegelów, wyszły pierwsze wymowne szkice-obrazy obcych literatur, starożytnej i średniowiecznej; Niemcy też do dziś dostarczają najwięcej wydawnictw

tego rodzaju. Zaczął je na wielkie rozmiary Th. Grässe, Lehrbuch einer allgemeinen Litteraturgeschichte aller bekannten Völker der Welt von der ältesten bis auf die neueste Zeit (cztery tomy, 1837—1859 i wyciąg z tego, również czterotomowy, 1844—1850); dzieło dla olbrzymiego materiału dziś jeszcze pożyteczne; przeważa w niem jednak biblijografia. Przewyższył je znacznie żywością i ciągłością opowiadania emigrant Joh. Scherr, Allgemeine Geschichte der Litteratur, które do r. 1899 rozeszło się w 65.000 egzemplarzach i kilku tłumaczeniach na obce języki, np. rosyjski; w późniejszych wydaniach rozrósł się pierwotny tom jeden na dwa i przybyły ryciny, więc i tytuł odmieniono: Illustrierte Geschichte der Weltliteratur, Jubiläumsausgabe 1899 r. (wyd. XI. 1926); pisane ono z nadzwyczajną werwą, bardzo postępowe. Dzieło Scherra, jak wszystkie niemieckie, zestawia obok siebie dawne i nowe literatury, każdą z osobna w całkowitym jej rozwoju, jest więc tylko ich zbiorem luźnym; takie są też dzieła: Gustaw Karpeles, Allgemeine Geschichte der Litteratur von ihren Anfängen bis auf die Gegenwart, trzy tomy, nowe wydanie Berlin 1901, najbogaciej ilustrowane. Dalej: O. Hauser, Weltgeschichte der Litteratur (dwa tomy, 1910, Instytut Biblijograficzny), przeprowadza teorię rasową, Arjów sławi zawsze, ich rysy mniemane, wydobywa wszędzie, ogarnia i najdrobniejsze literatury; K. Busse, Geschichte der Weltliteratur, 1910—1913, dwa tomy; krótkie podręczniki i katechizmy, Harta i i., pomijamy. Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Lipsk, Amelang 1901—1922, objęły w dziesięciu tomach (każdy innego autora), dzieje literackie Europy wschodniej i Azji. W znanym wydawnictwie Teubner'a, Kultur der Gegenwart, dział pierwszy, tomy siódmy i następne, streszczają dzieje literatur wschodnich, starożytnych, romańskich; pierwszorzędni ich znawcy, Willamowitz, Norden, Morff (literatury romańskie) i i. Niedokończona pozostała dzieło jezuita, imponujące pilnością i wiedzą: Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur, Herder, 1897—1912, bo z nowszych objęło tylko francuską i włoską. W Anglii przeważają wydawnictwa zbiorowe, tego samego typu, co niemieckie Geschichte der Weltliteratur in Einzeldarstellungen, Lipsk 1883 i następne lata, dziesięć tomów, między innymi Nitschmanna literatura polska i t. d., więc takie same są: The library of literary history, Londyn 1898—1909, dziesięć tomów, albo: Short histories of the literatures of the world, tomów piętnaście, Londyn 1897—1915, wydawca Gosse; oba wydawnictwa dają luźne tomy, bez jednolitego planu; wyprzedziło je jednolite dzieło Posnett'a, zbyt krótkie, Comparative history of literature, Londyn 1886 (jest tłumaczenie niemieckie). Pomijamy popularne zarysy włoskie, hiszpańskie, szwedzkie. Z francuskich wymieniamy dzieło znanego antropologa, Ch. Letourneau, L'évolution littéraire dans les diverses races humaines, Paryż 1894 (piętnasty tom z Bibliothèque anthropologique); najbogatsza to antologia zarazem «literatur» dzikich i barbarzyńskich; sądy autora o literaturach z okresów cywilizacji są wcale jednostronne, gromią teokracje i despotcje, niby jak Scherr, ale u tego równoważy literatura tendencje. Ładnie napisane jest dzieło Fr. Lolié, Historie des littératures comparées des origines au XX siècle, drugie wydanie z przedmową akademika O. Gréard, Paryż (1907), daje istotną historję powszechną literatur, przedstawiając ją wedle stuleci, nie wedle literatur; styl feljetonowy. U nas: Dzieje literatury powszechnej z ilustracjami (co niemieckim, znakomicie wykonanym, w niczem nie dorównały), cztery tomy, Warszawa 1880—1897 (w Bibliotece najcelniejszych utworów literatury europejskiej), gdzie Święcicki opracował literatury wschodnie i starożytne, Radliński i inni średniowieczne, Porębowicz i i. literatury nowożytnej okres pierwszy (humanizm i reformacja) i drugi (reakcja i pseudoklasycyzm), ale z tego już tylko literaturę romańską.

KSIĘGA PIERWSZA

L I T E R A T U R A C H I Ń S K A

N A P I S A Ł B O G D A N R I C H T E R

Wstęp; język i pismo chińskie; podział literatury; piśmiennictwo w epoce przedklasycznej; szkoły filozoficzne; epoka klasyczna; klasyczny Taoizm; Lie-Tse; Taoizm późniejszy; Konfucjanizm późniejszy; szkoły filozoficzne; sofiści; poezja; literatura naukowa; epoka poklasyczna; literatura w okresie restauracji; piśmiennictwo filologiczne; historja; poezja i poeci; okres buddyzmu; złoty okres poezji; okres zwycięstwa Konfucjanizmu; filozofja; historja; okres skostnienia: literatura naukowa; dramat; beletrystyka; zakończenie. Bibliografja.

LITERATURA chińska wraz z egipską i babilońską należy do najstarszych literatur świata. Lecz dwie ostatnie wymarły od przeszło dwóch i pół tysięcy lat; z biegiem stuleci nawet pamięć o nich zaginęła tak gruntownie, że dopiero dzięki genialnym wysiłkom orjentalistów europejskich udało się z zetlanych papiirusów i pokruszonych cegiełek ocalić od ostatecznej zagłady skromne resztki literackiej i naukowej działalności Egipcjan i Babilończyków.

Literatura chińska zaś przetrwała do dnia dzisiejszego bez najmniejszej przerwy i wszystko zdaje się wskazywać, że po wiekach wyczerpania i zastoju obecnie odzyskuje swą dawną tężyznę i idzie szybkimi krokami ku okresowi wspaniałego odrodzenia. Jest ona jedyną literaturą całego świata, która może się poszczycić czterema tysiącami lat nieprzerwanego istnienia, gdy naprz. dzieje piśmiennictwa polskiego obejmują zaledwie pięć wieków, a dzieje całego naszego narodu, poczynając od bajecznych czasów Piasta, tonących w pomroce wieków, — zaledwie jeden tysiąc lat.

Żaden naród nie zasługuje w tym stopniu na miano narodu grafomanów (w dobrem tego słowa znaczeniu) co Chińczycy, to też w ciągu długich czterdziestu wieków powstała literatura, objętościowo nie ustępująca największym europejskim. Bardzo dużo dzieł zginęło w licznych pożarach i rewolucjach; z tego co ocalało nie wszystko jest nam dzisiaj znane, a z tego co znamy, nie wszystko zasługuje na przechowanie w skarbnicy Literatury Powszechnej. Pomimo to posiada literatura chińska we wszystkich swoich dziedzinach dosyć arcydzieł, by być zaliczoną do najpiękniejszych i najbardziej godnych poznania piśmiennictw ludzkich.

Język i pismo. Między literaturą a językiem, jako środkiem wypowiedzenia myśli, zachodzi tak ścisły związek, że bez przesady można powiedzieć, iż język w bardzo znacznym stopniu przesądza o charakterze i wartości danej literatury; dlatego też dla lepszego zrozumienia ducha literatury chińskiej nieodzownem jest zapoznanie się przynajmniej z najbardziej charakterystycznymi właściwościami języka chińskiego, tak wybitnie różnego od wszystkich języków europejskich.

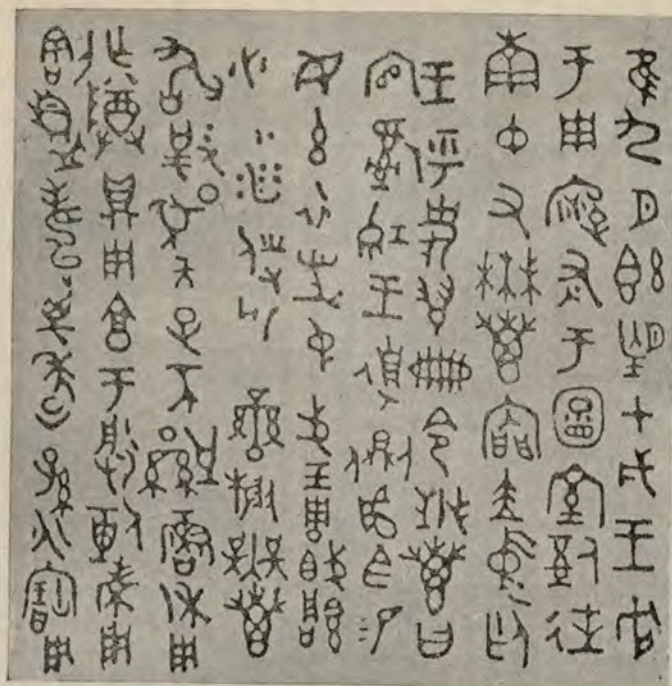
Najlepiej znaną w Europie cechą chińszczyzny jest niewątpliwie jednosylabowość. W związku z nią słyzy się bardzo często u nas zarzut, że język, w którym wszystkie wyrazy mają tylko po jednej, sylabie musi być monotony i nie nadaje się do celów literatury pięknej. Zarzut ten jest jednak zupełnie nieuzasadniony, gdyż wszystkie te jednosylabówki przy czytaniu czy też przy mówieniu łączą się w wielosylabowe grupy akcentowe. Dla przykładu weźmy polskie zdanie: «przyjdź dziś do nas wraz z nią na miód», składające się wyłącznie z wyrazów jednosylabowych. Przy mówieniu jednak, łączymy je w grupy dwusylabowe «przyjdź-dziś» «do-nas» «wraz-z-nią» «na-miód» i monotonji nie odczuwamy zupełnie. Natomiast dzięki krótkości wyrazów styl zyskuje niezmiernie na zwięzłości i spartańskiej zaiste lapidarności.

Drugą, u nas mniej znaną, cechą jest śpiewność, polegająca na nadawaniu każdemu wyrazowi bardzo swoistego śpiewnego akcentu, nader ważnego, bo wyraz powiedziany z niewłaściwym akcentem śpiewnym, lub też bez niego, nie może być zrozumiany. Takich akcentów posiada północna chińszczyzna cztery do pięciu, narzeczka południowe nawet do dziesięciu. Poezji chińskiej nadają one urok utworów muzycznych, niemożliwy oczywiście do oddania w żadnym języku europejskim.

Godnem uwagi jest, że język chiński nie posiada gramatyki, przynajmniej w naszym tego słowa znaczeniu. Nie dzieli on mianowicie wyrazów na rzeczowniki, przymiotniki, przysłówki i t. d., nie ma liczb, rodzajów, przypadków, czasów, trybów. Wystarcza mu w zupełności kilka bardzo prostych w zasadzie prawideł syntaktycznych. Wyraz chiński, można powiedzieć, nabiera życia dopiero przez zestawienie go z kilku innymi; jest, że użyję słownictwa matematycznego, funkcją zmienną, której wartość (czyli znaczenie) jest zależna od pozostałych wyrazów. Ten sam wyraz, w tej samej zawsze formie (wyrazy chińskie są absolutnie niezmiennie), może mieć w miarę potrzeby znaczenie rzeczownika, przymiotnika, czasownika, czy przysłówka i dzięki temu staje się narzędziem wysłowienia o wprost nieograniczonych możliwościach, zdolnym do wyrażenia najsubtelniejszych odcieni myśli ludzkiej, niemożliwych do wyrażenia w żadnym innym języku świata całego.

Ponieważ zapas sylab-wyrazów waha się w chińszczyźnie od 480 do 1000 zaledwie, a ilość pojęć, które temi sylabami muszą być wyrażone przekracza 25.000, więc łatwo zrozumieć, że na każdą sylabę-wyraz wypada kilkadziesiąt, a nieraz nawet kilkaset pojęć, wyrażanych zupełnie homonimicznie. Z tego powodu język chiński nie może się posługiwać tak wygodnym skądinąd pismem fonograficznym literowem, gdyż w takim razie literkami l-i należałoby — między innymi — oznaczyć pojęcia: miła, obyczaj, karp, gruszka, kasztan, pług, urzędnik, drzeć i wiele innych. Najprostsze zdanie, złożone z kilku sylabowyrazów, mogłoby mieć tyle najrozmaitszych znaczeń, że o zrozumieniu go nie mogłoby być mowy. Można naprz. z łatwością ułożyć zdania «Li li li li li», lub «szi szi szi szi szi», w których oczywiście każde li, czy też szi znaczy co innego.

Dlatego też Chińczycy zamiast pisma fonograficznego używają pisma ideograficznego, które oddaje nie szatę dźwiękową pojęcia jak u nas, lecz samo pojęcie; działa więc na umysł czytelnika daleko bezpośrednio i wnikliwiej od naszego. Weźmy przykład. Trzy literki l-a-s nie mają w sobie absolutnie nie takiego, coby nam choćby zdaleka przypominało «las», i Niemcowi naprz., albo Portugalczykowi nawet pośrednio go nie przypomną. Chiński zaś znak, składający się z dwóch stylizowanych drzew, naprowadza na pojęcie lasu wprost, bez uprzed-



Pismo starożytnie.

niego pośrednictwa fonetycznego i jest zrozumiałą dla wszystkich, bez względu na wymowę. Podobnie pojęcie kłótni oznaczają Chińczycy rysunkiem dwóch kobiet (wychodząc z założenia, że gdzie dwie kobiety tam i kłótnia). Usta i ptak oznaczają śpiew, chłopiec i dziewczyna — miłość, słońce nisko za drzewami — wschód.

Dzięki tej właściwości pisma mogą poeci chińscy «malować» swe krajobrazy nie tylko słowami, jak to są zmuszeni czynić nasi; lub też, jeżeli kto woli, mogą piśmem od razu ilustrować swe poezje, co rzeczywiście nadaje im swoisty urok.

Podział. Czterdzieści wieków literatury chińskiej niełatwo jest podzielić na okresy. Najlepszym i bodaj że najściślejszym będzie jeszcze podział najprostszy na trzy tylko okresy według następującego wzoru:

Epoka Przedklasyczna (2400?—600 przed Chr.).

Epoka Klasyczna (600—250 przed Chr.).

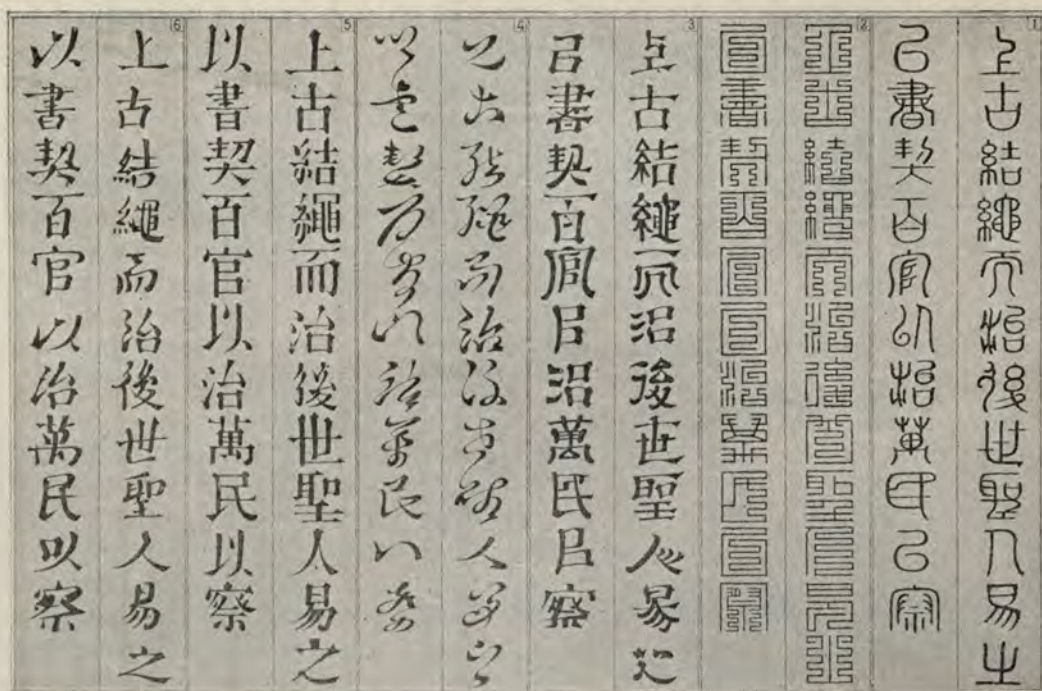
Epoka Poklasyczna (250 przed Chr. — 1900 po Chr.).

Od r. 1900 zaczyna się okres nowy, który możnaby nazwać Okresem Odrodzenia pod wpływem Zachodu, lecz okres ten znajduje się dopiero in statu nascendi i trudno jest powiedzieć o nim coś pewnego.

A. *Epoka przedklasyczna.* — Dyn, Hia, Szang i Czou (2400?—600 przed Chryst.).

Początki literatury chińskiej toną w pomroce wieków. Z licznych wzmianek i cytów, napotykaných już w dziełach najstarszych, wiemy, że literatura tego okresu musiała być jednak dosyć znaczna; niestety, z biegiem tysiącleci znaczna jej część zginęła, jak się zdaje, bezpowrotnie. Najdawniejsze, zachowane w oryginale pomniki piśmiennictwa chińskiego pochodzą z XX—XVIII wieku przed Chr.: są to napisy na naczyniach brązowych i na kościach, używanych do wróżenia. Wszystko przemawia jednak za tem, że wykopaliska, prowadzone planowo i na większą skalę dopiero od krótkiego czasu, dostarczą nam napisów jeszcze znacznie starszych.

Dzieła dochowane dowodzą, że Chińczycy wtedy już osiągnęli wysoki szczebel rozwoju kulturalnego i że skala ich zainteresowań była już dość roz-



Tablica ilustrująca rozwój pisma chińskiego.

legła; posiadamy bowiem z tego okresu dzieła historyczne, filozoficzne, astronomiczne, prawnicze, geograficzne, duży zbiór poezyj i nawet powieść podróżniczą. Autorów tych dzieł nie znamy jednak nawet z imienia. Duże trudności nastęca datowanie, gdyż większość dochowała się w formie zbiorów, zawierających utwory z bardzo różnych czasów i bardzo rozmaitej wartości. Na pierwszym miejscu wymienić należy Szu king i Szi king, — Księgę Dokumentów i Księgę Pieśni.

Pierwsza z nich nie jest, jak wskazuje sam tytuł, dziełem jednolitem, lecz zbiorem krótkich przeważnie traktatów o bardzo różnej formie i treści. Mamy tu więc mowy, wygłaszane przez władców w uroczystych chwilach, ojcowskie napomnienia, pozostawiane przez monarchów swym następcom; mamy nadzwyczajnie ciekawy traktat geograficzny, zajmujący się nie tylko geografją fizyczną, lecz także i gospodarczą Chin; mamy godny uwagi traktacik filozoficzny i bardzo interesujący kodeks karny, z X wieku przed Chr., ustanawiający przymus małżeński dla mężczyzn i karzący śmiercią wprowadzanie nowych mód i śpiewanie nieprzyzwoitych piosenek. Najstarsze z tych rozprawek powstały w XXIV wieku przed Chr., (około roku 2357), najmłodsze — na przełomie VIII i VII wieku, również przed Chr. Szacowna ta księga, która jest pierwszorzędnym źródłem do historii starożytnych Chin, była niegdyś znacznie większą; nie ulega żadnej wątpliwości, że do nas doszła, niestety, w stanie szczątkowym.

Szi king, Księga Pieśni, jest zbiorem 305 utworów poetyckich, ułożonych w czterech księgach. Największą wartość poetycką posiada niewątpliwie pierwsza z nich, zawierająca przeważnie proste, świeże jak kwiaty polne, piosenki ludowe, świadczące, że człowiek, bez względu na epokę i szerokość geograficzną, zawsze

pozostaje człowiekiem, że tak samo kocha i nienawidzi, tak samo wybucha gniewem lub zazdrością, tak samo potrafi się wznieść na szczyty bohaterstwa, lub stoczyć w otchłań występku. Dziewczę chińskie z przed 3000 lat tak samo z drzeniem oczekuje ukochanego, któremu wyznaczyło pierwszą schadzkę w ogródku, tak samo gorzkimi łzami oplakuje pierwszy zawód miłosny, jak młoda Europejka XX wieku. Bezpretensjonalne te wierszyki posiadają już rym i rytm, aczkolwiek trochę odrębny od naszego ze względu na odmienną budowę języka. Pozostałe trzy części zawierają nieco sztywne ody rytualne i dworskie (często nierymowane), pełne siły wiersze treści politycznej, w których nieznani nam niestety nawet z imienia poeci z godną podziwu odwagą piętnują rozwiązłe życie dworu, sprzedajność i brak patriotyzmu dostojników, kierujących nawą państwa, i gorzko boleją nad upadkiem i poniżeniem swej niegdyś tak wielkiej ojczyzny.



Chińskie pismo ozdobne.

Szi king zawdzięcza swe powstanie istniejącemu od niepamiętnych czasów po dworach książęcych zwyczajowi zapisywania najcelniejszych pieśni i poezji. Piękny ten zwyczaj został powoli zaniechany na przełomie VIII i VII wieku, gdy wzrastające wskutek nieustannych niemal wojen zdziczenie odwróciło uwagę sfer dworskich od poezji; zachodzi tu więc uderzająca analogja z upadkiem dworskiej poezji rycerskiej w naszym średniowieczu. Księga Pieśni zawierała pierwotnie znacznie większą ilość utworów. Wielki historyk chiński Sse ma ts'ien wspomina o 3000 poezji w Szi kingu i z pewnością niewiele odbiega od prawdy.

Bardzo ciekawem dziełem jest Yi king, czyli Księga Zmian, przez chińskich literatów uważana w ciągu całych tysięcy lat za alfę i omegę mądrości ludzkiej. Europejscy uczeni oceniają Yi king przeważnie ujemnie; próby życzliwszego ustosunkowania się do tego dzieła, przedsięwzięte w ostatnich czasach przez sinologów niemieckich (Wilhelm, Zenker) są mało przekonujące.

I Yi king, podobnie jak Szu king i Szi king nie jest dziełem jednolitem, napisanem przez jednego autora, lecz składa się z dziesięciu warstw, które narastały w ciągu paruset lat. Najstarsza składa się z 64 heksagramów, t. j. znaków złożonych z sześciu linii, całych lub łamanych (ob. ilustracja na str. 29).

Jakie było pierwotne znaczenie tych niewątpliwie bardzo starych znaków — nie wiemy. Wiele przemawia za tem, że mamy tu do czynienia z resztką bardzo starego pisma, które zaginęło zupełnie i bezpowrotnie. Niewyłączonem jest też, że było to pismo tajemne, przeznaczone na użytek książąt i że w tych 64 znakach mieści się skondensowana mądrość polityczna starożytnych Chińczyków (Conrady). Do każdego z tych znaków, już w głębokiej starożytności niezrozumiałych, napisali Wen wang, ojciec założyciela dynastji Czou, i Wu wang,

jego syn, po komentarzu, również niezrozumiałym, jak sam tekst, i również czczonym przez późniejsze pokolenia. Następnie w różnych czasach napisano jeszcze siedem komentarzy, przypisywanych niesłusznie Konfucjuszowi. Pomimo, a być może, że właśnie ze względu na swój niezrozumiały charakter, Księga Zmian zawsze przyciągała ku sobie uczonych chińskich, którzy poświęcili jej komentowaniu i objaśnianiu nieprawdopodobną wprost ilość dzieł; katalog cesarskiej biblioteki z r. 1790 przytacza ich 336. Wielkie znaczenie posiada Yi king ze względu na rolę, jaką odegrał w historii filozofji za Sungów (ob. dalej). Lecz olbrzymią popularność wśród mas najszerszych zawdzięcza Yi king nie swej bardzo problematycznej wartości naukowej. Zdobyl ją sobie jako wyrocznia; rzeczywiście, jego krótkie i ciemne zdania, dające się z łatwością tłumaczyć w dowolny sposób, znakomicie nadają się do celów wróżbiarskich.

Mało wartościowem literacko, lecz bezcennem wprost pod względem kulturalnym i historycznym, jest typowo chińskie *Czou li*, — Zwyczaje i obyczaje za dyn Czou — dzieło niewątpliwie starożytne (Schindler), napisane na początku panowania tej dynastji. Treścią jego jest opis olbrzymiej i niezmiernie skomplikowanej maszyny administracyjno-urzędniczej z czasów tej dynastji, i to nietylko jej najważniejszych części, lecz także najdrobniejszych trybów i trybików. Drobiazgowo wyszczególniony jest zakres działania każdego urzędu i opisane są wszystkie uroczystości i obrzędy, w których dany urzędnik bierze udział. Warto zapamiętać, że w ówczesnych Chinach istniał już osobny departament, do którego obowiązków należało opiekowanie się przybywającymi do Chin cudzoziemcami, przyjmowanie poselstw zagranicznych, opracowywanie ceremonjału ich przyjęcia. Dla sprawniejszego funkcjonowania posiadał departament ten cały sztab wykwalifikowanych tłumaczy.

Pod koniec tego okresu zostało napisane *I li* «Uroczyste obyczaje», najstarszy chyba podręcznik dobrego tonu i *savoir vivre'u* dla wyższych warstw społeczeństwa. Bardzo ciekawy jest dział uroczystości rodzinnych, obejmujący całe życie ludzkie, od urodzin, przez dojście do dojrzałości (bardzo uroczyste zawsze obchodzone) i małżeństwo — aż do pogrzebu. Dalej znajdujemy tu drobiazgowo opisy wielkich świąt państwowych i związanych z nimi obrządków religijnych.

Dowodem zainteresowań naukowych tego okresu jest *Szan hai king* «Księga wód i gór», powstała, jak można wnosić z jej treści, pod koniec panowania dynastji Szang (1766—1122 przed Chr.). Wymienia nam ona ważniejsze góry i rzeki państwa, ugrupowane według stron świata i opisuje pokrótce najciekawsze zwierzęta, rośliny i minerały; wraz z geograficznym rozdziałem *Szu kingu* jest *Szan hai king* najstarszą znaną nam geografją świata.

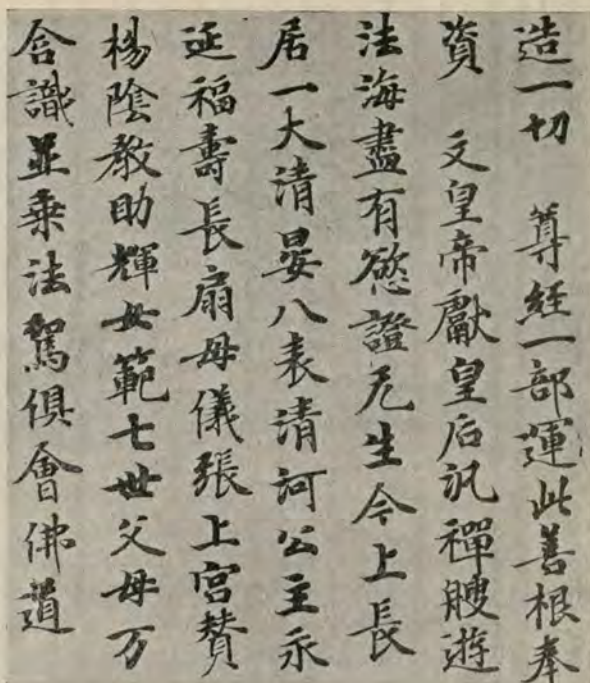
Do rzędu dzieł geograficznych należy również zaliczyć opis podróży króla *Mu* (1001—946) do krajów zachodnich (centralno-azjatyckich??), zawierający obok szczegółów fantastycznych, także dużo zupełnie prawdziwych.

Na zakończenie dziejów tego okresu warto zaznaczyć, że bardzo wiele dzieł, powstałych dopiero w okresie następnym, opiera się w rzeczywistości na materiałach przedklasycznych i należy do tego okresu, jeżeli nie z daty, to z ducha.

B. Epoka Klasyczna. Dyn Czou 600—213 przed Chr.

Epoka klasyczna literatury chińskiej przypada na drugą połowę panowania dynastji Czou. Anarchja, która od 200 zgórą lat toczyła organizm państwowy, jeszcze

się pogłębiła; rozdrobnienie terytorjalne doszło do ostatecznych granic; drobne, zgóry skazane na zagładę państewka-efemerydy powstawały codziennie i codziennie też niknęły, pochłaniane przez chwilowo mocniejszych sąsiadów. Cesarz wprawdzie jeszcze nominalnie panuje w swej stolicy, lecz jest pozbawiony nawet cienia władzy; daleko potężniejsi od niego książęta udzielnicy, ośmieleni jego zupełną niemocą, przyjmują tytuł królewski, symbol zupełnej niepodległości. Nędza ludu, niepewnego jutra, grabionego bezkarnie przez możnych, pozbawionego opieki nieistniejącego prawa, jest nieopisana. Dopiero pod sam koniec okresu wyłaniają się z tego chaosu trzy państwa, skupiające naokoło siebie per fas et nefas mniejsze i słabsze. Po stosun-



Rękopis chiński z VI wieku (Buddyjski tekst).

kowo krótkiej walce między temi państwami zwycięża Ts'in dzięki lepszej organizacji i dzięki genjuszowi swego władcy, i w r. 255 przed Chr. kładzie kres wielowiekowej anarchji, łącząc znowu pod jednym berłem całe Chiny. Książę Ts'in przyjmuje tytuł cesarski i przybiera imię Ts'in Szi Huang ti t. j. Pierwszy Żółty Władca Ts'in. Jest on genialnym rewolucjonistą na tronie. Znosi feudalizm, książąt zastępuje zależnymi od siebie wojewodami, wprowadza jednolitą i zupełnie scentralizowaną administrację, jednolite prawa, miary, wagi; dba o rolnictwo, popiera handel i przemysł. Największe niebezpieczeństwo dla nowego porządku rzeczy upatruje w przeszłości, jej tradycjach i wspomnieniach i dlatego postanawia zerwać z nią radykalnie. W tym celu nakazuje w r. 213 spalenie wszystkich ksiąg, poza traktującymi o rolnictwie i wieszczbiarstwie. Za przechowywanie ksiąg nakłada karę śmierci, którą bezlitośnie wykonywa. 400 uczonych literatów («Żu»), którzy ośmielili się oprzeć woli cesarza, przyplaciło swą miłość do starych ksiąg życiem.

To bezprzykładne w historii autodafé jest dla literatury chińskiej ciosem niepowetowanym. W płomieniach zginęły bezpowrotnie skarby najstarszego piśmiennictwa; ocalały, ukryte po rozmaitych tajnych schówkach, tylko szczątki.

W epoce przedklasycznej literatura chińska rozwijała się równomiernie we wszystkich swoich działach. Epoka klasyczna zaś jest w pierwszym rzędzie epoką wspaniałego rozkwitu filozofji.

Starożytna filozofja chińska różni się od greckiej przede wszystkim tem, że ją bardzo mało interesują zagadki wszechświata i jego pochodzenie. Jedyntym tematem, godnym rozważań jest dla niej człowiek, najważniejszym celem — poznanie



Druk z czasów dynastji Sung.

samego siebie. Dla mędrców chińskich jest jednakże człowiek nie tylko odrębnym, zamkniętym w sobie światem, lecz także częścią większej całości: rodziny i państwa. Filozofowie ówczesni, widząc straszny upadek i poniżenie swej pełnej ongi potęgi i chwały ojczyzny, prawie mimowolnie poświęcili w swych dociekaniach dużo miejsca badaniu przyczyn do tego upadku i szukania środków na zaradzenie złemu. Nuta społeczno-polityczna w filo-

zofji chińskiej dźwięczy niezwykle silnie. Dwaj najwięksi mędracy chińscy, których śmiało można postawić obok najpotężniejszych umysłów ludzkości, obok jej najwznioślejszych nauczycieli — Lao tse i Konfucjusz — byli obaj żarliwymi patriotami. Z bólem serdecznym spoglądali na pohańbienie tak potężnych przed wiekami Chin i gorąco pragnęli ich odrodzenia.

Starszy nieco Li Po yang, zwykle zwany poprostu Starym Mistrzem — Lao tse — (urodzony prawdopodobnie około r. 600 przed Chr.), był cichym człowiekiem nauki, kierownikiem biblioteki cesarskiej. Uważnie przyglądając się ze swego zacisznego zakątka rozgrywającej się w Chinach od wielu wieków tragedji dziejowej, zniechęcił się do kultury ludzkiej, tak oplakane wydającej owoce i utracił wiarę w człowieka. Dlatego też wybawienia szuka poza człowiekiem. Widzi je w jaknajściślejszem zespoleniu się z Tao, które bynajmniej nie jest jego wynalazkiem, lecz raczej wspólnym punktem wyjścia całej filozofji chińskiej. Już w najstarszych źródłach, sięgających XVIII wieku przed Chr., znajdujemy o nim liczne wzmianki. Tao jest to Droga, którą wędruje nieomylnie, niewzruszone, wieczne i bezstronne Niebo, symbol i zarazem ideał doskonałości Droga Nieba (= Tao Nieba); jest wobec tego jedyną właściwą drogą; człowiek powinien dokładać wszelkich starań, by jego Droga była w zupełnej harmonji z Drogą Niebiańską; nie jest to znowu tak bardzo trudno, jeżeli zważymy, że według niewzruszonego przeświadczenia Chińczyków człowiek jest od przyrody dobry. Wszelkie zboczenia z Drogi spotykają się z natychmiastową reakcją Nieba. Przedewszystkiem zjawiają się groźne ostrzeżenia: komety, zaćmienia słońca i księżyca, potworne zwierzęta. Gdy to groźne memento nie skutkuje — następuje kara; powódzie, posuchy, mór, głód, wojny.

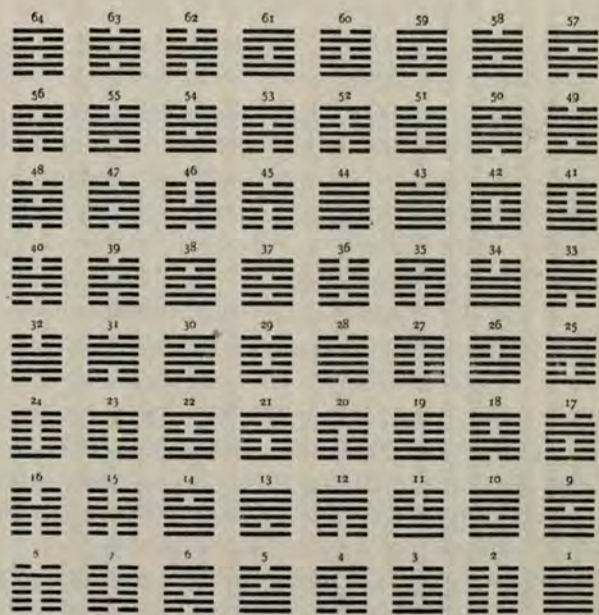
Lao tse to prastare pojęcie Tao pogłębił i sprecyzował. Jego Tao jest «ojcem-matką wszechrzeczy»; z niego wszystko wyszło i wszystko doń powraca. Jest «niewidzialne, niesłyszalne, nietykalne» — a mimo to wszechobecne, wszechwiedzące i wszechpotężne. Jest tak wielkie, że go żadnem imieniem nazwać nie można. To Tao, które dałoby się określić jakimś wyrazem nie byłoby prawdziwym Tao. Stoi ono wysoko ponad tak zwanymi «cnotami» ludzkiemi, które są zaledwie bardzo niedoskonałym odbiciem jedynej Cnoty Tao. Najważniejszym

zadaniem człowieczem jest jaknajściślejsze zespolenie się z Tao. Lecz jak to uczynić? Lao tse daje odpowiedź nader prostą: przez wu wei, przez nie działanie. W zamierzchłej przeszłości, powiada Lao tse, gdy człowiek jeszcze był ściśle zespolony z Tao, panowało na ziemi szczęście i spokój. Dopiero gdy człowiek, oddalając się od Tao, zaczął na własną rękę mędrkować i stworzył na własną rękę tak zwaną cywilizację, zaczęło się źle dziać na świecie. Inaczej być nie mogło, gdyż niedoskonały rozum ludzki nie mógł stworzyć nic doskonałego. Stąd płynie według Starego Mistrza nauka: samemu nie mędrkować, nie działać, lecz pozwolić przez jaknajściślejsze zespolenie się działać nieomylnemu Tao. Wtedy powróci dla ludzkości znowu złoty wiek powszechnej szczęśliwości.

Nauka Starego Mistrza, podobnie jak Chrystusa i Buddy, została spisana dopiero przez jego uczniów. Lecz zgodnie z wynikiem najnowszych badań, nie mamy najmniejszego powodu do wątpienia, że małe dziełko, zatytułowane Tao Te king, to jest Kanoniczna Księga Drogi i Cnoty, zawiera autentyczne myśli tego najgłębszego filozofa chińskiego. Nie jest to zwarty jednolity systemat filozoficzny, lecz zbiór luźnych aforyzmów o Tao i enocie, przeważnie paradoksalnych i niełatwych do zrozumienia, przypominających z tego względu żywo aforyzmy «ciemnego» Heraklita.

Młodszy nieco K'ung k'iu, zwany zwykle przez Chińczyków K'ung tse t. j. «Mistrzem K'ung», lub K'ung fu tse, a przez Europejczyków Konfucjuszem (554—479), urodził się w małym państewku Lu, jako syn niższego urzędnika. Sam doszedł w swej karierze urzędniczej do wysokich stanowisk, lecz swym uporem i nieustępliwością tak naraził się panującemu księciu, że musiał się podać do dymisji. Od tego czasu przebiega z kilku oddanymi sobie uczniami wschodnie Chiny jako wędrowny mąż stanu i nauczyciel, i dopiero na parę lat przed śmiercią powraca do ojezystego Lu.

Konfucjusz jest bardziej optymistycznie usposobiony względem ludzi niż jego wielki poprzednik. Studja historyczne, którym się oddawał z zamiłowaniem, przekonały go, że pod mądrymi rządami pierwszych cesarzów dobrze się działo na ziemi. Należy więc tylko starać się powrócić do tych czasów i wszystko będzie znowu dobrze. Da się to uczynić przez pilne przestrzeganie tradycji, tej nici, łączącej terażniejszość z przeszłością, i przez skrupulatne wypełnianie odwiecznych obrzędów, tych samych, które zapewniły szczęście dalekim przodkom. I Konfucjusz podziela wiarę olbrzymiej większości myślicieli chińskich w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej.



Heksagramy.

Lecz z drugiej strony jest zbyt subtelnym znawcą ludzi i życia, by się choć na jedną tylko chwilę ludzi, że jakiegokolwiek nauki mogą przerobić ludzi na aniołów; wie, że stromemi, niedostępnymi ścieżkami chodzą tylko nieliczne wybrane jednostki, wie, że wielkie masy dadzą się poprowadzić tylko wygodnymi szerokimi gościńcami. Dlatego też nie kusi się o osiągnięcie górnych i chmurnych szczytów moralności, niedostępnych dla szarych tłumów, lecz daje swemu ludowi szereg jasnych, dla wszystkich zrozumiałych, dla wszystkich wykonalnych reguł życiowych, mających mu zapewnić maximum szczęśliwości przy minimum wysiłku. Reguły te nie zawsze są płodem jego myśli; w znacznej części są zaczerpnięte ze skarbcza prastarej mądrości ludowej, są więc wypróbowane przez setki minionych pokoleń. Głównym celem Konfucjusza jest wychowanie uczciwej, dzielnej jednostki, pracującej na użytek swej rodziny i swego społeczeństwa. Kamieniem węgielnym jego nauki jest poszanowanie dla rodziców i wogóle dla starszych. Całe społeczeństwo powinno tworzyć jakby jedną wielką rodzinę, z cesarzem jako wspólnym ojcem na czele, mocno spójną wzajemną miłością i szacunkiem. Zainteresowania Konfucjusza ześrodkowują się całkowicie na szarem życiu codziennym, nawet w jego najdrobniejszych przejawach; wszelkich zagadnień metafizycznych unika on zupełnie świadomie i konsekwentnie; uczniów, zapytujących o życie pozagrobowe, lub o stosunek do bogów, zbywa milczeniem lub też powiedzeniem w rodzaju: «nie wiesz jeszcze co to jest życie, jakżeż chcesz wiedzieć, co to jest śmierć». Nauka Konfucjusza jest prosta, jasna, praktyczna, oparta na głębokiej znajomości duszy chińskiej i nie wymaga od swych adeptów wielkich poświęceń i wyrzeczeń. Dlatego też jest doskonałą przewodniczką we wszystkich sprawach życia codziennego. Dlatego też między teorią i praktyką konfucjanizmu niema tego głębokiego rozdźwięku, który istnieje między szczytnymi hasłami Chrystusa lub Buddy, a życiem ogromnej większości ich wyznawców. Ale ponad poziome i ograniczone widnokreśli codziennej szarzyzny, nauka Konfucjusza wznieść się nie potrafi. Nie umie natchnąć swych adeptów płomiennym entuzjazmem, nie potrafi wskazać im jakiegoś wielkiego, wybiegającego ad astra celu, ma w swym niewzruszonym, zimnym racjonalizmie coś starczego, zgrzybiałego, i dlatego nie wytrzymuje porównania z żadną wielką religią ludzkości.

Konfucjusz, podobnie jak Lao tse, nie był pisarzem, lecz nauczycielem swego ludu. Od Lao tse'go jest mniej oryginalny i głęboki, lecz zato bardziej chiński; gdy Stary Mistrz wielkim masom chińskim na zawsze obcym pozostał, jest Konfucjusz bezprzykładnym w historii literatury całego świata wyobrazicielem ideałów i poglądów swego narodu.

Sam nie napisał prawdopodobnie nic (prócz, być może, jednego dziełka historycznego), lecz szereg traktatów, spisanych przez jego uczniów oddaje niewątpliwie wiernie nietylko jego myśli, lecz nawet jego słowa. Literacko najważniejszym a zarazem najciekawszym jest *Lun yü*, «Rozmowy» zawierające w żywej i nieprzymuszonej formie dialogów i luźnych aforyzmów kwintesencję poglądów mistrza na całokształt ówczesnego życia chińskiego. Przez konfucjanistów bardzo cenione jest również *Ta hi o* «Wielka nauka», napisana być może ze słów dziada przez wnuka konfucjuszowego K'ung Ki, zwanego zwykle Tse Se. Dziełko to przeprowadza w sposób dość nieporadny słuszną w zasadzie myśl, że podstawą wielkości państwa jest kultura jednostki.

Szkoły filozoficzne. Zarówno Lao tse jak Konfucjusz już za życia posiadali licznych uczniów i entuzjastycznych stronników, którzy żywo komentowali i rozwijali nauki swych mistrzów. W ten sposób powstały dwie wielkie szkoły filozoficzne, niesłychanie żywotne, gdyż istniejące do dziś dnia. Ich zaciekle walka o supremację w państwie wypełnia wiele kart w historii chińskiego ruchu umysłowego. Tajemnicza i mistyczna nauka Starego Mistrza żywo przemawia do gorącej fantazji mieszkańców południa; sucha, praktyczna, nawszkroś racjonalistyczna nauka Konfucjusza odpowiada bardziej trzeźwym, spokojnym umysłom północy. Dlatego też szkołę konfucjanistyczną możemy nazwać Północną, szkołę taoistyczną — Południową.

K l a s y c z n y
T a o i z m. — Lie tse. Za najstarszego pisarza szkoły taoistycznej uważa tradycja chińska Lie Yü ku, zwanego zwyczajem chińskim Lie tse, Mistrzem Lie. O życiu jego nie mamy pewnych wiadomości, wszystko jednak zdaje się przemawiać za tem, że żył w drugiej połowie V wieku przed Chr. Księga, no- (co w Chinach nie jest częste), zajmują go zagadnienia teorii poznania, jak o tem świadczy bardzo ciekawy rozdział o nieskończoności, interesuje się także, oczywiście w duchu taoistycznym, problematami kosmogonicznymi, przeczuwa w genialny sposób zasadę teorii ewolucji, stwierdza pokrewieństwo między roślinami, zwierzętami i człowiekiem.

Najsłynniejszym jednak ze wszystkich pisarzy taoistycznych jest Czuang tse, właściwie Czuang czou z IV wieku przed Chr., słusznie uważany za najbłyszczącego i najdowcipniejszego stylistę chińskiego wszystkich czasów, i czytanego z tego powodu nawet przez wrogów Taoizmu. W długim szeregu barwnych, pełnych humoru i werwy, zawsze bardzo oryginalnie pomyślanych przypowieści i opowiadań, wyjaśnia on i popularyzuje niezawsze jasne myśli Starego Mistrza; żywy temperament i wrodzony dowcip popycha go do zjadliwych rozpraw z wrogami Taoizmu, przede wszystkim z samym Konfucjuszem, którego ośmiesza i wydrwiwa niemilosiernie. Czuang tse w zupełności podziela podstawową tezę swego mistrza, że Tao jest prapoczątkiem i ostatecznym końcem wszechrzeczy i że jedyną drogą prowadzącą do Tao jest wu wei (ob. wyżej). Lecz



Lao tse udaje się na zachód.

sząca dzisiaj jego nazwisko jako tytuł, zawiera nie tylko jego prace, lecz także innych pisarzy, przede wszystkim Yang czu i Hui tse. Względy językowe i historyczne świadczą, że księga ta powstała na przełomie V i IV wieku prz. Chr. Sceptycyzm niektórych uczonych europejskich, którzy uważają Lie tse za postać bajeczną, a dzieło jego za znacznie późniejszy apokryf, nie posiada żadnych podstaw naukowych. Lie tse jest myślicielem głębokim, logicznym

z drugiej strony «prawdziwy człowiek» Czuang tse'go posiada bardzo wiele cech wspólnych ze «świętobliwym człowiekiem» Konfucjusza, gdyż uznaje normy prawne i obyczajowe, które Lao tse odrzucał, toczy w razie potrzeby wojny, które Stary Mistrz ostro i bezwzględnie potępiał, prowadzi mądrymi prawami i niestrudzoną działalnością osobistą ludzkość ku szczęściu, co niebardzo jest zgodne z naczelną zasadą «niedziałania». Szukano u Czuang tse'go wpływów hinduskich; znaleziono w jego dziele wędrówkę dusz, nirwanę, nawet ćwiczenia yogów. W rzeczywistości nic podobnego niema. Jego nauka o wiecznej przemianie wszechrzeczy przypomina raczej heraklitesowe twierdzenie, że na świecie wszystko się ciągle, bezustanku zmienia (słynne *πάντα ῥεῖ*), lecz z buddyjską wędrówką dusz nie ma nic wspólnego. I dążenia do nirwany — zupełnie zrozumiałego w religii, której naczelnym dogmatem jest, że «życie to zło» — trudno się dopatrzeć u pisarza, stwierdzającego najwyraźniej, że natura ludzka zasadniczo jest dobra.

Ostatnim z wybitnych myślicieli starszej szkoły taoistycznej jest Han fei tse, pochodzący z książęcego domu Han, współczesny wielkiemu cesarzowi Ts'in Szi Huang ti, który podziwiał jego geniusz i zachwycał się jego pismami, lecz ulegając namowom zazdrosnego faworyta Li se, który widział w Han fei tse'm groźnego rywala, kazał go uwięzić i otruć (w r. 233 przed Chr.). Han fei tse postawił sobie za cel pogodzenie Taoizmu z Konfucjanizmem. W tym celu próbował naukę Starego Mistrza zbliżyć bardziej do rzeczywistości, pogodzić jego tezy z wymaganiami życia państwowego i społecznego. Z drugiej strony zarzucał stare tradycje i potępiał bezwzględnie kult dla przeszłości, tak charakterystyczny dla Konfucjanizmu. Ile w tem potępieniu jest szczerości, a ile chęci przypodobania się rewolucyjnemu cesarzowi, zrywającemu bezwzględnie z przeszłością — trudno to dziś osądzić. Nowego systemu filozoficznego Han fei tse nie stworzył i stworzyć nie mógł, gdyż wszelka próba syntezy metafizycznej etyki Lao tse'go z krańcowo materialistyczną nauką moralną Konfucjusza a priori była skazana na niepowodzenie. Lecz próby te zgodne były z duchem czasu. Chiny, zmęczone sześćsetletnią anarchią, rozdarłe na strzępy — materialnie i duchowo, żywiłowo wprost łaknęły zgody na każdym polu. Szi Huang ti, największy polityk realny Chin, doskonale sobie uprzytomniał, jakie znaczenie miałyby dla pacyfikacji kraju złączenie dwóch kierunków, reprezentujących północną i południową część dotychczas tylko jego mieczem i jego potężną wolą zjednoczonego państwa. Dlatego też zupełnie naturalnem jest, że w tym samym czasie podejmuje podobną próbę Lū Pu wei (prawdopodobnie ojciec cesarza Szi Huang ti), autor Lū szi cz'un ts'iu «Kronik mistrza Lū». Kroniki te z historją mało mają wspólnego, gdyż zawierają krótkie traktaciki z dziedziny filozofji, polityki, prawa i muzyki. Ze względu na wielkie odczytanie autora i jego świetną znajomość całej literatury chińskiej, jest jego Cz'un ts'iu nieocenionem, aczkolwiek przez uczonych chińskich i europejskich długo zapoznawanem, źródłem do historii kultury chińskiej. Lū Pu wei stara się, podobnie jak Han fei tse, o pogodzenie poważnionych ze sobą szkół filozoficznych, lecz czyni to z również ujemnym skutkiem. Natomiast znacznie szczęśliwiej występuje za wzmocnieniem władzy absolutnej panującego, — mądrego panującego, — którego sąd w rzeczach dotyczących państwa i rządów jest nieomylny.

Po Han fei tse'm Taoizm upada, aczkolwiek nie do tego stopnia, jak to do niedawna powszechnie w Europie sądzono.



Lie tse.

miejsce zajmuje T'ien szin, duch nieba, Najwyższy, Tajemniczy, Wszewidzący, Wszehobecny, Wszehpotężny i Odwieczny. Ta, nieodbiegająca zresztą zbyt od dawnego Tao, koncepcja istoty najwyższej, z biegiem czasu ulega antropomorfizacji, być może, że pod wpływem buddyzmu. T'ien szin przekształca się w Cesarza Nefrytu, — Yü Huang tsun ti — ojca wszechrzeczy, mieszkającego w najwyższym z trzech nieb.

Wielka masa taoistów wybiera via magica, która bynajmniej nie jest w Chinach czemś nowem, importowanem z Indyj wraz z buddyzmem, gdyż najstarsze praktyki magiczne znajdujemy już w Yü kingu, a więc na długo przed urodzeniem Buddy. Asceci taoistyczni, krocący tą drogą, szukają przedewszystkiem nieśmiertelności — jeżeli wolno się tak wyrazić — doczesnej, cielesnej; najlepszym środkiem dla jej osiągnięcia jest spożywanie pierwiastków Yin i Yang (t. j. pierwiastka żeńskiego i męskiego) w odpowiedniej proporcji, aby w ten sposób ożywić, wzmocnić i uregulować esencję witalną. Oba te pierwiastki są zawarte, według wierzeń alchemików taoistycznych, w płynnym złocie, które można otrzymać naprz. z cynobru. Dążenie do nieśmiertelności przyplącało w Chinach tysiące ludzi, wśród nich niemało cesarzów, życiem, trując się... «eliksirem wiecznego życia». Obok nieśmiertelności szukano niemniej gorliwie, zupełnie jak w średniowiecznej Europie,

Taoizm późniejszy. O dalszym rozwoju Taoizmu wiemy jeszcze bardzo mało. Olbrzymi kanon taoistyczny, obejmujący 1464 dzieła, pozostaje dotychczas w Europie niemal nieznanym, gdyż nie więcej jak 20 dzieł zostało przełożonych na języki europejskie lub zużytkowanych naukowo. Dość ogólne na zachodzie przekonanie, że cały późniejszy taoizm to stek zabobonów, połączonych z oszukańczymi praktykami czarodziejskimi i poszukiwaniem eliksiru nieśmiertelności i kamienia mądrości jest oparte na pierwszym, bardzo powierzchownem zerknięciu się z Taoizmem ludowym, i nie uwzględnia zupełnie taoizmu teoretycznego, książkowego, daleko czystiej przechowującego naukę Lao tse'go.

Światło umysły wybranych kroczą w dalszym ciągu via mistica, wskazaną przez Mistrza, nawracając być może nieco ku prastaremu w Chinach panteizmowi. Sam termin Tao, jako Pranatura, został zupełnie zapomniany; jego

kamienia mędrców, który może każdy metal, zwłaszcza zaś ołów, przekształcać na złoto. Nieuniknionem było, że obok ascetów, oddanych tym poszukiwaniom bona fide, znalazły się również liczne jednostki, które pod płaszczykiem Taoizmu zręcznie wyzyskiwały odwieczną cheiwość ludzką dla swoich ciemnych celów, dyskredytując przez to w oczach szerokich mas cały kierunek.

Wpływ buddyzmu na Taoizm również nie jest bynajmniej tak przemożny, jak się do niedawna w Europie wydawało. Niewątpliwie istniały między nowszym Taoizmem a przenikającym wtedy właśnie do Chin buddyzmem bardzo ożywione stosunki, lecz niełatwo jest powiedzieć, który z tych systemów był dającym, a który był biorącym. W każdym razie można twierdzić z pewnością, że pojęcie trójcy, tak samo jak koncepcja miłosiernej Bogini-Matki-Nieba jest prastarą własnością chińską, a nie zagranicznym importem. Niewątpliwym wpływ buddyzmu da się stwierdzić jedynie w dziedzinie moralności ludowej, gdyż właściwy Taoizm zawsze zwracał się wyłącznie do wybranych, a profanum vulgus miał w pogardzie.

Działalność literacka młodszych Taoistów jest, jak powiedzieliśmy, olbrzymia, lecz niestety niemal zupełnie nieznana. Najwybitniejszym był niewątpliwie Ko Hung, (IV wiek po Chryst.), autor całego szeregu bardzo poważnych dzieł, nauce europejskiej jeszcze nie przyswojonych, zwany zwykle od tytułu jego najsłynniejszego dzieła Pao p'u tse. Dzieło to możemy według kompetentnej opinii uczonych chińskich uważać za podstawowe dla całego późniejszego Taoizmu.

Niezmiernie popularnym jest Kao szang yü huang pen sing tsi king, dzieło nieznanego autora, traktujące o Cesarzu Nefrytowym, napisane za dynastji T'ang (618—906). — Zasady moralności taoistycznej omawia T'ai szang kan ying pien, słynna «Księga kanoniczna nagród i kar», dzieło Lic'ang ling'a z pierwszych lat dynastji Sung (960—1280). Według tej księgi karze Cesarz Nefrytowy za ciężkie przewinienia skróceniem życia o 12 lat, za lżejsze zaś — o 100 dni. Jeżeli jakimś grzesznikowi nie wystarcza żywota na odpokutowanie wszystkich popełnionych występków, to reszta kary spada na potomków, gdyż mąk pośmiertnych, w jakimś piekle czy czyścicu, Taoizm nie zna. Z wzniosłą i głęboką mistyką Lao tse'go doktryna ta oczywiście nie ma nic wspólnego, lecz szerokie masy pociąga swą prostotą i jasnością i dlatego też swe zadanie — utrzymanie mas na ścieżce cnoty — spełnia zupełnie zadowalająco.

Twórcą magji ascetycznej jest Wei Po Yang («Wujaszek z Wei»), który swe dziwaczne poglądy na przedłużanie życia ludzkiego ad infinitum wyłożył w Czou Yi ts'an tung k'i — zasadniczym dziele magicznym późniejszego Taoizmu.

Konfucjanizm późniejszy. — Pierwsi Konfucjaniści, idąc za wskazówkami Mistrza, poświęcali się przede wszystkim działalności politycznej i zajmowali nieraz bardzo wysokie stanowiska państwowe. Lecz wybitnych talentów pisarskich próżnobyśmy wśród nich szukali. To też przez pierwsze dwa wieki po śmierci Konfucjusza, konfucjanizm nie wychodzi poza nieliczną, acz potężną społecznie, warstwę uczonych «literateów», «żu» (w chińskim tego słowa znaczeniu: ludzi wykształconych, obeznanych ze starymi tekstami), i kto wie czy nie musiałby ulec w walce z Taoizmem i innymi, bardzo wtedy w Chinach licznymi szkołami filozoficznymi, gdyby nie znalazł genialnego rzecznika w Mencjuszu, który jest wprawdzie bardzo miernym filozofem, lecz znakomitym pisarzem, pierwszorzędnym

stylistą i zjadliwym polemistą. Można bez przesady powiedzieć, że dla rozwoju konfucjanizmu Mencjusz uczynił bez porównania więcej od Konfucjusza.

Meng Ko — tak brzmi właściwie imię tego filozofa — (372—289 przed Chr.) pochodzi, jak jego mistrz, z Szantungu w północnych Chinach. Otrzymał nader staranne wychowanie i już w młodym wieku zbierał naokoło siebie chętnych uczniów. Przekonany, że tylko w nauce K'ung tse'go leży zbawienie Chin, przebiega bez wytchnienia północno-wschodnie Chiny w poszukiwaniu księcia, któryby potrafił słowa mistrza przekuć na czynów stal. Poprzedzany sławą wielkiego mędrca, witany na dworach książęcych niemal zawsze z szacunkiem, często z prawdziwym entuzjazmem, potrafił jak nikt inny z nieustraszoną odwagą mówić królom i książętom gorzką prawdę prosto w oczy. Przez pewien krótki zresztą czas, jest wysokim urzędnikiem małego państwa Ts'i, lecz poróżniwszy się z księciem, niedosć powolnym jego radom, powraca do swej działalności pedagogicznej.

Niewolniczym naśladowcą Konfucjusza Mencjusz jednak bynajmniej nie jest. Całkowicie zgadza się z nim tylko w rzeczach etyki, gdyż i on jest trzeźwym racjonalistą, niechętnie usposobionym do wszelkich dociekań metafizycznych, i on nie wychodzi zupełnie poza okrag moralności życia codziennego, podkreślając jednak wyraźniej od Konfucjusza dobro przyrodzone natury ludzkiej. Pod względem politycznym chciałby, jak Konfucjusz, widzieć potężne i szczęśliwe Chiny, zjednoczone pod rządami wielkiej i mądrej dynastji. Lecz mniej legitymistycznie usposobiony od swego mistrza, nie szuka zbawcy wśród członków domu panującego Czou, którego zupełną niemoc doskonale widzi, i obalenie przewiduje, byle tylko przyszły cesarz miał przedewszystkiem na widoku dobro (nader materialistycznie pojęte) całego narodu, gdyż, twierdzi Mencjusz, «najcenniejszą i najczcigodniejszą rzeczą jest lud..., królowie są rzeczą najmniejszą». Doskonale orjentuje się Mencjusz w sprawach ekonomicznych; jego poglądy na znaczenie pracy pańszczyźnianej, na wartość rozmaitych systemów podatkowych, na celowość ceł wewnętrznych i monopolów państwowych, odpowiadają nieraz zadziwiająco naszym współczesnym poglądom. Konfucjusza przewyższa Mencjusz znacznie zdolnościami pisarskimi. Podobnie jak współczesny mu Sokrates, upodobał sobie szczególnie dialog, którym włada rzeczywiście po mistrzowsku. Dlatego też dzieło jego, zwane również Meng tse, posiada poza filozoficznymi również pierwszorzędne walory literackie i im w pierwszym rzędzie zawdzięcza swą ogromną poczytność i wpływ na szerokie masy. Przez Konfucjanistów został Mencjusz po śmierci uznany za «Drugiego (po Konfucjuszu) świętego», lecz ze względu na swój radykalizm społeczny względami cesarzów się nie cieszył; w r. 1372 naprz. został pozbawiony nadanych mu uprzednio tytułów pośmiertnych i «zdegradowany» przez założyciela narodowej dynastji Ming.

Wybitnym Konfucjanistą jest również Sün k'ing, zwany także poprostu Sün tse (205—235), pochodzący z małego państewka Czao. W wyraźnej sprzeczności z Mencjuszem, opierającym się na odwiecznej tradycji, twierdzi on, że czło-

像 譚 聖 宣



Konfucjusz.

wiek jest od przyrodzenia zły, i że wrodzone złe skłonności może w sobie pokonać tylko dzięki bardzo ściślemu przestrzeganiu uświęconych przez czas obyczajów i norm prawnych. Jeżeli już Konfucjusz i Mencjusz nie lubili rozprawiać o bogach, to Sün tse idzie jeszcze o krok dalej i nie uznaje ich zupełnie. Największym skarbem, jaki człowiek posiada jest rozum, gdyż tylko dzięki niemu może poznać prawdę. Nietolerancyjny i fanatyczny, za prawdę uważa Sün tse oczywiście tylko to, w co sam wierzy i czego sam naucza; dla wszystkich inaczej myślących ma tylko gwałtowne słowa potępienia i pogardy. W sprawach politycznych nie podziela Sün tse demokratycznych poglądów Mencjusza i na czele państwa chce widzieć podobnie jak Lü Pu wei, «mądrygo księcia», którego słowo powinno być dogmatem dla jego wiernych poddanych, jest więc apostołem oświeconego absolutyzmu.

Dla dalszego rozwoju konfucjanizmu posiadają poglądy Sün tse'go wielkie znaczenie. Jego nauka o przyrodzonej złości natury ludzkiej została wprawdzie zarzucona, lecz przesadne znaczenie «li» (ceremonij chińskich), nietolerancja względem inaczej myślących, skrajny agnostycyzm, stały się podstawowymi cechami późniejszego konfucjanizmu.

Inne szkoły filozoficzne. Konfucjanizm i Taoizm są, historycznie biorąc, najważniejszymi kierunkami myśli chińskiej, lecz bynajmniej nie jedynymi. Równocześnie z wielkimi przedstawicielami tych dwóch szkół żyje, uczy i myśli długi szereg wybitnych mędrców, tak, że krótki stosunkowo okres, obejmujący dwa stulecia (wiek V i IV przed Chr.) możemy uważać za jeden z najwydajniejszych nie tylko w historii umysłowości chińskiej, lecz nawet ogólnie ludzkiej, gdyż nawet złoty okres filozofii helleńskiej nie może się z nim mierzyć.

Mei ti (prawdopodobnie 480—400 przed Chr.) należy do najsamodzielniejszych myślicieli chińskich. W swych poglądach na »Wszecniebo« jest on teistą, zbliżającym się nieco do wierzeń chrześcijańskich, gdyż jego Niebo, wszechmocne, wszechobecne i wszechwiedzące rządzi ludźmi przez miłość. Poza niebem wierzy Mei tse także w duchy gór, rzek, ziemi i zbóż, lecz niestety nie powiada, jaki stosunek łączy je z Niebem; duchy te są obdarzone wielkim rozumem; ich potędze nie oprzeć się nie zdoła; są one dobre i sprawiedliwe, gdyż karzą występki, a nagradzają cnotę. Mei ti występuje gorąco przeciwko fatalizmowi, który się właśnie za jego czasów wśród literatów bardzo zakorzenił. Za złe czyny i za złe rządy czyni Mencjusz odpowiedzialnymi nie fatum, lecz człowieka. Fatalizmu nie można pogodzić z zasadą sprawiedliwości, gdyż nie byłoby sprawiedliwym prześladować za zbrodnie i przestępstwa, popełniane z rozkazu losu. Człowiek powinien za przykładem Nieba uznać miłość za swą naczelną zasadę, chociażby ze względu na swe własne dobro. Gdyż najwięcej krzywdy przynosi ludziom egoizm: przez egoizm gnębią silni słabych, szyczą bogaci z ubogich. Tymczasem: «temu, co kocha wszystkich — wszyscy odpłacają miłością». Gdyby o tej prostej prawdzie pamiętały w swych wzajemnych stosunkach jednostki i społeczeństwa, to na świecie rychło zapanowałaby ogólna harmonja i szczęście powszechne.

Przeciwnych poglądów trzyma się Ya n g c z u, który żył na przełomie piątego i czwartego wieku przed Chr. i namiętnie zwalczał teorię powszechnej miłości Mei ti. Ateista i sceptyk, na życie spogląda z krańcowym pesymizmem i za podstawę stosunków między ludźmi uważa najdalej posunięty egoizm. Podstawową jego tezę jest:



Mencjusz.

przyczynić do jego przyjemności. Dostarczenie zmysłom prędko, dużo i jaknajmniejszym wysiłkiem wszystkiego tego, czego w danej chwili pragną, oto jedyny cel życia godny prawdziwego mędrca.

Sofiści. Mało znana jest nam ruchliwa i licząca bardzo wielu członków szkoła filozoficzna, którą Chińczycy nazywają *ming kia* («rodzina logików», lub «rodzina dialektyków»), a którą my zwykle nazywamy szkoła sofistów. Podobnie jak współcześni im sofisci greccy, są oni mistrzami słowa, znakomitymi polemistami, lubiącymi olśnić przeciwnika błyskotliwymi paradoksami; silnie podkreślają subiektywizm i relatywizm zjawisk tego świata, i temsamem skłaniają się ku sceptycyzmowi. Ich paradoksy w rodzaju: «w jajku są pióra», lub: «cień leżącego ptaka nie porusza się» (bo, rzeczywiście, porusza się ptak, a nie cień), wydawały się poważnym i sztywnym literatom chińskim ubliżającymi powadze nauki zabawkami; w rzeczywistości jednak zmuszały do logicznego myślenia, a często zawierały w sobie poznanie nowych praw, jak naprz. twierdzenie, że jeżeli od laski długości jednej stopy będziemy codziennie obcinać połowę, to nawet po dziesięciu tysiącach lat nie obetniemy wszystkiego. Sofista *Kung Sun Lung* (z IV wieku przed Chr.), doszedł na zasadzie takich właśnie paradoksów do przekonania, że niema bezwzględnych kryterjów, że, jak to twierdzi również Protagoras: *ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον*.

Słynny *Hui tse* (380—300 przed Chr.) zastanawiał się głęboko nad zagadnieniem przestrzeni i czasu i doszedł do przekonania, że nie mogą one istnieć poza rozumem ludzkim. — *Wang Hü*, zwany zwykle «Filozofem z Djabłej Doliny» (*Ku ei ku tse*), zapisał się w pamięci ludzkiej swą giętką filozofją rządzenia, przypominającą nieco poglądy *Macchiavela*, i swemi błyskotliwymi paradoksami.

Poezja. Rozwój poezji epoki klasycznej nie dorównywa wspaniałemu rozwojowi filozofji, o ile nam sędzić wolno ze skąpych resztek, przechowanych

przeważnie jako cytaty w pismach taoistycznych pisarzy tego okresu. Największym poetą jest niewątpliwie K'ü Yüan (332—295 przed Chr.), dziecko południa, przyjaciel i doradca króla Ts'u, idealista, skazany przez słabego króla na wygnanie wskutek intryg zawistnych dworaków. Zdala od kraju ojczystego dał upust tęsknocie i żalom w czytanej i podziwianej do dziś dnia elegji Li sa o. («W nieszczęściu»). Składa się ten poemat z 94 strof rymowanych, o skomplikowanej i niestosowanej do tej pory w poezji chińskiej budowie. Napisany jest ciężkim, wyszukany, archaizującym językiem, przeładowany alegorjami, aluzjami, niedopowiedzeniami, i obrazami symbolicznymi, zrozumiałymi tylko dla znawców klasycznej literatury chińskiej, co Europejczyków nudzi i nuży, natomiast jest przedmiotem stałego zachwyty dla krytyków chińskich wszystkich czasów. Do najlepszych należą ustępy, opisujące podróż poety na szczyty K'un Lun (gdzie według wierzeń chińskich znajdują się siedziby nieśmiertelnych), w powozie zaprzężonym w smoki, w towarzystwie boga wiatrów, Fei lien; są one pełne ekspresji i bogate w piękne obrazy. Oryginalnym jest inny jego poemat, T'ien wen («Niebiańskie pytania»), zawierający opis malowideł mitologicznych, znalezionych jakoby przez poetę na ścianach starego, zrujnowanego pałacu; poemat ten zdradza wyraźne wpływy hinduskie. Poezja K'ü Yüana znalazła od razu tylu entuzjastycznych naśladowców, że powstała cała szkoła poetycka, której poezje znane są w historii literatury chińskiej jako «Elegje z Ts'u». Najwybitniejszym z tych poetów jest siostrzeniec K'ü Yüana, Sung Yü.

Literatura naukowa. Z licznych wzmianek, rozszanych u późniejszych autorów, wynika, że literatura naukowa epoki klasycznej musiała być dosyć obfita; słyszymy o dziełach astronomicznych, matematycznych, geograficznych, botanicznych i medycznych, lecz niestety nic z tego nie jest nam znanem poza Huang ti Su wen, które jest podstawowym dziełem chińskiej medycyny i zawiera niezmiernie ciekawe dane o fizjologii i patologji. Obecna redakcja tego dzieła jest znacznie późniejsza, lecz treść jego niewątpliwie powstała w V, najdalej zaś w IV wieku przed Chr. Pięć zasadniczych «wnętrzości» organizmu ludzkiego znajduje się w ścisłej zależności od pięciu głównych czynników kosmicznych. Temi «wnętrzościami» są: serce, płuca, wątroba, śledziona i nerki. Diagnoza polega na określeniu, który organ jest zaatakowany i wskutek wpływu którego czynnika kosmicznego. Głównym środkiem diagnozy jest puls, którego Chińczycy rozróżniają nieskończoną ilość rodzajów. Leczenie odbywa się przez zastosowanie silnej dawki trucizny (arszenik, akonit, nux vomica), gdyż silny wstrząs, wywołany tą trucizną może okazać się zbawiennym dla organizmu; albo też przez bezpośrednie pobudzenie chorego organu długą cienką igłą, wbijaną głęboko w ciało (akupunktura).

Dosyć obfita jest literatura historyczna tego okresu. Tłomaczy to się tem, że szi, historycy, archiwarjusze, byli stałymi urzędnikami zarówno dworu cesarskiego, jak również wszystkich dworów feodalnych. Do ich obowiązków należało nie tylko przechowywanie dokumentów, lecz także skrzętne notowanie wszystkich ważniejszych wydarzeń w państwie, czy księstwie. W ten sposób powstawały kroniki, zwane Cz'un ts'iu, co w dosłownym tłumaczeniu znaczyłoby Wiosna-jesień, ma zaś oznaczać to wszystko, co się zdarzyło od wiosny do jesieni i, oczywiście, od jesieni do wiosny. Nakaz spalenia książek dotyczył w pierwszym rzędzie

ksiąg historycznych, które przecież przechowywały właśnie pamięć tych czasów, które Szi Huang ti pragnął wymazać z pamięci ludzkiej. Zostały zachowane tylko archiwa ojczystego kraju cesarza t. j. księstwa Ts'in, i, dzięki szczęśliwemu przypadkowi, także archiwa małego państewka Wei. Odnaleziono je w r. 279 po Chr. w grobie, do którego zostały złożone w r. 298 przed Chr., a więc na długo przed edyktem, nakazującym spalenie. Pisane są, starym chińskim obyczajem, na długich wąskich deszczułkach bambusowych i dlatego nazwano je po znalezieniu Cz'u szu ki nien, co można przetłumaczyć poprostu «Kroniki bambusowe». Zawierają one całą historję Chin, od czasów pierwszych bajecznych cesarzów (trzecie tysiąclecie przed Chr.) aż do r. 299 przed Chr., opowiedzianą w porządku ściśle chronologicznym, przy czem chronologia Kronik bambusowych, jest



Mędrzec na smoku.

dla nas niezmiernie ciekawa i ważna, gdyż różni się dosyć znacznie od ogólnie przyjętej. — Dziełem bardzo cenionem przez literatów jest Cz'un tsiu księstwa Lu, rodzinnego kraju Konfucjusza, obejmujące lata 722—481 przed Chr., suche, jałowe, składające się z krótkich zdań w rodzaju: «Jesienią, dziewiątego miesiąca, 27 dnia, zamordował Tsin Czaotun księcia I kao». Zachwyty surowych i wymagających krytyków chińskich dla podobnego dzieła byłyby dla nas niezrozumiałe, gdyż już w prastarym Szu kingu (ob. wyżej) mieli przykłady znacznie wyższej sztuki dziejopisarskiej, gdyby nie to, że z Cz'un tsiu jest złączone w jedną całość Tso czuan (dosłownie «dewy komentarz»), napisany nadzwyczajnie barwnie i żywo, ilustrujący każdą lakoniczną wzmiankę Cz'un tsiu długimi, niemal zawsze bardzo ciekawymi, opowieściami, napisanymi w dodatku wspaniałą chińszczyzną. Tradycja chińska za autora tego naprawdę znakomitego dzieła historycznego uważa Tso k'iu minga, o którym brak nam jednak wszelkich wiadomości. Według hipotez europejskich autorem jest raczej Konfucjusz, o którym wiemy, że był znakomitym znawcą historii swego kraju, którą studjował bez ustanku przez całe swoje życie. Jest bardzo prawdopodobne, że temi świetnymi opowieściami ilustrował i ożywiał w swych wykładach suchą kronikę Lu i że Tso Kiu ming był jednym z jego uczniów, i te opowieści ze słów mistrza spisał. — Około r. 400 przed Chr. zostały napisane przez nieznanego autora (według tradycji przez tegoż Tso Kiu

minga) Kuo y ũ, Rozmowy Państwowe, zawierające poza opowiadaniem historycznym także ciekawe rozważania prawnopństwowe w formie rozmów między panującymi i ich ministrami.

C. Epoka Poklasyczna. — Od dyn. Han (202 przed Chr.—220 po Chr.), do upadku dyn. Ts'ing (1911 po Chr.).

Okres restauracji. — Dyn. Han (202 przed Chr. — 220 po Chr.).

Wahadło życia chińskiego, silnie odchylone mocarną dłoń wielkiego cesarza Szi Huang ti, musiało siłą bezwładu niemal również silnie odchylić się w przeciwną stronę, gdy nie stało potężnej ręki, która je przytrzymała. Wielkie siły, utajone w tradycji, wyzwoliły się natychmiast po śmierci Szi Huang ti i zmiotły z tronu jego słabego syna i następcę. Wyniesiona na tron przez falę reakcji nowa dyn. Han, stara się z jednej strony nie uronić z cennego dziedzictwa swego genialnego poprzednika, z drugiej jednak strony nawiązuje stargane przezeń nici tradycji i już w r. 197 przed Chr. znosi zniechęcony zakaz posiadania ksiąg konfucjanistycznych i historycznych. Literaci wyciągają z różnych zakamarków ukryte pod grozą śmierci dzieła, odnajdują inne w starych domach, po grobowcach i rozmaitych schowkach, biorą się z zapalem do ich przepisywania, komentowania, wyjaśniania. Kult przeszłości staje się modnym. Wobec takiego nastawienia umysłowości, jest tylko naturalnem, że najwybitniejszych dzieł tego okresu musimy szukać na polu nauk historycznych i filozoficznych; zainteresowanie się starymi tekstami wyszło zaś na dobre filologii.

Literatura filologiczna. Nad wydaniem starych tekstów pracuje w tym okresie długi szereg wybitnych filologów z Liu Hin'em, wydawcą Cz'un ts'iu i Czou li na czele. Tenże Liu Hin razem ze swoim ojcem Liu Hiang'em (80—9 przed Chr.), jako bibliotekarze cesarscy, ułożyli znakomity na owe czasy katalog rozumowany dzieł biblioteki cesarskiej I wen czi, obejmujący około 590 dzieł filozoficznych, wieszczbiarskich, astrologicznych, medycznych, wojskowych i poetyckich, z cennymi uwagami krytycznymi o niemal każdym dziele. — Odcyfrowywanie starych tekstów, pisanych starym, za Hanów zupełnie już nieużywanym pismem, zwróciło uwagę uczonych na paleografię; koło r. 200 po Chryst. uczony Hu Szen wydaje pierwszy znany nam słownik paleograficzny chiński — Szu o wen obejmujący 10.516 starych znaków. Słownik ten do dziś dnia pozostał podstawą wszystkich studjów nad paleografią chińską.

Historja. Gdy w r. 213 przed Chr. zapłonęły na rozkaz cesarski wszystkie biblioteki i archiwa chińskie, poszły z dymem bezcenne materiały historyczne, nagromadzone staraniem całych stuleci. Zapałowi restauracyjnemu okresu Han udało się to i owo odnaleźć, lecz były to już tylko disiecta membra, których jaknajszybsze powiązanie w jedną organiczną całość stało się palącym zadaniem, bardzo trudnym, gdyż w Chinach zupełnie nowym. Podjął się go historyk i astrolog nadworny Se ma Ts'ien (145?—86? przed Chr.), według pomysłów i planów, sporządzonych przez jego ojca Se ma Tan'a i wywiązał się zeń znakomicie. Jego Szi ki, «Zapiski historyczne», ukończone koło r. 99 przed Chryst., dają obraz całokształtu życia chińskiego we wszystkich jego dziedzinach od najdawniejszych

czasów aż do epoki Se ma Ts'iena. Olbrzymie to dzieło rozpada się na pięć działów: 1) historia cesarstwa, opowiedziana chronologicznie, 2) pierwsze w świecie tablice synchronistyczne, znakomicie ułatwiające zorientowanie się w chaosie feudalnej historii Chin, 3) historia kultury (osiem rozpraw o handlu, kalendarzu, miarach i wagach, hydrografji i t. d.), 4) historia państw udzielnych, 5) życiorysy wybitnych władców, mężów stanu, uczonych, pisarzy i artystów. Z naszego punktu widzenia podział ten idealnym nie jest, już chociażby dlatego, że zmusza do powtarzania tych samych faktów po dwa, a nieraz i po trzy razy w różnych działach, lecz na owe czasy jest on znakomity, gdyż po raz pierwszy zostały na tę skalę poruszone w dziele historycznym zagadnienia kulturalne i ekonomiczne. Literacko najlepiej opracowane i najciekawsze są doskonale życiorysy, napisane z wielkim zacięciem i podziwu godnym opanowaniem materiału. Wielką zaletą Se ma Ts'ien'a, którą zresztą dzieli z innymi historykami chińskimi, jest wypróbowana prawdziwość, podnosząca wartość jego dzieła jako źródła historycz-



Bóg literatury.

pisarstwa, tak niedościgniony, że żaden późniejszy historyk nie pomyślał nawet o lepszym rozgrupowaniu materiału, czy też wprowadzeniu nowych metod lub chociażby tylko — wobec zmienionych warunków życia — nowych działów. Ściśle na wzór i podobieństwo Szi ki powstają kroniki starszej dynastji Han (202 przed Chryst. — 24 po Chr.), jako owoc wspólnej pracy całej rodziny Pan'ów; Pan Piao ojca (3—54), Pan Ku syna, i Pan Czao córki. Od tego czasu wchodzi w zwyczaj, który przetrwał aż do najnowszych czasów, że każda dynastja pisze dzieje swej poprzedniczki na tronie, opierając się przytem na bogatym materiale autentycznym, zebranych w archiwach państwowych. W ten sposób powstały 24 kroniki dynastyczne, obejmujące razem 3164 księgi, największe bodaj dzieło historyczne świata.

Z pomniejszych dzieł zasługuje na uwagę Czan kuo cz'ai, «Opowieść o walczących państwach», rzucająca dużo światła, często w dowcipnej formie, na straszne czasy anarchji i rozkładu w III wieku przed Chryst. Autora tej «Opowieści» nie znamy; odnalazł ją i wydał uczony Liu Hiang w r. 26 przed Chrystusem.

negu. Najpoważniejszym brakiem natomiast jest zwyczaj, również wspólny wszystkim dziejopisom chińskim, cytowania — nieraz całych rozdziałów — z obcych dzieł bez podania źródła. Se ma ts'ien korzystał z tego zwyczaju bez ceremonji, tak że nigdy nie możemy być pewni, czy dany ustęp jest własnością Se ma ts'iena, czy też jakiegoś innego pisarza, nam często nieznanego.

Potomni uznali Szi ki za niedościgniony ideał dziejopisania

Po wspaniałym rozkwicie filozofji w epoce klasycznej następuje za Hanów pewien zastój. Najwybitniejszym myślicielem okresu restauracyjnego jest Wang Cz'ung (27—98 po Chryst.), jeden z najoryginalniejszych i najbardziej samodzielnych filozofów chińskich, autor Lung heng, «Badań», składających się obecnie z 85 (pierwotnie było 100) niewielkich traktacików, pisanych w ostrem przeciwieństwie do panującego wtedy zwyczaju, językiem prostym, zbliżonym do potocznego, możnaby prawie powiedzieć dziennikarskim, którego użycie w poważnych dziełach literackich było uważane za nieprzyzwoitość. Wang cz'ung'owi chodziło, jak sam powiada, bardzo o to, by jego dzieło zawędrowało pod strzechy, i ironją losu jest, że właśnie Lung heng pozostało szerszej publiczności zupełnie nieznanem. Z zamiłowania i z uzdolnienia był Wang cz'ung przede wszystkim nieubłaganym krytykiem, przed którego ostrym skalpelem nic się ostać nie mogło. Pomimo, że zasadniczo jest Konfucjanistą, pozwala sobie na bezwzględna i często ironiczno-zgryźliwą krytykę zarówno samego Mistrza, jak i jego apostoła Meng tse. Jest fatalistą, nie wierzy w żadną istotę najwyższą, nie wierzy w życie pozagrobowe, gdyż — jak twierdzi — dusza ginie wraz z ciałem, którego jest częścią składową. Człowiek rodzi się z gotowym charakterem — złym lub dobrym — tak samo, jak rodzi się z dużym albo małym nosem; staranne wychowanie może, aczkolwiek nie zawsze, do pewnego stopnia złemu zaradzić i zły charakter choć częściowo poprawić. — Yang Hiung lub Yang tse Yün (53 przed Chr. — 18 po Chryst.), jest najpoważniejszym filozofem konfucjanistycznym okresu restauracyjnego, i autorem dzieła Fa yen, wzorowanego na «Rozmowach» Konfucjusza, napisanego piękną, gładką chińszczyzną literacką. Yang hiung jest w swych poglądach zawsze w zupełnej zgodzie z Mistrzem, lecz różni się nieraz bardzo poważnie od panujących za jego czasów poglądów konfucjanistycznych, przede wszystkim występuje bardzo ostro przeciwko nieograniczonemu racjonalizmowi, który propagują Meng tse i Sün tse. W słynnym zagadnieniu o właściwościach natury ludzkiej zajmuje między tymi dwoma mędrkami stanowisko pośrednie i twierdzi, że człowiek od przyrodzenia posiada w sobie składniki zła i dobra. O jego charakterze decyduje jednak nie tylko wychowanie (któremu Konfucjanizm przypisuje bardzo wielkie znaczenie) lecz także wola. Ludzie, kierujący się w życiu namiętnościami i pożądaniami mało czem różnią się od zwierząt; ludzie, których życie regulowane jest zwyczajem i prawem są prawdziwymi ludźmi; ci natomiast, których życie wypełnia Wiedza — są Świętymi.

Nader charakterystyczne dla tego okresu wzmagającego się Konfucjanizmu są Li ki, «Zapiski o zwyczajach», składające się z częściowo bardzo starych, częściowo zaś nowszych traktatów ze wszystkich niemal dziedzin życia: mamy tu rozważania o szkolnictwie, o rządzeniu, o rytuale pogrzebowym, mamy rozmowy Konfucjusza z uczniami i nadzwyczajnie ciekawy traktacik o zwyczajach życia codziennego — Nei tse, — «Prawa domowe», które ustalają nawet kolejność wkładania różnych części garderoby, nakazują co rano płukać usta, zabraniają w obecności rodziców kichać, kasłać, wycierać nos i wydawać nieprzyzwoite dźwięki. Te ważne dla poznania psychiki chińskiej prace zebrali uczeni Tai Te i Tai Szeng (około r. 100 przed Chryst.); nieco później przejrzał oba te wydania znany literat Ma Żung i wydał całe dzieło w ostatecznej postaci pod dzisiejszym tytułem.

Poezja. Poezja okresu restauracyjnego, jak to można było zgóry przewidzieć, potępiła próby Kū Yūana stworzenia nowych form, i szukała sobie wzorów w prastarych pieśniach Szi kingu (ob. wyżej). Wiersz staje się znowu regularnym, i zawiera zwykle 5 lub 7 sylab, czyli (co w chińszczyźnie na jedno wychodzi) wyrazów. Poeci tego okresu przekładają utwory krótkie, często zaledwie czterowierszowe, pisane prosto, naturalnie, bez przeładowywania wymęczonemi, zinnemi i w gruncie rzeczy nic nie mówiącemi metaforami. Dlatego też w pojęciu europejskiem poezja z doby Han'ów stoi znacznie wyżej od tak cenionych przez chińskich miłośników i znawców wierszy Kū Yūana. Palmę pierwszeństwa w tym okresie należy przyznać dwom niewiastom: Księżniczka Si k ũ n została około r. 110 przed Chryst. ze względów politycznych wydana za mąż za zgrzybiałego księcia barbarzyńskich Wu sun'ów. Biedna księżniczka tęskni wśród dzikich stepów środkowo-azjatyckich za utraconą za zawsze ojczyzną i wylewa swój smutek i swą tęsknotę w przepięknych elegjach. Inna poetka, Pan Tsie y ũ, była przez długie lata ukochaną cesarza Cz'eng (32—7 przed Chr.) który ją następnie porzucił dla młodszej i piękniejszej Cza, zwanej dla swej lekkiej gracji Fruwającą Jaskółką. Porzucona i zapomniana Tsie y ũ napisała na swym wachlarzu elegję, którą posłała swemu niewiernemu kochankowi cesarskiemu. W swym wierszyku porównyduje się ona do wachlarza, który przez całe lato wiernie chłodził uznojone czoło swego pana, lecz gdy nadeszła jesień, został bez żalu rzucony w ką i zapomniany. Poeta Mei szeg (umarł w r. 140 przed Chr.) ma w swym dorobku literackim piękne liryki w duchu ludowym, a wielki cesarz Wu ti (140—87 przed Chryst.) znajduje czas na pisanie elegij, owianych dyskretną melancholją.

Mniej pociągającą jest poezja religijna, składająca się przedewszystkiem z hymnów, śpiewanych przy składaniu ofiar. Najsłynniejsze napisał Se ma Siang Żu (za cesarza Wu ti) trudnym, archaizującym językiem; Se ma Ts'ien na pochwałę jego poezyj powiedział, że tylko grono wielkich uczonych nawzajem sobie pomagających, może zrozumieć i ocenić należycie piękno jego utworów, które polega przedewszystkiem na ukrytych cytatach i aluzjach z najstarszych ekstów. Wysoce moralne, lecz poetycko bardzo ubogie, są sławione przez kry-



Aktorzy chińscy.

tykę chińską «Rady dla kobiet» — Nü kiai, — napisane przez wielką dziejopisarkę Pan Cza o.

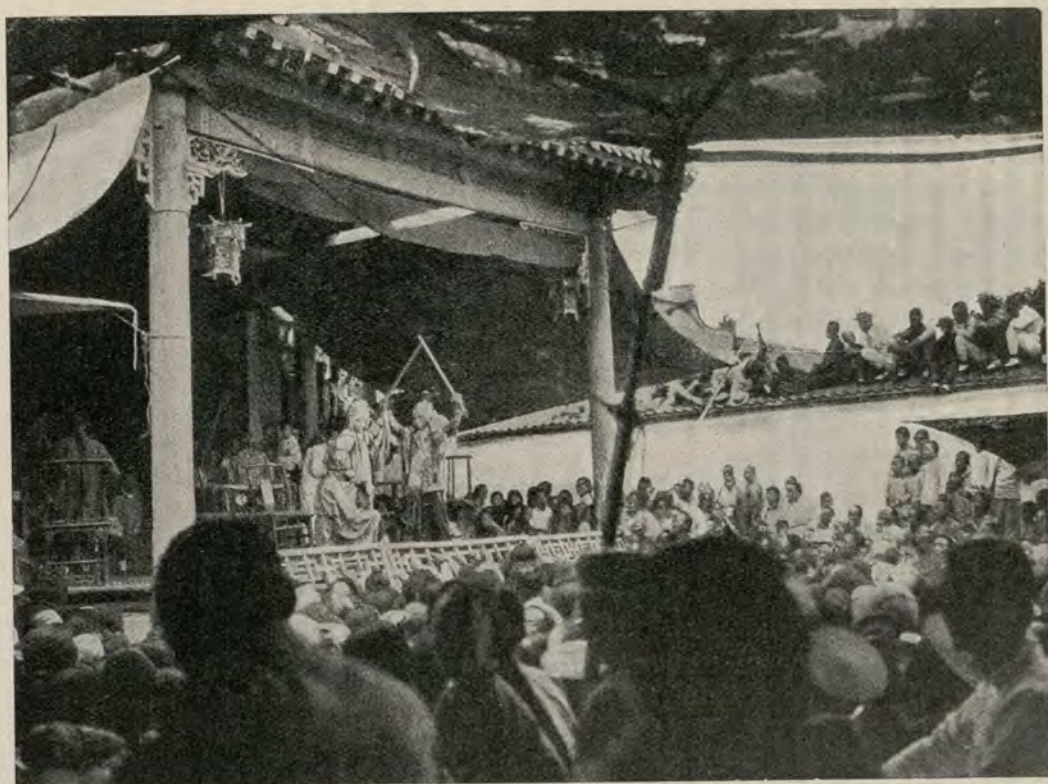
Jeszcze w innym rodzaju tworzył jej brat Pan Ku. Jego długie poematy są dokładnym opisem obu ówczesnych stolic cesarskich, Cz'ang an i Lo yang, w najlepszym stylu bedekerowskim, a tak drobiazgowo, że można z nich korzystać jako ze źródeł do archeologii.

Okres Buddyzmu. Od upadku dyn. Han do dyn. T'ang (220—618 po Chr.).

Po upadku dyn. Han w r. 220 po Chr., Chiny znów się rozpadają na trzy części: Wei na północy, Wu na południu i Szu na zachodzie. Państwa te, znane w historii Chin jako «Trzy państwa», przez pół wieku walczą ze sobą zajadle (220—263), aż nareszcie jednemu z generałów Wei udaje się je zjednoczyć i założyć nową dyn. Tsin (265—420 po Chr.). Lecz już w IV wieku widzimy Chiny znowu podzielone na 18 niezależnych księstw, z których 6 znajduje się pod władzą dynastij turkских i tunguskich. Od r. 387 panują nad całemi Chinami północnemi tunguscy książęta Toba jako dyn. Pei Wei, Tsinowie zaś wegetują jeszcze na południu kraju aż do r. 420, kiedy całe Chiny południowe, ogarnięte anarchją, staczają krwawe bratobójcze boje, walcząc jednocześnie z rozpadającą się dynastją tunguską na północy. Książę Yang z Sui kładzie kres bratobójczej walce w r. 581 i panuje ze swojemi następcami spokojnie aż do r. 618 jako dyn. Sui. Nieszczęśliwa wojna z Koreą rozpętała nową rewolucję, którą uśmierzył dzielny gubernator miasta T'ai yüan fu, Li yüan, założyciel dyn. T'ang. Podczas całego tego niespokojnego okresu robi w Chinach wielkie postępy Buddyzm, który przybył do Chin prawdopodobnie już w I wieku przed Chrystusem, lecz dopiero teraz, w łaknącem pokoju społeczeństwie znalazł podatny grunt do rozwoju. Buddyzm zjednywa sobie prozelitów głównie dzięki silnemu zsinizowaniu, polegającemu przedewszystkiem na przyjęciu do swojego panteonu popularniejszych bóstw krajowych i na wcieleniu tych kultów, do których ludność była specjalnie przywiązana (naprz. arcychińskiego kultu przodków).

Literacką działalność rozpoczyna Buddyzm w Chinach od przekładów z sanskrytu najważniejszych pism świętych, co wobec właściwości języka chińskiego i wobec zupełnego braku odpowiedniej terminologii było zadaniem niełatwym. Ogromne trudności stawiało też i pismo chińskie, które nie nadawało się zupełnie do transkrypcji wielosylabowych imion hinduskich. Począwszy od IV wieku naszej ery pracuje w Chinach słynny Kumaradźiwa i z biegiem lat, dzięki niestrudżonym wysiłkom pobożnych mnichów, całe Tripi-taka (t. j. kanon buddyjski) zostało na język chiński przełożone. Jednocześnie zaczynają się podróże chińskich mnichów buddyjskich do Indyj — kolebki ich wiary — po wiedzę i po nowe teksty. Niektórzy z nich pozostawili bardzo ciekawe opisy swych podróży, trwających zwykle powyżej dziesięciu lat. Opisy te są dla nas nader cenne, jako pierwszorzędne źródła do historii i geografji Azji Środkowej i północnych Indyj.

Pierwszym takim podróżnikiem był Fa hien, mnich z Czang an, który w r. 399 po Chr. ruszył w niezlicznem towarzystwie do Indyj, pragnąc zdobyć dla swojego klasztoru możliwie kompletny egzemplarz pism kanonicznych o dyscyplinie. Przez Chiny zachodnie kieruje się do państweczek buddyjskich nad jeziorem



Scena z dramatu.

Lob nor, następnie podążył przez Kuldżę do bogatego wtedy Chotanu w chińskim Turkiestanie, spędzając wszędzie dłuższy czas po klasztorach, pilnie obserwując i notując sobie rzeczy godne pamięci. Z Chotanu przediera się niebezpiecznymi ścieżkami górskimi przez «Dach świata» — Pamiar — do Indyj, gdzie przebywa około 10 lat, zwiedzając wszystkie ważniejsze miejscowości w dolinie Gangesu i na Cejlonie, zbierając gdzie się tylko dało święte księgi, relikwje i posągi Buddy. Do ojczyzny powraca dopiero po 14 latach, drogą morską, zawiadzając po drodze jeszcze o Jawę, gdzie spędził bez mała pół roku. Niezwykła ta podróż odbiła się głośnym echem po całych Chinach i znalazła licznych naśladowców, którzy oczywiście nie zawsze byli również pisarzami. Opis podróży zostawił mnich Hui szeng, wysłany do Indyj w r. 518 przez pobożną królową Hu z dyn. Pei Wei. W towarzystwie oficera Sung yün'a odbywa on drogę do Indyj szlakiem Fa hien'a i powraca w rekordowo krótkim czasie, bo już po trzech latach (521). Lecz najsłynniejszą jest podróż mnicha Hūan tsang'a (602—664), który już jako dziecko zasłynął niezwykłą pobożnością i uczonością. Liczne podróże po całych Chinach obudziły w nim żylkę podróżniczą i chętkę do zwiedzania dalekich krajów. W r. 629 rusza z Cz'ang an na zachód tajemnie, gdyż cesarz odmówił mu pozwolenia na odbycie tej podróży, i po 16-letniej nieobecności powraca do Chin, obciążony cennymi tekstami i relikwjami. Na prośbę cesarza opisuje swą podróż w dziele zatytułowanym Si yū ki — «Zapiski o krajach zachodnich». Dzieło to opracowane zostało tak ściśle, że angielski uczyony XX wieku

Marc Aurel Stein opierał się na niem przy swych poszukiwaniach archeologicznych we Wschodnim Turkiestanie. Aby skończyć z chińskimi podróżami do Indyj, dodajemy, że mnich I t s i n g (umarł w r. 713), ruszył w r. 671 drogą morską do Indyj, przez Sumatrę i Jawę. W słynnym klasztorze Nałanda spędził 10 lat, do Chin powrócił dopiero w r. 695. Jest on jednym z najplodniejszych a zarazem najdokładniejszych tłumaczy pism świętych i autorem cennego dzieła geograficznego Ta T'ang si yü ki fa kao seng czuan. Prócz tego pozostawił nam życiorysy 60 pielgrzymów chińskich, którzy w pierwszej połowie VII wieku odbyli wyprawy do Indyj. Jednym z ostatnich podróżników chińskich był Wu k u n g (urodzony około r. 731), przydzielony do poselstwa, które cesarz wysłał do kraju K'i pin (Kabul w Afganistanie) w r. 751. W Gandharze przyjął święcenia kapłańskie i pozostał tam przez 40 lat. Nabyta w ciągu tego długiego czasu świetna znajomość sanskrytu, umożliwiła mu dokonywanie doskonałych przekładów tekstów świętych.

Dokładne poznanie sanskrytu i olbrzymie prace przy przekładaniu ksiąg kanonicznych buddyjskich na język chiński miały ubocznie wielkie znaczenie dla rozwoju filologii chińskiej, gdyż poznanie bogatej i wtedy już dokładnie opracowanej gramatyki sanskryckiej skłoniło do bardziej naukowego ujęcia swej własnej; zupełnie inny charakter języka sanskryckiego, wielosylabowego i fleksyjnego, otworzył im oczy na właściwości ich własnego języka.

Poezja tego okresu może się wykazać poetą tej miary, co T'ao Yüan ming (365—427), który jednakowo ukochał poezję, wino i kwiaty. Jest to wyrefinowany epikurejczyk, przypominający nieco Horacjusza, również wielki jako wykwintny esaista. Prześliczne rzeczy ma Yang Fang (około r. 300), piewca szarego życia codziennego, jego drobnych bólów i subtelnych radości; zdobywa on się czasem na prawdziwe perełki najszczęśliwszego liryzmu. Pao czao jest bajronizującym pesymistą, lubującym się w ponurych rozmyśleniach na temat marności życia; został zabity podczas jednego z licznych wtedy powstań w roku 466.

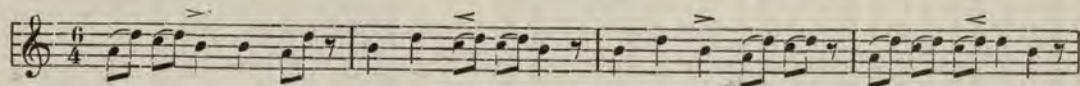
Złoty Okres Poezji. Dyn. T'ang (618—907).





Czasy dyn. T'ang są do dziś dnia dla przeciętnego Chińczyka jakimś bajecznym okresem powszechnej szczęśliwości, wielkiego bogactwa, niesłychanego przepychu. Za T'angów Chiny rzeczywiście osiągnęły szczyt swego rozwoju mocarstwowego. Po poskromieniu niespokojnych narodów koczowniczych Centralnej Azji dochodzą wojska chińskie jak za Hanów aż do pobrzeży morza Kaspijskiego, otwierając drogę chińskiemu kolonizacji i chińskiemu kupcowi, wiozącemu wyroby chińskiego przemysłu. Zostają nawiązane ożywione stosunki handlowe z Indjami; do Chin przybywają liczni kupcy perscy i arabscy; poprzez podbitą Koreę zostają po raz pierwszy nawiązane stosunki z nieznaną dotąd bliżej Japonją. Długotrwały pokój, sprężysta administracja, uproszczone prawodawstwo, mrówcza pracowitość tego niespożytego narodu, podniosły w nieprawdopodobnie krótkim czasie dobrobyt narodowy na nieznaną dotąd wyżynę, umożliwiając bujny rozwój sztuki, literatury i nauki, zapładnianych jak nigdy przedtem i nigdy potem przez

wpływy obce, zwłaszcza płynące z Indyj i z Persji. Za T'angów przenika do Chin mazdeizm, manicheizm, nestorianizm i islam.

Ten okres potęgi i chwały jest w literaturze okresem złotym poezji, która sięga najgłębszych tajników geniuszu ludzkiego. Już pod względem ilościowym przedstawia się poezja T'angów imponująco: wydanie poetów tego okresu zarządzane przez cesarza K'ang hi w r. 707 — dalekie od zupełności — zawiera 48.900 utworów w 900 księgach. «T'ang szy» t. j. poezjami T'angów, zachwycają się do dziś dnia nie tylko całe wykształcone Chiny, lecz także i Japonja, na której twórczość poetycką T'ang szy wywarły decydujący wpływ. Poeci złotego okresu ostatecznie urobili formę liryki chińskiej, której w ciągu następnych 1000 lat nikt nie poważał się zmienić.

Wobec zupełnej odrębności środków artystycznych, któremi posiłkuje się poezja nasza i chińska, może nie od rzeczy będzie powiedzieć parę słów o budowie wiersza chińskiego. Jak i u nas, podstawą jest rym i rytm. Lecz pojęcie rytmu w języku jednosylabowym ze śpiewnym akcentem jest oczywiście zupełnie inne, niż w językach wielosylabowych, o akcencie monotonym; rym zaś w języku, posiadającym w majątku około 500 sylab, nie może odgrywać tej samej roli, co w językach europejskich i musi podlegać zgoła innym prawom. I nareszcie cała muzyka wiersza, składającego się wyłącznie z jednosylabówek, będzie z konieczności zupełnie inna, aniżeli wiersza, w którym sylaba odgrywa tylko rolę bardzo podrzędną. Ilość sylab w wierszu chińskim waha się od dwóch do ośmiu, lecz za normę możemy przyjąć wiersze pięcio- i siedmio-sylabowe, łączone zawsze w pary. Takich par bywa zwykle tylko od dwóch do ośmiu. Poezje chińskie nie nużą więc swą rozwlekłością; spora pieśń miłosna może się składać naprz. z 40 do 60 sylab. Rymują się zawsze tylko wiersze parzyste, t. j. drugi wiersz w każdej parze. Ważną rolę w rytmice odgrywa cezura, która w wierszu pięciosylabowym stoi po trzeciej, w wierszu siedmiosylabowym po piątej sylabie. Główny jednak urok poezji chińskiej, niemożliwy do oddania w żadnym języku europejskim, polega na kolejnym następstwie rozmaitych akcentów śpiewnych. Akcenty te podlegają dość skomplikowanym prawom, innym oczywiście dla wiersza dwusylabowego i dla wiersza naprz. siedmiosylabowego. Ponieważ jednak wszystkie poezje chińskie są, podobnie jak greckie, raczej śpiewane, niż mówione, więc istotę i znaczenie śpiewnych akcentów w poezji najlepiej jest czytelnikowi europejskiemu wyjaśnić, transponując je na nuty. Poniżej podajemy schemat najpopularniejszego za T'angów utworu czterowierszowego. Za normę poziomu głosu przy spokojnej mowie przyjmujemy tu *h* na trzeciej głównej i zakładamy, iż każda ćwierćnuta odpowiada jednej sylabie.



Dodać jeszcze należy, że chodzi tu jedynie o różnicę między równymi i nierównymi tonami, czyli że poeta może zawsze zamiast  użyć  i zastąpić  przez 

Podany powyżej schemat nie jest oczywiście jedynym możliwym, lecz jako przykład wystarczy. Jeżeli jeszcze wziąć pod uwagę, że język chiński jest nągół dość melodyjny, to łatwo sobie przy odrobinie wyobraźni uprzytomnić.

jak wiele uroku wprost muzycznego może mieć dobrze deklamowany chiński wiersz miłosny.

Naczelnym kanonem całej sztuki chińskiej w przeciwieństwie do japońskiej jest rygorystycznie przeprowadzona symetria, obowiązująca również i w poezji. Najmniejszą jednostkę tworzy para wierszy, ilość tych par jest również zawsze parzysta. Lecz nawet w obrębie tej jednej pary obowiązuje daleko posunięta symetria. Mówiąc kategorjami gramatycznymi europejskimi (gdyż, jakieśmy widzieli we wstępie, gramatyka chińska tych kategorii nie posiada), rzeczownikowi w pierwszym wierszu musi odpowiadać w drugim wierszu na tem samym miejscu również rzeczownik, czasownikowi — czasownik, i t. d. Mało tego, w czterowierszu musi obrazowi pierwszej pary ściśle odpowiadać obraz drugiej. Ten daleko idący paralelizm wyrazów i obrazów, któryby w naszych wielosylabowych językach nużył i niepotrzebnie rozwlekał treść utworu, w króciutkim, kilkudziesięciosylabowym wierszyku chińskim jest pierwszorzędnym środkiem artystycznym, wzmacniającym plastyczność i potęgującym wrażenie utworu. Poeta, który w tak lakonicznym wierszu ma zawrzeć swe uczucia lub namalować cały krajobraz, nie może być oczywiście gadułą i nie może się bawić w cyzelowanie szczegółów, jak to czyni np. z lubością Homer. Podobnie jak malarz, musi poeta chiński ograniczyć się do stworzenia nastroju, do pobieżnego naszkicowania krajobrazu, pozostawiając resztę subtelnej domyślności czytelnika. Każdy dobry utwór poetycki chiński jest tylko czemś w rodzaju fajki haszyszu, której zadaniem jest otworzenie zaczarowanej krainy marzeń. Weźmy dla przykładu wierszyk największego poety chińskiego Li T'ai po w jaknajdokładniejszym przekładzie. Tytuł: Jezioro Tan yang. Treść:

Żółw	spaceruje po	liściu	lotosu,
Ptaszę	soczywa w	kwiecie	szuwarów.
Dzieweczka	wiosłuje w	lekkiem	czółenku,
Dźwięki — jej — pieśni	leczą	над	plynącemi wodami.

W oryginale dwie pary pięciosylabówek. Paralelizm rzuca się w oczy: żółwowi z pierwszego wiersza odpowiada ptaszę z drugiego; spacerowaniu — spoczynek; liściom — kwiaty. W drugiej parze zaś: dziewczeczce — dźwięki — jej — pieśni (jako jedno pojęcie), czółenku — wody i t. d., w najdrobniejszych szczegółach. Całość daje nam wszystkie elementy przepięknego i naprawdę poetycznego obrazu. Lecz szczegóły musi dowolnie uzupełnić wyobraźnia czytelnika. ...Cichy, pogodny wieczór letni. Lekko pomarszczone tchnieniem ciepłego wietrzyka fale spokojnego, górskiego jeziora, perłowe w ostatnim blasku zamierającego dnia... Kwitnące lotosy... zarośla gwarzących tajemniczo szuwarów. Tu małe żółw chiński spokojnie sobie wędruje po kolebiącym się liściu, tam zmęczona ptaszyna układa się do snu wśród kwiatów. Na roztopionem srebrze wód ciemną sylwetką odcina się wdzięczna postać dziewczęca w małej łódce; jak kryształ dzwoni piosenką w ciszy przedwieczornej jej młody głos. A na przeciwległym brzegu jeziora — kto wie? — może czeka już na nią jej pierwsza miłość, ta wymarzona, wyśniona, opromieniona jeszcze blaskiem ideału... Poeta z Bożej łaski, jakim niewątpliwie jest Li T'ai po, mógłby niewątpliwie sam to wszystko i wiele więcej, powiedzieć, lecz chiński poeta nie czyni tego rozmyślnie. Jego zadanie



Studenci chińscy (przed r. 1905).

jest spełnione, jeżeli mu się udało oderwać czytelnika choć na chwilę od codziennej rzeczywistości i przenieść do krainy marzeń. On dostarcza tylko kanwy, na której czytelnik powinien haftować kwiaty swej wyobraźni. Ta współpraca między poetą a czytelnikiem jest również jednym ze swoistych uroków poezji chińskiej.

Największym talentem poetyckim Chin, a zarazem jednym z największych genjuszów poezji wszechświatowej jest Li T'ai po (699—762) kapryśny, niefrasobliwy włóczęga, całą duszą oddany winu; jemu było w każdej karczmie dobrze, byle tylko było co pić i z kim pić. Do stolicy przybywa już jako dojrzały, czterdziestoletni mężczyzna; wkrótce jego niepospolity talent zjednywa mu gorącą przyjaźń cesarza Ming Huang'a. Cesarzowa rozrabia mu tusz, najwyżsi dygnitarze zdejmują mu obuwie, sam cesarz niejednokrotnie podaje mu własnoręcznie puławy, napełnione jego ulubionem winem — ze strony Syna Nieba, czczonego jak bóstwo, zaszczyt niebylejaki. Lecz ta właśnie przyjaźń niezwykle, którą lekkomyślny poeta zresztą nieraz wystawia na ciężkie próby, zjednała mu na dworze wielu wrogów, którzy mu naprz. zdejmowania trzewików zapomnieć nie mogli. Ich intrygi wskórały wreszcie tyle, że Li T'ai po musi opuścić dwór cesarski — żegnany ze szczerym żalem przez swego cesarskiego przyjaciela. Reszta życia schodzi mu przeważnie na tułaczce od jednej karczmy do drugiej, aż nareszcie wpadł do rzeki i utonął, gdy siedząc w łodzi po pijanemu przepijał do odbicia księżyca w wodzie. Tak przynajmniej opowiada bardzo popularna w całych Chinach legenda, która może i nie jest prawdziwą, lecz z pewnością jest *ben trovata*. Ze strony europejskiej nazwano go chińskim Anakreontem, co do pewnego stopnia jest słuszne; lecz należy dodać, że bardzo często na dnie jego hula-

szczych piosenek spoczywa głęboka prawda. Ten beztroski hulaka był nie tylko genialnym poetą lecz także mędrcem z wyrobionym poglądem na świat i ludzi. Największą sławę zjednały mu króciutkie, nastrojowe czterowierszówki, w które potrafi tenąć całe światy uczucia. Chińczycy cenią i podziwiają jego niezwykle talent poetycki — lecz zarzucają mu jego zbyt prostotę, która czyni jego wiersze zrozumiałymi dla wszystkich. Tymczasem kanony estetyczne chińskie wymagają, aby poezja była naszpikowana uczonemi aluzjami i metaforami, zrozumiałymi tylko dla wyrafinowanych znawców i uczonych. W oczach europejskiej krytyki jest właśnie ta jego prostota największym tytułem do niewiedzącej sławy, gdyż czyni go poetą ogólnoludzkim, piewą tego wszystkiego co jest wieczne i święte w sercu i duszy człowieczej. Utwory jego przemawiają dziś jeszcze z tą samą siłą, z jaką przemawiały, gdy je poeta pisał trzysta lat temu.

Tu Fu (712—770), był w czasie swego pobytu w stolicy, gdzie sprawował wysoki urząd dworski, serdecznym przyjacielem Li T'ai po. Mniej utalentowany, jest jednak odeń niewątpliwie głębszym; gdy Li T'ai po bierze życie naogół lekko i przyglądać mu się lubi przedewszystkiem przez tęczyowy pryzmat napełnionego winem kielicha, to stosunek Tu Fu do świata jest głębszy i bardziej skomplikowany. Li T'ai po jest w swych utworach bardziej malowniczym, Tu Fu bardziej filozoficznym. Tylko, że ta jego filozofja jest zaprawiona goryczą pesymizmu. Za każdy uśmiech, powiada Tu Fu, trzeba kiedyś z nawiązką zapłacić łzami, po każdym weselu następuje smutek, po krótkiej wiosnie życia następuje jakżeż straszna i ponura zima. Boli go nędza ludu; głęboko odczuwa tragedję żołnierza, opuszczającego na zawsze swą rodziną wioskę, aby złożyć swe kości za obojętną mu sprawę w stepach dalekiej północy. Chińskim connaisseur'om dogadza Tu Fu lepiej niż Li T'ai po, gdyż pisze stylem daleko trudniejszym, pełnym wyszukanych i archaicznych, mało komu znanych, znaków (czyli wyrazów), lubuje się w aluzjach historycznych, cytatach i alegorjach z ksiąg kanonicznych, w skomplikowanej grze słów, które czynią jego poezje nawet dla znającego chiński Europejczyka wręcz niezrozumiałymi bez długiego komentarza; lecz dla «literata» chińskiego są one artystyczną ucztą nad ucztami. Przekłady poezji chińskich na języki europejskie są wogóle nielatwe, lecz Tu Fu zupełnie nie daje się tłumaczyć; można co najwyżej próbować transponować go na nasze języki, starać się o oddanie naszymi środkami podobnego obrazu, o wywołanie podobnego nastroju, lecz najlepsza nawet transpozycja nie da żadnego pojęcia o formie i o właściwych pięknościach i finezyjnych pointach oryginału.

Trzecią gwiazdą pierwszego rzędu na poetyckim firmamencie chińskim jest Po Kū i (772—846), który jako siedmiomiesięczne dziecko znalazł już tysiące znaków chińskich. Niemal całe swoje życie spędził na służbie państwowej, dochodząc na starość do wysokiego stanowiska ministra wojny. Poza drobnymi lirykami, nie odbiegającymi stylem i treścią od podobnych utworów Li T'ai po lub Tu Fu, napisał też dłuższy poemat zatytułowany «Wieczne złoto», owiany duchem buddyzmu, którego był gorącym wyznawcą.

Ostatnim wielkim poetą był Se k'ung Tu (834—908), taoista, piszący długie poematy filozoficzne, nader cenione przez krytykę chińską za styl, niezrozumiałe bez pracowitych badań nawet dla najbardziej uczonych literatów, a więc wyjątkowo piękny.



Świątynia Konfucjusza w Kūfu (Szantung).

Głęboki kult dla tytanów poezji z doby T'angów miał w tym kraju tradycję i czci dla przeszłości jedną bardzo ujemną stronę: zabił mianowicie w następnych wiekach w zarodku wszelką świeżą inwencję poetycką, zmuszał do bezdusznego kopjowania wzorów z tego okresu, surowo potępiał wszelkie, bardzo zresztą nieśmiałe, próby znalezienia sobie nowych, niewydeptanych ścieżek. Dalsza twórczość poetycka chińska, ilościowo imponująca, obfituje w nader poprawne wierszyki o nienagannej formie i miłej treści, lecz nie zawiera niczego, czegoby poeci złotego okresu już stokroć lepiej nie powiedzieli. Poetą staje się w Chinach każdy wykształcony człowiek, gdyż poezji uczą w szkołach przy pomocy obszernych podręczników obrazów poetyckich i słowników rymów.

Okres T'angów szczyty się poza poezją także swymi wytwornymi esaistami, twórcami wypieszczonych, wyczelowanych klejnocików w prozie, świadczących nader pochlebnie o wielkim kulcie dla własnego języka i o głębokim zrozumieniu jego swoistego piękna i to w epoce, kiedy w Europie zaczynał się dopiero kształtować język francuski i niemiecki, a nie istniał jeszcze ani angielski, ani polski. Najwybitniejszym esaistą tego wielkiego okresu był Han y ũ, znany również jako filozof i poeta, zdecydowany konfucjanista; poza przepięknymi poemacikami w prozie, posiada on w swym dorobku literackim także męskie wystąpienia przeciwko nadużyciom wszechpotężnego wtedy buddyzmu, który nie bez słuszności uważa za poważne niebezpieczeństwo dla państwa. Za ostre wystąpienie przeciwko relikwjom buddyjskim został wygnany do małej mieściny na południu. — Z późniejszych esaistów na pierwszym miejscu stoi Su Tung p'o (1036—1101)

autor wytwornych poezyj w prozie, zarazem znany poeta, a także wybitny polityk, archeolog i historyk.

Okres zwycięstwa Konfucjanizmu. — Dyn. Sung (960—1280).

Powolny z początku upadek dynastji T'ang zaczyna się już od r. 751, t. j. od wielkiej bitwy pod Samarkandem, w której wojska arabskie, pomimo zaciętej obrony, zmusiły armje chińskie do odwrotu i złamały wpływy chińskie w Azji Zachodniej i Środkowej. Powstania chłopskie, klęski żywiołowe, intrygi haremowe, nieudolne rządy słabych władców, dokonały reszty. W r. 907 tak świetna ongi dyn. T'ang upada, nieżałowana przez nikogo. I znowu rozpoczyna się w «konserwatywnych» i «patryjarchalnych» Chinach długotrwały okres rewolucyjny, który w dziejach tego kraju jest jednak czemś zupełnie normalnem. Przez pół wieku (907—960) przewija się pięć dynastji, przeważnie militarycznych. Północ kraju znajduje się w rękach zsinizowanych barbarzyńców, którzy utworzyli szóstą dynastję Liao. W r. 960 generał Czaou Kuang yin jednoczy pod swoją władzą Chiny zachodnie i południowe i rozpoczyna nową dyn. Sung (960—1280), która jednak pomimo zażartych walk nie potrafiła nigdy na stałe odzyskać północnych Chin, pozostających w rękach Kitanów. Sungowie zawarli przeciwko nim sojusz z tunguskieniami Yuczenami. Pod ciosami koalicji pada rzeczywiście państwo Kitanów w r. 1123, lecz Yuczenowie zwracają się wkrótce potem przeciwko swym dawnym sprzymierzeńcom, zdobywają całe północne Chiny, nad którymi panują jako dynastja Kin «Złota» Sungowie sprzymierzają się przeciwko Yuczenom z Mongołami, którzy wtedy zaczęli właśnie odgrywać poważniejszą rolę polityczną, i z ich pomocą rozgromiają państwo Yuczenów (1134), lecz z kolei zostają podbici przez swych «sprzymierzeńców», którym w r. 1280, po bohaterskiej obronie, muszą ustąpić tronu chińskiego. Czasy dyn. Sung są ostatnim, wielkim okresem literatury chińskiej. Jeszcze raz, jak za Hanów, ożyło zamięślenie do przeszłości i w związku z niem zakwitły znowu nauki historyczne i ten kierunek filozoficzny, który z tą przeszłością najściślej był związany — Konfucjanizm.

Filozofja. — Aż do epoki Sungów Konfucjanizm miał wprawdzie gorącego zwolennika w potężnej swemi wpływami kaście literatów, zpośród których rekrutowali się mężowie stanu i urzędnicy, kierujący chińską nawą państwową, lecz kierunkiem panującym nie był bynajmniej. Pośród szerokich mas nie wytrzymywał konkurencji z Buddyzmem i Taoizmem, gdyż za mało obiecywał, za mało przemawiał do wyobraźni, a za dużo do poczucia obowiązku. Wśród warstw oświeconych zaś, zarzucano mu, że nie posiada dostatecznego ugruntowania metafizycznego. Światlejsze umysły konfucjanistyczne wszystkich czasów braki te doskonale widziały i odczuwały, lecz zaradzić im nie potrafiły. Dopiero za Sungów zostały one usunięte wspólnym wysiłkiem szkoły filozoficznej Sing li. Nazwę tę, oznaczającą «Duchowy pierwiastek natury», nadał całemu kierunkowi dopiero filozof Cz'en cz'un (1151—1216) w swym doskonałym Słowniku filozoficznym.

Twórcą Sing li jest Czou Tun i (1017—1073), urzędnik państwowy, jak niemal wszyscy wybitni konfucjaniści. Z licznych jego dzieł dochowały się tylko dwa niewielkie traktaty, z których T'ai ki t'u (Plan wielkiej Zasady) stał się podwaliną neokonfucjanizmu. Słynne to dzieło składa się właściwie tylko z graficz-

nego przedstawienia kosmologii Yi kingu (ob. wyżej) z bardzo krótkimi objaśnieniami słownymi. Kosmologja ta, opierająca się na działaniu prastarych sił Yin i Yang, tłumaczy wszystko w wszechświecie — a więc i zjawiska moralne — działaniem tych dwóch sił, stwarzając w ten sposób zupełnie jednolitą teorię. Jej uzasadnienia, czy próby wytłumaczenia, Czou Tun i nie daje żadnej; wystarcza mu zupełnie dogmatyczne stwierdzenie, że tak jest, z powołaniem się conajwyżej na Yi king, z którego, jak twierdzi, swą teorię zaczerpnął. Z Kartezjuszem, ojcem współczesnej naszej fizyki i mechanistycznej filozofji natury, z którym go porównywano, nie ma nic wspólnego; tak samo powierzchownem jest dopatrywanie się w jego filozofji, opartej na prastarych zapatrywaniach chińskich, wpływów, stonkowo bardzo młodego buddyzmu. Natomiast niewątpliwie daje się wykryć w jego poglądach na siły twórcze i na życie wpływ zwalczanego tak zaciekle przez Konfucjanizm Taoizmu, oczywiście Taoizmu filozoficznego.

Czang tsai (1020—1076), czczony przez konfucjanistów narówni z Mencjuszem, rozwinął, pogłębił i sprecyzował dogmatyczne poglądy Czou Tun i, i starał się wykazać, że świat moralny jest tylko jedną ze stron wszechświata, w sposób bardzo przypominający niemieckich filozofów natury z pierwszej połowy XIX wieku. Dalszy krok robią bracia Cz'eng: Cz'eng Hao (1032—85) i Cz'eng I (1033—1107), którzy połączyli w jedną całość poglądy Czou Tun i i Czang tsai — swych nauczycieli. Znaczenie obu braci polega głównie na wpływie, jaki wywarli na najważniejszego przedstawiciela tej szkoły, Czu Hi.

Czu Hi (1130—1200) może być uważany za najwybitniejszego przedstawiciela całej szkoły konfucjanistycznej, — nietyle ze względu na oryginalność i głębię swych poglądów, gdyż do genialnych myślicieli trudno go zaliczać — ile ze względu na bezprzykładny wprost autorytet, którym się cieszył i olbrzymi wpływ, który wywierał w ciągu pół tysiąca na życie umysłowe trzeciej części ludzkości. Dzieła jego są wprawdzie tylko mozaiką, ułożoną z cudzych kamieni, lecz historyczne znaczenie tej kompilacji było większe niż oryginałów, z których została złożona. Opierając się na pracach swych poprzedników, które, dzięki swej niezwyklej erudycji i niepospolitej pamięci, znał jak nikt inny, nadał starej etyce konfucjanistycznej solidny fundament metafizyczny i stworzył harmonijny, zupełnie zakończony systemat filozoficzny, absolutnie jednolity, oparty na dwóch tezach kardynalnych: na jedności całej natury i na jej dobroci.

System ten stał się podwaliną całego neokonfucjanizmu, podniesioną przez następne pokolenia do godności niewzruszonego dogmatu; wszelkie próby krytyki lub dalszego rozwoju były przez potężniejących coraz bardziej «Żu» (literatów) uważane za herezję i tłumione w zarodku. Filozofja Czu Hi wywarła wielki wpływ na życie umysłowe całego Dalekiego Wschodu, przedewszystkiem zaś Japonji, gdzie bardzo szybko oceniono doniosłe państwowe znaczenie neokonfucjanizmu. Wprowadzony tam w XIV wieku, (okres Kamakura), zyskuje za szogunatu Tokugawów, dzięki wybitnym przedstawicielom japońskim, takie znaczenie i takie wpływy na administrację, prawodawstwo i wychowanie młodzieży, że z końcem XVIII wieku rząd japoński uznaje «Susziya» (t. j. naukę Suszi czyli Czu Hi) za państwową, i wszystkie inne prześladuje jako szkodliwe dla Japonji herezje. — Wielki wpływ na przyszłość swego narodu wywarł Czu Hi także przez swoje prace filozoficzne, gdyż jego wzorowe komentarze i objaśnienia do klasyków stały się podstawą wychowawczą dla niezliczonych pokoleń. Jego Siao ho, «Mała nauka»

przystępny i popularny wykład zasad moralności, stała się rodzajem katechizmu, używanego we wszystkich szkołach Chin, Japonji i Korei aż do początków XX wieku. — O jego pracach historycznych pomówimy niżej.

Z innych szkół konfucjanistycznych tego okresu zasługują na uwagę tylko dwie, nieuznawane przez oficjalną szkołę Sing li, lecz i nie prześladowane przez nie. Są to szkoły Su i Hu. Twórcą pierwszej był Su Hün (1009—1066), najwybitniejszymi jej przedstawicielami — jego synowie, z których starszy, Su Tung p'o, jest największym poetą ery Sungów. Szkoła ta znajduje się pod silnym wpływem Taoizmu i Buddyzmu i walczy głównie z przyjętym przez urzędowy Konfucjanizm prastarym dogmatem przyrodzonej dobroci natury ludzkiej. Według mędrców tej szkoły, natura ludzka nie jest ani dobra, ani zła; najważniejszą jej właściwością jest zdolność sympatji i antypatji; tę zdolność umiejętne wychowanie może wyzyskać zarówno ku dobru jak i ku złu. — Większe znaczenie zdobyła sobie szkoła Hu, założona przez Hu An kuo (1074—1138). Źródłem cnoty, poucza Hu An kuo, są Księgi Kanoniczne z Cz'un ts'iu na czele; wszelkie nieszczęścia, które na Chiny spadały, należy przypisać przedewszystkiem niedostatecznemu poszanowaniu tych ksiąg, i jedynym środkiem zaradczym na te nieszczęścia jest jaknajściślej stosowanie się do nauk starożytnych mędrców. Natura ludzka nie może być dobrą, gdyż pojęcie dobra jest względne i może istnieć jedynie przy jednoczesnym istnieniu pojęciu zła; jeżeli więc się powiada, że człowiek jest od przyrodzenia dobry, to trzeba równocześnie powiedzieć, że jest także od przyrodzenia zły. Główną właściwością natury ludzkiej jest zdolność wyboru: szlachetny człowiek kieruje się w swym wyborze prawem moralnym, nikiemny zaś — egoizmem.

Najpoważniejszym przeciwnikiem Czu Hi był Lu Siang szan (1140—1192) idealista i panteista, który swą naukę oparł na dwóch następujących zasadach: 1. moje serce (= duch, dusza) — to Rozum; 2. moje serce — to Wszechświat, a Wszechświat — to moje serce. Zarówno Wszechświat, jak i wszystkie jestestwa, które kiedykolwiek żyły lub żyć będą, są emanacją Rozumu, Jednego i Jedynego, a wobec jedności Rozumu z duchem ludzkim — także emanacją każdego poszczególnego człowieka, związanego w ten sposób milionami niewidzialnych nici z Wszechświatem.

Historja. — Od czasów Se ma Ts'ien'a ogranicza się historja chińska do kronik, wzorowanych na Szi ki, pisanych dla każdej dynastji po jej upadku. Nikt jednak nie pomyślał o zebraniu bogatego materiału, zawartego w tych kronikach, w jedną całość, o napisaniu, jednym słowem, historji Chin, zamiast historji dynastji chińskich. Dopiero Se ma Kuang (1019—1086), potomek wielkiego Se ma Ts'iena, wychodząc z prastarego założenia konfucjanistycznego, iż «historia vitae magistra», postanowił do użytku mężów stanu i polityków swej ojczyzny zobrażować całe dzieje Chin i znanego Chińczykom świata w jednym dziele i, z tak charakterystyczną dla Chińczyków pracowitością stworzył dzieło epokowe, oparte nie tylko na kronikach dynastycznych, lecz także i na innych, obecnie w znacznej części zaginionych źródłach. Olbrzymie to dzieło, napisane oczywiście w duchu ściśle konfucjanistycznym, liczy 294 księgi i obejmuje historję Chin od r. 403 przed Chryst. do r. 959 po Chryst. Od kronik i ich pierwowzoru, Szi ki, różni się ono zasadniczo układem, wyłącznie i ściśle chronologicznym. Bardzo charakterystyczny

jest tytuł dzieła — Tse czy t'ung kien, «Powszechne zwierciadło, jako podręcznik dla rządzących» — gdyż głównym celem pracy Se ma Kuang'a jest zachęcenie kierowników chińskiej nawy państwowej do rządzenia według zasad i wskazówek Mistrza. Konfucjanizm późniejszy przypisywał temu dziełu wielką wagę; sam Czu Hi (ob. dalej) zajął się



Dzieci piszące i czytające. Obraz z epoki Ming.
(British Mus.)

niem, przerobił, skrócił do 59 ksiąg i każdą z tych ksiąg zaopatrzył jeszcze w krótkie streszczenie. W ten sposób powstał pierwszy prawdziwy podręcznik do historii Chin, pod tytułem Tung kien kang mu, «Streszczenie powszechnego zwierciadła», uzupełniany następnie przez cały szereg wybitnych uczonych, tak, że w swej obecnej postaci, zawiera w 91 księgach całą historję Chin od czasów bajecznych aż do dyn. Mongolskiej (1280). Dla nas jest Tung kien kang mu najdogodniejszym, a zarazem najpewniejszym źródłem do historii całej wschodniej Azji. Wszystkie bez wyjątku historje Chin, napisane przez uczonych europejskich, na niem się opierają.

Znakiem dalszego stopniowego zamierania twórczego ducha chińskiego jest zjawienie się w dobie Sungów pierwszego dzieła encyklopedycznego, składającego się z rzeczowo ułożonych wyciągów i streszczeń wszystkich najważniejszych dzieł literatury chińskiej. Tem dziełem jest ułożone przez specjalną komisję T'ai p'ing yü lan, obejmujące 1000 ksiąg i zawierające streszczenia 1690 dzieł. Dobrą stroną tej encyklopedji jest, przynajmniej z naszego punktu widzenia, że przechowała chociażby w wyciągach ważne dzieła, które inaczej zaginęłyby bez śladu. Lecz jej bezpośredni wpływ na umysłowość chińską był raczej ujemny, gdyż odzwyczajał od pracy źródłowej, i przyzwyczajał do korzystania z materiału naukowego z drugiej ręki. — Jeszcze większą była podobnie ułożona encyklopedja Yü hai z r. 1276, która jednak do nas nie doszła.

Okres skostnienia. — Dyn. Yüan, Ming, Ts'ing (1280—1911).

Ostatni ten okres w dziejach piśmiennictwa chińskiego rozpoczyna się od zawojowania Chin w r. 1280 przez Mongołów, których władcy, zupełnie zsinizowani, zasiedli na tronie synów nieba jako dyn. Yüan i rządili «czarnogłowym narodem» do r. 1368. Nie byli oni bynajmniej złymi władcami; troszczyli się o dobrobyt ludu, dbali o rozwój rolnictwa, handlu i przemysłu, okazywali wielką tolerancję pod względem religijnym, otoczyli swą opieką literaturę i sztukę, — lecz mimo wszystko pozostali dla Chińczyków «barbarzyńcami»; duma narodowa nigdy się z ich rządami pogodzić nie mogła i gdy tylko potęga Mongołów nieco osłabła, zaczynają się powstania i spiski (od r. 1348), a w r. 1368 Czu Yüan czang, dawny

mnich buddyjski, włóczęga i herszt bandy zbójckiej, którą po pierwszych większych powodzeniach przemianował w «wojska narodowe», zdobył ówczesną stolicę państwa, Pekin. Ostatni cesarz z dyn. Yüan ucieka w stepy rodzinne, a z nim znikają odrazu wszystkie ślady krótkiego panowania mongolskiego. Nowa dyn. narodowa, Ming, (1368—1644), założona przez ex-mnicha i ex-bandytę, panuje pod znakiem silnej reakcji nacjonalistycznej i zamyka się — pierwszy raz w dziejach Chin! — przed wszystkim, co obce. Neokonfucjanizm Czu Hi'ego staje się kierunkiem panującym, uznanym przez państwo. Pierwsi cesarzowie przeprowadzają szereg zbawiennych reform administracyjnych, podatkowych, sądowych i uwalniają państwo — na pewien czas przynajmniej — od zarazy, toczącej wszystkie kraje Wschodu — od eunuchów. Przez długie lata panuje znowu w państwie spokój i dobrobyt. Epokowym wydarzeniem zewnętrznym, aczkolwiek wtedy przeszło ono niemal bez wrażenia, jest przybycie pierwszych Europejczyków drogą morską naokoło Afryki w r. 1540 do Chin południowych; już w r. 1557 usadawiają się Portugalczycy na stałe w Makao, którem władają do dziś dnia. Od r. 1616 rozpoczynają się napady Mandżurów (pod wodzą czynnego i wojowniczego Nurhaczi'ego), którzy w r. 1637 zdobywają Koreę, a w r. 1644 — Pekin, kładąc kres ostatniej dynastji narodowej. Państwo znów ogarnia anarchja, którą udaje się Mandżurom opanować dopiero w r. 1661. Ostatnia, jak dotychczas, dynastja — Ts'ing («Czysta») — dała Chinom kilku znakomitych władców (K'ang hi 1662—1722, K'ien lung 1736—1796). Władza chińska sięga znowu, jak za najlepszych czasów Hanów i T'angów, do źródeł Tarymu; w r. 1793 zostaje nawet zdobyty daleki Nepal, leżący z tamtej strony olbrzymiego wału górskiego Himalajów. Podwalinami tronu i cesarstwa wstrząsnęła zachłanna, imperjalistyczna polityka europejska, pragnąca zagarnąć Chiny, tak jak zagarnęła Afrykę lub Australję. Zaczęło się w r. 1840, gdy Anglja wymową swych armat przekonała zacofane militarnie Chiny o korzyści, wynikającej dla narodu chińskiego z palenia opjum, dostarczanego przez kupców angielskich. W następnych latach mocarstwa europejskie z Anglją i Francją na czele domagają się kolosalnych koncesyj gospodarczych, wydających im Chiny na łaskę i niełaskę, a gdy Chiny, pragnące pozostać panem we własnym domu, tych koncesyj udzielić nie chcą, wypowiadają im Francja i Anglja pod błahym pozorem wojnę, zajmują Pekin i na dowód swej wyższości kulturalnej rabują i palą wspaniałe pałac cesarski wraz ze wszystkimi zawartymi w nim bezcennymi arcydziełami sztuki. Zmilitaryzowana Japonja, idąc za przykładem swej mistrzyni Europy, doprowadza do wojny o Koreę, którą wygrywa dzięki przewadze swego uzbrojenia (1895). Gdy lud, doprowadzony do rozpaczki temi niesprawiedliwymi wojnami i niesłychanymi przywilejami, udzielanymi niepożądanym przybyszom z za morza, powstaje przeciwko Europejczykom, zostaje w r. 1900 zorganizowana wszechświatowa krucjata przeciwko nieszczęśliwym Chinom, która się kończy wymuszeniem przez wszystkich uczestników tej wyprawy nowych ustępstw, tym razem także terytorjalnych, a Rosji daje pretekst do zajęcia olbrzymiej i bogatej Mandżurji, którą jej za kilka lat odbierze Japonja. W r. 1911 dyn. Ts'ing abdykuje, Chiny stają się republiką na wzór europejski, dla olbrzymiej większości Chińczyków zupełnie niezrozumiały. Od tego czasu zaczyna się znowu okres anarchji i wojen domowych, prowadzonych przez ambitnych i sprzedajnych generałów, służących interesom obcych potęg; okres o tyle gorszy od poprzednich jemu podobnych, że dzieło zniszczenia prowadzone jest wszystkimi nowoczesnymi

南	安	之	下	又	北	俱	郡	向	郡
選	國	會	案	東	運	導	竹	更	竹
母	城	北	作	流	一	各	書	名	書
辟	西	帶	源	注	故	出	紀	陽	紀
邑	又	深	刻	于	城	一	年	為	年
西	東	陸	東	誤	俗	溪	日	河	日
世	北	三	北	水	謂	東	鄭	雍	鄭
謂	注	面	流	又	之	北	侯	向	侯
之	誤	阻	運	東	治	流	使	為	使
無	水	險	白	南	城	合	韓	高	韓
比	東	惟	駒	流	為	一	辰	平	辰
城	北	西	場	石	川	川	歸	即	歸
亦	流	版	南	會	日	日	晉	是	晉
日	運	築	在	同	天	天	陽	城	陽
馬	安	而	原	水	漿	漿	及	其	及
碑	國	已	上	亦	溪	溪	向	水	向
城	城	東	為	日	又	又	一	有	一
皆	東	北	二	治	東	東	月	二	月
非	流	流	溪	水	源	源	城	源	城
也	逕	逕	溪	出	源	源	陽	陽	陽
	也	也	溪	南	源	源	陽	陽	陽
			溪	原	源	源	陽	陽	陽

* Współczesna książka chińska.

dłowe badanie dokumentów», liczące 348 ksiąg i zawierające w 24 działach systematycznie ułożone wiadomości ze wszystkich dziedzin ówczesnej wiedzy chińskiej. Cesarzowi Yung lo z dyn. Ming nie wystarczyło i to dzieło, poleca więc zjednoczyć w jednej encyklopedji całokształt piśmiennictwa chińskiego wszystkich czasów. 2160 uczonych pod kierunkiem 5 dyrektorów i 3 prezesów pracuje z przysłowiową chińską pilnością przez 3 lata i stwarza Yung lo ta tien, «Wielki leksykon cesarza [Yung lo] składający się z 22.867 ksiąg; rzadsze i mniejsze dzieła pomieszczano w tym jedynym w swoim rodzaju leksykonie in extenso, większe w bardzo starannych streszczeniach. Kosztów druku i papieru nie mogła jednak pokryć nawet zasobna szkatuła cesarza chińskiego; zostało więc to dzieło tylko przepisane w trzech egzemplarzach i złożone w bibliotekach cesarskich. Wszystkie trzy egzemplarze uległy niestety zniszczeniu przez ogień; ostatni, przechowywany w bibliotece chińskiej akademji umiejętności (Han lin, «Las pendzli») spaliły w r. 1900 wojska europejskie. Uratowano tylko pojedyncze tomiki, znajdujące się obecnie jako curiosum po bibliotekach Zachodu. — Największym istniejącym dziełem encyklopedycznym świata jest, nieco mniejsze od Yung lo ta tien, K'in ting ku kin t'u szu tsi cz'eng «Wydany z polecenia cesarskiego kompletny zbiór tablic i ksiąg starych i nowych czasów», zawierający we wzorowych streszczeniach i dosłownych fragmentach niemal całą literaturę chińską, przedewszystkiem naukową. Inicjatorem tego dzieła był cesarz K'ang hi z dyn. Mandzurskiej, a wydawcą Cz'en meng lei. Pierwsze wydanie wyszło z druku w r. 1725, a więc już po śmierci wielkiego inicjatora, ostatnie szanhajskie z r. 1898 obejmuje 1628 dużych tomów. — Poza temi olbrzymiami encyklopedjami powszechnymi istnieją podobne kompilacje dla poszczególnych działów nauki i literatury. Jednym z największych i niewątpliwie najpoważniejszym jest Se pu tsung kan, «Zbiór czterech rodzajów (scilicet literatury)», wydawane niezmiernie starannie od r. 1919. Zawierać będzie po ukończeniu w r. 1929 w 2100 tomach drobnego druku wszystkie najcenniejsze dzieła

środkami — do tanków i aeroplanów włącznie. Okres ten, jak się zdaje, skończył się w r. 1927, ale trudno jest przewidzieć, czy ostatecznie, gdyż licznym mocarstwom wszechświatowym zbyt zależy na niedopuszczeniu do konsolidacji w państwie Środkowym.

Literatura naukowa. — Wielkie źródło chińskiej myśli filozoficznej, które tak potężnie biło w Złoty okres literatury chińskiej, a potem raz jeszcze za Sungów, wysycha po r. 1280 niemal zupełnie. Ruch naukowy ogranicza się wyłącznie do komentowania i wyjaśniania dzieł wielkich poprzedników, do układania coraz to większych encyklopedyj i sporządzania wszelkiego rodzaju słowników i leksykonów. Po cytowanym wyżej Tai p'ing yü lan, powstaje na przełomie ery Sungów i mongolskich Yüanów — jako dzieło jednego jedyne go autora — Ma Tuan lin'a, olbrzymia encyklopedja Wen hien t'ung k'ao («Źródło

całej literatury chińskiej, zachowane nieraz w jedyńych egzemplarzach po niedostępnych bibliotekach klasztornych wewnętrznych Chin. — Bardzo ważnym jest K'in ting ta Ts'ing hui tien szy li, czyli «Wydany na rozkaz cesarski kompletny zbiór praw i zarządzeń wielkiej dynastji Ts'ing» w 920 tomach. — Jedyńym w swoim rodzaju dziełem, jakiego nie posiada żadna literatura świata, jest Pei wen yün fu, «Słownik literacki», również wydany z polecenia K'ang hi w r. 1711. W 222 tomach dużego formatu jest tu zawarta cała literatura chińska, rozbita na cytaty, ułożone według 106 «rymów». Dzieło to jest dla uczonego nieocenioną wprost pomocą, pozwalającą odnaleźć źródło każdej cytaty, pomimo chińskiego zwyczaju cytowania bez podania autora. — Mniejszym lecz jeszcze popularniejszym dziełem jest K'ang hi tse tien, «Słownik znaków cesarza K'ang hi», zawierający 44.449 znaków (wyrazów), doskonale objaśnionych synonimami i przykładami, zaczerpniętymi z całej literatury. Słownik ten, wydawany od czasów K'ang hi niezliczoną ilość razy, jest do dziś dnia podstawowem dziełem chińskiej leksykografji.

Dramat. — Według ogólnie przyjętego podziału, dramat i beletrystyka nie są w Chinach zaliczane do literatury. Literaci chińscy ze swym kultem dla przeszłości cenili wyłącznie to, co było pokryte uszlachetniającą patyną czasu. Dlatego też księgi swe pisali językiem starym, tak zwanym «klasycznym», który już w epoce Hanów dla ogromnej większości ludności był zupełnie niezrozumiały. Z biegiem czasu przepaść, oddzielająca język potoczny od literackiego, pogłębiała się coraz bardziej, tak, że za T'angów nawet najwięksi uczeni przestali rozumieć mówiony język klasyczny, który stał się zrozumiałym wyłącznie przy pomocy wzroku, stał się językiem książkowym; chcąc udostępnić słuchaczom treść książki, pisanej językiem literackim, trzeba było czytając oczyma odrazu w myśli transponować na język potoczny i wygłaszać tekst, bardzo znacznie różniący się od czytanego oryginału. W tych warunkach ani dramat, ani powieść rozwijać się nie mogły. Dramat dlatego, że z natury rzeczy zwraca się więcej do słuchaczy niż do czytelników, czyli że nie mógł być pisany językiem właśnie dla słuchaczy niezrozumiałym. Beletrystyka natomiast zwraca się przedewszystkiem do szerokich warstw czytelników, a nietylko do uczonych; te zaś warstwy języka klasycznego oddawna nie rozumiały. Zresztą przed wynalezieniem i rozpowszechnieniem się druku, książka w Chinach, podobnie jak w Europie, była bardzo kosztowna i dla szerokich mas niedostępna, tembardziej, że powieść chińska jest bardzo długa. Lepsze czasy dla chińskiej twórczości dramatycznej i beletrystycznej zaczynają się dopiero za dyn. Sung, gdy druk, wynaleziony już za dyn. Sui, zaczął się coraz bardziej rozpowszechniać, i za dyn. Yüan (Mongolskiej), która z natury rzeczy nie mogła mieć tego kultu dla starożytnego języka, co chińscy literaci, a natomiast lubowała się we wszelkiego rodzaju widowiskach i już ze swych stepów przyniosła z sobą zamilowanie do opowieści. Okres panowania Mongołów może być nawet uważany za okres najwyższego rozkwitu chińskiej twórczości dramatycznej.

Początków dramatu chińskiego, podobnie jak greckiego, należy szukać na gruncie religijnym. Ze starych tekstów wiemy, że uroczystemu składaniu ofiar towarzyszyły już na 1000 lat przed Chr. tańce pantomimiczne, przedstawiające najważniejsze wydarzenia z historii Chin, — naprz. walki Wu wanga, popularnego założyciela dyn. Czou, z ostatnim przedstawicielem dyn. Szang. Bardzo wcześnie

dołączono do tego krótkie objaśnienie pantominy, prawdopodobnie pod formą piosenki, śpiewanej przez jednego «aktora». Ślady twórczości dramatycznej znajdujemy u K'ü Yüana (ob. wyżej), a za Hanów istniały pieśni o charakterze wyraźnie dramatycznym. Po epoce Hanów nie słyszymy o dramacie nic aż do T'angów, co można poczęści przypisać panującej wtedy anarchji, nie sprzyjającej twórczości poetyckiej, poczęści zaś coraz bardziej zaznaczającej się rozbieżności między językiem literackim a potocznym. Dopiero o ces. Hün tsung'u 713—755 (dyn. Sung) wiemy, że utrzymywał przy dworze rodzaj akademii muzyczno-tanecznej, poetycznie nazwanej «Ogrodem Grusz», w której jak się zdaje kształcono też aktorów płci obojga. Utworów dramatycznych z tego, tak wspaniałego w dziejach liryki, okresu nie posiadamy zupełnie. Dopiero za Sungów słyszymy coś bardziej określonego o teatrze; jak się zdaje zapoznali się z nim wtedy Chińczycy u «barbarzyńskich» Kitanów, gdzie naprz. poseł K'ung Tao fu był w r. 1031 świadkiem przedstawienia teatralnego, wydanego na jego cześć.

Najdawniejszy, zachowany do dziś dnia dramat chiński pochodzi z ostatnich lat dyn. Sung. Jest to Si siang ki «Historja zachodniego pawilonu», napisana przez Wang Szi fu, melodramat w znacznej części śpiewany, zbudowany bardzo nieudolnie, rozwlekający na 16 długich aktów akcję, którą można było z powodzeniem zawrzeć w jednym, najwyżej w dwóch. Bardzo znaczny postęp widzimy w epoce Yüanów. Przedewszystkiem skrócono utwory do 4—5 aktów, co oczywiście wpłynęło nader korzystnie na zwartość i tempo akcji; następnie ograniczono do minimum liryczne recitatywy, nie związane bezpośrednio z treścią dramatu; udoskonalono dialog. Naszego podziału na tragedję i komedję Chińczycy nie znają, choć mają oba te rodzaje utworów dramatycznych. Treść ich sztuk jest zaczerpnięta często z historii lub mitologii ojczyściej, choć nie brak także dramatów, wziętych z życia. Chińczyk jest naogół bardzo bystrym i inteligentnym obserwatorem i potrafi stworzyć, zwłaszcza w komedji, znakomite w rysunku typy. Do ulubionych postaci należy urzędnik i sędzia, a także kapłan (buddyjski lub taoistyczny), przedstawieni zwykle nie z najlepszej strony; bardzo sympatycznym typem kobiecym jest sprytna, przywiązana do swej pani, wygadana i kokieteryjna pokojówka. Tematem jest najczęściej, jak i u nas, miłość, traktowana jednak bardziej idealnie i sentymentalnie. Z czasów dyn. Yüan pozostało wyżej 500 sztuk, napisanych przez 85 autorów. Setka najlepszych tworzy żelazny repertuar klasyczny dobrych teatrów chińskich, dziś, niestety, coraz rzadziej grywany. Jedną z najsłynniejszych sztuk jest Czaoszi ku erh, «Sierota z domu Czaos», napisana przez nieznanego nam bliżej Ki Kün siang'a i Hui lan ki «Historja kredowego koła», złośliwa satyra na głupotę i sprzedajność urzędników, a zarazem żalonna historia wzorowej córki, sprzedającej się dla dobra rodziny, następnie niewinnie prześladowanej i oskarżonej o morderstwo; dzięki jednak salomonowej mądrości wyjątkowo prawego sędziego, złość zostaje ukarana i cnota triumfuje. — Z czasów dyn. Ming najpopularniejszą sztuką jest napisana przez Kao Tung kia P'i p'a ki «Historja lutni», uważana za arcydzieło chińskiej sztuki dramatycznej. Dla nas jest ciekawe jej niezwykle (według pojęć europejskich) zakończenie: obie główne bohaterki dowiedziawszy się przypadkiem, że są żonami pewnego młodego uczonego, zawierają przyjaźń i wraz ze swoim małżonkiem tworzą trójkąt małżeński, oparty na wzajemnej miłości i poważaniu. Za Ts'ing'ów następuje zupełny upadek twórczości dramatycznej. Na scenie ukazują się nie-

mal wyłącznie jednoaktówki, które krytyka chińska dzieli według treści na dwie grupy: sztuki wojskowe — wu hi i sztuki cywilne — wen hi. Wojskowe, oparte zazwyczaj na jakimś powszechnie znanym wydarzeniu historycznym, są właściwie tylko cyrkowymi popisami akrobatycznymi «walczących» na scenie armij i bohaterów. Cywilne zaś są przeważnie niezdatnymi sztuczidłami pornograficznymi, pozbawionymi jakiegokolwiek wartości artystycznej.

Teatr chiński, cieszący się wśród ludności olbrzymią popularnością, pozostał do dziś dnia niemal takim, jakim był za Mongołów, a być może już za Sungów. Bardzo często składa się wyłącznie ze sceny, zbudowanej na podwyższeniu, otwartej z trzech stron. Widzowie w takim razie stoją godzinami na otwartym powietrzu, piekąc się na słońcu, lub moknąc cierpliwie na deszczu. Przedstawienia są przeważnie bezpłatne, zakupione przez świątynie lub władze miejskie i rządowe, dla uświetnienia jakiejś uroczystości; rzadziej są urządzane z dobrowolnych składek całej dzielnicy miasta, lub jakiegoś cechu, czy gildy i wtedy przeważnie tylko dla subskrybentów. Ludzie bogaci sprowadzają teatr do siebie do domu, często dla uprzyjemnienia gościom proszonego obiadu. Jest to możliwe, gdyż teatr chiński dekoracyjnie nie zna zupełnie; dwa krzesła postawione na stole są «niebotycznymi górami», na które mozolnie wspina się prześladowany przez wrogów bohater, a wielki wódz zwycięskiej armji wjeżdża na scenę... na kiju, który mu zupełnie zastępuje ognistego rumaka bojowego. Jedyńm zbytkiem są rzeczywiście wspaniałe stroje z ciężkiego jedwabiu, bogato przyozdobione kosztownymi haftami, kapiące nieraz od złota i srebra. Wobec braku dekoracyj — niema kurtyny, niema też i antraktów. A ponieważ niema także i suflera, więc praca aktora chińskiego nie jest łatwa. Trzeba być artystą nielada, aby w duszy widza wyczarować wizję bohaterstwa, galopując na kiju, albo wzruszyć do łez, stojąc na skraju przepaści... na krześle. Aktor chiński rozpoczyna swe wykształcenie fachowe już w 10 roku życia; musi być świetnym gimnastykiem i akrobatą (dla sztuk wojennych), musi mistrzowsko opanować mimikę i gestykulację, musi opanować pamięciowo przynajmniej 100 ról, tak, aby na każde zawołanie móc je grać bez poprzedniej próby. Realizm gry artystów scenicznych chińskich wzbudza podziw nawet najsurowszych krytyków europejskich; mistrzowsko grane są np. role kobiece (cesarz K'ien lung — 1736-1796 — którego matka była aktorką, zabronił kobietom występowania na scenie). Po ostatniej rewolucji (1911), nowatorzy chińscy rzucili się także z zapałem do reformowania teatru na wzór europejski, lecz spotkali się z tak wyraźną niechęcią szerokich mas, że ruch ten bardzo szybko zupełnie zamarł. Natomiast szeroko rozpowszechniły się w całym państwie kina, zastępując do pewnego stopnia teatr, który, jak wogóle cała twórczość duchowa chińska, przeżywa obecnie bardzo ciężki kryzys.

Beletrystyka. Pochodzenie powieści chińskiej jest dla nas jeszcze większą zagadką niż pochodzenie dramatu. Z jednej bowiem strony posiadamy opis fantastycznej podróży króla Mu (1001—946 przed Chr.) do tajemniczej «królowej-matki zachodu», pochodzący prawdopodobnie z VII wieku przed naszą erą, zatytułowany Mu t'ien tse czuan. Z drugiej zaś strony od VII w. przed Chr. do epoki Mongołów czyli przez bezmała 2000 lat, nie znajdujemy w całej literaturze chińskiej żadnych śladów beletrystyki. Dziwnym więc może się wydawać również, że zaraz pierwsza znana nam powieść chińska z czasów Yüan może być śmiało

zaliczona do najlepszych powieści chińskich wogóle. Dzisiejszy stan badań nad powieścią chińską pozwala nam jedynie przypuszczać, że rozwinęła się pod wpływem Środkowej Azji, która od niepamiętnych czasów była ojczyzną opowieści; inwazja mongolska wpłynęła pomyślnie na szybszy rozwój tych wpływów. Powieść chińska jest naogół niedoceniana. Posiada wszystkie zalety dobrej powieści europejskiej XIX wieku, a o całe niebo prze-



Księgarze chińscy.

wyższa nieudolne próby, czynione w tym kierunku na zachodzie nietylko w XIII i XIV wieku, lecz nawet jeszcze w tak nam bliskim wieku XVIII. Chińczycy posiadają wielki wrodzony talent narratorski, który pozwala im opowiadać lekko, gładko i żywo. Fabuła ich powieści jest zwykle interesująca i dobrze przemyślana; ciekawe przygody bohaterów trzymają uwagę czytelników w ciągłym napięciu; charaktery licznych zwykle bohaterów są dobrze zaobserwowane i rozwijane, ich czyny konsekwentne i dobrze uzasadnione psychologicznie. Nie brak ani subtelnych scen miłosnych, ani potężnych, często grozę wzbudzających, epizodów dramatycznych. Galeria typów jest nadzwyczajnie urozmaicona i dowodzi, że i Chińczykom nie ludzkiego nie jest obcem. Europejczyka razić może nieraz realizm posunięty do ostatecznych granic, albo drobiazgowość opisów; lecz nie należy zapominać, że są to cechy charakterystyczne psychiki chińskiej, wiernie odbijające się w literaturze.

Pierwszą i odrazu jedną z najlepszych powieści jest *San kuo czy yen i*, «Obszerna opowieść o 3 państwach» przypisywana zwykle *Lo Kuan czung'owi*. Kanwą powieści są wydarzenia historyczne po upadku dyn. Han, gdy Chiny rozpadły się na trzy samodzielne państwa. Lecz na tej kanwie genialny pendzel autora wyczarował niezliczoną ilość obrazów batalistycznych, scenek rodzajowych, miłosnych, składających się na wielką epopeję w prozie. Bohaterowie tej powieści są do dziś dnia znani w całych Chinach, a jeden z nich został nawet bogiem wojny. Z XIII wieku mamy *Szui hu czuan*, «Historję wybrzeży rzecznych», napisaną przez *Szi Nai a'n'a*, o którym, tak, jak o większości powieściopisarzy chińskich, nie wiemy nic bliższego. Jest to opowieść o czynach historycznej bandy zbójckiej, która nad brzegami rzeki Huai doszła do wielkiej potęgi, tak, że jakiś czas rządziła nawet kilku prowincjami; opowieść często przepojona prawdziwym humorem i zjadliwą ironją, skierowaną — jak zawsze — pod adresem świętoszkowatych kapłanów, tchórzliwych oficerów i sprzedajnych urzędników. — *Si yü ki* jest znów doskonałym przykładem powieści fantastyczno-satyrycznej. Tytuł został zapożyczony od słynnego dzieła mnicha *Hüan Tsang'a* (ob. wyżej) i oznacza tak samo «Kroniki krajów zachodnich». Autor opowiada nam cudowne przygody tego znakomitego podróżnika, naturalnie, przeważnie zmyślane, często przypominające najlepsze bajki 1001 Nocy; w niektórych rozdziałach dźwięczy nuta dyskretniej ironji pod adresem buddyźmu, jego wiary w transmigrację, w cuda

i w relikwie. Z epoki Mingów posiadamy znakomitą powieść obyczajową Kin P'ing Mei, której autorem ma być słynny z surowych obyczajów mąż stanu Wang Szi czeng (1526—1593). Wyrazy tytułu można tłumaczyć «Kwiat śliwki w złotej wazie» lecz właściwie są to tylko imiona trzech głównych bohaterów powieści. Pod względem artystycznym jest Kin P'ing Mei niewątpliwie arcydziełem chińskiej beletrystyki. Autor posiada zdumiewającą łatwość opowiadania, wielką umiejętność grupowania faktów, i nader pewną rękę w malowaniu postaci i charakterów. Niestety realizm tej powieści, która ma być wiernym odbiciem stosunków, panujących w wyższych warstwach społeczeństwa chińskiego za Mingów, wykacza poza najdalej nawet zakreślone granice; zwłaszcza liczne sceny erotyczne są opowiedziane z tak drastycznymi szczegółami, że nawet w Chinach, gdzie życie miłosne jest omawiane z nieznaną gdzieindziej otwartością, powieść ta została przez cesarza K'ang hi zakazana i być może właśnie dlatego jest powszechnie czytana. Zresztą podobno rodzony brat cesarza, pomimo zakazu, przełożył ją na mandżurski — rodzinny język domu cesarskiego. Coprawda, nieprzyzwoitość powieści jest o tyle względna, że szereg najdrastyczniejszych miejsc może być rozumiany dwojako, przyczem właśnie znaczenie nieprzyzwoite jest dostępne tylko dla znawców języka i literatury. Najsłynniejszą powieścią ery Ts'ingów jest Hung lou men, «Sen czerwonej komnaty» (= Sen o bogactwie i szczęściu). Autorem powieści jest Ts'a'o Sü e k'in (XVII wiek). Powieść składa się z 24 tomów dużego formatu; liczba bohaterów i bohaterek przekracza cztery setki. Swobodne operowanie tą olbrzymią ilością postaci, tchnięcie w każdą z nich odrębnego, indywidualnego życia, wymyślenie dla nich wszystkich odpowiedniej ilości sytuacji, nie tracąc przy tym głównego wątku powieści — wymagało bardzo wytrawnej ręki a pomyślnie rozwiązanie wszystkich tych zadań jest dowodem, wysokiego poziomu chińskiego powieściopisarstwa. Treść w zasadzie jest bardzo prosta: główny bohater ma dwie śliczne, dobre i mądre kuzynki; kocha się na śmierć i życie w jednej z nich, a każą mu się żenić z drugą. Postanowieniu ojca, jako prawowity Chińczyk, oprzeć się nie śmie, zostaje jednak mnichem buddyjskim i znika bez śladu, a nieszczęśliwe, zakochane w nim dziewczę, z rozpaczą umiera.

Poza olbrzymimi powieściami posiadają Chińczycy także wielką ilość drobnych nowel. Największą sławą cieszy się zbiór, napisany przez P'u Sung ling'a (około 1699), zatytuowany Liao czai czy i, «Dziwne historie z pracowni uczonego». Zbiorek ten zawiera setkę z górą przeważnie bardzo krótkich opowiadań, napisanych najpiękniejszym stylem, budzącym podziw krytyków i oczywiście niezrozumiałym dla przeciętnego inteligenta chińskiego. Daleko popularniejszy jest starszy nieco zbiorek Kin ku k'i kuan «Zbiór opowieści z dawnych i nowych czasów», napisany przez nieznanego autora, zawierający 40 nowelek, przeważnie miłosnych, kopjowanych najwyraźniej wprost z życia i dlatego podwójnie ciekawych. Swą niebywałą popularność zawdzięcza Kin ku k'i kuan jednak nie tylko pociągającej treści, lecz w równej mierze łatwemu, dla wszystkich zrozumiałemu językowi, co w oczach literatów jest poważnym jego brakiem.

Zakończenie. Już począwszy od Sungów zaczyna się powolne kostnienie chińskiego życia umysłowego, a z niem, rozumie się, i literatury. Najpierw wysycha źródło twórczości poetyckiej, które tak wspaniale biło za T'angów, nieco

później zamiera filozofja, a za Ts'ingów karleje nawet pogardzana przez literatów literatura «niższa», t. j. dramat i powieść. Wiek XVIII i XIX jest okresem zupełnego letargu umysłowości chińskiej, niezdolnej do jakiegokolwiek wysiłku twórczego, ograniczającej się do bezdusznego powtarzania rzeczy, które już dawno były powiedziane stokroć lepiej. Najlepiej stoi jeszcze sprawa z naukami filologicznymi. Prace komentatorskie i epigraficzne Yüan Yüan'a, (1763—1849) Mao K'i ling'a (1623—1713), Hao I hing'a (początek XIX wieku) są w swoim rodzaju wzorowe. Z plejady literatów, bez końca przeżywających te same tematy, korzystnie wyróżnia się Lan Ting yüan (1680—1733), wróg chrześcijaństwa i buddyzmu, autor traktatów, skierowanych przeciwko tym religijom, traktatów napisanych wzorowym językiem, pod względem literackim zbudowanych jasno i przejrzystie, przekonywujących mocną i logiczną argumentacją rzeczową. Przeciwnie, K'ang Yo we i, (1860) w głębi duszy równie zagorzały konfucjanista jest rzecznikiem reform w duchu zachodnim, przynajmniej reform wojskowych i technicznych, jako gwarantujących najlepiej niepodległość polityczną Chin, a z nią także odrębność jej kultury.

Okres rewolucyjny 1911—1927 przyspieszył niewątpliwie ten nieodzowny proces europeizacji na wielu polach, w literaturze jednak jak dotąd żadnych dodatkowych wyników nie dał. Widzieliśmy wyżej, że próba zeuropeizowania dramatu rozbiła się o opór wielkich mas społeczeństwa; tak samo próby pisania poezyj podług wzorów zachodnich nie znalazły w społeczeństwie chińskim żadnego odzewu i zostały już ponieczone.

Na przyszłość istnieją dwie możliwości: albo stara kultura chińska w zetknięciu z zachodnią ulegnie, i ustąpi jej zupełnie, albo też pod jej wpływem obudzi się do nowego życia, form którego w tej chwili zupełnie jeszcze przewidzieć nie można. Conajwyżej można na zasadzie dotychczasowej historii Chin — obejmującej bez przerwy olbrzymi okres 4000 lat — twierdzić, że rola Chin w dziejach świata bynajmniej nie jest skończoną i że niespożyty ten naród czeka jeszcze wielka przyszłość — państwowa i kulturalna.

BIBLIOGRAFIA

Z polskich prac z zakresu literatury chińskiej posiadamy tylko: Juljana A. Świącieckiego *Literaturę chińską*, wydaną w r. 1901, i tegoż autora mniejszą pracę w *Dziejach literatury powszechnej*, wyd. w Warszawie w latach 1880—1897. Obie te prace są zupełnie przestarzałe.

Dziełem podstawowym jest ciągle jeszcze «Geschichte der Chinesischen Literatur» Wilhelma Grubego, Lipsk, Amelang 1909, w wielu szczegółach również już przestarzała, pomimo to jednak niezastąpiona. — Znacznie gorszą, w sądach często niesprawiedliwą, powierzchowną jest «A History of Chinese Literature» Herberta A. Gilesa, wydana w nowym wydaniu w New Yorku, 1927. Najcenniejsze w tej książce są liczne i dobre tłumaczenia. — Soulié: «Essai sur la littérature chinoise» jest rzeczywiście tylko szkicem, zawierającym atoli nieraz bardzo zdrowe myśli. — Z pomniejszych opracowań przedewszystkiem Wilhelma Grubego, *Die Chinesische Literatur* w wydawnictwie Kultur der Gegenwart, T. I, Abt. VII, *Die Orientalischen Literaturen*. Bardzo dobra jest Edwarda Erkesa, *Chinesische Literatur*, wydana w Jedermanns Bücherei w r. 1922 w Wrocławiu. W swym entuzjazmie prochińskim jest często bezkrytyczna; zawiera jednak mnóstwo hipotez, bardzo ciekawych dla fachowego sinologa. — Najobszerniejsze wypisy dał Herbert A. Giles pod tytułem: «Gens of Chinese Literature», t. Verse, t. II Prose. Drugie wydanie, Londyn, 1926. — Klasyków wydał po chińsku i po angielsku w 7 to-

mach James Gegge, z doskonałymi wstępami i komentarzami, Hong kong, 1860—1872. Filozofów tłumaczono, zwłaszcza w ostatnich czasach, na różne języki europejskie. Dobre i dostępne i dla nie-fachowców są wydania R. Wilhelma (Konfucjusz, Mencjusz, Laotse, Lie tse, Czuang tse). Znakomite pod każdym względem tłumaczenie wielkiej historii Se ma Ts'ien'a dał Ed. Chavannes w 5 tomach (niedokończone) pod tytułem «Les mémoires historiques de Se ma Ts'ien», Paryż, 1895—1906. — Poezje posiadamy w przeróżnych tłumaczeniach, nieraz pod względem filologicznym bardzo cennych. Wartość literacką posiada jedynie fenomenalne tłumaczenie Szi kingu Victora von Straussa, Szi king, Das Kanonische Liederbuch der Chinesen, Heidelberg, 1880. Wyczerpujące informacje bibliograficzne daje nieoceniona Bibliotheca Sinica Cordier'a, wydana w drugim wydaniu w latach 1904—1908, z tomem dodatkowym, obejmującym literaturę aż do roku 1926.

L I T E R A T U R A J A P O Ń S K A

N A P I S A Ł B O G D A N R I C H T E R

Wstęp: Naród japoński. — Język. — Pismo. — Charakterystyka ogólna. — Historja. — Podział literatury na okresy. — a) Poezja: Cechy zasadnicze. — Tanka, nagauta. — Środki zdobnicze. — Poezja archaiczna i norito. — Poezja klasyczna: Manyōshu i jego twórcy. — Kokinshū. — Uta awase. — Antologje. — Dalsze losy tanki. — Renga. — Haikai. — Kyōku Senryū. — b) Proza: Najstarsze pomniki. — Rola kobiet. — Monogatari. — Murasaki Shikibu. — Sei Shōnagon. — Tosa nikki. — Historje romantyczne. — Chōmei. — Kenko hōshi. — Emakimono. — Soshi. — Kanga-kusha i Wagakusha. — Powieść obyczajowa: Saikwaku Kiseki. — Kobon. — Ninjobon: Shunsei. — Jitsurokumono. — Gokanmono. — Powieść historyczna: Bakin i jego szkoła. — Powieść humorystyczna. — c) Dramat: Dengaku i sarugaku. — Nō. — Marjonetki: ayatsuri-jōruri. — Chikamatsu Monzaemon. — Takeda Izumo. — Kabuki. — Założenie: Literatura japońska po roku 1868.

WSTĘP.

NARÓD japoński, podobnie jak angielski, nie jest odwiecznym mieszkańcem swych wysp, lecz powstał stosunkowo niedawno — prawdopodobnie zaledwie na kilka stuleci przed naszą erą — ze zlania się trzech zupełnie różnych narodowości, które mniej więcej w tym samym czasie przybyły na wyspy, zwane obecnie Hondo i Kiū shū, trzema rozmaitemi drogami: 1) z północno-wschodniej Azji przez Koreę (Mandżuro-Koreańczycy), 2) z wysp Austrazyjskich (Malajowie) i 3) z południowych Chin. Przybysze ci doszli między sobą bardzo szybko do porozumienia i zawarli sojusz, skierowany przeciwko prawdziwym autochtonom wysp japońskim — Ainom, mniej kulturalnym, gorzej uzbrojonym, i dlatego odrzucałym, pomimo rozpaczliwej obrony, coraz dalej na zimną i niegościnną północ. Każda z tych trzech narodowości przyniosła oczywiście do nowej ojczyzny swe wierzenia religijne, swe obyczaje i wreszcie swój odrębny język. Lecz z tego wszystkiego nie zachowały się nawet ślady. Najstarsze znane nam pomniki językowe pochodzą z czwartego wieku po Chryst. i są pisane już po japońsku.

Język japoński, nazwany przez Portugalczyków, ze względu na swą niezwykłą trudność dla cudzoziemców, «językiem djabłów», należy do wielkiej rodziny języków aglutynujących, to znaczy, że wszystkie formy gramatyczne tworzy jedynie przez luźne przyczepianie sufiksów, a nie przez ścisłe i nierozdzielne ich spajanie ze rdzeniem, jak w naszych językach fleksyjnych. Na tej zasadzie daje się język

Pisownię imion własnych i wyrazów japońskich podano według ogólnie przyjętych obecnie zasad Romajikwai. Samogłoski należy wymawiać jak w języku polskim, spółgłoski naogół jak w angielskim. A więc ch = cz, sh = sz, j = dź, w = krótkiemu u, lub niezbyt twardo wymówionemu ł. Wyraźnego akcentu wyrazy japońskie nie mają.

完	工	后
空	幸	瓜
江	岐	行
竟	考	夆
交	盍	興
庚	貢	鼻
康	亘	侯
亢	更	向
亨	共	印
享	丑	合
高	子	公
羔	與	匕
火	肴	爰
井	爻	卡
天	告	肯
聿	香	岡
弓	勾	口
玄	勾	弓
夾	句	甲

Znaki wymawialne «Ko».

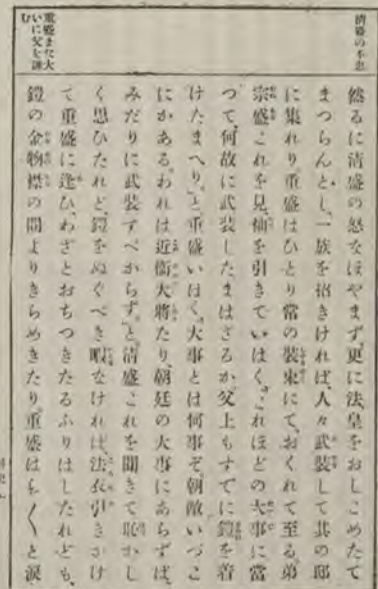
japoński włączyć do wielkiej grupy języków uralo-altajskich, do których należą też między wielu innymi, języki Finnów, Turków, Tatarów, Samojedów, Mongołów, Mandżurów, Koreańczyków. Natomiast wbrew bardzo pospolitemu u nas mniemaniu, niema między językiem chińskim a japońskim najmniejszego pokrewieństwa, pomimo, że te dwa języki łączą nader bliskie, aczkolwiek bardzo skomplikowane stosunki, niełatwe do wytłumaczenia w kilku słowach. Nie może tu być mowy o przejęciu przez zwyciężonych języka zwycięzców, gdyż nigdy żaden Chińczyk na ziemię japońską zbrojną stopą nie stąpił; nie ma też mowy o organicznym wcieleniu elementów innej, pokrewnej mowy, jak to możemy naprzykład zaobserwować w angielszczyźnie. Tu chodzi poprostu o mechaniczne niemal przejęcie wyrazów chińskich, zupełnie obcych duchem, budową, dźwiękami (podobnie jak w makaronicznej polszczyźnie, tylko, że łacina jest nam nieskończenie bliższa) — i to nie raz, a trzy razy. W ten sposób wytwarza się dziwna mieszanina, niedających się ze sobą pogodzić składników, nieujętych w gruncie rzeczy w żaden przemyślany, organiczny system, niepodlegających dlatego żadnym określonym prawom. Mieszanina ta — to współczesny język japoński, który znawca tej miary co prof. Florenz nazywa wręcz żargonem; zadłużanie się u chińszczyzny wzrasta zresztą w nowszych czasach w dalszym ciągu, gdyż dla wszystkich nowych pojęć (naprz. przejętych od Zachodu: telewizja, reakcja, konstytucja, artylerja, elektryczność, i t. d., i t. d.) Japończycy tworzą nowe wyrazy z... chińskich. Ilość tych pożyczek chińskich jest obecnie już tak wielka, że można mówić, a zwłaszcza pisać po japońsku, nie używając ani jednego wyrazu japońskiego, tylko same chińskie z dodatkiem jedynie japońskich partykuł gramatycznych, oznaczających naprz. przypadki. Urywek zwykłego listu handlowego może brzmieć:

- A. (wyrazy chińskie).
Ippitsu teijō kuajitsu go chiumon no ken wa sassoku seijosho to dango shi...
- B. (wyrazy japońskie).
Hitofude moshige horō. Kuajitsu o atsurae no sina wa sugusama seijo sho ye kakeai...

寸寸如軌源源以以壽壽壽壽春春春春園園園園文

Warjanty znaku Su.

Sprawę komplikuje jeszcze i to, że pożyczano bez metody, w różnych czasach i z różnych, rozmaicie wymawianych, narzeczy, tak, że dzisiaj dla niektórych pojęć mamy po cztery wyrazy najzupełniej synonimiczne (naprz. 1 japoński i trzy chińskie), których użycie jest jednak ściśle ograniczone zwyczajem (por. w języku polskim «dzień dobry» i «dobry wieczór», a nie «wieczór dobry»). — Wpływ języków europejskich, z angielskim na czele, jest daleko mniejszy; wyraża się przede wszystkim w częstszym niż dawniej stosowaniu zaimeków osobowych (zwłaszcza ja i my) i w nielicznych pożyczkach, jak naprz. garasu — szkło (ang. glass), rampu — lampa, pan — chleb (z francuskiego pain). — Właściwy język japoński, który nazywamy obecnie klasycznym, przestał być zrozumiałym i jest w szkołach przedmiotem nauki, jak u nas naprz. łacina. Pomimo niezaprzeczonego bogactwa, jest to typowy język ludu pierwotnego, nieumiejącego myśleć abstrakcyjnie; język konkretny i poglądowy, jak nasz dziecinny i wskutek tego rozwlekły i mało ścisły. Niektórzy uczeni twierdzą nawet, że wykład naukowy japoński, który miałby zupełnie dokładnie oddać treść jakiegokolwiek wykładu europejskiego, jest niemożliwy, gdyż nie miałby końca. Jest w tem oczywiście nieco przesady, gdyż Japończycy tłumaczą jednak dzieła naszych filozofów, lecz i dużo prawdy, gdyż przekładów tych w żadnym razie dosłownymi nazwać nie można. Charakterystyczne dla japońszczyzny jest zamiłowanie do bezosobowego sposobu mówienia; podobnie jak nasze dzieci i jak ludy pierwotne, Japończycy najchętniej mówią o sobie i o innych w trzeciej osobie, lub w formie, którą może najlepiej byłoby przyrównać do naszego bezokolicznika. Ta konkretność i bezosobowość sprawia, że malowniczej obrazowości naszych języków, z której często przestaliśmy sobie zdawać sprawę, próżnobyśmy szukali w japońszczyźnie. Takie zwroty jak: oprzeć się na zasadach matematycznych; stać mocno na gruncie racjonalizmu; rozpacz pchnęła



Dwie strony ze współczesnej książki japońskiej.



Japonka przy biurku, przed nią lampa.

Koreańczyk Wani, czczony do dziś dnia jako nauczyciel narodu japońskiego. Lecz pismo chińskie, wręcz znakomite w zastosowaniu do jednosylabowego, niezmiennego języka chińskiego, zupełnie się nie nadaje do języka wielosylabowego, posiadającego liczne partykuły gramatyczne i skomplikowane konjugacje. Ponieważ pismo chińskie jest ideograficzne, a nie fonograficzne, więc wymowy nie podaje, tak, że naprz. ten sam znak «człowiek» można po japońsku czytać jin, nin, hito, przyczem bynajmniej nie jest obojętne, który z tych homonimów zostanie w danym przypadku użyty. Odwrotnie — często jeden i ten sam wyraz japoński można pisać kilku znakami chińskimi. Wszystko to w wysokim stopniu komplikuje to, i tak niełatwe, pismo. Aby choć w części zaradzić złu, zaczęto w Japonji, poczynając już od drugiej połowy VIII wieku naszej ery, używać 47 uproszczonych znaków chińskich czysto fonetycznie w ten sposób, że każdy z tych znaków oznaczał jedną sylabę. Aby jednak i tu zagmatwać i skomplikować sprawę, wprowadzono w ciągu zaledwie lat kilkudziesięciu dwa takie systemy sylabowe: prostszą katakanę i bardziej skomplikowaną, lecz ładniejszą dla oka, hiraganę. Tak więc, aby czytać po japońsku, trzeba znać około 2000 (minimum) znaków chińskich w kilku rozmaitych znaczeniach i z kilku różnymi wymowami każdego znaku, i prócz tego, dwa «alfabety» sylabowe po nominalnie 47 znaków. Nominalnie, gdyż jak widać z załączonej ilustracji, każdy znak hiragany można pisać kilku, nieraz nawet kilkudziesięciu sposobami.

Prób wprowadzenia pisma literowego, zwłaszcza w okresie najgorętszej europeizacji, nie brakło. W latach 1885—1895 zdawało się nawet, że, dzięki wyteżonej działalności ad hoc zawiązanego towarzystwa Romaji kwai (towarzystwo «romanizacji» pisma), alfabet łaciński zostanie powszechnie przyjęty, lecz niestety wysiłki towarzystwa, z rozmaitych powodów, spełzły na niczem. Wielkim szkopułem było naprz., co uczynić z całą olbrzymią dotychczasową literaturą, pisaną pismem chińskim. Czy pozostawić ją dla garstki uczonych, którzy i nadal będą studiować pismo chińskie; czy też, aby literaturę narodową zachować dla narodu, przedrukować wszystko pismem łacińskiem, co pociągnęłoby za sobą olbrzymie koszty, na które Japonja, pospiesznie się uprzemysłowiająca i zbrojąca, nie mogła się zdobyć. Po r. 1895 — roku zwycięstwa nad Chinami — przyłączyły się jeszcze do tego względy patryjotyczno-nacjonalistyczne. Obecnie już nikt w Japonji na serjo o zmianie pisma nie myśli; wszystkie wysiłki ministerstwa oświecenia publicz-

go w ramiona śmierci, itd., itd. są w japońszczyźnie nie do pomyślenia; odczuwa się to nader boleśnie przy czytaniu japońskich poezyj.

Pismo. Najdawniejsi Japończycy byli niepiśmienni. Wszystkie wysiłki patryjotycznych uczonych japońskich, by dowieść istnienia pisma czysto japońskiego, spełzły na niczem. Jak niemal całą swą kulturę, tak i pismo zawdzięczają Japończycy Chinom. Wprowadzić je miał około r. 400 po Chr.

nego zmiierzają jedynie ku jaknajwiększemu ograniczeniu liczby używanych znaków chińskich i wariantów hiragany.

Charakterystyka. — Japończycy nie są narodem twórczym i nigdy nim w ciągu całej swej długiej historii nie byli. Całą swą kulturę umysłową i artystyczną zawdzięczają Chinom. Dzięki fenomenalnym wprost zdolnościom przystosowania, wzięli z niej tylko to, co im się mogło przydać i co rzeczywiście bardzo zręcznie przystosowali do swoich potrzeb. Wgłąb nigdy nie sięgali. Ze wspaniałej filozofii chińskiej przejęli tylko to, co im się w ich życiu społecznym i państwowym przydać mogło. Podobnie postąpili z przedziwnie głęboką nauką buddyzmu, której nie zrozumieli właściwie nigdy. Jak mało się przejęli kulturą chińską, z której dobrodziejstw korzystali przecież przez 1000 lat z górą, świadczy najlepiej łatwość, z jaką ją porzucili dla kultury europejskiej, z chwilą, gdy doszli do przeświadczenia, że kultura Zachodu obiecuje im większe korzyści konkretne. Lecz i od nas wzięła Japonia przede wszystkim naszą organizację, naszą technikę, nasze umiejętności praktyczne. Sięgali wprawdzie także po Woltera i Kanta, po Spencera i Ostwalda, Bergsona i Wundta, lecz ich nie zrozumieli, lub co gorsza zrozumieli tylko przez pół. Recept bowiem na odlewanie armat i budowanie dynamomaszyn można było się nauczyć, lecz recept na stworzenie własnego poglądu na świat niestety niema.

Jedną z najbardziej pociągających cech charakteru japońskiego jest patriotyzm, posunięty do ostatecznych granic; patriotyzm, który często mógłby się wydać nieszczerym i pyszałkowatym, gdyby nie to, że każdy Japończyk gotów jest nie tylko wyrazić swą miłość ojczyzny w górnołotnych czasami frazesach, lecz także przypieczerować ją swoją krwią. Gdyż Japończyk jest także odważnym do bohaterstwa i śmierć ma w pogardzie. Bardzo znaną cechą jest grzeczność w stosunkach towarzyskich i rodzinnych, wpajana w dzieci od pierwszych lat życia, nader wyraźnie występująca w języku (całe konjugacje «grzecznościowe») i nadająca swoiste piętno literaturze beletrystycznej i dramatycznej. Uprzedzająco grzeczny w życiu codziennym, Japończyk bardzo lubi zabawić się i pośmiać, a przy sposobności i wypić, bardzo sobie ceni towarzystwo pięknych i dowcipnych kobiet (lecz nie zalicza do nich nigdy własnej żony...) i jest wielkim wielbicielem piękna w przyrodzie i sztuce. Kapryśnie powyginana sosna, ukwiecony krzew, pokryta brodatym mchem skała, refleks księżyca w mikroskopijnym stawku — wprawia Japończyka, nawet z najniższych warstw społecznych, w radosną ekstazę. Nieomylny zmysł estetyczny, nadzwyczajnie u Japończyków rozwinięty, sprzyjał rozwojowi wspaniałej sztuki, zapożyczony wprawdzie w głównych rysach od Chińczyków, lecz tem niemniej osięgającej w niektórych dziedzinach zawrotne szczyty najwyższego piękna.



Daruma, apostoł buddyzmu.
(Nanzenji Kyōto).

Historja. — Wspominaliśmy na wstępie, że Japończycy nie są narodem twórczym. Dlatego też najważniejszym wydarzeniem ich historii, wydarzeniem które na 1000 lat zgorą zdecydowało o ich losach, było zapoznanie się z kulturą chińską w V—VII wieku po Chryst. Oficjalna nauka japońska rozpoczyna wprawdzie dzieje Japonji już w r. 660 przed Chryst. i za założyciela państwa i protoplastę panujących do dziś dnia monarchów japońskich uważa mitycznego cesarza Jimmu. Lecz w rzeczywistości byli Japończycy aż do VI wieku naszej ery narodem zupełnie pierwotnym, stojącym na bardzo niskim poziomie kulturalnym, wierzącym w siły przyrody, (o których zresztą mieli bardzo mętne i bałamutne pojęcia), żyjącym rodami (klanami) na małym terytorjum, obejmującym przedewszystkiem zachodnie pobrzeża japońskiego morza Śródziemnego. Epokowem wydarzeniem było nawiązanie w IV wieku naszej ery stosunków z Koreą, początkowo wrogich, polegających na napadach rabunkowych a la Normanowie, następnie jednak także i pokojowych. Imigranci z cywilizowanej Korei zapoznali Japończyków z wyższą kulturą materialną, nauczyli ich rozlicznych rzemiosł, przynieśli im pismo chińskie (uczony Wani), a w r. 552 po Chryst. także i buddyzm, przyjęty w Japonji przez koła najwyższe z prawdziwym entuzjazmem, lecz nader powierzchownie, bez «niepotrzebnego» zagłębiania się w tajniki jego nauki. Pod koniec VI wieku zaczynają młodzi Japończycy jeździć po wiedzę wprost do Chin, tak jak obecnie jeżdżą do Ameryki i Europy. Liczne i ludne miasta, wspaniałe zabudowane, liczne i bogate pałace i świątynie, sklepy, w których można było kupić wszystkie wyroby Azji, niebываły przepych dworu cesarskiego (dyn T'angów), na którym kwitły sztuki piękne i poezja, potężna i sprawna organizacja państwowa — to wszystko wywierało niezatarte wrażenie na wrażliwe dusze młodych «barbarzyńców» z kraju wschodzącego słońca. Dzięki połączonym wpływom kultury chińskiej i buddyzmu, rozpoczyna się w VII wieku era historyczna, liczona zwykle od r. 645. Zaczyna się, zupełnie tak samo jak przy europeizacji w XIX wieku, od rewolucji zgóry. Słynny Shotoku, książę-następca tronu i regent, a po nim cesarz Tenji (662—671) przekształcają luźne państwo rodowe na państwo biurokratyczne, z silną władzą centralną, zorganizowaną oczywiście ściśle na wzór chiński. Lata 645—1192 są w dziejach Japonji okresem starożytnym, okresem nadzwyczajnie szybkiej sinizacji wszystkich dziedzin życia państwowego, społecznego, dworskiego i umysłowego. Stolicą jest początkowo Nara (VIII wiek), następnie — d. r. 800 do 1200 — Heian (późniejsze Kiōto). Okres Nara jest jeszcze stosunkowo czysto japońskim, w okresie Heian natomiast odgrywa chińszczyzna znacznie większą rolę, niż w naszym średniowieczu łacina, lub w XVIII wieku francuszczyzna. Dominujące stanowisko w państwie zajmuje świetny ród Fujiwara, dziedzicznych opiekunów nieletnich zwykle cesarzów i regentów państwa, kwambaku, zajmujących w Japonji podobne stanowisko, jak na dworze Merowingów majordomowie. Władzę wojskową «shōgunów» dzierżą rody Taira (lub Hei) i Minamoto (lub Gen), walczący na północy państwa z Ainami. Fujiwarowie i dwór cesarski, pod wpływem kultury chińskiej — najbardziej pokojowej kultury świata całego — sprawy wojskowe mają w pogardzie i nie zajmują się nimi zupełnie. To też, gdy pod koniec okresu Heian doszło do zbrojnej rozprawy o supremację w Japonji, ród Fujiwarów, który dał państwu tylu uczonych, poetów i mężów stanu, został wraz z dworem cesarskim zupełnie usunięty w cień i w słynnej, wielokrotnie opiewanej, bitwie pod Dan-no-ura (1185) brały udział wyłącznie wojska Tairów

i Minamotów. Tairowie wyginęli niemal doszczętnie, Yoritomo z rodu Minamoto — jedna z ulubionych postaci literatury — został dożywotnim shōgunem (jak Oktawjan August był dożywotnim imperatorem), a że zarazem był i majordomusem, więc połączył w swych rękach całą władzę wojskową i cywilną. Cesarz traci wszelkie znaczenie i aż do r. 1868 będzie tylko czczonym przez cały naród przedstawicielem na ziemi bogini Amaterasu, której jest wszak potomkiem, w prostej linii, lecz wszelkiej władzy realnej będzie pozbawiony zupełnie.

Okres czasu od r. 1200 do r. 1333 nazywa się od stolicy Yoritomo «okresem Kamakura». Obok starożytnej arystokracji rodowej kuge,



Poemacik na polu ryżowym.

grupującej się na dworze naokoło świętej osoby cesarza, powstaje nowa magnateria wojenna (bu-ke, od bu wojna i ke rodzina), która już za syna Yoritomo zagarnia całą faktyczną władzę w państwie i rozpoczyna okres feudalny w dziejach Japonji, bardzo zbliżony do podobnego okresu w średniowiecznej Europie. Rodzina Minamoto bardzo szybko traci władzę na rzecz jednego z tych rodów rycerskich — Hōjō, którzy jednak Minamotów nie usuwają z zajmowanych stanowisk shogunów i majordomusów, lecz kontentują się zajęciem przy nich podobnego stanowiska, jakie oni zajmują przy osobie cesarza. Są więc majordomusami majordomusów. Za Hōjō miał miejsce jedyny w całej historii japońskiej poważniejszy napad wrogów zewnętrznych na Japonję, zorganizowany przez cesarza mongolskiego Kublai chana, najpotężniejszego wówczas władcę świata. Napad ten nie powiódł się zupełnie, gdyż olbrzymią flotę Kublajja, składającą się z 6000 statków, spotkał w r. 1281 podobny los, jak wielką armadę hiszpańską króla Filipa II w r. 1588: wielka burza zniszczyła ją niemal doszczętnie. W r. 1333 shōgunat przechodzi na Yoshimitsu z rodu Ashikaga i pozostaje w ich rękach aż do r. 1573. Jest to okres okrutnych i krwawych walk między daimyō (księżętami feodalnymi), którym służy bitna kasta rycerska samurajów.

W r. 1542 przybył do Japonji pierwszy Europejczyk (Portugalczyk Pinto) na wyspę Kyūshū, przyjęty nader przyjaźnie przez miejscowych daimyōw. Pierwszym darem Zachodu dla Japonji, darem, rzec można symbolicznym, była broń palna, przyjęta z entuzjazmem przez książąt, zajętych wiecznymi walkami domowymi.

Wielki i śmiały Nobunaga po nieskończonych wojnach łamie opór najpotęż-

niejszych daimyów i w r. 1580 łączy pod swoją władzą niemal całą Japonię. Po jego zamordowaniu (1582) kończy dzieło zjednoczenia jego generał Hideyoshi, największy wódz Japonji, zdobywca Korei, marzący o zdobyciu cesarstwa chińskiego. Lecz zupełna pacyfikacja kraju udała się dopiero genialnemu politykowi i dyplomacie z rodu Tokugawa, Jeyasu. Jego potomkowie jako shōgunowie Tokugawa, będą rządzić Japonją aż do r. 1868. Jeyasu nie zerwał zupełnie z feudalizmem, lecz ujął go w mocne karby doskonale zorganizowanego nadzoru politycznego. Daimyowie musieli znaczną część roku przebywać na dworze shōguna w Yedo (dzisiejsze Tokyo), aby nie mogli intrygować przeciwko niemu w oddalonych prowincjach, a odjeżdżając, musieli «pod opieką» shōguna pozostawiać swe rodziny, oczywiście jako zakładników. Chrześcijaństwo, które w poprzednim okresie zaczęło się, jak każda nowość, szybko rozwijać, zwłaszcza na południu państwa, zostało przez Tokugawów uznane za antypaństwowe (gdyż chrześcijanie walczyli w szeregach ich przeciwników) i niemilosiernie zduszone, przyczem nie obeszło się bez rozlewu krwi. Europejczyków wydalono z granic Japonji, tylko Holendrom, bardziej układowym od innych narodów europejskich, przyznano prawo handlu, lecz pod bardzo upokarzającymi warunkami. Pod rządami Tokugawów, dzięki długotrwałemu pokojowi, podnosi się szybko dobrobyt najszerzych warstw ludności; sztuka, nauka i literatura zakwitają na nowo.

Ostatni, jak dotychczas, okres w życiu narodu japońskiego otwiera przybycie do Japonji «czarnych statków» (jak powiadają Japończycy) amerykańskiego komodora Perry w r. 1854, który groźbą armat wymusił pierwszy traktat handlowy. W ciągu następnych kilku lat drogą, wskazaną przez Stany Zjednoczone, poszły Anglja, Rosja, Francja i Prusy. Shōgun zrozumiał, że nowe czasy potrzebują nowych ludzi, i to ludzi, cieszących się zaufaniem i miłością całego narodu. Wobec tego ustępuje dobrowolnie. Krótki wybuch niezadowolenia reakcjonistów, żądających walki z Europejczykami, zostaje z łatwością stłumiony, i pod przewodnictwem młodego cesarza Mutsuhito (1852—1912) zaczyna się Japonja z gorączkowym zapalem europeizować, jak ongi, przed lat zgórą tysiącem, się sinizowała. Kult dla wszystkiego, co europejskie doszedł do tego, że koło r. 1885 rozważano zupełnie poważnie projekt porzucenia języka przodków, a z nim, rozumie się, i całego tysiącletniego dorobku literackiego. Trudności natury przeważnie praktycznej (naprz. brak odpowiedniej ilości wykwalifikowanych sił nauczycielskich) nie pozwoliły wprowadzić tego pomysłu w czyn. Europeizacja Japonji na wszystkich polach wiedzy praktycznej poszła zdumiewająco szybko i w ciągu niespełna 30 lat przekształciła feudalne państwo średniowieczne na współczesne potężne mocarstwo światowe. Przekonali się o tem na własnej skórze Chińczycy w r. 1894/95, Rosjanie w r. 1904. Wielka Wojna zaś dała Japonji nawet okazję do wtrącenia się do spraw wewnętrzno-europejskich (naprz. udział w komisji śląskiej).

Podział na okresy. Zadowolającego podziału literatury japońskiej na okresy dotychczas nie posiadamy, gdyż mamy tyle podziałów, ilu historyków literatury. Wszystkie one przypominają atoli zbyt krótkie łóżko, na którym nie można się nigdy tak ułożyć, by albo głowa, albo stopy, albo kolana nie wystawały. Trudności dobrego podziału stają się zwłaszcza nieprzewyciężone w tak krótkim szkicu, jak niniejszy, dlatego też, za przykładem Otto Hausera, zdecydowaliśmy się na wyłożenie trzech najważniejszych działów literatury: poezji, prozy literackiej i dramatu, pokolei i bez dzielenia ich na jakiegokolwiek wyraźne okresy.

A. POEZJA

Cechy zasadnicze poezji japońskiej. Najbardziej charakterystyczną cechą poezji japońskiej jest minjaturowość ogromnej większości utworów. Już w najdawniejszych czasach, t. j. w IV(?) i w V wieku naszej ery, liczy normalny wiersz zaledwie od 3 do 11 sylab, przyczem ilość tych wierszy w jednym utworze jest nader ograniczona, nie przewyższająca zwykle kilku, a conajwyżej kilkunastu. W tych kilkudziesięciu sylabach musiał już archaiczny poeta japoński umieć zawrzeć cały świat swych uczuć i wrażeń.

Od połowy VIII wieku wszechwładnie panującą formą staje się *tanka* (też *mijika-uta*, «krótki wiersz»), składająca się z pięciu siedmio- i pięciosylabowych wierszy, według następującego wzoru:

$$5 - 7 - 5 - \parallel - 7 - 7.$$

Jak widać z wzoru, po trzecim wierszu następuje cezura, dzieląca *tankę* na dwie części: «górną», składającą się z 17 sylab, i «dolną», składającą się z 14 sylab. Dłuższe utwory, zwane *naga-uta* czyli «długi wiersz» (spotykane stosunkowo bardzo rzadko), są pisane według następującego wzoru:

$$5 - 7, 5 - 7, 5 - 7 - 7, 5 - 7, 5 - 7, 5 - 7, 5 - 7 - 7$$

i t. d., i t. d. Jednak należy pamiętać, że nawet najdłuższe *naga-uty* rzadko mają powyżej 100 wierszy. Z czasem jednak i *tanka* wydała się Japończykom za długą, i stworzyli przez odrzucenie «dolnej» części *tanki* nową formę — *haikai* — (ob. dalej) — składającą się więc z... 17 sylab w trzech wierszach:

$$5 - 7 - 5.$$

W literaturach europejskich odpowiada tym *tankom* i *haikai* najlepiej epigram. Słynny dwuwiersz na cześć poległych w Termopilach liczył naprz. 28 sylab. Tylko, że w naszych literaturach jest to jedna z nieskończenie licznych form wypowiedzenia się poetyckiego — i bynajmniej nie najważniejsza, gdy w Japonii wiersze 31-sylabowe i 17-sylabowe są właściwie jedyną formą. Podobnie krótkie utwory jako normę spotykamy jeszcze tylko w Chinach, lecz nie należy zapominać, że, wobec jednosylabowości języka chińskiego, 31 sylaba odpowiada tam 31 wyrazom, gdy w wielosylabowym japońskim — tym 31 zgłoskom może odpowiadać nieraz zaledwie kilka wyrazów.

Rymu i rytmu poezja japońska nie zna zupełnie, gdyż te, tak ważne w poezji europejskiej, środki zdobnicze mają rację bytu wyłącznie w językach o wyraźnym i silnym akcencie. Tymczasem język japoński akcentu niemal nie posiada zupełnie; wszystkie sylaby wymawiają się prawie jednakowo, bardzo pobieżnie i monotonicznie. Z tego względu rym wychodzi w utworach japońskich bardzo blado, jest, można powiedzieć, niedosłyszalnym i próby wprowadzenia go pod wpływem europejskim przez nowszych poetów wypadły wyraźnie ujemnie. Najczęściej stosowanymi, wyłącznie japońskimi środkami zdobniczymi są *Makura kotoba*, *Jo* i *Ken-yōgen*.

Makura kotoba dosłownie znaczy «wyraz poduszkowy» i daje się najlepiej porównać do stałych epitetów zdobniczych Homera (rózanopalca jutrzeńka, so-wiooka Atena, szybkonogi Achilles). Jest ich kilka setek, zebranych w słownik i używanych od niepamiętnych czasów do dziś dnia; są one bardzo drogie sercu

każdego Japończyka, jako coś, z czym się żyli i zrosli od dzieciństwa. Europejczyka rażą swym suchym konwencjonalizmem. Składają się zawsze z pięciu sylab i w tance zajmują zwykle cały pierwszy wiersz, pozostawiając na własne myśli poety już tylko 26 sylab! — Oto parę przykładów: aratama no (suki) — «odnawiający się» (księżyc); taku zunu no (shiroki tadamuki) — «jak liny z kory morwowej»; kusa makura(tobi) — «(podróż), podczas której poduszką jest trawa».

Jo — «wstęp», jest jakby makura kotobą, składającą się z całego zdania i zastosowaną do jednego wyrazu, często do jednej sylaby nawet; najciekawsze jest jednak, że jo nie potrzebują być związane z treścią utworu. Posiadają one dość ścisły odpowiednik w naszej poezji ludowej. W znany krakowiaku naprz.

Siwy konik siwy, siwy jabłkowy,
Byłbym został księdzem, gdyby nie kobiety,

jest wiersz «siwy konik siwy, siwy jabłkowy» japońskim jo, niczem nie związane z w aściwą treścią.

Kenyōgen, «wyrazy zawiasowe», t. j. dające się zwracać na dwie strony, jakby na zawiasach, są zasadniczo grą słów, pozbawioną w naszym pojęciu jakiegokolwiek wartości poetyckiej, nadzwyczajnie natomiast cenione przez connaisseur'ów japońskich. Jako przykład takiego kenyōgen może służyć zdanie:

złe nie spiżowe włócznie go nie przerażają.

co oczywiście ma znaczyć:

złe nie śpi; spiżowe włócznie go nie przerażają.

Albo też wyrazy: czarna rzeka, użyte raz w znaczeniu: ...na ich czar na-rzeka, a drugi raz w znaczeniu: czarna rzeka, oczywiście w jednym i tym samym wierszu.

Wiele klasycy używają tych środków zdobniczych z takim umiarem, że nie rażą nawet ucha europejskiego. Natomiast pisarze późniejsi stosują je tak obficie, że ich tanki mogą raczej uchodzić za bardzo trudne do rozwiązania rebusy lub szarady, niż za utwory poetyckie.

Jeszcze jednym środkiem zdobniczym, używanym przez poetów japońskich bardzo chętnie, jest paralelizm, znany i stosowany w większości literatur, zwłaszcza starszych, całego świata; aby zrozumieć cały jego czar, wystarczy przejrzeć psalmy dawidowe, lub przypomnieć sobie «Stacha» Konopnickiej (...grały jemu surmy zbrojne, grały jemu trąby złote..., i dalej: ...zaszumiały jasne źródła, zaszumiało kłósów pole...).

Poezja japońska jest prawdopodobnie najbardziej zachowawczą poezją świata, gdyż pozostała niezmienną zarówno pod względem formy jak i treści przez bezmała 1000 lat. Jeszcze dziś, jak za czasów Hitomaro, panuje ciągle ta sama, wieczna, tanka, krępująca swemi 31-sylabami indywidualność poety, nie pozwalająca mu się szerzej wypowiedzieć, zmuszająca go do konwencjonalizmu, do powtarzania po raz tysięczny tych samych obrazów, tych samych porównań, do wygłaszania tych samych zachwytych temi samymi słowami na ten sam temat. Pod względem treści przeważają, ze względu na lilipuci rozmiar poezji japońskich, utwory liryczne, gdyż nie było i nie będzie takiego genjuszu poetyckiego, któryby w 31 sylabach potrafił zamknąć epepeję. Jak w średniowiecznych poezjach trubadurów i minne-

sängerów, ulubionym tematem poetów jest miłość i natura. Erotycy japońscy (wyjąwszy archaicznych) są raczej elegikami, niż anakreontykami (przynajmniej w poezji, gdyż w życiu inaczej bywało); na miłość i kobietę spoglądają wzrokiem, nieco przyćmionym bajrocznym rozczarowaniem, lekka melancholją i dyskretnym smutkiem, — przeważnie sztucznym — gdyż melancholją i smutek bynajmniej w usposobieniu narodu japońskiego nie leżą. Peanów miłosnych, wulkanicznych wybuchów namiętności, entuzjastycznych hymnów na cześć kobiety, u japońskich piewców miłości nie znajdziemy. Natomiast, podobnie jak u nas, jak w Chinach, jak na całym świecie, poeci japońscy bardzo wcześnie wykryli głęboki związek zachodzący między kobietą, pieśnią i winem.



Sześciu nieśmiertelnych poetów baw się w «ciuciubabkę».

Szczerym i bardziej bezpośrednim jest ich stosunek do przyrody, którą nauczyli się kochać i rozumieć od Chińczyków. Zachwyca ich wszystko: a więc nie tylko majestat wielkiego rzeczywiście Fuji-san'u i klasyczne piękno jezior Chusenji i Biwa, lecz także pierwsza lepsza skała o trochę bardziej dziwacznych zarysach (a takich skał w Japonji nie brak), pierwszy lepszy strumyk górski. Niezliczoną ilość tanek (profesor Toba doliczył się 3000, lecz zastrzega się, że nie uwzględnił z pewnością wszystkich) poświęcili pieśniarze japońscy swej fantastycznie powyginanej matsu no ki (sośnie); kwitnącym wiśniom i śliwkom; śniegowi, pokrywającemu jak kwieciami gałązki krzewów; liściom, wirującym w podmuchach jesiennego wiatru. Chciwie wsłuchują się w wieczorne rechotanie żab, w śpiew uguisu (japońskiego słowika), w brzęczenie owadów w cichy, słoneczny dzień letni. Zachwycają się księżycem (lecz zawsze jesiennym!!), natomiast wśród dziesiątków tysięcy tanek, poświęconych zachwytom nad przyrodą, niema ani jednej, opiewającej piękno rozgwieżdżonego nieba, gdyż... poeci chińscy, na których się Japończycy wzorowali, też piękna gwiazd nie dostrzegali.

Poeta japoński jest zawsze estetą, rozmiłowanym w pięknej formie, jest często artystą z Bożej łaski, — lecz mędrcom i myślicielem, wieszczem swego ludu, nie jest nigdy. Duch jego nie wlatuje pod niebiosa, nie sili się o zgłębienie niedocieczonych tajemnic, do walki z Bogiem (nasz Konrad) się nie porywa. Jemu wystarcza dowcipna aluzja, trafne określenie, migawkowy szkic krajobrazu, wywołanie nastroju. Dlatego też poezja japońska nigdy nie powiedzie narodu ad astra, nigdy nie zagrzeje do boju bohaterskiego o ojczyznę, nigdy nie wyrazi jego

najszczytniejszych dążeń, najgłębszych ideałów, nie pokrzepi serc zwątlalych. Japońska poezja jest bardzo miłą, kulturalną, estetyczną rozrywką — ale niczem innym, i to zadanie spełnia rzeczywiście znakomicie.

Poezja archaiczna. Oficjalna nauka japońska, pod wpływem fałszywie pojętego patriotyzmu, ciągle jeszcze uważa za najstarszych poetów japońskich kilku bogów z Susanowo na czele, jedną małpę (tak!) i szereg zupełnie mitycznych cesarzy japońskich z Jimmu i Yuriaku na czele, którzy mieli akoby panować jeden w VII, drugi w V wieku przed Chryst. Mniej ortodoksyjna i bardziej sceptycznie usposobiona japonologia europejska za najstarsze zabytki poezji japońskiej uważa wiersze, przechowane w kronikach historycznych Kojiki (712 po Chr.) i Nihongi (720 po Chr.), pochodzące, z bardzo nielicznymi wątpliwymi wyjątkami, dopiero z V stulecia naszej ery, napisane przez nieznanymi nam poetów. Do tych najstarszych należy niewątpliwie prastara pieśń wojenna towarzyszków cesarza Jimmu:

Hejże, ha!
Hejże, ha!
Ho, ho.
W nich, chłopcy,
W nich, chłopcy.

Warto zapamiętać, że nawet te najdawniejsze poezje japońskie, najstarsze i najszacowniejsze źródło do historii literatury i języka, już znajdują się pod wpływem chińskim, aczkolwiek są pisane nienaganną, zupełnie czystą japońszczyzną, nie zawierającą żadnych obcych przymieszek. Wielkiej wartości poetyckiej utwory te nie posiadają, lecz są tem niemniej cenne, jako klucz do duszy starożytnych mieszkańców Yamato (najstarsza nazwa Japonji), wojowniczych, już wtedy nadzwyczajnie ugrzeczionych, kochliwych, wesołych, niefrasobliwych i beztroskich.

Jako najwybitniejszych poetów tego bajecznego okresu, tradycja oficjalna wymienia: znanego nam już cesarza Jimmu, (660—585), cesarza Ojin (201—310), cesarza Yuryaku (457—478).

Ze względu na język, treść i formę, należy do poezji archaicznej zaliczyć także prastare niewątpliwie «norito» — inwokacje, zaklęcia, modlitwy — pisane przepiękną prozą rytmiczną, długimi, kunsztownie ułożonymi okresemi. Nieznani nam z nazwiska autorowie stosują wszystkie używane przez poetów środki zdobnicze, zwłaszcza prastary, poważny paralelizm, metafory, nieraz bardzo udatne, nawet makura kotoby. Daty powstania tych norito nie znamy; wszystko zdaje się jednak przemawiać za tem, że powstały w pierwszych wiekach naszej ery, a więc przed wprowadzeniem buddyzmu i kultury chińskiej.

Poezja klasyczna. Po r. 645 po Chryst. zaczyna się niepowstrzymany zalew Japonji przez falę chińszczyzny, obejmującą wszystkie dziedziny nietylko życia państwowego i społecznego lecz także i prywatnego. Przenika z Chin nietylko nauka, sztuka, technika, literatura, religja, język, lecz także obyczaje, mody. Japończycy w swym entuzjastycznym prozelityzmie starają się być bardziej chińskimi od samych Chińczyków. Język japoński zostaje z użycia warstw wyższych wyrugowany zupełnie przez zwycięską chińszczyznę; dwór w Nara staje się odbiciem ośniewającego przepychem i wyrafinowaną kulturą dworu chińskich cesarzy z dynastji Tangów (Ob. Chiny). Pod wpływem wielkich poetów chiń-

skich piszą poeci japońscy po chińsku, jak w Polsce na początku odrodzenia pisano wiersze po łacinie. Antologję takich sino-japońskich poezyj zebrał i wydał około r. 751 Ōmi no Mifune pod tytułem Kwaifūsō, pomieszczając prócz swych własnych utworów, także wiersze księcia Otomo (643—672), Kimi no Mabi (693—775) i wielu innych. Ta zabawa w chińszczyznę miała jednak swoje dobre strony: otwierała przed pierwotnym umysłem surowych wojowników nowe, nieznanne dotychczas widnokreśli. Poeci japońscy dowiadywali się od swych wielkich chińskich kolegów, że poza bitwami, szczękiem oręża i zmysłową pierwotną miłością, istnieją jeszcze inne rzeczy, godne uwielbienia i pendzla poety: np. pieśni słowicze w noc księżycową, lub «śpiew» świerszcza.

Początkowo piszą o tych wszystkich nowych rzeczach bez przekonania; prosto dlatego, że moda każe naśladować wszystko, co chińskie; lecz dzięki cudownej wprost zdolności przyswajania, właściwej umysłowości japońskiej, w krótkim czasie uczą się patrzeć na te cuda własnymi oczyma i próbują swych sił także w swym ojczystym języku, który wszak jest właściwym językiem każdego poety. Te pierwsze poezje japońskie kwitły jednak wyłącznie w ukryciu i nie cieszyły się łaską zsinizowanego «towarzystwa». Zaginęłyby też z czasem zupełnie, gdyby nie Ōto no Yakamochi, który w ciągu długich lat zebrał znaczną ich ilość, posegregował, jak umiał i utworzył w r. 759 po Chryst. zbiór, znany pod tytułem Man-yō-shū, co można tłumaczyć: «Zbiór 10.000 liści», lub też «Księga 10000 pokoleń», gdyż wyraz yo posiada zarówno znaczenie «liść», jak znaczenie «pokolenie». Uczeni japońscy późniejszej daty tłumaczą nawet «Księga, która jeszcze po 10000 pokoleń trwać będzie do najdalszych pokoleń», co, pomijając przesadę rzeczową, jest oczywiście także przesadą filologiczną.

Zbiór ten zawiera 4496 utworów poetyckich, z czego lwią część, bo 4173, przypada na tanki, a tylko 262 na naga-uty. Autorów, z nielicznymi wyjątkami, o których pomówimy dalej, nie znamy zupełnie i prawdopodobnie nie znal ich w większości wypadków sam Yakamochi. Lecz nawet tam, gdzie się przypadkowo imię poety przechowało, to niewiele nam ono mówi, gdyż poza tem imieniem nie wiemy zwykle o nim nic. Godnym uwagi natomiast jest fakt, że autorowie Manyōshu rekrutują się ze wszystkich sfer społecznych. Pisali tu cesarzowie i cesarzowe,



Biskup Henjo przy lotosach.

pisali najwyżsi dostojnicy dworscy, lecz pisali także skromni robotnicy i mnisi buddyjscy; poetek naliczono w Manyōshu około 70.

Czasu powstania większości utworów też nie znamy. Uczeni badacze japońscy za najstarsze uważają cztery tanki, przypisywane cesarzowej Iwa no hime, żonie cesarza Nintoku (313—399). Europejscy uczeni z wielu względów doszli do przekonania, że utwory Manyōshu powstały w ciągu stulecia, poprzedzającego ich wydanie, t. j. między r. 660 a 760 naszej ery.

Prawie całe Manyōshu jest liryczne; zaledwie kilkanaście naga-ut możemy uważać za epickie, lecz właśnie te naga-uty należą do najcenniejszych pereł całej literatury japońskiej. Są one swego rodzaju *unicum*, gdyż poza niemi naród japoński, naród rycerski i wojowniczy, poezji epickiej nie posiada zupełnie. Poeci Manyōshu używają wyłącznie klasycznej, czystej japońszczyzny; w całym Manyōshu niema ani jednego wyrazu chińskiego, i to w dobie gorączkowo i bezkrytycznie wchłanianej chińszczyzny! Wielki wpływ natomiast wywarła kultura i poezja chińska na treść (ob. wyżej). Głębi u autorów Manyōshu lepiej nie szukajmy, bo jej nie znajdziemy; genjuszu, prawdziwej iskry Bożej, nie widać nawet u najsłynniejszych. Wzamian za to: oryginalne, niespodziewane pomysły, dużo wdzięku, piękna forma, bardzo staranny, wyszukany język — przynajmniej u przodujących poetów; o reszcie zaś im mniej się powie, tem lepiej.

Według zgodnego zdania krytyki japońskiej i europejskiej, największym z poetów Manyōshu jest Kaki no moto Hitomaro (662?—710?). Według późniejszych legend został znaleziony przez nieznanego rycerza pod drzewem kaki, skąd imię: «urodzony bez ojca i matki». Całe życie spędził przy dworze na podrzędnych stanowiskach. Pomimo, że i on nie uniknął wpływów chińskich, jest on może najsamodzielniejszym z całej plejady poetów Manyōshu i najbardziej japońskim. Jest uznanym mistrzem naga-uty, i dlatego dla Europejczyków bardziej zrozumiałą od inych poetów, hołdujących wyłącznie tance. W swym dorobku poetyckim ma owiane szczerym smutkiem elegje (naprzykład na śmierć księcia Hinameshi), pełne męskiej dumy pieśni wojenne, liczne erotyki, ujmujące szlachetnym, dalekim od zmysłowości poetów archaicznych, stosunkiem do kobiety. Język i styl opanował po mistrzowsku. Potrafi nadać swym wierszom hart spiżu, lecz umie także zdobyć się na najczulszy szept miłosny. Nic dziwnego, że następne pokolenia spoglądały nań ze czcią i stawiały mu świątynie jako opiekunowi i patronowi poetów.

Nieco młodszy jest Yamabe no Akahito, stawiany przez japońskich historyków literatury narówni z Hitomaro. Imiona obu poetów łączą Japończycy do dziś dnia chętnie w jeden wyraz Yama-kaki, co zarazem można tłumaczyć «drzewo kaki z gór». Lecz Hitomaro był jedynym właściwie poetą japońskim, oglądającym świat i ludzi przez pryzmat swego własnego «ja»; Akahito zaś, jak wszyscy poeci japońscy, jest w stosunku do przyrody, którą opiewa, najzupełniej obiektywnym. Hitomaro jest — dla nas przynajmniej — przedewszystkiem niezrównanym mistrzem naga-ut, Akahito zaś lubuje się przedewszystkiem w krótkiej tance. Hitomaro jest bardziej wszechstronny w doborze tematów, Akahito specjalizuje się, jeżeli wolno tak powiedzieć, w odmalowywaniu przyrody.

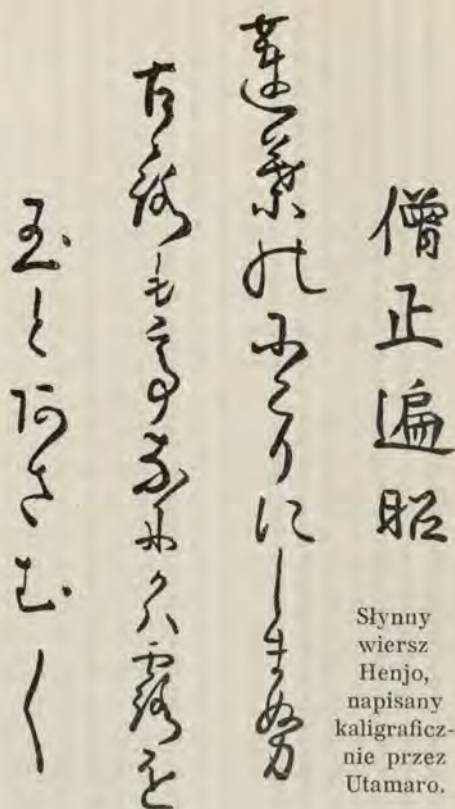
Trzeci wielki poeta Manyōshu, Yama no ue no Okura (660—733), był współczesnym Akahito i, jak jego obaj poprzednicy, był na służbie dworskiej. Jako poseł japoński spędził długie lata na dworze chińskim T'ang'ów, którzy wtedy

stali właśnie u szczytu swej potęgi i otaczali się najwybitniejszymi poetami chińskimi. Dlatego też chińskim włada Okura doskonale i pisze z jednakową łatwością wiersze chińskie jak japońskie. Na życie patrzy trzeźwo i realistycznie, a jako gorący buddysta wie, że «życie jest zło». Przed opisywaniem tego zła, t. j. życia nie cofa się (czem się wybitnie różni od innych poetów japońskich), co więcej, czyni to nie przebierając w wyrazach, co mu pięknoduchy japońskie bardzo mają za złe.

Ostatnim z wielkiej czwórki poetyckiej Manyōshu jest jego redaktor i wydawca, Ōtomo no Yakamochi († 785), dumny i nieugięty arystokrata, należący do najpierwszych rodzin w kraju, znakomity mąż stanu i szczęśliwy wódz, lecz jednocześnie wrażliwa, artystyczna natura, żywo odczuwająca niedolę ludzką i piękno przyrody. Z łatwo zrozumiałych względów, poezje Yakamochi zajmują w Manyōshu bardzo poważne miejsce i pozwalają na dokładne zapoznanie się z jego twórczością.

Manyōshu jest pisane pismem chińskim, używanem częściowo ideograficznie, częściowo zaś fonograficznie, przyczem nie trzymano się żadnej określonej metody przy wyborze tego lub tamtego systemu pisma. Powstaje chaos, trudny do zrozumienia dla nieobeznanych bliżej z tajnikami pisma sino-japońskiego. Dla przykładu, wyobraźmy sobie, iż znaku «3» używamy raz i d e ograficznie (t. j. w znaczeniu liczby t r z y), drugi raz f o n ograficznie (t. j. tylko dla oznaczenia sylaby trzy), czyli, że możemy go użyć do napisania naprz. wyrazu 3mac (trzymać); wyobraźmy sobie dalej, że mamy jakiś umówiony znak dla oznaczenia sylaby «mac», lecz, że ten znak może również być użyty w znaczeniu macierz, matka — w takim razie, mając przed sobą napisany wyraz 3mac, nigdy nie możemy być pewni, czy należy go przeczytać fonograficznie w znaczeniu czasownikowym (trzymać), czy też ideograficznie, w znaczeniu 3 matki. Jeżeli dalej każda z 31 sylab, składających tanke będzie nam nasuwała podobne wątpliwości, to łatwo sobie wyobrazić, że odczytanie takiego wierszyka nie jest bynajmniej rzeczą łatwą, tembardziej, że brak rymu nie pozwala nawet na zgadywanie końcowych wyrazów. Dlatego też natychmiast po wprowadzeniu pisma sylabowego (katakany i hiragany, ob. wyżej), przystąpiono do ustalenia brzmienia Manyōshu. Pierwszy impuls dał cesarz Murakami (947—967), lecz zebrana przez niego komisja uczonych nie wszystko potrafiła odczytać, i prace jej kontynuowano kilkakrotnie aż do najnowszych czasów. Obecnie krytyczne wydanie «Manyōshu kogi», wydane przez Kamochi Masazumi, liczy «tylko» 152 tomy.

W r. 794 dwór cesarski przenosi się do Heian (późniejszego Kyōto), aby tu pozostać aż do wielkiego przewrotu z r. 1868. Dwór cesarza, pozbawionego fak-



Słynny wiersz Henjo, napisany kaligraficznie przez Utamaro.

tycznej władzy w państwie (ob. wstęp historyczny), przeistacza się w akademię, dworacy — w poetów, artystów i estetów; cnoty rycerskie, wrodzone, można powiedzieć, Japończykom są, jak u Chińczyków, w pogardzie; cesarzowi i mężom stanu schodzi czas na turniejach poetyckich (tak zwanych uta-awase), wycieczkach, których celem jest oglądanie pięknych widoków, na pielęgnowaniu kwiatów i — last not least — flirtach i miłostkach. Moralność, jak na dworze ostatnich Ludwików, nie istnieje; pojęcie wierności małżeńskiej wydaje się przestarzałym, śmiesznym przeżytkiem, najwyżsi dygnitarze handlują wdziękami swych małżonek, jeżeli tylko obiecuje im to jakąś korzyść. Przoduje we wszystkim starożytny ród Fujiwarów, dziedzicznych kanclerzy państwa i regentów w zastępstwie małoletnich cesarzy, którzy jakoś nigdy do pełnoletności dojść nie mogą, a także wyłącznych dostawców konkubin cesarskich; żaden chyba ród na świecie nie wydał tylu poetów i artystów, co Fujiwara. Lecz ci kanclerze-donżuani i regenci-poeeci zaniedbują zupełnie rządy kraju, co się fatalnie odbije w przyszłości na losach całego państwa (ob. wstęp historyczny).

Na cały IX wiek naszej ery japońszczyzna zostaje wygnana z dworu cesarskiego. Dworacy, nawet w życiu prywatnym, posługują się językiem chińskim, który jest pierwszym warunkiem kariery dworskiej i urzędniczej. Poeeci piszą niezliczone chińskie «shi» (czterowierszówki), jedne gorsze od drugich, gdyż nie dowierając własnym siłom i własnemu natchnieniu, ci poetastrzy zlepiają po prostu mechanicznie swe «wiersze» z okrucich utworów chińskich; nie troszczą się przytem ani o sens, ani o formę, której w obcym sobie, mimo wszystko, języku nie odczuwają. To też mają zupełną rację późniejsi krytycy japońscy, którzy te wiersze nazywają «sztucznymi kwiatami bez woni». O «talencie» poetyckim rozstrzyga niemal wyłącznie dobra pamięć, dostarczająca materiału do «tworzenia» nowych wierszy. O słynnym swego czasu poecie Fujiwara no Tsunetsugu (początek IX wieku) opowiadają kronikarze japońscy z podziwem, że nauczył się na pamięć sześćdziesięciu tomów olbrzymiej antologii poetów chińskich Wen sūan. Zupełnie w ten sam sposób, po tysiącu lat, uczyli się studenci japońscy pod koniec XIX wieku na pamięć «całego» Shelley'a lub Byrona, lub rozpoczynali naukę języka angielskiego od uczenia się na pamięć... słownika angielskiego.

I w Heian układano antologje w rodzaju ułożonego w Nara Manyōshu — lecz złożone wyłącznie z utworów chińskich. Nazywano takie zbiory Choku sen shu — «z polecenia cesarskiego zebrane antologie». Pierwszą z długiego szeregu jest Ryōunshu — «Ponad chmury wzniosły zbiór», wydane w r. 814/15 przez Ono no Minetori. Po wiedzę jeździła zamożniejsza młodzież wprost do Chin tak, jak obecnie jeździ na uniwersytety europejskie i amerykańskie.

Lecz od połowy IX wieku stosunki z Chinami się oziębiają pod wpływem płynących z tamtąd wieści. Tak świetny do niedawna dwór T'ang'ów przestał być ośrodkiem najwyższej kultury; poeci i uczeni, przepłoszeni intrygami dworskimi, rządami eunuchów, skrytobójstwami, rozpierzchli się na wszystkie strony świata. W państwie zapanował nie krepowany niczem chaos; barbarzyńcy bezkarnie pustoszyli najbogatsze prowincje chińskie. Możliwość podniesienia broni przeciwko świętej osobie Syna Nieba, w całym państwie lała się krew strumieniami. W r. 895 wielki patryjota japoński, słynny mąż stanu i poeta, czczony później jako bóg kaligrafji, Sugawara no Michizane (844—903), upatrzony na posła do Chin, przekonał cesarza Uda, że poselstwa na dwór T'ang'ów są zupełnie bezcelowe, gdyż z Chin,



Poeta Tsurayuki.
Tokyo, Baron Takahashi.

rach chińskich zmysł estetyczny dąży w poezji do coraz większej doskonałości formy. Dlatego też okres czasu, obejmujący drugą połowę IX wieku i pierwszą połowę X, może być uważany za złoty wiek poezji japońskiej. Rozpoczyna ten okres «Sześciu czarodziejów poezji» (Rokkasen), z których najwybitniejszymi byli: biskup buddyjski Henjo (815—890), Ariwara no Narihira (825—880), Ōtomo no Kuronushi, i Ono no Komachi (kobieta). Nieco później pisali Ōshikōchi no Mitsune (852—907) i Ki no Tsurayuki (882—946).

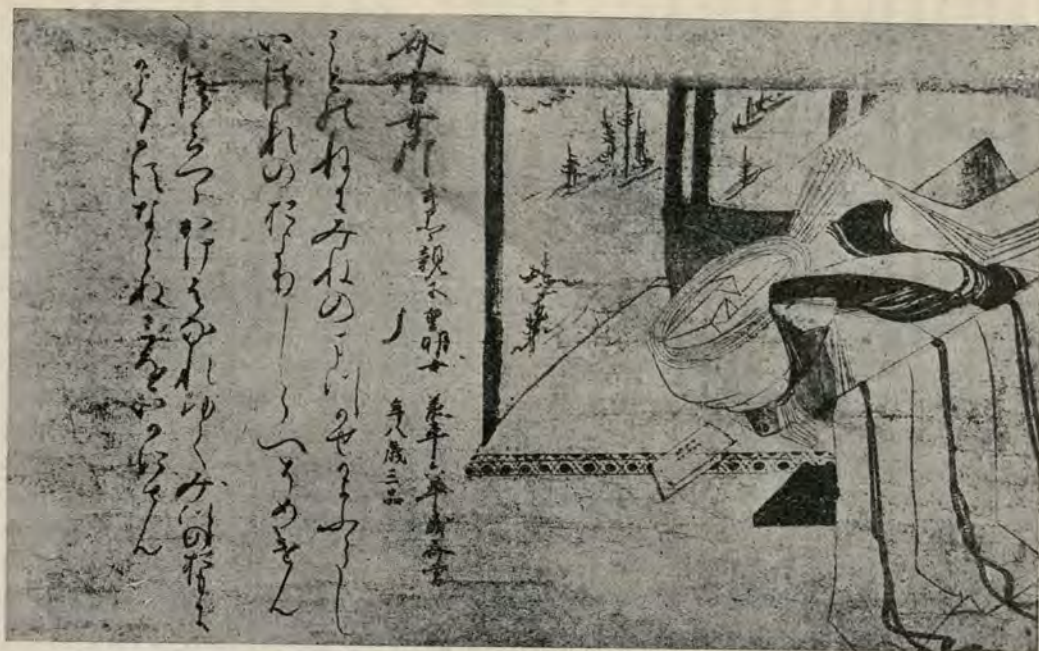
Ki no Tsurayuki, uważany za największego poetę japońskiego wszystkich czasów, otrzymał, wraz z trzema innymi słynnymi poetami, od cesarza Daigo polecenie zebrania antologii najcelniejszych poezyj, napisanych po japońsku po zamknięciu zbioru Manyōshu. Poeta zakończył swą pracę w r. 905 i przedstawił ją cesarzowi, zaopatrzoną w słynny wstęp «O poezji japońskiej». Swój zbiór nazwał Tsurayuki «Kokin-waka-shu» — «Antologia japońskich poezyj, starych i nowych». Tytuł ten zwykle skraca się do Kokinshu — «Stara i nowa antologia». Obok Manyōshu, jest to najpoważniejsze źródło poezji japońskiej. Składa się z 1100 utworów, z czego tylko 569 podpisanych, reszta anonimowa. Te 569 wierszy napisało 96 poetów i 26 poetek. Ponieważ czterej kompilatorzy antologii pomieścili razem 225 własnych utworów, więc na pozostałych poetów wypada nieraz tylko po jednym, najwyżej po kilka. Króluje wszechwładnie tanka; na 1100 utworów mamy zaledwie 5 naga-ut. Główną różnicę między Manyōshu i Kokinshu scharakteryzowali krytycy japońscy bardzo trafnie: Manyōshu jest bardziej męskie, Kokinshu bardziej kobiece. Dodamy od siebie: w Manyōshu treść góruje nad formą, w Kokinshu zaś odwrotnie, forma nad treścią. Poeci Kokinshu nie zna-

leźli nowych tematów (i jak się zdaje, wcale ich nie szukali), zadowolając się w zupełności ubieraniem starych w coraz to błyskotliwsze szaty, mieniające się wszystkimi barwami tęczy. 31-zgłoskową tankę doprowadzili rzeczywiście do szczytu doskonałości — i dlatego późniejszym autorom tych króciutkich wierszy nie pozostało nic innego, jak naśladować, bez końca naśladować, wzory, pozostawione przez wielkich poprzedników.

Wielkie znaczenie w życiu dworskim mają turnieje poetyckie, na których setki współzawodników walczą o palmę zwycięstwa, pisząc i wygłaszając tanki na zadany przez przewodniczącego turnieju temat. Dlatego też dla ambitnych dworaków sztuka improwizowania gładkich wierszy jest *conditio sine qua non* szybkiej kariery dworskiej. Powstają «szkoły poetyckie», których założyciele rywalizują ze sobą w układaniu coraz to trudniejszych prawideł, twierdząc jednocześnie, że prawidła te otrzymali naprz. od samego Tsurayuki... we śnie. Szkoły te uczą przede wszystkim sztuki pisania akrobatycznych (jeżeli wolno się tak wyrazić) tanek, gdyż tylko takie znajdowały łaskę w oczach wyrafinowanych *connoisseur'ów*. A więc piszą tanki, które można jednakowo czytać od początku i od końca, albo takie, które, dzięki grze słów, mogą mieć dwa zupełnie różne znaczenia; albo całe cykle z 47 tanek zaczynające się od kolejnych znaków hiragany. O treść nie chodzi, gdyż treść jest zgóry wiadoma: zawód miłosny, wiosna, lato, jesień, zima, kwiaty wiśni i śliwki, liście jesienne, księżyc jesienny (innego poeci japońscy nie uznają), piękne widoki z Fuji-sanem na czele. «Uta-awase» (turnieje poetyckie) stają się czasem coraz bardziej skomplikowane, coraz trudniejsze — i coraz mniej poetyckie. Bardzo modne są «Jika awase»: «konkursy z własnych wierszy», polegające na tem, że każdy poeta na ten sam temat pisał dwa wiersze, albo «Shiika awase», na których każdy poeta pisał na ten sam temat jeden wiersz chiński i jeden japoński.

Przykład cesarza Daigo znalazł licznych naśladowców w jego następcach. «Z polecenia cesarskiego» (Choku), zostają «zebrane» (sen) nowe «antologje» (shu), zwane Choku sen shu, których posiadamy aż 20. Wszystkie kopjują niewolniczo Manyōshu i Kokinshu nawet w układzie, gdyż dzielą się na 20 ksiąg, z których pierwsza i druga są zawsze poświęcone wiosnie, trzecia — latu; jedenasta do piętnastej niezmiennie opiewają miłość, a szesnasta jest stale zarezerwowana dla elegij. Najbardziej są znane antologje, które powstały między rokiem 950 a 1205, zwane razem Waka Hachidaishū — «Antologje poezyj japońskich ośmiu rządów»; zawierają one 8500 wierszy, niemal wyłącznie tanek! Najlepszą z nich jest Shin Kokinshu («Nowe Kokinshu»), wydana w r. 1205, ze względu na utwory paru rzeczywiście wybitnych talentów poetyckich, przeważnie z rodu Fujiwara, ze słynnym Fujiwara no Sadaie (Teika) na czele. Po raz pierwszy został tu zastosowany dziwaczny szyk wyrazów, polegający na zupełnym zlekceważeniu wszystkich prawideł gramatycznych. Partykuły gramatyczne, jak no, ni, wo, wa, (służące do oznaczania przypadków) są opuszczane, aby pozyskać w ten sposób o kilka sylab więcej dla wyrażenia myśli poety. Lecz styl tego rodzaju tanek mocno przypomina styl naszych depesz: «przyjeżdżamy wtorek Warszawy, czekać dworcu».

Z plejady poetów wymieniamy tu: Kintō z rodu Fujiwara (967—1041), mnicha Saigyō Hōshi, i Tadamori (†1189) z rodu wojowniczych Taira, zwyciężonych przez Minamotów (ob. wstęp hist.). Kintō jest wydawcą(?) Shū i shū («Zbiór znalezionych resztek», trzecia oficjalna antologja) i jest jednakowo ceniony jako



Poetka Saigu (925–985).

Tokyo, Baron Takahashi.

poeta chiński, poeta japoński i jako malarz. Bardzo rozpowszechniona jest anegdota, opowiadająca, że regent Mochinaga pewnego razu urządzał przejażdżkę łodziami, przeznaczonemi po jednej dla poetów chińskich, japońskich i dla malarzy. Gdy Kintō miał wsiadać, mistrz ceremonji był w prawdziwym kłopotcie, gdyż nie wiedział, do której łodzi go zaprosić.

Tadamori pozostawił wszystkiego jedną tankę, lecz ciekawa jest romantyczna historia z tą tanką związana. Ród Tairów, do którego poeta należał, został wtedy właśnie przez swych wrogów Minamotów wygnany ze stolicy. Powrót do Heian groził utratą życia. Tadamori jednak zaryzykował, i w ciemną noc powrócił pokryjomu jedynie w tym celu, by wręczyć wydawcy układanej wtedy właśnie antologii swą jedyną tankę. W dodatku musiała ta tanka być pomieszczona bezimiennie, gdyż nazwisko Tairów było wtedy na indeksie. To narażanie życia dla 31-sylabowego wierszyka doskonale charakteryzuje znaczenie, jakie dla Japończyka posiada poezja.

Tanka przeżyła upadek Minamotów i Tairów, przeżyła shogunat Ashikagów Tokugawów, pozostała ulubionym, rzekłbym narodowym, sportem wykształconych warstw społecznych. Przetrwała nawet żywiołową europeizację w drugiej połowie XIX wieku. Do dziś dnia gazety i czasopisma literackie drukują masami te 31-sylabówki; do dziś dnia odbywają się uta-awase, na które setki poetów przysyłają swe tanki. Oto tematy tych konkursów:

1. Wysławiać rząd, porównywując go z oceanem.
2. Modlitwa za dynastję cesarską w świątyni Shintō.
3. Wysoki wiek zielonego bambusu.
4. Pinje, zasypane śniegiem.

Poci rekrutują się po dawnemu ze wszystkich sfer; wielki reformator Japonji, cesarz Mutsuhito, słynął także ze swoich tanek.

Na zakończenie podajemy szereg tanek, przeważnie klasycznych i, dla porównania, jedną tanke cesarza Mutsuhito.

- (5) Padaj wolniutko
 (7) Deszczu ty wiosenny;
 (5) Nie porozdzieraj
 (7) Kwiateczków mych wiśniowych
 (7) Póki ich nie zobaczę.

O, gdyby białe
 Fale na morzu Ise
 Były kwiatami!
 Abym ja mógł je zebrać
 W podarku dla mej miłej.

Gdyby się wiśnie
 Kwiateczkami wonnemi
 Nie pokrywały —
 Serceby nie płakało,
 Że one szybko więdną.
 Narihira.

Ileż tu śniegu!
 Drzewa są nim pokryte
 Jak kwiateczkami.
 Piękniejszego rozkwitu
 Niema nawet na wiosnę.
 Tsurayuki.

Dni trawę w mękach
 I serce moje mięknie
 Jako błyszczący
 Szron na roślinach wodnych,
 Kiedy nadchodzi wiosna.

Kiedy otworzę
 Dziejów księgi pradawne —
 Jedno pytanie
 Zaprzęta moje serce:
 Czy naród mój szczęśliwy?
 cesarz Mutsuhito.

- (5) Przyznaję, mogę
 (7) Tobie być nienawistnym.
 (5) Lecz pomarańczy
 (7) W kwiecie pod moim oknem
 (7) Naprawdę nie chcesz ujrzeć?

Oby Twe serce
 We mnie się roztopiło
 Tak, jak na wiosnę
 Lody całkiem topnieją,
 Nie zostawiając śladów.

Miesiącu wrogu!
 Z miesiący złożone są
 Lata płynące.
 Lata zaś smutną wiodą
 Za sobą starość moją.
 Narihira.

Spotkaliśmy się
 Raz z nią, kiedy jesienią
 Liście padały.
 Znow liście suche lecą —
 Lecz ona już jest w grobie.

Jeżeli was się
 Zapytają o serce
 Wyspy Yamato [t. j. Japonji], —
 Jest to wonny kwiat górskiej
 Gruszy o wschodzie słońca.
 Motoori Norinaga.

Tłumaczenia powyższe są, o ile to wogóle przy przekładach z japońskiego jest możliwe, dosłowne, z zachowaniem rozmiaru, tak charakterystycznego dla tanek.

Renga. Jeżeli tanka stała się rozrywką klas oświeconych, to lud znow pasjonował się inną zabawą poetycką: rengą (od ren — składać i ka[ga] — wiersz, a więc składane wiersze), która powstała najpóźniej w drugiej połowie XIII wieku. Recepta na pisanie renga jest dosyć prosta. W towarzystwie, składającym się z dowolnej liczby osób, pierwsza wygłasza 17-tosylabowy wierszyk, czyli pierwszą «górną» część tanki. Sąsiad lub sąsiadka dorabia wierszyk 14-tosylabowy, treścią odpowiadający pierwszemu i tworzący z nim razem jedną tanke. Teraz z kolei trzecia osoba, nawiązując już tylko do treści ostatnich 14 sylab, dorabia znow wierszyk 17-tosylabowy, tworząc jakby tanke naodwrot (bo składającą się naprzód z «dolnej», 14-tosylabowej, części, a dopiero potem z «górną», 17-tosylabowej). I tak dalej, ciągle wkołko, całymi godzinami. Posiadamy renga, składające się z nie-

mniej jak tysiąca ogniwi! Taka wielka całość, pozbawiona zupełnie przewodniej myśli, pozornie tylko połączona treścią, jest oczywiście potwornym tasiemcem, nie mającym, z naszego punktu widzenia, żadnej wartości poetyckiej i niewiele lepszym od naszego: «poszedł Marek na jarmarek, kupił sobie oś».

I w Japonji, jakieśmy już powiedzieli, była renga pierwotnie tylko zabawą klas niewykształconych. Dopiero poeta Kyūsai w pierwszej połowie XIV wieku zjednał jej pewne prawa obywatelskie, a zajęcie się renga przez regenta Nijo Yoshimoto (1320—1388), ucznia Kyūsai, ostatecznie zdecydowało o jej karierze. Powstają całe antologje reng (naprz. Tsukuta shū), i nawet teoretyczne podręczniki, pouczające, jak pisać rengi. Najslawniejszym rengo-pisarzem był mnich buddyjski Sōgi (1421—1502), który jakoby dziesięć lat życia poświęcił na zupełne opanowanie renga. W XVI wieku zjawiają się rengi humorystyczne; ich głównym przedstawicielem jest Arakida Moritake (1473—1549); humor polega najczęściej na grze słów i w oczach Europejczyków przeważnie uznania nie znajduje.

Haikai. Zwyczaj pisania w rengach dwóch części przez dwóch autorów rozluźnił związek, zachodzący między temi częściami, i zmusił poetów do zawierania pewnej zamkniętej w sobie całości już w pierwszych 17 sylabach. Pod koniec okresu Ashikagów (ob. wstęp hist.) zaczynają się zjawiać takie 17-tosylabówki jako samodzielne utwory. Nazwano je hokku — «początkowe wiersze», gdyż tak nazywano także pierwszą część tanki. Ponieważ pierwsze hokku były humorystyczne, więc przyjęła się także nazwa haiku — «humorystyczne wiersze», lub haikai, co może najlepiej jest przełożyć: «humoristicum». Nazwy te pozostały i wtedy jeszcze, kiedy hokku oddawna przestały być humorystycznymi.

Jako pierwsza część tanki, składa się wzorowy hokku

z 5 — 7 — 5 sylab

Dopuszczalne są jednak pewne licentiae poeticae w rozmiarze np.

7 — 7 — 5 sylab lub nawet 5 — 9 — 5.

A ponieważ (Europejczycy powiadają: na szczęście) w siedemnastu sylabach nie starczy miejsca na użycie wszelkiego rodzaju «ozdób» w rodzaju ken'yōgen lub makura kotoba, więc

est hokku prostsze, szersze, bardziej bezpośrednie niż tanki, zw. aszczaniż tanki późniejsze, któreśmy wyżej nazwali «akrobacycznymi». pod względem językowym panuje wielka swoboda, gdyż autorów hokku nie obowiązują ezyk klasyczny, dla szerokich warstw ludności niezrozumiały, lecz sino-japoński, który wtedy był potocznym. Dla



Poetka Sei Shōnagon.

autorów tych lilipucich poezyj było to bardzo szczęśliwym zbiegiem okoliczności, gdyż wyrazy pochodzenia chińskiego są przeważnie krótkie, jedno lub dwusylabowe, w przeciwieństwie do wielosylabowych japońskich, pozwalają więc na lepsze wykorzystanie tych 17 sylab, z których poeta miał stworzyć swe arcydzieło. Wartość poetycka hokku jest, z naszego punktu widzenia, bardzo niewielka, gdyż oczywiście nawet największy genjusz poetycki nie może w takim mikroskopijnym wierszyku pomieścić bezdennej głębi nurtujących go myśli, lub dać ujście wulkanicznym wybuchom namiętności.

Haikai można najlepiej przyrównać do krótkich epigramów naszych poetów, które nieraz nawet mogą być olśniewającą błyskawicą myśli lub humoru; lecz coibyśmy powiedzieli, gdyby prawie cała nasza poezja składała się wyłącznie z epigramów?

Najwybitniejszym hokkupisarzem a zarazem największym po Tsurayuki poetą japońskim jest Matsuo Bashō (1643—1694), dworzanin książąt Tōdō w prowincji Ise, od r. 1671 mnich buddyjski, rozkochany w filozofii «Starego Mistrza» — Lao tse'go (ob, lit. chiń.), słynny z surowych obyczajów, wiecznie wędrujący po całej Japonji, aby jaknajwięcej obcować z przyrodą, którą uwielbiał. Jego siedemnastosylabówki, w przeciwieństwie do dotychczasowych humorystycznych hokku, są poważnymi lirykami, które w kilku wyrazach znakomicie nieraz szkicują krajobraz lub oddają nastrój, czy też malują stan duszy poety. Są one w swoim rodzaju doskonałością, gdyż lepsze wyzyskanie siedemnastu sylab nie wydaje mi się możliwym. Przypominają prześliczne drobiazgi z kości słoniowej lub drzewa, które również w swoim rodzaju są arcydziełami sztuki japońskiej. Zresztą trzeba pamiętać, że poeta japoński, podobnie jak poeta chiński, jest już bardzo zadowolony, jeżeli udało mu się pewną piękną myśl ubrać w również piękną formę, jeżeli swym utworem udało mu się pobudzić w duszy czytelnika pewne struny, zmusić je do silniejszego niż zazwyczaj wibrowania.

Płodność hokkupisarzy przekracza wszelkie wyobrażenie: o jednym z późniejszych, Ibara Saikaku, opowiadają naprz., że jednego dnia napisał 23000 hokku, które złożył w ofierze bogu-opiekunowi poetów. Łatwo sobie wyobrazić, jaką wartość poetycką musiały mieć produkowane w ten sposób poezje.

Korzystając z ich krótkości, podajemy poniżej kilka hokku w przekładzie z zachowaniem rozmiaru hokku.

O trawo letnia....

Tylu dzielnych żołnierzy

Miejsce spoczynku!

Czerwone ważki!

Wyrwij im ich skrzydełka —

Zamienią się w strąk pieprzu (czerwonego)

Uschnięta gałąź....

Kruk czarny siada na niej

W mroku jesiennym.

Czerwonym strąkom pieprzu

Dodaj skrzydełka —

Będą ważki czerwone.

Dwa ostatnie hokku w oryginale:

Aka tombo

Hane wo tottara

Tō arashi

Tōgarashi

Hane wo tsukātara

Aka tombo.

Trzecie z przełożonych hokku ułożył najzdolniejszy uczeń Bashō, Kikoku. Lecz wyrwanie skrzydełek nieszczęsnym owadom nie spodobało się łagodnemu mnichowi, który odrazu na poczekaniu przerobił hokku swego okrutnego ucznia.

Pewną odmianą tanek i hokku są kyōka i kyōku (dosłownie: warjacki poemat i warjacki wiersz). Kyō-ka ma tak, jak tan-ka, 31 sylab; kyō-ku tak, jak hokku — 17.

Są to utwory komiczne, ze wszystkiego się wyśmiewające, lecz w sposób do-broduszny, bez cienia złośliwości. Specjalnością kyōka jest parodjowanie najsłyn-niejszych tanek — często rzeczywiście bardzo dowcipne i pomysłowe, lecz pole-gające na subtelnej grze słów, zrozumiałej nieraz tylko dla znawców języka i sta-rożytnej poezji.

Posiadamy kyōka, których dowcip jest dzisiaj już zupełnie niezrozumiały nawet dla bardzo uczonych Japończyków!

Dla zapoznania czytelników z tym bardzo trudnym do wytłumaczenia ro-dzajem poezji japońskiej, przytaczamy kyōku najsłynniejszego kyōkupisarza K a r a i S e n r y ū (1717—1790):

Słyszac iż pogrzeb
Odbędzie się w Tambo —
Ojciec sam poszedł.

Pozornie: ani dowcipu, ani nawet sensu. Aby zrozumieć to kyōku trzeba dobrze znać topografię starego Tokyo i wiedzieć, że Tambo jest jedną z niezliczonych dzielnic tego olbrzymiego miasta i, że sąsiaduje ze słynną Yoshiwarą, dzielnicą pięknych pań. Ojciec naogół w tak nudnym zajęciu jak udział w pogrzebie wy-ręczyłby się synem, lecz, dowiedziawszy się, że wybrano cmentarz w Tambo... poszedł sam.

B. PROZA LITERACKA.

Najstarszym pomnikiem japońskiej prozy i japońskiej literatury, a za-razem najstarszym zabytkiem wszystkich altajskich języków jest K o j i k i — «Kro-nika spraw starodawnych», wydana w r. 712 po Chryst., nieoszacowane źródło do mitologii i bajecznej historii Japonji, literacko jednak nie przedstawiające wiel-kiej wartości, podobnie, jak wydane w 8 lat później (720) N i h o n g i, — «Kronika Japonji», pisana już — rzecz charakterystyczna dla epoki — po chińsku.

W najstarszej Japonji proza nie znajduje warunków rozwoju z bardzo wielu względów. Przedewszystkiem dlatego, że, przed wynalezieniem pisma sylabowego, zapisywanie większych tekstów japońskich było zupełnem niepodobieństwem; pismem chińskim można było conajwyżej «notować» krótkie tanki, a i to, jakie widzieliśmy przy omawianiu Manyōshu, z bardzo nieszczególnym skutkiem. Na-stępnie i dla tego, że był to okres żywiołowej sinizacji i wszystkie bez wyjątku dokumenty urzędowe układano wyłącznie w języku chińskim.

Gdy nareszcie wymyślono pismo bardzo proste i lepiej dostosowane do oso-bliwości fonetycznych języka japońskiego, to przywykłym do trudnego pisma chiń-skiego mężczyznom wydało się ono tak prymitywnem, tak dziecinnem i prostem, że wstydzi-li się go używać, pozostawiając je wyłącznie kobietom, skąd stara nazwa pisma sylabowego: — onnaji, «pismo kobiece». Albowiem kobiety tego okresu, niemniej wykształcone od mężczyzn, nie gorzej znające język i literaturę chińską, okazały daleko więcej od nich samodzielności, ducha krytycznego i zdrowego patryjotyzmu, gdyż nabyte wiadomości postarały się spożytkować dla dobra lite-ratury ojczystej, pisząc niemal wyłącznie w języku ojczystym. Piśmiennictwo ja-pońskie zawdzięcza kobietom więcej, aniżeli jakiegokolwiek inne na całym świecie.

Najdawniejszemi zabytkami japońskiej prozy literackiej są, tak zwane mono-gatari, «rzeczy, które się działy», «gesta», lub, niezbyt dokładnie, «opowieści». Naj-



Poetka Basho.

starszem monogatari jest *Taketori monogatari*, nieznanego nam zupełnie autora, napisane około roku 900 po Chrystusie, czystym językiem starojapońskim, bez żadnych obcych przymieszek, stylem prostym i jasnym. Treść wykazuje wyraźne wpływy chińskie i buddyjskie, dowodzące, że anonimowy autor musiał być człowiekiem wykształconym. Był on też bystrym obserwatorem życia sfer dworskich, obdarzonym żywym poczuciem honoru, aczkolwiek nieco złośliwym. — Oto w paru wyrazach treść tego monogatari: Boginka księżycy Kaguya hime za niedozwolone miłości zostaje skazana na wygnanie na ziemię, gdzie swą nieziemską urodą zawraca głowę wszystkim mężczyznom, między innymi także najwyższym dostojnikom dworskim. Aby się od swoich nieproszonych wielbicieli uwolnić, obarcza ich rozmaitemi niewykonalnymi poleceniami. Jeden ma przynieść gałązkę drzewa ze srebrnymi korzeniami, złotym pniem i owocami z drogich kamieni; inny — pięciobarwny

klejnot Smoka; trzeci — autentyczną miseczkę kamienną Buddy; czwarty — niepalące się w największym ogniu futerko ognistej myszy. Po trzech latach adoratorowie powracają. Lecz niestety, «miseczka Buddy» okazuje się przy bliższym obejrzeniu zwyczajnem naczyniem ofiarnem z japońskiej świątyni; «niepalące się» futro płonie żywym płomieniem. Gałązka jednak wydaje się przerażonej bogince autentyczną; lecz w tej właśnie chwili, gdy triumfujący wielbiciel przygotowuje łoże weselne, wpadają na podwórze złotnicy i z wielkim krzykiem domagają się zapłaty za kosztowną gałązkę, którą na obstalunek starego księcia wykonali. Uradowana boginka wynagradza ich oczywiście sowicie, lecz od zawiedzionego kochanka otrzymują sowite... kije. Ale tu nie koniec jeszcze ziemskich udręczeń lekkomyślnej boginki. Sam mikado, dowiedziawszy się o jej niebiańskiej urodzie, prześladowuje biedaczkę swą miłością; dowiedziawszy się, że panna Kaguye ma pewnego dnia powrócić na księżyc, obstawia dom tysiącem uzbrojonych wojaków. Lecz i gwardja cesarska nie pomaga. Boginka znika, pozostawiając swemu cesarskiemu amantowi czuły list i eliksir nieśmiertelności, z którego cesarz, zrozpaczony stratą uwielbianej, skorzystać jednak nie chce.

Niewiele młodszem jest *Ise monogatari* — «Opowieści z Ise». Tytuł ten oznacza tyleż, co «Zmyślane opowieści», gdyż *Ise* cieszyło się w Japonji taką samą smutną sławą, jak *Kreta* w starożytnej *Helladzie*. *Ise monogatari* zawiera 125 krótkich historyjek, często nie wykraczających poza ramy anegdoty. Opowiada o miłosnych przygodach słynnego poety *Ariwara no Narihira*, którego wielka uroda jest przysłowiową w Japonji do dziś dnia. Dla zorientowania się w treści wystarczy poznanie jednej (trzynastej) anegdoty. *Narihira* spędza w podróży noc z dziewczyną, która mu się ze swą miłością sama ofiarowała. Zgodnie z nakazem ówczesnego *savoir vivre'u*, opuścił ją poeta dyskretnie, skoro tylko po-

słyszał pianie koguta zwiastujące świt, by nie kompromitować dziewoi w oczach «całego świata». Po niewczasie okazało się, iż kogut się pomylił i piał o wiele godzin przed świtem. Zawiedziona w swych oczekiwaniach miłosnych, dziewczyna układa wobec tego tanke, w której grozi nieszczęsnemu kogutowi, że go odda na pożarcie lisom.

Od Taketori monogatari różni się Ise monogatari przede wszystkim wielką ilością tanek, stanowiących integralną część opowiadania i bardzo cenionych przez znawców.

W pięćdziesiąt lat później powstają Yamato monogatari — «Opowieści Japońskie», nie różniące się w stylu niczem od poprzednich. Słynną jest opowieść o dziewczycy, która się utopiła. Dziewica ta, cudownej piękności, miała dwóch wielbicieli, jednakowo pięknych, cnotliwych, bogatych i jednakowo w niej zakochanych. Dziewica jest w strasznej rozterce duchowej — nie wie zupełnie którego z nich swoją osobą uszczęśliwić, sennie i więdnie. Rodzice wobec tego postanawiają, iż oddadzą ją temu z nich, który z łuku ustrzeli kaczkę, pływającą właśnie po rzece. Obaj równocześnie chwytają za łuki, obaj równocześnie strzelają i — obaj trafiają. Dziewica, widząc, że i ta próba zawiodła, skacze z rozpacz do rzeki, obaj wielbiciele za nią; jeden chwyt ją za rękę, drugi za nogę, i tak toną we troje, gdyż żadne z nich nie umie pływać.

Na uwagę zasługuje Ochikubo monogatari, w wolnym przekładzie: «Opowieść o kopciuszku». Być może, że to monogatari napisał słynny Minamoto no Shitagō (urodzony około r. 930 po Chryst.). Jak i w naszych bajkach tego rodzaju, zła macocha ze swemi córeczkami gnębi i katuje cnotliwą i piękną pasierbicę. Lecz mimo wszystko cnota triumfuje, wysoki dygnitarz wykrada «Kopciuszka» i żeni się z nim. Zakończenie jest o tyle inne od europejskiego, że Ochikubo złej macosze wybacza, obdarza ją nawet kosztownymi upominkami i pomaga dobrze wydać za mąż jej brzydkie córeczki. Takiego zakończenia domagała się konfucjanistyczna moralność, wymagająca miłości nawet dla złej macochy.

Na znacznie wyższym poziomie stoją Utsuho monogatari — «Opowiadania jaskiniowe», znów — prawdopodobnie niesłusznie — przypisywane Minamoto no Shitagō. Zawierają one nadzwyczajnie żywy i realistyczny opis dworu cesarskiego, i panujących na nim stosunków. Utsuho monogatari jest i dlatego jeszcze bardzo ważne, że wywarło niewątpliwie znaczny wpływ na wielką Murasaki Shikibu, autorkę najslynniejszego monogatari, najbardziej artystycznego dzieła całej literatury japońskiej.



Drzeworyt Toyonobu z krótkim wierszykiem haikai.

Murasaki Shikibu nie jest nazwiskiem, lecz pseudonimem arystokratycznej damy dworu z rodu Fujiwarów. Pani Murasaki (co znaczy fiołek) otrzymała na równi z braćmi, których przewyższała znacznie zdolnościami, bardzo staranne wykształcenie literackie, poznała doskonale język i literaturę chińską. Wyszła za mąż również za Fujiwarę, lecz po kilku latach bardzo szczęśliwego pożycia, mąż umiera. Zrozpaczona Murasaki porzuca dwór i udaje się w zacisze domowe, gdzie pisze swoje *Genji monogatari* (około r. 1004). Pani Murasaki jest bez wątpienia najpotężniejszym talentem wśród prozaików japońskich, jej styl jest wzorowy, pomimo wybaczalnej u kobiety skłonności do gadatliwości i zamilowania do opisywania detali strojów. Należy też podnieść z uznaniem, że jej język jest, w tej opoce panowania chińczyzny, klasycznie czysty, niezwykle wyrazisty i barwny. Trzeba wraz z Japończykami żałować, że jej arcydzieło, ze względu na nieco śliską treść i na niezrozumiały już dzisiaj język, nie może być wprowadzone do szkół, tak, że młodzi Japończycy nie poznają właśnie największego dzieła rodzimego piśmiennictwa.

Niektórzy japonologowie porównują *Genji monogatari* do arcydzieł Victora Hugo, ba, Cervantesa nawet; inni zaś nazywają jego autokrę *cette ennuyeuse Mlle de Scudéry japonaise*. W rzeczywistości zaś jest *Genji monogatari* realistyczną opowieścią z życia dworskiego, która w 54 luźno z sobą powiązanych rozdziałach (4233 strony w wydaniu oficjalnym) zajmuje się niebardzo budującymi przygodami księcia Genji, japońskiego Don Juana, w gruncie rzeczy dobrego, subtelnego i wykształconego młodzieńca, psutego przez otaczające go stale wielbicielki, uwodzącego własnemu ojcu jego ukochaną żonę, dlatego, że rysami twarzy przypominała mu... matkę. Murasaki Shikibu umie bardzo ostro obserwować, zna życie dworskie na wylot i opisuje je bardzo wiernie. Przepada za złośliwymi ploteczkami, lubi swym bliźnim gdzie tylko można przypiąć łatkę, lecz potrafi także wzruszyć do łez i zmusić czytelników do serdecznego śmiechu. Purytanką pani Murasaki z pewnością nie jest, byle czem się nie gorszy, mówi śmiało o rzeczach bardzo drażliwych; lecz trzeba jej oddać sprawiedliwość, że umie zawsze utrzymać miarę, i że w przeciwieństwie do innych powieściopisarzy japońskich, pornografii nie pisze. Ma bardzo ładne, pastelowe opisy przyrody, daje szereg dobrych typów, zwłaszcza kobiecych, aczkolwiek są to raczej szkice, niż wykończone obrazy.

Ostatnie dziesięć rozdziałów (45—54) poświęca dziejom Kaoru, którego matka jest ukochaną konkubiną starzejącego się Genji, ojcem — jej przyjaciel. W tej części zdobywa się autorka na dużo szczerego humoru, opowiadając o jego żalonych przygodach miłosnych.

Po Murasaki Shikibu setki autorów rzuciło się do pisania *monogatari*, wzorowanych (nieraz niewolniczo) na przygodach księcia Genji, lecz ani jednemu z nich nie udało się stworzyć dzieła naprawdę godnego uwagi.

Powtarza się *tosamo*, cośmy widzieli w liryce: po stosunkowo bardzo krótkim okresie rozkwitu, długie wieki upadku i zastoju, wypełnione olbrzymią ilością bezwartościowych naśladownictw i nieudolnych plagiatów.

Nieco starsze od *Genji monogatari* jest inne arcydzieło dawnej prozy japońskiej: *Tosa nikki* — «Dziennik z Tosa», napisane przez największego poety japońskiego Tsurayuki (ob. wyżej). Autor opisuje w tym dzienniku drobiazgowo swą podróż z prowincji Tosa, którą zarządzał przez sześć lat (930—935), do sto-

licy. Wbrew przyjętym wtedy zwyczajom, pisze poeta swoje dzieło nie po chińsku, lecz po japońsku, jak to czyniły kobiety; co więcej, posilkuje się przy tem hiraganą — «pismem kobiecym», które u panów stworzenia było w pogardzie. Aby te wykroczenia jakoś upozorować, przypisuje we wstępie całe Tosa nikki kobiecie. Niewielka ta podróż trwała prawie dwa miesiące i dała poecie sposobność do opisywania licznych uczł, wyprawianych na postojach na jego cześć, pięknych krajobrazów, napotykanym po drodze; do pokpiwania z towarzyszyw podróży i przygodnym znajomym; do opowiadania podań, związanych ze zwiedzaniem miejscowości. Wzruszające — i jak się zdaje szczere — są wyrazy głębokiego żalu, jakie poeta poświęca pamięci swej córeczki, która przedwcześnie zmarła w Tosa. Liczne, przeważnie bardzo dobre tanki, rozrzucone po całym dziele, podnoszą jeszcze jego wartość artystyczną.

Trzeciem kapitalnem dziełem tych czasów są Makura no Soshi — «Zeszyty z pod jaska», podobnie jak Genji monogatari napisane przez niewiastę, znaną nam pod pseudonimem Sei Shōnagon, damę dworu z rodu Kyowara, (ur. w r. 968), złośliwą, kapryśną, cyniczną, wtajemniczoną we wszystkie sprawy zakulisowe rozflirtowanego i rozamorowanego otoczenia cesarskiego. Sama pani Sei Shōnagon zbyt była zajęta swymi drobnymi intryżkami i niezliczonymi miłośkami, by się poważnie poświęcić literaturze; na przemyślenie swojej książki nie miała ani czasu, ani ochoty; w wolnych chwilach rzucała poprostu na papier ploteczki i anegdoty z życia dworu; zjadliwe uwagi o swych bliźnich, których naogół nie lubi; opisy widoków, które właśnie na chwilę przykuły do siebie jej kapryśną uwagę. Bardzo dużo miejsca zajmują opisy tego, co ona lubi lub nie lubi, co uważa za miłe, eleganckie, przykre, odrażające i t. d. Takie wyliczenia były bardzo pospolite w Chinach za dynastji Tang; zwano je tam Tsa chuan — «zmieszane zbiorki». Do Japonji wprowadziła je pierwsza pani Sei Shōnagon.

Do rzeczy nieznośnych zalicza naprz. większą ilość pehel, skaczących pod suknią; mężczyznę, którego się u siebie o niezwyklej godzinie ukryło, i który w najbardziej nieodpowiedniej chwili zaczyna chrapać; słuchanie pochwał o innej kobiecie od mężczyzny, którego się kocha, i... myszy biegające po pokoju. Do rzeczy nieeleganckich zalicza pani Sei posiadanie wielkiej ilości dzieci. Do rzeczy bardzo rzadkich — teściowę, kochającą swoją synowę, lub niewiastę bez jakiegokolwiek bzika.

O Tosa nikki i o Makura no soshi można powtórzyć to, cośmy powiedzieli wyżej o Genji monogatari: należy żałować, że te arcydzieła japońskiej prozy, ze



Tanka napisana własnoręcznie przez cesarza Mutsuhito.

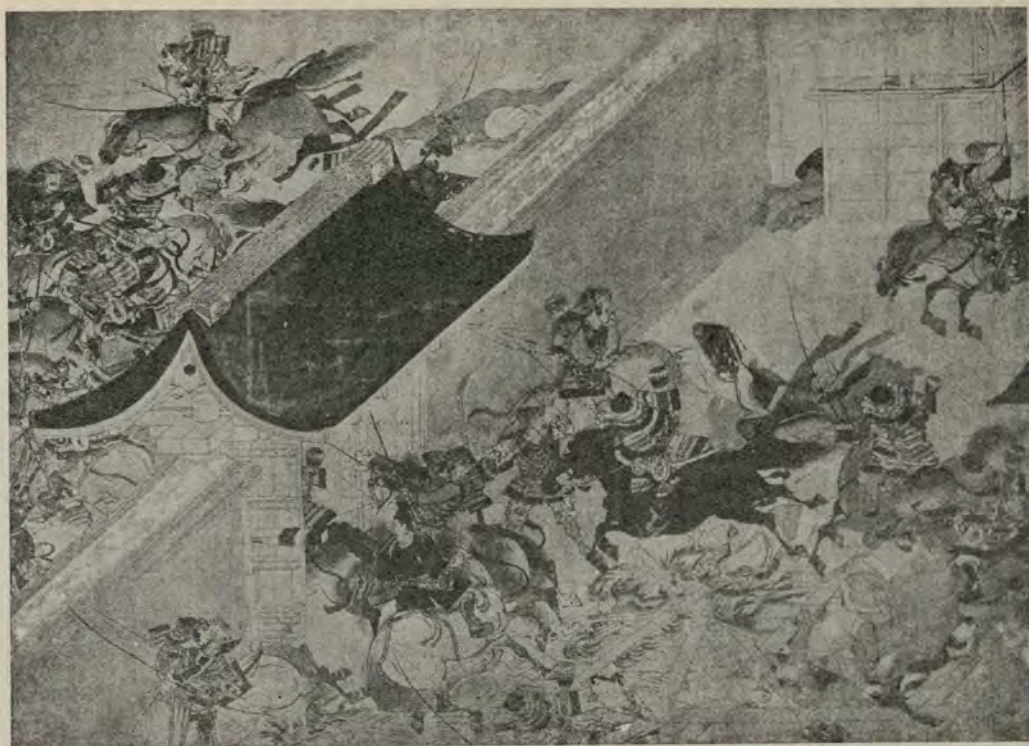
względem na nadzwyczajnie trudny język, są dostępne tylko dla garstki uczonych, i nie posiadają na ogromne masy narodu japońskiego takiego wpływu, jaki w innych warunkach mogłyby wywierać.

O dworze w Heian można powiedzieć, że żył poezją, miłością i kwiatami nawet wtedy, gdy cała Japonja już rozbrzmiewała odgłosami walki, toczonej przez Minamotów i Tairów o supremację. Lecz — poza dworem cesarskim, który o nieprzyjemnej rzeczywistości poprostu wiedzieć nie chce, — szcęk broni przenika powoli i do literatury. Kresowi rycerze, wyrosli wśród nieustannych walk z dzikimi Ainami, nie chcą i nie umieją się zachwycać ośnieżoną gałązką sosny, i snuć misternych nici intryg miłosnych nie potrafią. Dla nich więc i o nich wyrasta w okresie Kamakura nowa literatura, odzwierciadlająca wiernie ich surowe życie wojaków. Ta literatura jest jednak równocześnie przepojona duchem buddyzmu, gdyż ironja dziejów chciała, że ci nieubłagani, często okrutni rycerze są w ogromnej większości wyznawcami tej właśnie religii, zabraniającej pozbawiać życia najlichszego nawet robaka. Powstają rapsody rycerskie, które początkowo pod względem stylu wzorują się na dawnych monogatari. Za dzieło przejściowe możemy uważać *Eigwa monogatari* — «Opowiadanie o kwitnących kwiatkach», które zawiera wprawdzie jeszcze mnóstwo anegdot dworskich w dawnym guście i jest gęsto przeplatane tankami na odwieczne tematy, lecz interesuje się już także wydarzeniami historycznymi — po raz pierwszy od czasu Kojiki i Nihongi, a zwłaszcza opowiada obszernie i dosyć rzeczowo o życiu i czynach wielkiego męża stanu Fujiwara no Michinaga.

Rapsody nie zwracały się do wykształconych kół dworskich, obznajmionych ze wszystkimi arkanami trudnego pisma i języka chińskiego, nie mogły więc być pisane po chińsku; z drugiej znów strony, nie mogły też być pisane klasyczną japońszczyzną, która wtedy już przestała być zrozumiana dla szerokich mas; opowieść rycerska jest pisana «nową» japońszczyzną, w bardzo znacznym stopniu zmieszaną z wyrazami chińskimi. Podobnie jak i w naszym średniowieczu, rycerze wolą słuchać tych opowiadań, aniżeli je czytać; recytują je specjaliści śpiewacy, przeważnie niewidomi, towarzysząc sobie na biwa — czterostrunnej lutni japońskiej. Wędrują oni z zamku na zamek, wszędzie nader gościnnie podejmowani i, jak Demodok Homera, wysławiają wiekopomne boje i wielkie czyny ulubionych herosów.

Słynnem jest do dziś dnia *Heike monogatari* — «Opowieść o rodzie Hei» i *Gempei Seisuiiki* — «Historja rozkwitu i upadku (rodów) Gen i Hei» (t.j. Minamoto i Taira), napisane przed r. 1250, opowiadające o rzeczywistym epickim zmaganiu się tych rodów. Pisane w znacznej części rozlewną prozą metryczną, znakomicie nadawały się do deklamacji i stały się, można powiedzieć, najulubieńszymi, najlepiej znanymi ludowi dziełami całej literatury japońskiej. Główną postacią jest Yoshitsune — japoński Zawisza Czarny — rycerz bez skazy i zmyzy, pogromca Tairów, i olbrzymi Benkei, postać niesłychanie popularna, uwieczniana tysiące razy przez malarzy i rzeźbiarzy, znana każdemu dziecku japońskiemu, lecz, jak się okazało, bajeczna. W *Gempei Seisuiiki* słynny jest opis bitwy pod Dan-no-ura (1185, ob. wstęp).

W tym samym rodzaju jest znacznie późniejsze *Taiheiki* (napisane około r. 1370) — «Historja Wielkiego Pokoju», które, złożony pokojowi należyty hołd w tytule, opowiada przeważnie o krwawych walkach, jakie wznicił energiczny



Scena z Heiji monogatari.

i ambitny cesarz Go Daigo, gdy spróbował odebrać swym shōgunom władzę (okres 1318—1339). Ze względu na treść, daleko słuszniejszy był pierwotny tytuł *Anki Yuraiki* — «Historja przyczyn pokoju i wojny». *Taiheiki* cieszy się nie mniejszą popularnością od obu poprzednich opowieści i jest bodajże jeszcze częściej śpiewane przez niewidomych bardów. O prawdę historyczną nie chodzi autorowi bynajmniej; dzieje tego okresu są dlań raczej kanwą, na której haftuje kwiaty swej wyobraźni: opisy zmyślonych bitew, oblężeń, wypraw, nadludzkich czynów bohaterskich; to wszystko przeplatane fikcyjnymi mowami, wygłaszanymi przez bohaterów przy każdej sposobności (nieco przypominając historję *Tukidydesa*) i obficie zroszone łzami — przeważnie krokodylami — które ci srodzy wojacy wylewają również chętnie, i prawdopodobnie również szczerze, jak Rzymianie, którzy też lubili płakać przy każdej nadarzącej się sposobności (*Scipio* na gruzach *Kartaginy*). Styl jest przeładowany metaforami na wzór chiński: «dwór pieprzowy» zamiast harem, «zarośla bambusowe» zamiast rodzina książęca, «goście z chmur» zamiast dworzanie. Historycznie ciekawy jest przesadny opis nieudanej wyprawy *Kublaj*a na Japonję (ob. wstęp). Według autora *Taiheiki* 3700000 żołnierzy na 70000 wielkich statków zjawilo się u brzegów Japonji; gdy cała flota zgromadziła się w porcie *Hakata*, morze na przestrzeni 400 *ri*² (*ri* jest milą japońską) wydało się ziemią. Z rozkazu *mikada* odbywają się w 3700 świątyniach modły o ratunek; wzruszeni bogowie japońscy wyruszają do walki, rozpętana przez nich burza zatapia 69999 statków. Jeden jedyny powraca do Chin, by zanieść *Kublajowi* hiobową wieść o strasznej klęsce.

Z opowiadań późniejszych wymieniamy jedynie Soga monogatari, obszerną opowieść o strasznej zemście braci Jūro i Gōro nad mordercą ich ojca. Soga monogatari stało się w czasach późniejszych wzorem dla nieskończonej ilości «mściwych» monogatari.

Kamono Chōmei (1154—1216), ze starego rodu kapłanów shintoistycznych, przekreśla w pięćdziesiątym roku życia, z tą, tak znamioną dla Japończyków nagłością decyzji, całe swoje dotychczasowe życie, przyjmuje buddyzm, zostaje pustelnikiem i pisze niewielkie dziełko Hōjōki — «Historja dziesięcio-stopowej chatki», cenione nadzwyczajnie dla pięknego stylu, nie przeładowanego zwrotami i wyrazami chińskimi, lecz także nie naśladowującego niewolniczo starego, dla nikogo niezrozumiałego, języka klasycznego. W pierwszej części opisuje Chōmei wiernie i malowniczo wielki pożar Kyōto z r. 1177, straszną klęskę głodu i moru z r. 1181 i katastrofalne trzęsienie ziemi z r. 1185. Drugą część poświęca pochwałę życia pustelniczego, opowiadając nader drobiazgowo o swoim własnym.

Drugi pustelnik, Kenkō Hōshi (1283—1350), był również przedtem wysokim dygnitarzem dworskim, który tak sobie wziął do serca śmierć swego monarchy, że został mnichem. Bardzo wykształcony i odczytany, zna doskonale naukę Buddy, Konfucjusza i Lao tse'go; pomimo, że de nomine jest mnichem buddyjskim, w rzeczywistości jest niemal w tym samym stopniu konfucjanistą i taoistą. To dążenie do pogodzenia nałapanych z różnych stron wiadomości, nieraz bardzo naiwnie i bezkrytycznie, jest niesłychanie charakterystyczne dla całej umysłowości japońskiej do dziś dnia. Nawet w życiu prywatnym Kenkō Hōshi jest bardzo dużo sprzeczności. Dlatego też jednym wydaje się świętobliwym ascetą, drugim zaś — cynicznym i rozpustnym świętoszkiem; w rzeczywistości zaś jest dworakiem w habitcie i przypomina nieco świetnych abbés z dworu Ludwików. Pozostawił rodzaj pamiętnika, czy też notatnika, w którym zapisywał bez żadnej myśli przewodniej, bez żadnego ładu, to wszystko, co mu się w danej chwili właśnie nasunęło. W ten sposób powstały 243 rozdziały, niczem ze sobą niezwiązane, traktujące podobnie, jak znane nam już dzieło pani Sei Shōnagon *de omnibus rebus et quibusdam aliis*. Kenkō Hōshi wyszukał dla tych swoich bezpretensjonalnych notatek bardzo odpowiedni tytuł: «Szkice z czasów nudy» — Tsurezuregusa. Cytujemy z nich kilka uwag na temat stosunku mężczyzny do kobiety, uwag, podyktowanych niewątpliwie głębokim doświadczeniem własnym.

«Młodzieniec pod każdym względem doskonały, lecz stroniący od kobiet, jest podobny do kryształowego puhara z wybitym dnem».

«Miłość i namiętność posiadają głębokie korzenie, lecz źródła ich są bardzo odległe».

«Fama niesie, że najgrubszego słonia można spętać liną, splecioną z włosów kobiecych».

Kenkō Hōshi pisze znów piękną, niemal klasyczną japońszczyzną, o tyle może zmodernizowaną, że nie unika wyrazów i zwrotów chińskich tam, gdzie mogą myśl uczynić wyrazistszą, obraz barwniejszym. Można powiedzieć, że z języka, ze stylu, z zapatrywań i zamiłowań jest spóźnionym klasykiem, pogrobowcem minionej epoki Heiańskiej.



Ilustracja do Soga monogatari.

W tym samym okresie mniej więcej, który wydał wielkie monogatari i dzienniki podróży, t. j. poczynając od XI wieku, powstają emakimono — dosłownie «rzeczy (składające się ze) zwojów obrazków», lub, mówiąc po polsku, książki obrazkowe. Wielkiego znaczenia literackiego te emakimono nie posiadają, gdyż tekst odgrywa w nich rolę podrzędną; żywo zajmuje się nimi natomiast historyk sztuki, gdyż ilustracje do emakimono wykonywali często najslawniejsi malarze, zwłaszcza ze szkoły Tosa. Posiadały również wielkie znaczenie wychowawcze, gdyż spopularyzowały książkę wśród tych warstw społecznych, któreby książki bez obrazków do rąk nie wzięły.

Zwyczaj recytowania przez śpiewaków rozmaitych monogatari, o którym mówiliśmy wyżej, również przyczynił się w niemałym stopniu do wzniesienia wśród ludu zamięłowań literackich, zmuszając zarazem do przeprowadzenia daleko idącej reformy języka literackiego, gdyż zamiast niezrozumiałych dla większości słuchaczy zwrotów klasycznych, trzeba było wprowadzać nowe, powszechnie używane. Trzeba było także znacznie uprościć kunsztowną budowę okresową, tak charakterystyczną dla starej japończyzny. Demokratyzacja literatury pociągnęła więc za sobą także demokratyzację języka literackiego, który przestaje być wyłączną własnością klas wykształconych.

W pogoni za poklaskiem mas, wprowadzają rapsodowie do swego repertuaru także baśnie i podania pochodzenia chińskiego i hinduskiego (prześliczne legendy buddyjskie), satyry aktualne, humoreski. W ten sposób powstają w XV wieku Otogizōshi — «książki zabawne»; najstarszy ich zbiór składa się z 23 opowieści miłosnych, bajek, legend buddyjskich. Zaznaczyć należy, że autorowie tych, przeznaczonych dla szerokich kół, opowieści miłosnych lubują się w opowiadaniu

drastycznych i bardzo drastycznych szczegółów, a o wszelkiego rodzaju patologicznych formach miłości piszą z nieznaną na zachodzie swobodą.

Zwycięstwo Tokugawów (ob. wstęp historyczny) oznacza koniec ostatniego jak dotąd okresu wojen domowych. Długi, właściwie do dziś dnia trwający okres niezmaconego spokoju sprowadza nieznaną dotychczas dobrobyt; ludność zwraca się znów ku zajęciom pokojowym: rolnictwo, rzemiosło, handel kwitną. Już wielki Jeyasu popiera wszelkimi siłami naukę, sztukę i literaturę, doskonale zdając sobie sprawę z doniosłej roli, którą one odgrywają w życiu pokojowym społeczeństwa. Tchnąć nowego życia w zamarłą oddawna poezję nie potrafił nawet potężny shōgun, lecz proza, zwłaszcza proza ludowa, rozwija się w tym okresie wspaniale.

Korzystając z błogosławionego pokoju, Japończycy znów żywiej interesują się nauką; znów, jak przed lat tysiącem, zwracają się po wiedzę do Chin i czerpią stamtąd pełnemi rękoma.

Systematyczne studia sinologiczne rozpoczął Fujiwara Seigwa (1561—1619), ojciec duchowy sinologów japońskich — kangaku-sha. — Jego uczeń Dōshu, właściciel Hayashi Razan (1583—1657), jest przyjacielem i doradcą Jeyasu i przyczynia się w niemałym stopniu do zwycięstwa przy dworze (a przez to i w całym państwie) poglądów polityczno-moralnych neokonfucjanizmu, w formie, ustalonej przez wielkiego Chu hi (ob. lit. chińska). — Itō Jinsai (1627—1705) idzie jeszcze o krok dalej i żąda powrotu do czystego konfucjanizmu. — Kaibara Ekken (1630—1714), z zawodu lekarz, staje się najbardziej popularnym w Japonii apostołem moralności konfucjanistycznej; pisma jego wywarły na życie całego narodu japońskiego bardzo wielki wpływ, aczkolwiek niezawsze może dodatni. Kobieta japońska, która ongi korzystała z pełni praw obywatelskich i towarzyskich (wystarczy przypomnieć sobie okres Heian), dzięki niemu staje się bezwolną, zamkniętą w sobie lalką, zabawką i służebnicą mężczyzny, istotą nad wyraz nieszczęśliwą, pozbawioną najświętszych praw człowieczych. Niewolniczo kopując wzory chińskie, powstałe w zupełnie innych warunkach i przy zupełnie innym układzie sił społecznych, nakazuje Kaibara Ekken kobiecie japońskiej, w swym słynnym *Onna daigaku* «Wielka nauka dla kobiet», czcić swych teściów więcej od swych rodziców, zawsze milczeć, wyrwać z serca zazdrość, pozwalać mężowi na wszystko, niczego odeń wzamian nie wymagając, wstawać o świcie, kłaść się o północy, pracować (dla męża) bez wytchnienia, nie wychodzić nawet do świątyń buddyjskich i shintoistycznych.

Największym kangaku-sha jest Arai Hakuseki (1657—1725), ceniony autor kilkuset prac. Najważniejszą z nich jest Tokushi Yoron, — «Sądy krytyczne na tle lektury historycznej», podręcznik historii Japoni rzeczywiście bardzo starannie opracowany, dający często zupełnie słuszną ocenę wydarzeń dziejowych. — Hankampu — «Dokumenty rodzinne z archiwów rodowych» zawierają historję 337 słynnych rodów arystokratycznych, napisaną w zdumiewająco krótkim czasie. — Dla nas, Europejczyków, ciekawem jest Seiyōkibun — «Wiadomości o krajach zachodnich», zawierające dużo ciekawych szczegółów o europejskich krajach (geografja, historja, religja); autor otrzymał je od nieszczęśliwego jezuita Sidotti'ego, który w roku 1708 przybył do Japonji, jako cudzoziemiec został natychmiast uwięziony i umarł w r. 1715.

Kangaku-sha nie zawsze piszą swe prace po chińsku; właśnie najwybitniejsi z nich używają języka mieszanego chińsko-japońskiego, który stał się podstawą dzisiejszego języka potocznego warstw wykształconych.



Ilustracja do Tsuredzuregusa.

Kangaku-sha naogół byli niezyczliwie usposobieni do własnej ojczyzny, spoglądali na nią z pogardą, jako na kraj «wschodnich barbarzyńców», wstydzili się, że byli Japończykami, nawet swe stare rodowe nazwiska zmieniali na chińskie, często dopiero ad hoc wymyślone. To też jest objawem, świadczącym o zdrowiu rasy, że działalność ich spotkała się na początku XVIII wieku ze zdecydowanym odporem patrijotycznie nastrojonych uczonych, którzy zupełnie słusznie bronili się przed zalewem chińskim. Uczeni ci nazywają siebie w świadomym przeciwstawieniu do kangaku-sha — wagaku-sha, t. j. Japonologami. Ze zwykłą Japończykom krańcowością, wpadają oni w przesadę, bagatelizują zupełnie znaczenie kultury chińskiej dla Japonji, a niektórzy z nich idą nawet tak daleko, że wogóle zaprzeczają istnieniu wpływów chińskich na kulturalne życie Japonji. Interesują ich oczywiście przedewszvstkiem *japonica*. Stosując wszędzie metody pracy, przejęte od uczonych chińskich, stwarzają cały szereg rzeczywiście pierwszorzędných prac z zakresu ojczystej literatury, religji, historii i prehistorji.

Pierwszym wybitnym wagaku-sha był Kamomabuchi (1697—1769). Jego znakomite objaśnienia do najstarszych zabytków japońskiego piśmiennictwa (Norito, Manyōshu, Genji monogatari) ożywiły klasyczną japońszczyznę do tego stopnia, że zaczęto jej znowu używać do prac literackich. Marzeniem jego było zupełne oczyszczenie współczesnego mu języka sino-japońskiego od wszelkich naleciałości obcych; lecz zbyt bezwzględne usuwanie wyrazów chińskich, zubożyło język japoński bardzo, uczyniło go narzędziem ciężkiem, bardzo trudnem w użyciu, nieodpowiadającym nowym warunkom i potrzebom życia.

Największym japonologiem był uczeń Mabuchi'ego, Motoori Norinaga (1730—1801). Ten wybitny i niewątpliwie zdolny uczoney poświęcił 35 lat swego

życia studjom nad Kojiki; jego czterdziesto cztero tomowe Kojiki den — «Objaśnienia do Kojiki» zawierają ogromny materiał filologiczny, historyczny, religijny i nawet geograficzny. Są one kluczem do tych starych ksiąg i zarazem najwybitniejszym dziełem przeduropejskiej nauki japońskiej. Motoori marzy już nietylko o odchińszczeniu języka i nauki; głównym celem jego życia jest walka z «obcemi» religiami, to znaczy z buddyzmem i konfucjanizmem. Na ich miejsce pragnie on wprowadzić pierwotną religję Japończyków — Shintō, taką, jaką poznał w Kojiki. Myśl jego została podjęta z zapałem przez licznych uczniów i przeprowadzona przez Hirata Atsukane (1776—1843). Jego shintōizm, aczkolwiek też nie wolny od bardzo poważnych wpływów chińskich, został po zwrocie z r. 1868 uznany za religję państwową nowego cesarstwa japońskiego.

Wagaku-sha są zdecydowanymi zwolennikami silnej władzy cesarskiej; w swych pracach stale podkreślają boskie pochodzenie mikada i przygotowują upadek shōgunatu Tokugawów. Fanatyczni wrogowie «obcych» (t. j. chińskich) wpływów stają się w ten sposób do pewnego stopnia ojcami duchowymi... europeizacji Japonji.

Okres Tokugawów jest dla historyka literatury japońskiej przedewszystkiem okresem wspaniałego rozwoju powieści, której pierwociny poznaliśmy pod nazwą monogatari i soshi. Powieściopisarstwo rozwija się najbujniej w dwóch głównych ośrodkach kultury japońskiej: w starej stolicy cesarskiej Kyōto i związanem z nią pobliskiem Ōsaka, mieście bogatych kupców i rękodzielników, i w Yedo, stolicy rzeczywistych panów Japonji, shōgunów Tokugawa. W pozbawionem zupełnie tradycyji militaryjnych Kyōto-Ōsaka rozwija się wyłącznie romans obyczajowy; w Yedo zaś kwitnie prócz tego powieść historyczna, w której bardzo wyraźnie przebija nuta wojskowa.

Chronologicznie nieco wcześniejsza powieść kyōtowska nie posiada żadnych poważnych tendencyj, nie stawia sobie żadnych wyższych celów; jej chodzi jedynie o zabawienie swych czytelników. A ponieważ w zmateralizowanym Kyōto gdzie tradycje heiańskie nigdy całkiem nie wymarły i w Ōsaka, mieście dorobkiewiczów i nowobogackich, główną «rozrywką» były uciechy miłosne, więc i powieść jest niemal wyłącznie erotyczna i to w najgorszym tego słowa znaczeniu: jest pornograficzna. Aby być jednak sprawiedliwym w ocenie, należy pamiętać, że ludy Dalekiego Wschodu innem okiem spoglądają na miłość zmysłową, niż ludy Zachodu. Lecz nawet po uwzględnieniu tej odrębności poglądów, zasługuje powieść obyczajowa japońska na ostre słowa potępienia przedewszystkiem dlatego, że poza pornografią nic innego, godnego pendzla powieściopisarza, w społeczeństwie japońskiem znaleźć nie potrafiła czy nie chciała.

Pierwszym znanym przedstawicielem tego kierunku jest Ihara Saikwaku (1642—1693) z Osaki, «ojciec powieści japońskiej». Zaraz pierwsze jego dzieło, Kōshoku Ichidai Otoko (1682) — «Pierwszorządny rozpustnik», wywołało prawdziwą sensację i rozeszło się w wielu tysiącach egzemplarzy po całej Japonji, wszędzie chętnie czytane. Zachęcony tem, niespodziewanem i dla autora, powodzeniem, pisze Saikwaku Kōshoku Ichidai Onna — «Pierwszorządna rozpustnica», a wkrótce potem (1686) jeszcze Kōshoku go-nin onna — «Pięć rozpustnych kobiet». Treść wszystkich tych powieści jest ta sama: życie w domach publicznych, opisywane nader drobiazgowo i lubieżnie, z realizmem, nie pozostawiającym nic do życzenia... Do popularyzacji tych powieści, obliczonych na



Benkei siłuje się z Yoshitsune.

rozmaitsze wiadomości o najsłynniejszych aktorach (od r. 1699). On również pierwszy wystąpił z dowcipnie napisanymi i dobrze pomyślanymi historyjkami z życia «młodzieńców» «dziewcząt», «ojców» i t. d., zwanych *ka tagi*, t. j. historjami charakterów. Z historii o dziewczętach dowiadujemy się, że nawet w Japonji, ojczyźnie Kaibary Ekkena (ob. wyżej), istniały rezolutne dziewoje, które umiały trzymać swych ukochanych pod pantofelkiem nie gorzej od ich emancypowanych siostrzyc z dalekiego Zachodu. Lecz najbardziej znanymi powieściami Kiseki są znowu romanse pornograficzne z życia wesołych pań z wesołych domów, drastycznością i dokładnością opisów nie ustępujące powieściom Saikwaki, lecz mniej od nich dowcipne a językowo bardziej wulgarne.

Po r. 1750 ośrodek twórczości literackiej przesuwa się na Wschód, ze stolicy cesarskiej do stolicy *shōgunów*. Początkowo kwitnie i tu nowela pornograficzna zwana *kobon*, — «mała książeczka», gdyż rzeczywiście rzadko liczyła więcej, niż czterdzieści kartek. Niewyczerpanym tematem tych *kobonów* było życie słynnej Yoshiwary, dzielnicy, zarezerwowanej dla gejsz. Kilka tytułów wystarczy, by się zorientować w treści tych popularnych książeczek. *Mamy więc: Keiseikai tora no maki* — «Klucz do tajemnic kupna kurtyzan» (1778). — *Gozonji no Shōbai mono* — «Znany wam towar» (1782). *Shōgi kinuburui* — «Pierwszorzędne ladacznice».

Kobon były tak świetnym źródłem dochodu, że ich wydawcy zaczęli nawet wbrew dotychczasowemu zwyczajowi, wypłacać auto-

najniższe instynkty czytelników, przyczynił się w znacznej mierze żywy, bardzo obrazowy język, w zasadzie literacki, lecz nie cofający się przed użyciem zwrotu z mowy potocznej tam, gdzie zwrot klasyczny nie byłby zrozumiały dla mniej wykształconej publiczności. Ze względu na sty i na wnikliwą, doskonale przeprowadzoną, analizę psychologiczną charakteru bohaterki, może być Ichidai onna uważane za największe arcydzieło obyczajowej pornograficznej beletrystyki japońskiej z okresu Tokugawów.

Kyōtyczyk *Eji ma Kiseki* (1667—1736) jest najbardziej pomysłowym autorem całego tego okresu. On wprowadził zwyczaj wydawania *Hyōbanki*, roczników teatralnych, krytyczno-informacyjnych, zawierających naj-



Benkei walczy z Yoshitsune.

rom, wśród których były takie znakomitości, jak Kyōden lub Shikitei Samba, honorarja — po raz pierwszy w r. 1790.

Zczasem zaczęły się Kobon rozrastać do rozmiarów wielkich powieści, które nazywano ninjōbon, t. j. książki o sercu ludzkim. Z sercem ludzkim mają jednak niewiele wspólnego; są to realistyczne obrazy z życia gejsz i złotej młodzieży burżuazyjnej, drobiazgowo opisy wyuzdanych orgij, lubieżne opowiadania o miłostkach. Czytając te bardzo nieraz obszerne powieści, ma się wrażenie, że alfą i omegą życia ludzkiego jest miłość zmysłowa, i że poza nią nic nie istnieje.

Najwybitniejszym autorem ninjōbonów jest jednooki T a m e n a g a S h u n s u i (1789—1842), człowiek niewykształcony, charakter marny, o poziomych zapatrywaniach i zamilowaniach, człowiek, który potrafił własną swą córkę sprzedać na nałożnicę. Będąc z zawodu księgarzem, wiedział lepiej niż kto inny, jaką kopalnią złota są powieści pornograficzne; a ponieważ miał wielką łatwość pisania, i życie domów publicznych, w których dużo przebywał, znał doskonale, więc postanowił spróbować szczęścia w literaturze. Zaraz swą pierwszą książką pozyskał sobie taki rozgłos, że aż rząd widział się zmuszony do interwenjowania w imię obrażonej i zagrożonej moralności publicznej. Książki Shunsei zostały skonfiskowane, płyty, z których je drukowano, spalone, a autor ukarany aresztem i kajdanami. Najlepszą z jego powieści jest żywo i zajmująco napisane *Shunshoku umegoyomi* — tytuł po polsku nie mający wiele sensu, gdyż oznaczający «Kalendarz śliwkowy czaru wiosny».

W tym samym niemal czasie, co powieści i nowele pornograficzne, powstają opowieści, zwane przez japońskich historyków literatury *Jitsuroku mono* — «Rzeczy prawdziwe». Są to opowieści o niesłychanych przygodach w rodzaju *Cyrana de Bergerac*, o krwawych vendettach, ciągnących się nieraz przez całe wieki, życiorysy (niezawsze prawdziwe) różnych lokalnych znakomitości, romanse kryminalne. Za przykład niech służy *Ōoka Meiyo Seidan* — zbiorek składający się z 43 historyj kryminalnych, w których rolę nietylę Sherlocka Holmesa, co chesteronowskiego Ojca Browna odgrywa sędzia z Yedo, *Ōoka Tadasuke* († 1751), Salomon japoński.

Wśród najniższych warstw społecznych bardzo popularne były typowo japońskie *Kusa zoshi* — co można tłumaczyć albo «Książeczki zabawne», albo też «Książeczki śmierzące», gdyż, podobnie jak nasze gazety z okresu Wielkiej Wojny, były drukowane na najlichszym papierze, najlichszą czernią drukarską i natychmiast po wydrukowaniu rzeczywiście nie pachniały. Książeczki te składają się zaledwie z pięciu kartek, z których jedna jest zawsze drzeworytem; pisane są zrozumiałem dla wszystkich pismem sylabowem i rozumiałym dla wszystkich językiem sino-japońskim. Mamy tu przesłiczne bajki dla młodzieży: *Saru kani kassen* — «Wojna małp z krabami», lub *Momotarō* — «Chłopczyk-brzoskwinia», który dla swych przybranych rodziców zdobywa niebywale skarby po strasznej walce z broniącymi ich zaciekle duchami. Mamy historje miłosne, przygody wojenne, niesamowite opowieści w stylu Edgara Poe lub może raczej Grand Guignolu, cięte satyry. Zczasem zaczęto łączyć 2—5 takich zeszytów w *Gōkan mono*, liczące więc do 25 kartek druku.

Kusa zoshi pisali i ilustrowali najlepsi autorowie i malarze, np. Santō Kyōden, Hokusai, Toyokuni. Cena takiego tomiku rzadko przewyższała dwa grosze, była więc dostępna dosłownie dla wszystkich. Warto zapamiętać, że obecnie placą

miłośnicy drzeworytów japońskich za niektóre kusa zoshi po kilka tysięcy złotych!

Najlepsze gōkan mono pisał Ryūtei Tanehiko (1783—1842), zdolny i wykształcony samuraj, słusznie zupełnie ceniony za Nise Murasaki Inaka Genji — «Pseudo-Murasaki i wiejski Genji», jedno z niezliczonych naśladownictw dzieła pani Murasaki, zawierające dobre sylwetki kobiece i wolne od pornografii, pomimo, że i tu treść składa się niemal wyłącznie z szeregu przygód miłosnych. Do wielkiej i zasłużonej popularności tej powieści przyczyniły się niemało świetne ilustracje słynnego Gototei Kunisady.

Rząd japoński wydawnictwa pornograficzne tolerował bardzo długo, aczkolwiek nigdy nie brakło w nim ludzi, którzy sobie doskonale zdawali sprawę ze szkodliwości tego rodzaju lektury dla zdrowia moralnego ludności. Lecz w r. 1790 miarka się przebrała i shōgunat wydaje surowy zakaz pisania i rozpowszechniania opowieści niemoralnych, z kobonami na czele, i zakaz ten, przynajmniej w samem Yedo, przeprowadza bardzo rygorystycznie.

Odczuł to nader boleśnie jeden z najwybitniejszych powieściopisarzy japońskich, Santō Kyōden (1761—1816), autor licznych erotycznych historyj, rozchwytywanych przez publiczność. Wskutek surowej kary (pięćdziesiąt dni kajdanów!), zaczyna pisać... książki umoralniające. Aby jednak pozyskać dla nich żadnych sensacyj czytelników, stwarza niesłychanie płodna inwencja autora niezliczone — rzeczywiście ciekawe — przygody, które opowiada z taką maestrią, że przykuwa uwagę czytelnika od początku do końca. Ponieważ rząd shōgunów powieści współczesnych nie lubił, gdyż obawiał się najłżejszej chociażby krytyki panujących stosunków, więc autor przez ostrożność nadaje swym dziełom formę powieści historycznych, przenosząc akcję przeważnie do epoki Ashikagów, w rzeczywistości jednak opisując stosunki współczesne. Za najlepszą powieść Kyōdena uważamy dzisiaj Sakurehime Zenden Akebono zōshi, — «Wyczerpującą opowieść o pannie Sakura». Akcja jest dobrze zbudowana i przeprowadzona, nieprzeładowana na sposób chiński i japoński niezliczonymi epizodami, nie mającymi nic wspólnego z tokiem głównej akcji, zajmująca od początku aż do końca. Styl gładki, potoczny, obrazowy, język prosty i zrozumiały dla wszystkich, a mimo to nie pozbawiony zalet literackich. Ilustrował tę powieść jeden z najpoważniejszych drzeworytników japońskich — Toyokuni, który się potem wslawił swemi znakomitami portretami aktorskimi.

Za najslawniejszego swego powieściopisarza uważają Japończycy Kyōkutei Bakina (1767—1848), japońskiego Waltera Scotta, który w swem pracowitem życiu napisał około 280 wielkich powieści, obejmujących 2500 tomów! Pochodzi z drobnej szlachty; w dzieciństwie i młodości cierpi niedostatek, lecz wrodzona prawosć charakteru i wielka duma rodowa chronią go przed popełnieniem czynu, niezgodnego z honorem samuraja. Bardzo pojętny, od dzieciństwa niezwykle pracowity, rozmiłowany w książkach, zna doskonale konfucjanizm, który wywarł decydujący wpływ na jego zapatrywania etyczne. W życiu wiele szczęścia nie zaznał, przeżył jedyne swego syna (co dla Japończyka i konfucjanisty było prawdziwą tragedją) i żonę, z którą żył 48 lat; na ośm lat przed śmiercią stracił wzrok z powodu wyteżonej pracy nocnej. Jako prawy konfucjanista wierzy niezłomnie w przyrodzoną dobroć natury ludzkiej i w ostateczne zwycięstwa dobra nad złem, jeżeli nawet nie zawsze w tem życiu, to w jednym z następnych, gdyż z właści-

wym Japończykom eklektycyzmem łączy doskonale swe poglądy konfucjanistyczne z buddyjską doktryną migracji dusz i odwetu za popełnione czyny — złe czy dobre. Według tych poglądów kształtuje charaktery swych bohaterów, każe im działać i mówić. Prawdy życiowej szukalibyśmy nadaremnie w jego powieściach. Nuży też niesłychaną drobiazgowością opisów, wstrzymującą zupełnie tok akcji, lubuje się w rozwlekłym moralizowaniu, popisuje się chętnie swą nieciekawą i wątpliwą uczonością. Uważnego czytelnika razi powtarzanie się tych samych sytuacji, pomysłów, przygód — nieuniknionych coprawda przy tak masowej produkcji. Bardzo dużo pomysłów, często najlepszych, «pożyczał» sobie Bakin od swych poprzedników, co jednak podług panujących w Japonji (za przykładem Chin) poglądów, nie jest czemś karygodnym. Pomimo tych poważnych, z naszego punktu patrzenia, usterek, posiadają powieści Bakina jednak niewątpliwą wartość literacką, a zwłaszcza dydaktyczną. Styl, nadzwyczajnie wychwalany przez krytyków japońskich, jest nieco przyciężki, niezawsze jasny i zrozumiały, wymagający od czytelników znacznego przygotowania filologicznego i literackiego. Bardzo chętnie używa Bakin prozy rytmicznej, entuzjastycznie przyjętej przez czytelników. — Z olbrzymiej ilości jego dzieł wymieniamy na pierwszym miejscu *San Shichi Zenden Nanka no yume* — «Obszerna historia San i Shichi», gdyż jest to jedyna jego powieść, w której czyny swych bohaterów próbuje uzasadnić psychologicznie. Powodzenie romansu było zapewnione, gdy nieznaną nam z nazwiska autor, przerobił go na dramat, entuzjastycznie przyjęty przez publiczność w Ōsaka. — Sam autor cenił najbardziej swą powieść *Hakenden* — «Historja ośmiu psów», którą pisał przez 27 lat i ukończył dopiero po utracie wzroku, dyktując ją z wielkimi trudnościami synowej, nieznającej wysokiego stylu i chińskiego pisma. Olbrzymia ta powieść, składająca się z 106 tomów, posiada wartość bardzo nierówną; starsze jej części są wyraźnie lepsze od późniejszych, gdyż z wiekiem inwencja twórcza autora coraz bardziej się wyczerpywała i pozostawała tylko rutyna. Pomysł jest zasadniczo bardzo oryginalny: Daimyō, obleżony w swej stolicy przez śmiertelnego wroga, nie widząc znikąd ratunku, obiecuje żartem swemu ulubionemu psu rękę swej córki, pięknej i mądrej panny Fuse — jeżeli mu przyniesie głowę jego zakłętego wroga. Ku powszechnemu zdumieniu pies to polecenie wykonywa — i rękę księżniczki otrzymuje, gdyż noblesse oblige, słowo książęce, nawet dane psu, musi być święcie dotrzymane. Z tego «małżeństwa» rodzi się w niezmiernie skomplikowany sposób ośmiu rycerzy, uosabiających osiem kardynalnych cnót konfucjanistycznych. Wszyscy bracia są jednakowo cnotliwi, dzielni, szlachetni i piękni, wszyscy są obdarzeni nieludzką siłą i nadzwyczajną zręcznością. Wskutek tego są tak do siebie podobni, że po przeczytaniu bezmała 100 tomów ich przygód jeszcze niepodobna ich od siebie odróżnić. — *Chinsetsu Yumihari zuki* — «Cudowna opowieść o łuczniku» też należy do najbardziej udanych powieści Bakina. Ma to być poważna powieść historyczna o słynnym łuczniku Minamoto no Tametomo, który żył w XII wieku. Bakin napisał ją po nader sumiennych i wyczerpujących studjach filologicznych (chodziło mu o język tej epoki), historycznych i nawet geograficznych (opis wysp Ryūkyū). Lecz nagromadzenie niesłychanych, zupełnie fantastycznych przygód, wprowadzenie długiego szeregu postaci bajecznych (czarowników, duchów) zamieniło tę «powieść historyczną» na bajkę fantastyczną, gęsto poprzątaną nudnymi ustępami pseudo-naukowymi. Tametomo naprz., a więc główny bohater powieści, mierzy

siedm stóp (co w Japonji znaczy daleko więcej niż u nas, gdyż Japończycy są bardzo niskiego wzrostu), ma cztery żrenice, rękę lewą o cztery cale dłuższą od prawej (aby móc lepiej strzelać z łuku). Po niezliczonych bohaterskich walkach, uciezkach, intrygach, podstępach, zdradach, udaje się Tame-tomo nareszcie



Strona z powieści.

zdołać tron królestwa Ryū kyū dla swego syna Shuntenmaru; sył chwały wznosi się Tametomo wraz ze swą wierną małżonką do nieba, gdzie nań oczekuje ojciec i bracia. —

Na zakończenie tego rozdziału jeszcze parę słów o japońskiej powieści humorystycznej. Wesolość jest jedną z najsympatyczniejszych cech japońskiego charakteru narodowego; poczucie humoru jest we wszystkich warstwach ludności nader żywe; Japończycy śmieją się chętnie przy każdej sposobności i z byle czego, jak dzieci. Humor japoński jest pogodny, dobroduszny, niedokuczliwy, nawet satyra japońska nie kąsa; pragnie tylko wyśmiać, lecz bez goryczy, pragnie zabawić, lecz nie dokuczyć. Humor przewija się przez całą literaturę japońską. Mamy wesołe ustępy już w bardzo wczesnem Taketori monogatari i w Tosa nikki; część najdawniejszych tanek też już jest humorystyczna. Widzieliśmy, że nieco później powstał cały rodzaj wierszy wesołych (kyōku i kyōka), a w następnym rozdziale zobaczymy, że i farsa nie jest obca Japończykom.

Powieść humorystyczna powstała, jak powieść wogóle, dopiero w drugiej połowie XVIII wieku i znalazła odrazu licznych przedstawicieli. Hiroga Gennai pisze bardzo dowcipne Roku roku bu shū — «Zbiór sześcioru i jeszcze sześcioru sztuk», rubaszne, prawie zawsze wulgarne, często pornograficzne opowiadanka, przeważnie tak krótkie, że możnaby je nieraz nazwać anegdotami. Bardzo popularnem jest naprz. opowiadanie o «hōhiron», t. j. o puszczaniu wiatrów — ulubiony temat humorystów japońskich, zupełnie w guście Rabelais.

Największym humorystą jest Jippensha Ikku (1765—1831), natura cygańska, niespokojna, ruchliwa. Ikku przewędrował piechotą całą Japonję, próbował rozmaitych zawodów, nawet żenił się trzy razy w różnych miastach, lecz nigdzie usiedzieć nie mógł. Śmiał się nietylko w swych powieściach, lecz także w swem życiu. Płatał figle znajomym i nieznanym, uczniom, wydawcom. Leżąc już na łożu śmierci, zwołał swych bliskich i kazał się spalić w tych szatach, w których

chorował, bez rytualnego obmywania. Liczne grono przyjaciół skrupulatnie tę, nieco dziwną, wolę zmarłego wypełniło. Lecz, gdy stos ze stojącą na nim trumną podpalono, to ku wielkiemu przerażeniu orszaku żałobnego, rozległ się ogłuszający huk licznych wybuchów i z trumny zaczęły wylatywać błyskawice. Niepoprawny wesolek obładował się przed śmiercią ogniami sztucznymi, by po raz ostatni żartować ze swoich znajomych. — Z kilkuset mniejszych i większych utworów beletrystycznych najlepsze jest *Dōchū Hizakurige*, co w wolnym przekładzie znaczy «Konno na własnych nogach». Jest to doskonały opis podróży dwóch włóczęgów, Yaji i Kida, rodzonych braci Sancho Pansy, Zagłoby i Tartarina, ludzi w gruncie rzeczy niezłych, lecz tchórzem podszytych, samochwałów, kłamców i pijaków. Są to najżywsze, najlepsze i najprawdziwsze postaci ludzkie całej literatury japońskiej. Piechotką, nie spiesząc się, często gęsto sobie wypoczywając, wędrują po słynnej drodze Hokkaidō do stolicy. Należy wiedzieć, że Hokkaidō była najważniejszą arterią komunikacyjną cesarstwa, na której stałe panował olbrzymi ruch, która żyła swem własnym życiem i wytworzyła swoje własne typy. Nasi podróżni spotykają tu daimyów, śpieszących w otoczeniu groźnych samurajów do stolicy shōguna, mnichów, żebrzących dla swoich klasztorów i dla siebie, kupców, żebraków, pątników, tragarzy, przewodników, gejsze, tancerki, osładzające podróżnym w niezliczonych herbaciarniach przydrożnych trudy podróży. Autor, który cały ten świat przydrożny w swych niezliczonych podróżach doskonale poznał, stwarza całą galerję doskonałych typów, dla nas tem ciekawszych, że czasy świetności Hokkaido obecnie, w dobie kolei i samochodów, minęły bezpowrotnie. Przygody obu włóczęgów są rzeczywiście prawie zawsze zabawne, aczkolwiek często wulgarne i niesmaczne, zwłaszcza zaś liczne przygody miłosne, opowiadane ze zwykłym Japończykom zamiłowaniem do pornografji.

Sławę najlepszego japońskiego humorysty dzieli z Ikku Shikitei Samba (1775—1822), który w swych najlepszych dziełach: *Ukiyoburo* i *Ukiyodoko* — «Świat w łaźni» i «Świat w golarni», podobnie jak Ikku, stwarza świetną galerję typów ludowych starego Nipponu. Tylko że Samba ma więcej zacięcia satyrycznego, lubi przypinać ludziom łatki, aczkolwiek czyni to w sposób niewinny i nieobraźliwy. Jego humor jest zarazem mniej rubaszny, bardziej, można powiedzieć, wykwintny, aczkolwiek i u niego spotykamy sinologa (a sinologów Samba, jako gorliwy patrijota nie lubił), którego imię w bardzo dyskretnym przekładzie brzmi «Kał Konfucjusza».

C. DRAMAT.

Tańce i pantominy na cześć bogów (kagura) w Japonji tylko w bardzo małym stopniu przyczyniły się do powstania dramatu. Daleko większą rolę odegrały wpływy chińskie, które via Korea rozpoczęły się bardzo wcześnie; muzyka chińska naprz. została wprowadzona już w zaraniu dziejów Japonji. Pantominy z muzyką są związane z japońskim świętem rolniczem i przypominają nieco nasze tańczone i śpiewane dożynki. A ponieważ najważniejszym japońskim produktem rolnym jest ryż, więc nazywały się te pantominy «*dengaku*» — «zabawy pola ryżowego». Powoli, bardzo powoli, do *dengaku* zaczęto wplatać także wydarzenia historyczne; takie rozszerzone *dengaku* nazywano *Dengaku no nō* — «artystyczne *dengaku*», lub poprostu «*nō*» — «sztuka».



Maski do «nō».

Równocześnie istniały wesołe pantominy, zwane *sarugaku* — «nieporządne zabawy», które jednak zczasem przekształciły się w poważne widowiska, i otrzymały nazwę *sarugaku no nō*. Monopol na tańczenie i granie tych *nō* posiadają trzy rodziny kapłanów *Shintō*, przy trzech nadzwyczajnie czczonych świątyniach.

Pod koniec XIV wieku zapoznają się Japończycy, przedewszystkiem przez swych buddyjskich kapłanów, jeżdżących ciągle do Chin po wiedzę, z dramatem chińskim, który, wtedy właśnie stał u szczytu swego rozwoju (ob. lit. chiń.). Po powrocie do ojczyzny wprowadzili oni do starych *nō* dialog, przyjęli chińskie urządzenia teatralne, (bardzo zresztą prymitywne) i stworzyli w ten sposób krótkie jednoaktowe opery liryczne, zwane już tylko poprostu *nō*. — Najbardziej zasłużyli się dla *nō* *Jiro Kiotsugu* (1354—1406) i jego syn *Motokiyo* (1372—1455), założyciele najsłynniejszej szkoły *nō*, zwanej zwykle od ich chińskich imion *Kwanzeryū*.

Akacji w *nō* niema niemal zupełnie, bardzo nieliczni (jak w klasycznym dramacie greckim) aktorzy stoją na scenie przez cały czas niemal nieruchomo i role swe nietylko grają, ile opowiadają, nienaturalnie piskliwym i krzykliwym głosem, bardzo dla aktorów męczącym, rozwlekając uroczyste wyrazy tak, że wykonanie tekstu *nō*, zajmującego w druku 6—7 stroniczek trwa na scenie około godziny. Grę zastępują do pewnego stopnia uroczyste, jakby rytualne ruchy; przepiękne, bogato haftowane, stroje jedwabne przypominają Chiny, a charakterystyczne maski — teatr grecki. Wielką rolę odgrywają w *nō* duchy; najczęściej są to dusze pomordowanych, nie znajdujące sobie spokoju na tamym świecie, pałające żądzą zemsty do swych morderców; lecz mamy *nō*, których głównym bohaterem jest naprz. duch klonu (jednego z najbardziej lubianych drzew japońskich), a w innym występuje nawet duch śniegu. Język jest bardzo trudny, świadomie archaizujący, przeładowany «ozdobami» w guście japońskim, t. j. rozmaitemi sztuczkami, naprz. skomplikowaną grą słów w stylu rebusowo-szaradowym, ukrytymi aluzjami, zrozumiałymi tylko dla najuczestniejszych znawców literatury i historii nietylko japońskiej, lecz także chińskiej, gdyż poezje chińskie są cytowane w oryginale, choć je wymawiano po japońsku, przez co traciły cały swój urok. Inteligent japoński, udając się na przedstawienie *nō*, musi, o ile chce zrozumieć jego treść, uprzednio starannie przestudjować (a nietylko przeczytać!) tekst, a w czasie przedstawienia ma też zwykle libretto na kolanach i odczytuje je w miarę postępu akcji.

Czasu powstania poszczególnych *nō* nie znamy zupełnie; musimy się kontentować ogólną wskazówką, że najlepsze powstały w XV i w XVI wieku; za złoty okres *nō* każą nam japońscy historycy literatury uważać lata panowania *shōguna* Yoshimasa (1444—1472). 274 *nō* napisanych przed wiekiem XVIII tworzy repertuar klasyczny.

Wartość literacka z europejskiego punktu widzenia jest znikoma. Przeważnie dlatego, że, jakżeśmy widzieli, treść *nō* niemal nigdy nie jest oryginalna, lecz prawie zawsze mniej lub więcej zręcznym plagiatem. Powtóre dlatego, że prawie wszystkie *nō* są zbudowane według kilku zaledwie schematów, ustalających z góry nie tylko przebieg akcji, lecz także charakterystyki głównych bohaterów. Po trzecie dlatego, że w tych «dramatach» pierwiastku dramatycznego jest bardzo mało, że są to, właściwie mówiąc, opowiadania z licznymi dygresjami lirycznymi, wtrącaniami a propos i nie a propos. Konwencjonalny i sztuczny język w oczach europejskich krytyków też wartości *nō* nie podnosi i uroku im nie dodaje. Japończycy jednak sądzą inaczej, i do dziś dnia, pomimo zapoznania się z prawdziwym dramatem europejskim, swoje *nō* stawiają bardzo wysoko i chętnie na nie uczęszczają. Sporą rolę odgrywa tu niewątpliwie i snobizm, gdyż *nō* aż do r. 1868 były rozrywką najwyższej arystokracji, zarezerwowaną dla *shōguna* i jego dworu i dopiero po tej dacie stały się dostępne dla szerokich kół publiczności, zachowując mimo to ciągle jeszcze pewien odor *sanctitatis*.

Na jedno przedstawienie składa się przeważnie pięć *nō* poważnych; w przerwach między nimi dają *nō* *kyōgen* (t. j. *nō* żartobliwe), o których można powiedzieć, że są prarodzicem późniejszej komedji, tak jak no poważne nie pozostały bez wpływu na tragedję z epoki Tokugawów. *Kyōgen* z poważnym *nō* łączy właściwie taki sam stosunek, jak *kyōka* z *tan-ką*. Nie krępowane uciążliwymi przepisami pseudo-estetycznymi, mogą się *kyōgen* daleko swobodniej rozwijać i w większości wypadków stoją na wyższym poziomie artystycznym, niż ciężkie i konwencjonalne *nō*. Tematy czerpią niemal wyłącznie z życia, oglądanego oczywiście przez okulary satyryka i humorysty. Akcja toczy się daleko żwawiej i daleko bardziej naturalnie, język i styl są proste, dla wszystkich zrozumiałe, często naprawdę dowcipne. Niektóre typy są doskonale uchwycone, naprz. zarozumiały, despotyczny i głupi *daimyō*; tchórzem podszyty, bramarbaryzujący samuraj; zmysłowy, łakomy i chciwy kapłan buddyjski, przebiegły służący, okradający i oszukający na każdym kroku swego głupawego a bogatego pana, do którego jest jednak w gruncie rzeczy bardzo przywiązany. Bardzo na dobre wychodzi *kyōgenom* brak chóru, gdyż autor, nieskrępowany konwencjonalnymi przepisami, ma daleko większe pole do wykazania swej pomysłowości i rozwinięcia akcji.

Kyōgenki — «Zbiór *kyōgen*», wraz z rzema nieco późniejszymi podobnymi zbiorami zawiera około 200 klasycznych *kyōgen*, lecz w rzeczywistości ilość ich jest daleko większa, gdyż bardzo dużo krąży po teatrach w rękopisach.

Oto treść kilku typowych *nō*.

Kapłan buddyjski znajduje się w podróży; zjawia mu się incognito pod ludzką postacią duch lub jakieś bóstwo lokalne i opowiada miejscową legendę. Następuje wymiana zdań i grzeczności; bóstwo odsłania swe incognito. Koniec. —

Yoshida no *Shōshō* znajduje się w podróży; poznaje w pewnej małej mieścinie, gdzie nocuje, piękną *gejszę*; miłość od pierwszego rzutu oka; przy rozstaniu następ-

nego ranka wymiana wachlarzy, zapewnienia dozgonnej wierności. Yoshida odjeżdża, piękna Hanako nie dopuszcza do siebie mężczyzn, wpada w ostateczną nędzę, zostaje wygnana z miasteczka, warjuje. Ponowne spotkanie po dłuższym czasie. Poznanie dzięki wachlarzom. Hanako powraca na widok ukochanego rozum, cnota zostaje wynagrodzona, Numa wychodzi za Pompiljusza. Koniec. —

Kapłan (lecz tym razem dla odmiany shintōistyczny) Tomonari znajduje się w podróży. Pod Takasago spotyka parę starszków, zmiatających igły pod sosnami. Zapytuje ich o słynną legendę, opowiadającą, że dwie sosny z Tamanago i z odległego odcina Suminoe rosną obok siebie. Starszowie (którzy są właśnie duchami tych sosen) opowiadają mu, że miłość małżeńska czyni cuda i pozwala pomimo oddalenia być razem. Długa gawęda na rozmaite budujące tematy. Podróż łodzią do Suminoe. Długi śpiew chóru. Koniec.

Treść słynnego kyōgen:

Daimyō posyła służącego po talizman, mający na odpowiednie zaklęcie spełniać każde życzenie. Szarlatan daje go słudze, sługa przynosi swemu panu. Daimyō wypowiada zaklęcie i żąda konia, który się oczywiście nie zjawia. Sługa, obawiając się kary za przyniesienie fałszywego amuletu, twierdzi, że koń się zjawił. Daimyō udaje, że bierze sługę za konia, wsiada nań i każe mu galopować. Koniec.

Inny daimyō, nieco głupawy, pragnie zwiedzić pewien słynny ogród w okolicach stolicy. Sługa, który ma mu tam towarzyszyć, uprzedza go, że właściciel wzamian za pozwolenie zwiedzenia ogrodu żąda wierszyka, opiewającego jego piękno. Głupawy daimyō nietylko nie potrafi takiego wierszyka ułożyć, lecz nawet nie jest w stanie zapamiętać tanki, której go uczy służący i w ogrodzie przekręca wyrazy tanki tak, że go oburzony właściciel wyrzuca za drzwi.

Osobliwością japońskiej literatury dramatycznej są tak zwane Ayatsuri jōruri. Panna Jōruri jest właściwie bohaterką nadzwyczajnie popularnej w całej Japonji ballady, opowiadającej o jej niezwyklej miłości do wielkiego Yoshitsune. Ballada ta znalazła licznych naśladowców, którzy swe utwory nazwali poprostu «jōruri». Śpiewano je zwykle przy akompaniamencie chińskiej trzeczstrunnej gitary, zwanej po japońsku samisen. Jeden ze śpiewaków tych jōruri, Menukiya Chōzaburō powziął szczęśliwą myśl ilustrowania ich grą marionetek, znanych w Japonji oddawna i nazywanych ayatsuri. Publiczności się ten pomysł bardzo spodobał i przyszłość «ayatsuri-jōruri» była zapewniona (na początku XVII wieku).

W stolicy shōgunów, Yedo, pierwszy wystawił je Satsuma Jōun, były mnich buddyjski (żył w połowie XVII wieku). Wielką jego zasługą było zastą-



Gejsza (Karl Walser).

pienie dotychczasowych glinianych lalek, ciężkich i niezgrabnych, przez daleko lżejsze i ładniejsze drewniane. On też pierwszy zaczyna pisać nietylko krótkie, jakby epizodyczne, jōruri, lecz także dłuższe «sztuki», składające się z kilku aktów (do sześciu). I te nowe jōruri są jednak w zasadzie ciągle jeszcze utworami epickimi. Ich treść opowiada jeden jedyny aktor, któremu na samizenie towarzyszy muzyk.

Izumiya ojciec i Izumiya syn piszą ayatsuri-jōruri niesłychanie tragiczne, ociekające krwią licznych ofiar; podobają się one bardzo wojowniczo usposobionej ludności Yedo. Głównym bohaterem jest zwykle mityczny Kimpira, rycerz nieustraszony, lecz okrutny, rozmiłowany w krwi przelewie, walczący dla przyjemności zabijania.

Największym jōruri-pisarzem, a zarazem największym autorem dramatycznym Japonji jest Chikamatsu Monzaemon (1653—1724), przez swych rodaków zwany ze zwykłą im przesadą japońskim Szekspirem. Był on przyjacielem słynnego śpiewaka jōruri i właściciela teatru marjonetek w Ōsaka, Takemoto Gidayū. Dla niego pisze 74 jidaimono — sztuki romantyczno-historyczne — i 24 sewamono, odpowiadające dość ściśle naszym dramatom obyczajowym. Wszystkie jego dzieła są już prawdziwymi dramataми, aczkolwiek są przeznaczone tylko dla teatru marjonetek i recytowane przez jednego tylko aktora. Jidaimono są znacznie słabsze, choć wśród współczesnych miały olbrzymie powodzenie: są przeładowane nieprawdopodobnymi przygodami; krwawe walki, harakiri, morderstwa, są zbyt wyraźnie obliczone na gusta mało kulturalnej publiczności drobno-mieszczańskiej; do rozwiązania nadzwyczajnie splątanej sytuacji zwykle środki nie wystarczają; dlatego też deus ex machina, duchy i czary występują w każdej sztuce. W sewamono natomiast treść jest poczerpnięta niemal zawsze ze zdarzeń prawdziwego życia współczesnego, charaktery doskonale zaobserwowane, akcja psychologicznie uzasadniona i logicznie wynikająca z właściwości charakterów głównych bohaterów, intryga zrećnie zawiązana i konsekwentnie przeprowadzona.

Najsłynniejszym, aczkolwiek może nie najlepszym jidaimono, jest Kokusenya gassen — «Walki Kokusenya» — bandyty, dobrze znanego w historii Dalekiego Wschodu pod portugalską nazwą Coxingi, zwycięzcy Holendrów, władcy Formozy, dzieło niesłychanie romantyczne, a zarazem ze względu na osobę głównego bohatera, Japończyka pół krwi, niesłychanie patryjotyczne. — Z sewamono największe powodzenie miały historie miłosne o tragicznym końcu; zwykle oboje kochankowie decydują z tych lub innych powodów, że jedynym wyjściem w ich sytuacji jest wspólna śmierć; albo też bohaterska kobieta poświęca się dla dobra swego ukochanego, którym nie zawsze musi być jej małżonek. Takim jest Sonezaki Shinjū — «Śmierć miłosna w Sonezaki», ciekawe jeszcze i dlatego, że opisuje prawdziwe zdarzenie, które miało miejsce 24 kwietnia 1703 r., a już 7 maja tegoż roku odbyła się premiera sztuki na tem zdarzeniu osnutej! — Jakby ze współczesnej prasy sensacyjnej jest wzięty tytuł Onnakoroshi abura jigoku — «Piekielne morderstwo kobiety w sklepie z oliwą»; głównym bohaterem tej sztuki jest syn marnotrawny w japońskim wydaniu, zabijający dla pieniędzy żonę sąsiada, maltretujący ubóstwiających go rodziców, przepijający w towarzystwie rozpustnych kobiet ostatnie grosze, wydarte matce; od marnotrawnego syna z Pisma świętego różni się tem, że się nie nawraca i że ginie marnie z rąk kata.

Następcą Chikamatsu Monzaemona był Takeda Izumo (1688—1766), który



Tancerka (Karl Walser).

znów zrobił krok naprzód w technice marionetek i napisał 32 sztuki, przeważnie we współpracownictwie z innymi jōruri-pisarzami. Nie jest tak wszechstronny jak jego wielki poprzednik, lecz zna teatr lepiej od niego i dlatego umie swoje jōruri uczynić bardziej scenicznymi. Olbrzymie i trwałe powodzenie miała grywana do dziś dnia historia 47 Rōnin (t. j. bezpańskich rycerzy) — *Kana dehon Chūshingura* — «Wierność czterdziestu siedmiu». Daimyō Takumi no Kami, w przystępie szalonego gniewu zabija swego wroga w pałacu cesarskim, co oczywiście musi przypłacić harakiri i konfiskatą majątku. Jego rycerze stają się wskutek tego rōninami, lecz w poczuciu bezgranicznej wierności dla swego pana postanawiają pomścić jego śmierć i nie spocząć, póki nie złożą głowy potężnego wroga na grobie swego pana. Aby uspić czujność przeciwnika, spodziewającego się z ich strony jakiegoś desperackiego czynu, oddają się pozornie rozpuście, pijaństwu, nawet przestępstwom, aż wreszcie upragniona godzina zemsty wybija. Potężny książę,

który swem prowokacyjnym zachowaniem spowodował nieopatrzny krok ich suwerena, zostaje zabity, krew pana jest pomszczona, wierni wasale cel swego życia osiągnęli — i na grobie swego księcia dokonywują harakiri. Treść tego naprawdę wstrząsającego dramatu nie jest wymysłem poety, lecz faktem historycznym (z roku 1727); groby tych 47 bohaterów są do dziś dnia miejscem nieustających pielgrzymek licznych rzesz, zdobiących je zielenią i spalających tu na cześć bohaterów kadzidła. — Doskonale zbudowany i odznaczający się silnym dramatycznym napięciem jest dramat historyczny *Sugawara Denju Tenarai Kagami*. — «Zwierciadło kaligrafji Sugawary». Bohaterem jest słynny uczonec i poeta, wielki kanclerz *Sugawara no Michizane*, którego słaby i niewdzięczny cesarz skazał na wygnanie po pracowitem życiu, spędzonym w służbie ojczyzny. Jeden z aktów tej tragedji zatytułowany *Terakoya* (Szkółka wiejska) może być śmiało zaliczony do arcydzieł nie tylko japońskiej, lecz także i powszechnej literatury pięknej. Oto w paru słowach jego treść. Synek skazanego na wygnanie kanclerza mieszka w małej wiosce; przebywa tu również niejaki *Matsuo*, który zawdzięcza wszystko łasce i dobroci banity. Ponieważ on jeden tylko zna synka *Michizane*, więc wrogowie byłego kanclerza żądają od niego, by im go wskazał. *Matsuo* ma w szkółce również i swego synka, którego bardzo kocha. I oto następuje scena, niezrównana w swym tragiźmie. W sercu *Matsuo* wre straszna walka między wdzięcznością i obowiązkiem wierności dla swego nieszczęśliwego

dobroczyńcy z jednej strony, a miłością rodzicielską z drugiej. Zwycięża honor i obowiązki samuraja. Matsuo wydaje wrogom na śmierć własnego synka; mały Sugawara jest uratowany.

Po śmierci Takedy Izumo rozpoczyna się powolny upadek ayatsuri-jōruri. Hiragawa Gennai (1723—1779), wybitny satyryk, pisze ostatnie jōruri, posiadające pewną wartość literacką około r. 1770. Publiczność zwraca się do prawdziwego teatru. Około r. 1820 jōruri ostatecznie znika z literatury, aczkolwiek wegetuje jeszcze do dziś dnia w teatrzykach niektórych miast, zwłaszcza w Ōsaka.

Kabuki. Poza uroczystym i arystokratycznym nō, poza oryginalnym, nigdzie więcej w literaturze powszechnej, niespotykanym jōruri, posiada piśmiennictwo japońskie jeszcze trzeci rodzaj poezji dramatycznej — kabuki, — «sztuki śpiewane i tańczone». Ten dramat ludowy powstał, podobnie jak jōruri, na początku XVII wieku, niezależnie od ekskluzywnych nō, które nań wywarły tylko pewien wpływ pośredni. Zaczątków kabuki należy szukać w prastarych pantominach, tańczonych na cześć bogów po świątyniach. Tancerka z jednej takiej świątyni (Izumo), Okuni, poznała i pokochała w Kyōto pięknego rōnina Nagoya Sanzaburō. Zaczęli występować razem, on przebrany za kobietę, ona — za mężczyznę; wielkie powodzenie miała odtwarzana przez nich po mistrzowsku scena z... domu publicznego. Z czasem powstała cała trupa, grająca z towarzyszeniem fletu i bębenka krótkie scenki humorystyczne, których treść była przeważnie «pożyczona» z kennyōgenów. Przykład Okuni był zaraźliwy. W krótkim czasie potworzyły się w całej Japonii liczne trupy aktorskie, składające się jednak wyłącznie z pań wesołego życia, które w tych — bardzo realistycznych — przedstawieniach widziały dla siebie doskonałą reklamę. Grano oczywiście wyłącznie sztuki pornograficzne, tak, że rząd widział się w r. 1629 zmuszony do wydania surowego rozporządzenia, zabraniającego kobietom występowania na scenie i do powtórzenia tego zakazu w r. 1645. Powstają teraz trupy, składające się wyłącznie z młodych chłopców, grających także role kobiece, lecz sprawa moralności publicznej na tem nie zyskała, raczej nawet straciła. Dlatego też rząd zamyka w r. 1653 wszystkie teatry; w r. 1655 pozwala wprowadzić na ponowne ich otwarcie, lecz zmusza aktorów do noszenia skromnych szat, do mieszkania w wyznaczonej im dzielnicy, do noszenia na ulicy zamiast kapeluszy olbrzymich koszy, zasłaniających zupełnie całą twarz.

Krótkie początkowo sztuki zamieniają się w dwu- i nawet pięcioaktowe. W r. 1660 po raz pierwszy odważono się na zniesienie uświęconych przez tradycję tańców, kładąc większy nacisk na treść. Kabuki powoli przestają być «sztukami śpiewanymi i tańczonymi» i stają się prawdziwymi dramatami. Tematów dostarcza na zachodzie, w Kyōto, niemal wyłącznie życie dzielnicy gejsz, Keisei, i dlatego sztuki otrzymują nazwę keiseikabuki. W Yedo natomiast, zgodnie z gustem tamtejszej publiczności, są kabuki bardziej wojownicze i składają się w znacznej mierze z popisów akrobatycznych i atletycznych. Literackiej wartości w naszym, zachodnim znaczeniu nie posiadają ani jedne, ani drugie.

Podajemy treść jednego z najlepszych kabuki, *Hinin no ada uchi* — «Zemsta Parjasa», granego chętnie do dziś dnia. Pewien dzielny, mądry i oddany swemu księciu samuraj został przez niego wskutek czarnych intryg wygnany, co było dla japońskiego szlachcica wielką hańbą. Ponieważ jest w dodatku obłożnie

chory, więc żona układa go na wózku, do którego się sama zaprzęga i wyrusza na długą tułaczkę, w czasie której małżonkowie staczą się na samo dno nędzy. Lecz poświęcenie dzielnej kobiety nie jest daremne. Sprawa się po pewnym czasie wyjaśnia, cnota zostaje nagrodzona i wszystko kończy się dobrze jak w amerykańskim filmie.

Uzlachetniający wpływ na kabuki wywarła ostra konkurencja z jōruri na początku XVIII wieku. Zaczęto przejmować najlepsze jōruri i przerabiać je dla prawdziwej sceny, na której grali żywi ludzie, a nie marjonetki. W ten sposób przerobiono naprz. większą część sztuk wielkiego Chikamatsu Monzaemona, który zresztą pisywał także i dla kabuki. Wprowadzono także wiele ulepszeń technicznych, naprz. prawdziwą scenę obrotową, lepsze dekoracje; przez całą widownię przeprowadzono słynną *hana-michi* — drogę kwiatową — na której odbywa się część akcji (ucieczki, pochody, walki); poetyczną swą nazwę zawdzięcza ta

kładka jednak nie kwiatom, lecz bardziej prozaicznym darom, które wielbiciele składali na niej aktorom, a które także nazywano «hana». Grano, jak w Chinach, od ósmej rano do północy, tak, że publiczność w teatrze nawet jadła. Przedstawienie takie składało się jednak nie z całych sztuk, lecz z poszczególnych aktów różnych dramatów, poprzedzielanych jeszcze tańcami i pantominami.

Osobliwością teatru japońskiego jest «Kurombo»-«Czarny», aktor w gładkim, czarnym ubraniu, który pozostaje dla widzów «niewidzialny», a pomaga, jak może aktorowi «widzialnemu»: poprawia (w czasie przedstawienia oczywiście) strój, fryzurę, podaje co potrzeba, w dłuższych monologach podpowiada nawet z libretta zapomniane wyrazy, jest więc pokojówką i suflerem w jednej osobie.

Pierwszym autorem, piszącym wyłącznie dla kabuki (jak nazywano nietylko sztuki, grane przez żywych aktorów, ale i teatr, w którym je wystawiano (był Tsuuchi Jihei †1760); stosuje ze specjalnym zamiłowaniem silne kontrasty i wprowadza zwyczaj przedzielania aktów granej właśnie sztuki pojedynczymi aktami jōruri.

Sakurada Jisuke (1734—1806) jest mistrzem dramatu obyczajowego; swoje sztuki pisze dla wybitnych aktorów stwarzając dla nich indywidualnie popisowe role, lecz szkodząc sztuce dramatycznej. Zwyczaj ten stał się z czasem powszechnym, gdyż tylko dzięki poparciu wielkich aktorów mogła się sztuka dostać na deski sceniczne.

Tsuruya Namboku (1755—1829) celuje znów w sztukach niesamowitych, jakby pisanych dla Grand Guignola.

Furukawa Mokumi (1816—1893) jest największym dramaturgiem starej szkoły po przewrocie z r. 1868.



Aktor (drzeworyt Sharaku).

LITERATURA PO R. 1868.

W pierwszym okresie żywiołowej europeizacji budują Japończycy przy pomocy Europejczyków koleje i pancerniki, zakładają fabryki, reorganizują armję, prawodawstwo, ustrój. Olbrzymi dorobek naszej kultury duchowej pozostaje im w tym okresie obcy, gdyż niewielka ilość ludzi, znających niełatwe dla Japończyków języki europejskie, jest zajęta przyswajaniem swemu społeczeństwu literatury technicznej i naukowej z zakresu tych nauk, które się mogły w pierwszym rzędzie przydać przy przebudowie państwa i społeczeństwa. Uczono się z rozmaitych względów przeważnie języka angielskiego, i dlatego oglądano kulturę europejską przez okulary angielskie, nie zawsze być może, najodpowiedniejsze.

Wielkie znaczenie dla całego dalszego rozwoju duchowego Japonji miało wprowadzenie w r. 1872 dzienników, zorganizowanych na wzór amerykańsko-angielski, i, nieco później, czasopism literackich typu anglosaskich «magazynów». Pierwszą znajomość z literaturą europejską zawarto w r. 1879, przez przełożenie na japoński powieści Lyttona «Ernest Maltravers». Należy jednak dodać, że powieść ta nie jest bynajmniej pierwszym dziełem europejskim, przełożonym na język japoński. Już w r. 1659 przetłumaczono bowiem bajki Ezopa, prawdopodobnie z holenderskiego, pod tytułem «Isoppu monogatari», a w r. 1774 wyszły podróże Gullivera — «Wasoboye». Tylko, że oba te dzieła przeszły niespostrzeżenie, nie wywołały nawet w najbardziej wykształconych kołach żadnego żywszego echa.

Poezja. — Z poezją Zachodu postanowili zapoznać swych rodaków uczeni Toyama Masakazu, Yatabe Ryokichi i Inoue Tetsujirō, którzy w r. 1882 wydali Shin Taishi shō — «Zbiór poezyj nowoczesnych», składający się z kilkunastu rymowanych przekładów Tennysona, Longfellow, Shakespeare'a, i... Karola Orleańskiego, i z pięciu wierszy oryginalnych, wzorowanych również przede wszystkim na poetach angielskich. Pomimo, że Shin taishi shō wyszło w dobie największej gorączki europeizacyjnej, spotkało się naogół z przyjęciem chłodnym. Wiersze pisane na nową modłę publiczności się nie spodobały, a znany krytyk Ikeburo Kiyokaze ostro wystąpił w obronie japońskiej poezji narodowej. Los «poezyj nowożytnych» został na długie lata przypieczętowany. Najwybitniejszym może poetą kierunku europeizującego jest Toyama; jego epiczno-liryczny poemat, opisujący trzęsienie ziemi w r. 1855, wydany w r. 1891, jest i według naszych pojęć niepozbawiony wartości literackiej. — W r. 1897 trzej poeci Ōmachi, Takejima i Shioi wydają antologję Hana Momiji — «Kwiaty i liście jesienne», która jest zasadniczo powrotem nietylko do dawnej poezji, lecz także do dawnego języka japońskiego. Yasamo Tekkan i jego żona Shōko również powrócili, po próbach pisania wierszy w stylushintai shi, do tanki, której starają się nadać większą giętkość i rozmaitość. Dopuszczają naprz. pewne odstępstwa w ilości sylab (do 33 zamiast klasycznych 31) i dopuszczają użycie języka współczesnego, sino-japońskiego, zamiast niezrozumiałego starojapońskiego. W nowym stylu znów pisze Kambara Yūmei i Susukida Kyūkin, którzy z powodzeniem stosują nowe, bardziej od starych urozmaicone, rytmy. Oba kierunki stara się pogodzić zdolny Yamada Taketaro, piszący niepozbawione wdzięku erotyki. Momiji Yamanito (Ozaki Kyōyō), w pierwszym okresie swej twórczości pisze w stylu narodowym, stosując nawet znowu wszystkie dawne środki

zdobnicze jak naprz. grę słów; następnie jednak z iście japońską krańcowością przechodzi do obozu «nowych» i zaczyna do swych utworów wprowadzać nawet całe zwroty angielskie. Jego gorące i namiętne erotyki graniczą często z pornografią.

I nowsza poezja jest niemal wyłącznie liryczna; nawet tak wybitnie epickie wydarzenia, jak wojny narodowe z Chinami i z Rosją wywołały w poezji tylko potop lirycznych tanek; gdy zaś Inoue postanowił napisać poemat epicki, to zdecydował się uczynić to... po chińsku (Biały aster 1884). Nowa poezja pozostaje również własnością klas oświeconych; od mas ludowych, według świadectwa powołanych znawców, nawet się jeszcze bardziej odsunęła.

Proza. — Dramat. — Do walki z powieścią japońską w stylu Bakina wystąpił Tsubouchi Yūzō (1885/6), żądając pod wpływem europejskim, aby powieść odzwierciadlała życie takim, jakim ono jest, i ostro występując przeciwko powieści tendencyjnej, jako nieartystycznej. Dla zilustrowania swych wywodów teoretycznych napisał tom nowel pod tytułem Shōsei katagi — «Charaktery studentów», które w swym realizmie idą rzeczywiście bardzo daleko, lecz raczej w stylu Shunsei niż europejskich realistów. W jego ślady wstąpił znany nam już jako poeta, Yamada Taketarō, który od większości nowelistów japońskich różni się tem, że się żywo interesuje psychicznymi przeżyciami swych bohaterów. — Wybitnym beletrystą jest Kōda Rohan, autor bardzo subtelnie pomyślanych nowel; lubi on charakterzy silne, umysły genialne, gorące namiętności, gwałtowne starcia. — Poważnej powieści społecznej i historycznej nie udało się Japończykom stworzyć nawet pod wpływem europejskim, aczkolwiek prób ku temu nie brakło. (Tokutomi Rokwa, Kinoshita Naōe). — Reformę teatru w duchu zachodnim zapoczątkował Soshi shibai — «Młody teatr» pod wodzą zdolnego aktora i doskonałego organizatora Kawakami, żonatego z gejszą Sada Yakko, uchodzącą w Europie za słynną artystkę dramatyczną. W Europie podziwiano ich grę, jako typowo japońską, gdy Japończycy znów zachwycali się nimi, jako przedstawicielami zachodniego kunsztu aktorskiego... Grali — w braku lepszego materiału dramatycznego — dramatyzowane powieści i nowele, grali także Shakespeare'a, Molière'a i Maeterlinka, nietyłe tłumaczonych, co przerobionych i przystosowanych do pojęć japońskich. Wielka publiczność przyjmowała te próby z ciekawością, lecz bez zapалу, przekładając stary teatr japoński ze starym repertuarem. — Dla przyszłości teatru posiada ogromne znaczenie wprowadzenie znowu na deski sceniczne kobiety i towarzyskie podniesienie stanu aktorskiego, zapoczątkowane przez wielkiego cesarza Mutsuhito, który wbrew kilkusetletnim przesądom zaszczycał swą obecnością przedstawienia teatralne wybitnych artystów, naprz. słynnego Danjurō.

Na zakończenie przytaczamy krótką ocenę piśmiennictwa japońskiego, napisaną przez wielkiego przyjaciela Japonji, i jednego z najwybitniejszych znawców jej literatury i jej języka — Basila Halla Chamberlaina.

«Japońskiej literaturze brak jest najbardziej geniuszu. Brak jej myśli, logiki, głębi, wszechstronności. Jest zamało śmiała i zbyt ograniczona, by móc ogarnąć wielkie rzeczy... Japonja nie obdarzyła nas muzyką i nie obdarzyła nas nieśmiertelną poezją... Lecz japońska literatura wykazuje od czasu do czasu sporo wdzięku...».

BIBLIOGRAFJA

W języku polskim: J. A. Świącicki, *Literatura Chińska i Japońska*, 1901.

W językach obcych: W. G. Aston, *A History of Japanese Literature*, 1899 (francuski przekład 1902); dużo dobrych przekładów i streszczeń, sądy często mylne i nieco jednostronne. — Tomitsu Okasaki, *Geschichte der japanischen Nationalliteratur von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*, 1899; rzecz bardzo słaba, traktowana zupełnie po japońsku, bezkrytyczna, bezplanowa. — Otto Hauser, *Die japanische Dichtung*, 1904; kompilacja, zwięzła, bardzo ładnie ilustrowana. — Karl Florenz, *Geschichte der japanischen Literatur*; dzieło podstawowe najlepszego znawcy piśmiennictwa japońskiego i znakomitego tłumacza. — M. Revon, *Anthologie de la littérature japonaise des origines au XX siècle*, 2 wyd., 1910; wybór dość obszerny, lecz przekłady mało ścisłe, przeważnie już uprzednio wydane w językach europejskich i zbyt krótkie, by dać pojęcie o wielotomowych dziełach. — Niewiele lepsze jest Adler-Revon, *Japanische Literatur, Geschichte und Auswahl von den Anfängen bis zur neusten Zeit*, 1926. — Dobra pod każdym względem jest natomiast: *Japanische Lyrik aus vierzehn Jahrhunderten, nach den Originalen übertragen von Dr. Julius Kurth*, ilustrowana dobrymi drzeworytami japońskimi (bez daty). — Karl Florenz, *Dichtergrüsse aus dem Osten*, 7 wyd., 1902; wydane bardzo starannie po japońsku, najlepsze, jak dotychczas, przekłady poezyj japońskich. — T. Wakameda, *Early Japanese poets*, 1922; daje angielski przekład *Kokinshū*, literacko bardzo słaby. — Poezje z *Manyōshū* tłumaczył B. H. Chamberlain pod tyt. *The classical poetry of the Japanese*, 1880; rzecz bardzo dobra, lecz obecnie dość trudna do znalezienia na rynku księgarskim. — Bibliografię japońską zestawil Wenckstern, *A bibliography of the Japanese Empire 1895—1907*. Uzupełnieniem Wenckstern'a jest Nachoda *Bibliographie von Japan 1906—1926*, 2 t., doprowadzająca literaturę do końca r. 1926, wyd. w r. 1928. Oba te dzieła są dla poważnej pracy nad literaturą japońską nieodzowne. — O teatrze japońskim pisali: Florenz, *Japanische Dramen*, 1900; znakomite pod każdym względem przekłady *nō*; — Friedrich Perzyński, *Japanische Masken, Nōdun Kyōgen*, 1925 (dwa tomy); — W. von Gersdorff, *Japanische Dramen*, 1926.

L I T E R A T U R A I N D Y J S K A

N A P I S A Ł S T A N I S Ł A W S C H A Y E R

WSTĘP

Język zabytków. Sanskryt i prakryty. Języki aryjskie i drawidyjskie. Hinduizm jako synteza arjodrawidyjska. Schemat rozwoju literatury indyjskiej.

INDYJSKIE zabytki literackie, odzwierciedlają rozwój cywilizacji na przestrzeni trzydziestu z górą stuleci, od XV mniej więcej wieku przed Chr. aż do chwili obecnej. Ze względu na język wypada odróżnić: 1) literaturę staroindyjską, 2) literaturę średnioindyjską i wreszcie 3) literatury nowoindyjskie.

Język staroindyjski należy do rodziny języków indoeuropejskich i tworzy razem z językiem staroperskim (napisy Achemenidów w Behistanie) oraz z językiem starobaktryjskim (Awesta) grupę tak zwaną «aryjską».¹ Wspólną cechą wszystkich języków aryjskich jest zamiana pierwotnych $\tilde{o} \tilde{e} > \tilde{a}$. Z pośród dialektów indo-aryjskich najstarszy jest dialekt hymnów Rig-Wedy, język tych szczepów aryjskich, które zajęły porzecze Indu i rozpoczęły podbój półwyspu. Od języka Rig-Wedy dość znacznie różni się język pozostałych tekstów wedyjskich, które powstały później i na innym, bardziej na wschód wysuniętym terenie pomiędzy rzekami Jamuną i Gangesem. Na podłożu języka tych właśnie młodszych tekstów wedyjskich urabiał się tak zwany sanskryt — dosłownie «mowa kunsztowna» (*samskr̥ta* = *confectus*), klasyczny, przez gramatyków skodyfikowany język intelektualnej elity narodu indyjskiego, kapłanów, bardów, uczonych literatów, dworu królewskiego i kurtyzan. Sanskryt był już w epoce Buddy, a więc w VI wieku przed Chr., językiem martwym w tym sensie, że nie podlegał już dalszemu rozwojowi i dialektologicznej dyferencjacji. O starożytności języka staroindyjskiego panowały w początkach ubiegłego stulecia przesadne i fantastyczne wyobrażenia.

Indyjskie imiona, tytuły, nazwy i t. d. podane są w tekście w transkrypcji fonetycznej polskiej, natomiast w terminach wydrukowanych kursywą zachowana jest ogólnie przyjęta transkrypcja naukowa. Kreska nad samogłoską jest znakiem długości. *e* i *o* w sanskrycie są zawsze długie. *r* i *l* są samogłoskami, należy je wymawiać jak czeskie *trpělivý*, *utrpnost*, *plnost* i t. d.; *c* = *ć*, *j* = *dź*, *ñ* = *ń*, *y* = *j*, *v* = *w*, *ṣ* = *sz*. *h* nigdy nie jest nieme, należy więc wymawiać wyraźnie *brahman*, a nie *braman*. Punkt pod *m* oznacza nazalizację, a więc *am̐* = francuskie *en*, *em̐* = francuskie *in* i t. d. Przydechy po spółgłoskach *kh*, *gh*, *ch*, *jh*, *th*, *dh* i t. d. wymawia się wyraźnie. *ṭ* i *ḍ* brzmią jak angielskie *t* i *d*; wymawiając je, należy język przycisnąć do podniebienia.

¹ «Aryjski» znaczy więc tyle co «indoiranski», dotyczący przedhistorycznej wspólności narodu perskiego przed wystąpieniem Zarathustry i narodu indyjskiego przed imigracją do Pendżabu. W innym sensie słowa «aryjski» używać nie należy.

W rzeczywistości sanskryt nie jest starszy od dialektu Homera, zaś język Rig-Wedy w każdym razie jest młodszy od szeregu języków semickich, np. babilońskiego i hebrajskiego. Rzecz prosta, nie umniejsza to w niczem lingwistycznej wartości dialektów staroindyjskich, które pod względem budowy są możliwie bliższymi derywatami hipotetycznego języka praindoeuropejskiego. Indyjskiemu *bharanti* odpowiada greckie *ἔβουσι* i łacińskie *ferunt*; wszystkie te formy sprowadzają się do **bheronti*; podobnie utrzymała się końcówka dopełniacza liczby poj. *śiō* w indyjskich formach *devasya* («boga»), *aśvasya* («konia») i t. d. W języku greckim odpowiada jej *ου < οιο*; w innych językach zaginęła ona natomiast doszczętnie i tylko dzięki znajomości form indyjskich możliwa jest rekonstrukcja stanu pierwotnego. Wogóle należy stwierdzić, że bez sanskrytu językoznawstwo współczesne nie da się pomyśleć. Nie jest przypadkiem, że odkrycie gramatyki porównawczej, wiekopomny czyn Boppa, wiąże się ściśle z rozpoczęciem studiów indologicznych w Europie.

Mniej więcej w III stuleciu przed Chr. zaczynają występować obok zabytków staroindyjskich najstarsze dotychczas znane zabytki średnioindyjskie: napisy cesarza Aśoki (III wiek przed Chr.), kanony buddyjskie i kanon dżinijski. Gramatycy indyjscy nazywają dialekty średnioindyjskie prakrytami, rozumiejąc przez ten termin «języki pochodne» — «urobione na podstawie (*prakṛti*) sanskrytu». Nie jest to interpretacja całkowicie poprawna. Prakryty są wprawdzie wobec sanskrytu młodszymi fazami rozwojowymi, podobnie jak języki romańskie wobec łaciny, nie powstały one jednak z jednego tylko sanskrytu, lecz z wielu różnych dialektów staroindyjskich. Istotnie w wielu wypadkach prakryty nawiązują wprost do języka Rig-Wedy, a nie do sanskrytu. Z drugiej strony błędem byłoby również, gdybyśmy chcieli widzieć w prakrytach poprostu gwary ludowe w przeciwieństwie do «martwego» i «uczonego» sanskrytu. Znane nam prakryty są niewątpliwie także językami literackimi, mową «kunsztowną» nieomal w tym samym stopniu co i sanskryt. Oczywiście i tutaj znowu chodzi o języki, które, jakkolwiek mniej lub bardziej oddalają się od żywego podłoża narzeczy ludowych, pomimo to z tego właśnie podłoża czerpią swoje właściwości i odrębności. Ponieważ w epoce, w której prakryty zaczynają występować w epigrafice i literaturze, kolonizacja aryjska ogarnęła już olbrzymie terytorjum od Peńdżabu do ujścia Gangesu i od Himalaji do Dekanu (cesarstwo Aśoki), jest rzeczą zrozumiałą, że zróżniczkowanie dialektologiczne na etnicznym podłożu niearyjskiej, drawidyjskiej ludności, zwłaszcza na tak rozległej przestrzeni, musiało być znaczne. Odzwierciedla się ten stan rzeczy w wielkiej różnitości prakrytów, z pośród których wypada wymienić najważniejsze: pali, język południowego kanonu buddyjskiego, Ardhamagadhi, język kanonu dżinijskiego, oraz języki średnioindyjskie używane w dramacie klasycznym: Maharasztri, Śauraseni i Magadhi.

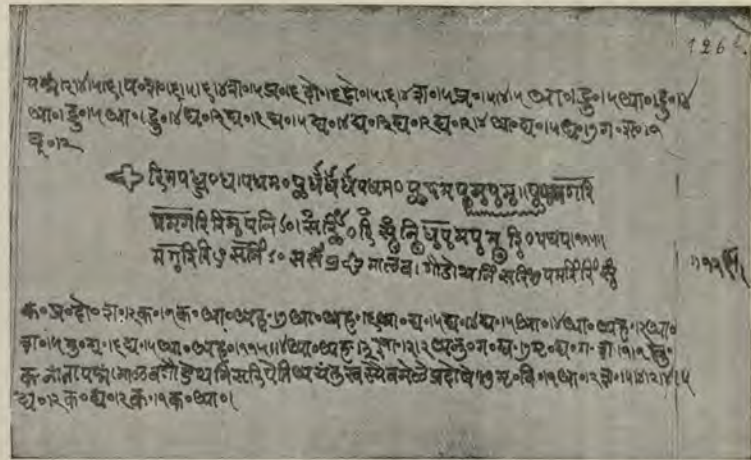
Na podłożu prakrytów, mniej więcej poczynając od X stulecia ery chrześcijańskiej, rozwijają się języki nowoindyjskie, z których jednak nie wszystkie posiadają literaturę i piśmiennictwo. Przeważa liryka religijna i przekłady, względnie przeróbki utworów sanskryckich. Starą, bo jeszcze do prakrytów nawiązującą tradycję literacką posiada język maratyjski (Marathi=Maharasztri), pozatem języki Hindi, Gudżarati, Bengali i wreszcie język sinhaleski na Cejlonie.

Wszystkie wymienione języki nowoindyjskie należą do grupy indoeuropejskiej; ich stosunek do języka aryjskiego jest taki sam, jak polskiego, czeskiego,

rosyjskiego i t. d. do prasłowiańskiego, lub współczesnych dialektów niemieckich wraz z holenderskim i flamandzkim do języka staroniemieckiego. Tym aryjskim językiem nowoindyjskim należy przeciwstawić języki drawidyjskie, któreimi mówi obecnie ludność południowej części półwyspu i które ongiś, przed inwazją aryjską, zajmowały niewątpliwie dużo większe terytorjum. Świadczy o tem

narzeczce Brahui w Baluczistanie, niewielka enklawa drawidyjska na obszarze dialektów aryjskich. O starszych fazach rozwojowych języków drawidyjskich nie wiemy dosłownie nic, natomiast poczynając mniej więcej od V wieku po Chr. posiadamy cenne zabytki literackie w języku tamilskim. Istnieje pozatem młodsza znacznie literatura w innych językach drawidyjskich, tak że obok literatury indoaryjskiej uwzględnić należy również literaturę indodrawidyjską.

Odróżnienie to ma jednakże wartość i sens wyłącznie z punktu widzenia lingwistycznego. Pod względem treści i stylu literatura tamilska jest tak samo «indyjska», jak i literatura sanskrycka, prakrycka, bengalska lub maratyjska. Granica, oddzielająca obecnie terytoria dialektów aryjskich i drawidyjskich, nie jest bynajmniej granicą kultury indyjskiej. Terytorjum dialektów drawidyjskich nie jest siedliskiem odrębnej kultury drawidyjskiej, która przynajmniej od czasów podboju południa Indyj przez Bindusarę i Aśokę (III wiek przed Chr.) nie istnieje. Z drugiej strony niemniej zasadniczym błędem byłoby, gdybyśmy chcieli charakteryzować kulturę indyjską jako «kulturę aryjską». Wbrew rozpowszechnionym popularnym poglądom o rzekomej «czystości» indoaryjskiej kultury — możliwej jakoby dzięki systemowi kastowemu — należy z naciskiem podkreślić nie ulegający dzisiaj wątpliwości fakt stałych, z biegiem czasu wzmagających się wpływów drawidyjskich. Inwazja aryjska zapłodniła wprawdzie kulturę indyjską, ale macierzystem łonem, na którym ta kultura wyrosła, było niearyjskie podłoże etniczne podbitych i ujarzmionych szczepów tubylczych. Jednym słowem: kultura indyjska, a tem samem i literatura, nie jest ani poprostu aryjska ani niearyjska, ale — niezależnie od języka — jest syntezą arjodrawidyjską, jest «hinduizmem», zjawiskiem, podobnie jak hellenizm, odrębnem i zamkniętem w sobie jako całość, pomimo to bynajmniej nie jednolitem, jeśli chodzi o pochodzenie i budowę wewnętrzną. W myśl powyższych uwag traktować należy literaturę indyjską jako odzwierciedloną w zabytkach historję syntezy arjodrawidyjskiej. Wobec tak postawionego zagadnienia obfity materiał filologiczny, jakim dzisiaj rozporządza indologja, uporządkować możemy w schemacie następującym: 1) Punktem



Indyjski rękopis muzyczny. (Kompozycje na gitarę z traktatu Somanathy p. t. Ragawibodha).

(Z biblioteki Deccan College w Bombaju).

wyjścia, jednocześnie tłem na którym rozwija się i kształtuje odrębna psychika indyjska, jest zbiór świętych ksiąg, objęty wspólnym tytułem Weda. 2) Na podłożu tradycji wedyjskiej, jako wynik wzmagających się wpływów drawidyjskich, wyrasta hinduizm. Jego klasycznymi dokumentami są obydwie epepeje: Mahabharata i Ramajana, oraz tak zwane Purany, legendarne kroniki, zbiory mitów i opowieści. 3) Odrębną pozycję zajmuje buddaizm i dżinizm, dwa systematy religijno-metafizyczne, które historycznie wyrosły z tradycji wedyjskiej, faktycznie jednak tej tradycji przeciwstawiają się i w dalszym swym rozwoju bądźto zostały wchłonięte przez hinduizm, bądź też wyparte z terytorjum indyjskiego. 4) W ten sposób pomiędzy III i IX wiekiem ery chrześcijańskiej krystalizuje się ostateczna synteza kultury indyjskiej. Wyrazem tej syntezy jest z jednej strony klasyczna poezja sanskrycka i prakrycka stylu *kāvya*, z drugiej strony naukowa literatura typu *śāstra* z traktatami sześciu ortodoksyjnych szkół filozoficznych na czele. 5) Podbój mahometański, rozpoczęty w 1001 roku przez Mahmuda, sułtana Ghazny, zadał wprawdzie dotkliwy cios hinduizmowi, niemniej przeto tradycja literacka nie zamiera, ale raczej zastyga powoli w ustalonych kanonach estetycznych. Jednocześnie pod wpływem islamu powstaje szereg nowych sekt teistycznych o tendencjach unitarystycznych. Sektom tym nie udało się przezwyciężyć głębokiego antagonizmu pomiędzy nauką proroka i hinduizmem, zawdzięczamy im natomiast rozkwit liryki religijnej w dialektach nowoindyjskich, przede wszystkim w językach Hindi, Marathi i Bengali. Echa tej poezji żyją w twórczości Rabindranatha Thakura.

Powyższy schemat rozwoju literatury dostatecznie uwydatnia charakterystyczną cechę kultury indyjskiej: idealną ciągłość tradycji od Rig-Wedy do dni dzisiejszych. Dopiero współczesne, angloindyjskie pokolenie zaczyna tracić żywy kontakt z przeszłością. Wciągnięte w orbitę wpływów zachodnioeuropejskich, w wir polityki i zagadnień międzynarodowych, młode Indje przeżywają obecnie głęboki i przewlekły kryzys, którego następstwa na razie nie dadzą się przewidzieć.

I.

WEDA

Ogólna charakterystyka i podział. Mantry, Brahmany i Aranjaki. Rig-Weda. Tło historyczne i geograficzne. Chronologia. Hymny do Indry i hymny do Waruny. Inne bóstwa. Akhjanya. Hymny filozoficzne. Atharwa-Weda. Główne typy zaklęć i egzorcyzmów. Metafora i porównanie magiczne. Literatura liturgiczna. Brahmany i Suty. Światopogląd magji hieratycznej. Zasada potrójnego paralelizmu. Przejście od magji do filozofji. Aranjaki. Geneza monizmu. Ekwiwalencja *ātman* = *brahman*. Upaniszady. Technika literacka. Brahmodja jako prototyp debaty. Nauka o wyzwoleniu. Pesymizm i optymizm. Geneza wielości. Historyczne znaczenie Upaniszadów.

Weda znaczy dosłownie «wiedza», w szczególności «wiedza święta i sakralna». Faktycznie jest Weda wielkim zbiorem tekstów o różnej treści i pochodzących z różnych epok, jest wielką encyklopedją rytuału, obrzędów i obyczajów, pozatem teologicznej i filozoficznej egzegezy, jednym słowem całością życia umysłowo-religijnego, zmonopolizowanego w rękach zorganizowanej kasty bramińskiej, świadomej swych wpływów i zazdrośnie strzegącej swych przywilejów. Nie znaczy

to, aby w rozwoju kultury staro-wedyjskiej inne warstwy społeczne — przedewszystkiem rycerstwo — żadnego nie miały udziału. Tak oczywiście nie było, ale faktem jest, że istotnemi twórcami i stróżami literackiej tradycji byli w tej epoce wyłącznie teologowie-bramini, literaci i uczeni z urodzenia i z profesji. Rycerstwu, a przede-wszystkiem królom, przypadła w udziale rola oficjalnych opiekunów kapłańskiej uczoneści. Decyduje to a priori o hieratycznym charakterze literatury wedyjskiej. tłumacząc jednocześnie dlaczego pewne typy twórczości ludowej,



Kapłan-piewca (udgatar).
(Zdjęcie współczesne z Bangaluru).

ballady epickie, opowieści bohaterskie, bajki o zwierzętach, w tekstach wedyjskich występują conajwyżej przygodnie i jakgdyby przypadkowo, podczas gdy w poezji dominuje niepodzielnie kunsztowny hymn liturgiczny, a w prozie uczony traktat.

Podział Wedy jest z jednej strony związany z techniką rytuału, z drugiej strony odzwierciadla rozwój kultury bramińskiej w trzech zasadniczych fazach: od politeizmu poprzez rytualną magję do filozoficznego monizmu. Najstarszą warstwę tradycji reprezentują tak zw. Mantry, teksty recytowane przy ofiarach i uporządkowane w czterech odrębnych zbiorach czyli Samhitach: 1) Rig-Wedy czyli «Wiedzy Hymnów», 2) Sama-Wedy czyli «Wiedzy Śpiewów», 3) Jadźur-Wedy czyli «Wiedzy Modlitw» i 4) Atharwa-Wedy czyli «Wiedzy Zaklęć». Rig-Weda zawiera w 10 księgach 1028 hymnów. Ze strof tych hymnów składa się tak zwane *śastra* czyli «pieśń pochwalna», którą śpiewnym, psalmodującym głosem¹ recytuje przy ofierze «kapłan wzywający» (*hotar*), aby zaprosić bogów do udziału w uczcie ofiarnej. Sama-Weda nie zawiera oryginalnej treści; na całość tego zbioru składa się 1810 wierszy z Rig-Wedy, zestawionych w dwóch grupach: Purwarczika i Uttararczika. Z tych wierszy «kapłan piewca» (*udgatar*) dobiera odpowiedni tekst do śpiewu liturgicznego. Trzeba jednak nadmienić, że Sama-Weda zawiera tylko tekst bez notacji muzycznej. Tę ostatnią studjować należy w oddzielnych podręcznikach, zwanych Ganami; przyczem istnieją dwa rodzaje Ganów: Gramagejagana czyli «Śpiewnik Wiejski» i Aranjagejagama czyli «Śpiewnik Leśny». Tekst hymnów w redakcji Ganów dostosowany jest dokładnie do melodji i techniki śpiewu. Obok wydłużeń sylab, powtórzeń i t. d. uwzględnione są również tak zwane *stobhy*, słowa bez znaczenia (*hoi, huva* i t. p.), coś w rodzaju jubilacji w chorałach średniowiecznych. Trzeci zbiór Mantrów, Jadźur-Weda, jest ściśle związany z osobą «kapłana wykonawcy» (*adhvaryu*), który wykonywa czynności

¹ Należy podkreślić, że na całość poezji indyjskiej składa się nie tylko forma literacka, ale w równej niemal mierze forma muzyczna. Pamięć indyjska wyćwiczona wielowiekową ustną tradycją, jest pamięcią wybitnie akustyczną. Wierszy poprostu «mówionych», a nie śpiewanych, lub napół śpiewnie recytowanych w Indjach wogóle nie było.

i zabiegi rytualne, recytując jednocześnie półgłosem odpowiednie modlitwy, litanje i egzorezmy. Tekst Jadżur-Wedy posiadamy w dwóch recenzjach: w tak zwanej recenzji «białej», która zawiera tylko Mantry, oraz w recenzji «czarnej» która oprócz Mantrów zawiera teksty interpretujące i egzegetyczne. O ile wymienione trzy zbiory: Rig-Wedy, Sama-Wedy i Jadżur-Wedy łączą się ściśle z oficjalnym rytuałem starowedyjskim, o tyle czwarty zbiór Atharwa-Wedy stoi poniekąd poza systemem. Jako podręcznik wulgarnego czarnoksiężstwa dopiero czasem zdołał uzyskać miejsce obok kanonicznej tryjady (*trayī vidyā*).

Do warstwy Mantrów nawiązują teksty młodsze: traktaty egzegetyczne zwane Brahmanami i Aranjakami (do tych ostatnich należą także Upaniszady) oraz podręczniki prawa, rytuału i t. d., zwane Sutrami. Mantry, Brahmany i Aranjaki składają się na całość literatury objawionej, mówiąc stylem indyjskim «usłyszanej» (*śruta*) przez inspirowanych wieszczów zamierzonej praprzyszłości. Natomiast tylko «przekazaną» w tradycji pokoleń, czyli «pamiętaną» (*smṛta*) wiedzą są Suty. Jako «nieobjawione» nie należą one ściśle biorąc do kompleksu Wedy, ale są tylko tak zwanymi Wedangami, uzupełnieniami i suplementami. Zasadniczo każdy z czterech Wed posiada swoje Brahmana, Aranjaka, Upaniszad i Suty. Ten schemat nie wyczerpuje jednak rzeczywistego bogactwa i różnorodności literatury wedyjskiej. Należy bowiem zaznaczyć, że zarówno Brahmany, Aranjaki i Upaniszady, jak też i Suty, a poczęści także i Mantry, posiadamy nie w jednej, ale w kilku odrębnych recenzjach tych lub innych szkół wedyjskiego studjum. I tak np. teksty należące do Rig-Wedy posiadamy w układzie szkół Ajtareinów, i Tajtirijaków, teksty związane z Sama-Wedą w układzie szkół Tandinów i Dżajminijów i t. d. Ściśle mówiąc, nie jest więc Weda poprostu kanonem tekstów ale raczej wielkim zbiornikiem, do którego spłynęła literacka twórczość szeregu pokoleń kapłańskich — jest istotnie potężnie rozrośniętym «drzewem» z wieloma «konarami» (*śākhā*) tradycji pielęgnowanej w szkołach i kolegjach brahmińskich.

Hymny Rig-Wedy reprezentują niewątpliwie najstarszą warstwę literackiej tradycji w Indjach. Wskazuje na to poza językiem geograficzny teren i tło historyczne. Widownią Rig-Wedy jest porzecze Indu, dzisiejszy Afganistan. Baluczistan, Peńdżab i Sind. O Gangesie z wyjątkiem jednego młodszego hymnu Rig-Weda nie wspomina; nie wspomina także ani o tygrysie, ani o nosorożcu, pustelniku dżungli indyjskiej, który tak często występuje w liryce buddyjskiej. O słoniu znajdujemy wzmianki zaledwie w kilku miejscach jako o zwierzęciu «z ręką» (*hastin*). Tło historyczne wypełniają walki aryjskich szczepów z tubylczą ludnością o ciemnej barwie skóry i płaskich nosach, z bezbożnymi Dasami, którzy posiadają złoto i bogactwa, ale nie uznają aryjskich bóstw (*deva*) i nie składają ofiar. W literaturze indologicznej utarł się pogląd, jakoby owi Dasowie byli dzikimi barbarzyńcami na niskim poziomie rozwoju kulturalnego, w każdym razie niższym od poziomu, na którym stały koczownicze szczepy aryjskie w dobie Rig-Wedy. Pogląd ten wymaga dzisiaj wobec rewelacyjnych wykopalisk w Moheńdżo-Daro i Harappa nader gruntownej rewizji. Grody Dasów, o których często słyszymy w pieśniach Rig-Wedy nie są poprostu «wzgórzami umocnionymi fosą i wałem», ale prawdziwymi warowniami o monumentalnej być może architekturze. Baluczistan i Sind są terenami starych kultur, a cywilizacja indyjska jest w każdym razie starsza od inwazji aryjskiej. W epoce hymnów Rig-Wedy podbój aryjski był już prawdopodobnie dokonany faktem. Wskazuje na to między

innemi ta okoliczność, że walki z Dasami, tak jak o nich mówią hymny, mają charakter nawskróś mityczny. Sami Dasowie mają oblicze nędznych, zawistnych demonów, mało lub niczem nie różniących się od innych nieprzyjaciół i rywali bóstw wedyjskich. Niekiedy tylko poprzez mit przebłyskują wspomnienia quasi-historyczne: do nich, jak się wydaje, wypada zaliczyć wzmianki o walkach księcia Diwodasy Atithigwy z Dasą Śambarą, który miał posiadać aż 99 warowni.

O chronologii tych walk, a tem samem pośrednio o dacie powstania Rig-Wedy, nie jesteśmy w stanie powiedzieć nic dokładnego. W przybliżeniu tylko możemy określić terminus ad quem, opierając się na danych następujących. Całość literatury wedyjskiej, uporządkowanej w omówionym

schemacie: Mantra, Brahmana, Aranjaka i Sutra, jest rezultatem narastania tradycji w ciągu wielu stuleci. Wiemy pozytywnie, że proces ten był zakończony w epoce przed wystąpieniem Buddy, a więc przed VI stuleciem przed Chr. Geograficznym terenem Jadżur-Wedy, Brahmanów, Aranjaków i Sutr jest «Święty Kraj» — Brahmawarta, pomiędzy Satledżem (Śatudri) i Jamuną oraz część dorzecza Gangesu mniej więcej na obszarze dzisiejszych United Provinces. Ponieważ cały ten już dość znacznie na południowy wschód wrzynający się teren w epoce Rig-Wedy nie był jeszcze objęty przez kolonizację aryjską, musiało zatem upłynąć dość czasu — przynajmniej 4—6 stuleci, w ciągu których szczepy aryjskie zdołały nie tylko usadowić się nad Gangesem, ale jednocześnie stworzyć siedlisko wysoko rozwiniętej materialnej i duchowej kultury, jakiej przedtem nie posiadały. Hymny Rig-Wedy nie mogły wobec tego powstać później niż w końcu drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Jest to jednak data minimalna: czy i o ile przesunąć ją należy wstecz, nie jesteśmy



Anachoreta indyjski (Zdjęcie współczesne).

w stanie rozstrzygać. W każdym razie należy pamiętać, że i Rig-Weda jest dziełem wielu pokoleń i wielu stuleci, że zawiera utwory starsze i młodsze.

Na treść Rig-Wedy składają się w pierwszym rzędzie, jednak niewyłącznie, hymny do bóstw, pieśni pochwalne, sławiące czyny i dobrodziejstwa, moc i potęgę danego boga, dziękujące za łaski doznane, żądające nowych dowodów wspaniałości i przyjaźni. W tych pieśniach zapoznajemy się z najstarszą formą politeizmu indyjskiego. Najpotężniejszą postacią rigwedyjskiego panteonu jest Indra, bóg najczęściej wzywany, uosobienie wojny, walki i nawałnicy, możny protektor szczepów aryjskich. W tym sensie można go zapewne nazwać narodowym bogiem Arjów. Nie jest to jednak postać zakrojona na miarę biblijnego Jahwe, ale raczej towarzysz i sprzymierzeniec, nieokiełzany zawadjaka i zawalidroga, witeż-hulaka, maczugą miażdżący swoich przeciwników. Charakter ten decyduje o typie pobożności, tonie i nastroju hymnów do Indry: nie znajdujemy w nich nuty pokory, skruchy lub lęku. Człowiek potrzebujący zwraca się do bóstwa o pomoc i poparcie, zwraca się jak druh do druha, sławi jego moc w superlatywach, ale jednocześnie z mniejszą lub większą wyrazistością zaznacza się w tych pochwałach później w praktyce i teorii rozwinięta myśl, że przecież i bóg zależy od człowieka. W hymnach, które śpiewa kapłan, zawarta jest moc czarodziejska, święta siła zaklęcia (*brahman*): ona wzmacnia Indrę, daje mu siłę i zwycięstwo w walce. Magiczną moc i pokrzepienie czerpie pozatem Indra z upajającego trunku Somy (awest. *haoma*), wyciskanego z łodyg nieznaney rośliny. Skomplikowany i nader zawily ceremoniał przygotowania Somy stoi w centrum rytuału wedyjskiego. Podchmielony Somą bóg-witeż staje się niepokonalny; bez Somy nie mógłby walczyć ani zwyciężać. Kult Indry oparty jest na wzajemności i przy mierzu: człowiek składa ofiary i śpiewa hymny, zaś bóg obdarza go wzamian bydłem i potomstwem, chroni i strzeże przed zakusami wrogów.

Z pośród bohaterskich czynów Indry, o których wspominają pieśni Rig-Wedy, na czoło wysuwa się walka z Writrą, demonem suszy o kształtach węża, który we wnętrzu gór zamknął rzeki i strzeże ich zazdrośnie. Indra maczugą strzaskał potwora, górę rozłupał i utorował rzekom drogę, aby płynęły do oceanu, wilgoć ożywczą niosąc polom uprawnym i pastwiskom. Niemniej heroicznym czynem było oswobodzenie krów, które Wiśwarupa, wedyjski Gerjones, uwięził w ukryciu: we wnętrzu gór, jak Writra rzeki — w swoim własnym wnętrzu według innej wersji. O krowy również chodziło w zatargu, a raczej napaści na Panjów, którzy mieszkają niedaleko na północy nad mityczną rzeką Rasą i drwinami ośmielili się przyjąć wezwanie suki Saramy, wysłanniczki Indry, aby oddać wieszczom wedyjskim swoje bogactwa. Oczywiście nie minęła Panjów surowa kara za ich zuchwałość i chciwość. O walkach Indry z Dasami wspominaliśmy powyżej: do tego cyklu należy cały szereg mitów, związanych z osobistościami różnych wieszczów i bohaterów, dla których Indra pokonał tego lub innego wroga. Nie brak wreszcie przygód o charakterze mniej heroicznym, awantur miłosnych, pijackich i t.d., o których jednak wedyjscy poeci mówią ze szczerym i nieklamany entuzjazmem. W żadnym razie nie należy dopatrywać się w tych pozornych satyrach objawu niedowiarstwa i bezbożności. Męska moc, dziarski temperament i potężne pragnienie, którego nie są w stanie zaspokoić «jeziora Somy», należą do bohaterskiej natury boga-wojownika i bynajmniej nie czynią uszczerbku jego majestadowi i godności.



Święty figowiec na drodze do Colombo.

Pod każdym względem przeciwieństwem Indry jest Waruna. O ile Indra jest ucieleśnieniem żywiołowej siły, wojowniczości i męstwa, o tyle Waruna jest przede wszystkim symbolem kosmicznego ładu i porządku, prawa i mądrości. Wszechświat jest dziełem jego cudotwórczej potęgi (*māyā*): on niebiosą podparł, przestworza i ziemię rozsunął i drogę słońcu wyznaczył na nieboskłonie. W majestacie króluje, strzegąc wiecznej konieczności natury, a ponieważ konieczność kosmiczna jest równoznaczna z koniecznością moralną — jedno i drugie oznacza ten sam wyraz *ṛta* (=awest. *aša*) — więc jednocześnie jest Waruna stróżem moralności i praw ludzkich, surowym sędzią i mścicielem za winy. Jego «więzy» wiążą grzesznika, jego kara ściga powszędę przestępcę, on jeden zna ukryte myśli człowieka. W pieśniach do Waruny brzmi niejednokrotnie nuta pokory i skruchy, której napróżno szukać będziemy we wszystkich pozostałych hymnach Rig-Wedy. Mimowoli nasuwają się przypuszczenia obcych wpływów (babilońsko-semickich?), przypuszczenia zasadniczo możliwe, ale nie dające się niestety ani sprawdzić, ani też dostatecznie uzasadnić. W każdym razie należy uwzględnić fakt niewątpliwego pokrewieństwa pomiędzy Waruną i awestyjskim Ahuramazdą: wskazuje to na praaryjskie (=indoirañskie) pochodzenie,¹ jeśli więc wpływy obce były, to chyba nie w epoce wedyjskiej, ale dużo wcześniej. Zresztą popularnym

¹ Natomiast w żadnym razie nie jest Waruna bóstwem «indoeuropejskim». Zestawienie z Uranosem jest etymologicznie niemożliwe.

kult Waruny nigdy nie był: na tle politeizmu wedyjskiego występuje on wyraźnie jako tradycja ściśle związana z kilkoma arystokratycznymi rodami kapłańskimi. Niemniej jednak nieliczne hymny do Waruny należą bezsprzecznie do najcenniejszych zabytków liryki religijnej: jeśli hymny do Indry znamionuje rozmach, żywiołowość i żywotność, o tyle tutaj przemawia do nas patos nieomal biblijnej pobożności, groza i majestat boskiej doskonałości.

Obok Indry i Waruny, dwóch najpotężniejszych postaci rigwedyjskiego panteonu, niebiosa, przestworza i ziemię zamieszkują zastępy innych pomniejszych bogów o różnych funkcjach i o różnym charakterze. Większość z pośród nich — to dość przejrzyste personifikacje sił przyrody: Agni — ogień, Waju — wiatr, Surja — słońce, Uszas — jutrzeńka, Prithiwi — ziemia, Djaus — niebo i t. d. Hymny do tych bóstw świadczą o dużej wrażliwości poetów indyjskich na piękno i urok natury; nie są one pomimo to wyrazem naiwnego zachwytu, bezpośredniości i natchnienia, ale raczej produktem uczonego i świadomego kunsztu literackiego. Świadczy o tym chociażby stereotypja w wielu hymnach powtarzających się zwrotów, porównań i metafor, pewien ustalony jakgdyby sposób konwencjonalnej frazeologii poetyckiej. — Oddzielną kategorię stanowią bóstwa o typie czysto abstrakcyjnym, hipostazy i uosobienia oderwanych przymiotów, czynności i stosunków. Tratar jest bogiem «który strzeże», Sawitar — «pobudza i popędza», Bhaga — «udziela» i t. d. Pochodzenie innych bóstw nie zawsze jest jasne. Wisznu, który w późniejszym rozwoju miał odegrać tak ważną rolę, występuje w Rig-Wedzie jako «szeroko kroczący» bóg, który «trzema krokami wymierzył nieboskłon». Bliźnięta Aświnowie, rzekomo odpowiedniki greckich Dioskurów, są lekarzami bogów; Puszán jest opiekunem trzód, Pardżanja jest bogiem deszczu. W gąszczach lasu, w dzikich ostępach i bagnistych gąszczach mieszka niesamowity Rudra, dziki strzelec, którego pociski rażą ofiarę, niosąc śmierć, zarazę i zagładę. Bóstwem jest także święty napój Somy, utożsamiony z księżycem, czarą ambrozji, z której piją bogowie i która wciąż napelnia się na nowo. Soma odgrywa w liturgji wedyjskiej doniosłą rolę: wskazuje na to choćby i ta okoliczność, że cała księga IX zawiera wyłącznie hymny jemu poświęcone.

Poza pieśniami omówionego typu, a więc, ściśle związanymi z kultem bogów, z ceremoniałem rytualnym i funkcjami hotara, zbiór Rig-Wedy zawiera również utwory o charakterze balladowo-epickim, tak zwane akhjanjy.¹ Od hymnu liturgicznego, w którym kapłan-piewca zwraca się od siebie do bóstwa, różnią się one zasadniczo zarówno ze względu na formę, jak i na treść i intencję. Są to mianowicie wierszowane dialogi, względnie monologi, które jednak same przez się nie dają zrozumiałej całości i wymagają bliższego wyjaśnienia ogólnego tła i sytuacji. Ponieważ analogiczny typ poezji przeplatanej prozą znamy z literatury późniejszej, możemy z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że i w epoce wedyjskiej przy recytacji tych pieśni recytator dodawał od siebie prozą zależnie od potrzeby mniej lub bardziej szczegółowy komentarz. W wielu wypadkach treścią akhjanów są znane i popularne legendy; rzecz prosta, iż «objaśnienie» mogło się wtedy ograniczyć do kilku aluzji lub napomknień. Wogóle należy podkreślić jako cechę charakteryzującą ten rodzaj, że «uzupełniający» tekst prozaiczny mógł być nieustalony i w pewnym sensie dowolny. Tem tłumaczy się, że przechowane w Rig-

¹ Sanskryckie słowo *akhjāna* znaczy dosłownie «opowiadanie».

Według dialogi obejmują tylko strofy bez wiążącej i wyjaśniającej prozy¹. Dla historyka literatury studjum tych prymitywnych ballad przedstawia wartość szczególną choćby ze względu na fakt, że są one wspólnym źródłem eposu i dramatu, jakkolwiek z drugiej strony wątpić można, czy już w epoce Rig-Wedy dialogi akhjanów recytowano z podziałem na role i charakteryzacją aktorów.

Motywy i tematy czerpią poeci wedyjscy przeważnie ze skarbca prastarych baśni i legend, z oficjalnej mitologii, rzadziej z indywidualnej inwencji. Jedną z piękniejszych ballad jest historia o królu Pururawasi i rusałce Urwaśi, prastara baśń o śmiertelniku, który pokochał i poślubił boginię, aby ją rychło utracić. Motyw ten spotykamy w poezji niemal wszystkich ras i narodów; w Indiach posłużył on za wątek klasycznemu dramatowi Kalidasy. Prastary i również szeroko rozpowszechniony motyw incestu porusza inna ballada wedyjska o rodzeństwie Jamie i Jami, którzy według mitu staroindyjskiego byli pierwszymi ludźmi na ziemi. W przeciwieństwie do obyczajów persko-irańskich miłość pomiędzy rodzeństwem uchodzi za zbrodnię. Jami usiłuje skłonić brata do grzechu, ale Jama odrzuca oświadczenia siostry. Ostatecznie pochodzenie rodu ludzkiego pozostaje niewyjaśnione. Balladowym dialogiem typu akhjanów jest również wspomniana powyżej pieśń o poselstwie Saramy do Panjów, rozmowa wieszczka Wiśwamitry z rzekami, historia o zatargu żony Indry z małpą Wriszakapi, wreszcie pieśń o weselu Jutrzenki z Księżycem. Z pośród monologów wymienić wypada piękną skargę gracza, oplakującego zgubną namiętność do gry w kości, pieśń pijanego Indry i skargę wieszczka, który po śmierci swego opiekuna, króla Kurusrawany, utracił wpływy i stanowisko na dworze księżęcym.

Oddzielną grupę hymnów, o których tutaj w paru słowach wspomnieć wypada, stanowią wreszcie tak zwane «filozoficzne pieśni», utwory przeważnie młodszej daty, na co wskazuje i język i treść. Tematem tych pieśni są rozważania w stylu późniejszych traktatów liturgicznych o pochodzeniu świata, o magicznych ekwiwalencjach pomiędzy makrokosmosem, człowiekiem i ofiarą, o symbolicznym znaczeniu rytuału i t. d. Wśród nich jeden hymn «o początku wszechrzeczy» (X, 129) jest prawdziwym arcydziełem, łączącym głębię filozoficznej treści z artyzmem formy i poetyckim patosem. Wielość zjawisk powstała z jednego nierozwiniętego prabytu drogą emanacji. «Żądza» (lub «miłość») była «najpierwszym nasieniem ducha». Ale ostatecznie zagadka istnienia wielości pozostaje niewyjaśniona. Nie potrafią jej rozwiązać bogowie, tajemnicę mógłby wyjaśnić tylko ten, kto jest prawdziwym stwórcą i spogląda jako władca na świat z wysokości niebios: — «On zapewne wie, albo może i on też nie wie?» Ciekawymi i cennymi dokumentami prymitywnej spekulacji kosmogonicznej są poza tym pieśni o «złotym embrjonie» (*hiranyagarbha*), o «prameżu kosmicznym» (*puruṣa*), z którego ciała powstał świat i ludzie i wreszcie pieśń o «bogu wszechstwórcy» (*viśvakarman*). We wszystkich tych pieśniach mniej lub bardziej wyraźnie występują tendencje monistyczne, skryształizowane i rozwinięte później w Upaniszadach.

Powyższy przegląd trzech głównych typów pieśni Rig-Wedy (hymny liturgiczne, ballady i pieśni filozoficzne) wystarczy aby dać przybliżone pojęcie o bogactwie i różnorodności treści zawartej w tym najstarszym pomniku literatury indo-

¹ Stąd trudności dla interpretacji, zwłaszcza wobec niedostatecznej znajomości starowedyjskich mitów i legend.

aryjskiej. Jeśli chodzi o ocenę z punktu widzenia ściśle artystycznego, pamiętać należy, że mamy do czynienia ze zbiorem, a nie jednolitem dziełem: nie dziwnego więc, że obok prawdziwych arcydzieł, owianych technieniem wiecznego piękna poezji znajdują się utwory mierne, wyraźne artefakty, «robione» według ustalonego szablonu rzemiosła rymotwórczego. Wartość pieśni Rig-Wedy jest zresztą niezależna od walorów estetycznych; są one przede wszystkim skarbnicą nieocenionego, pierwszorzędnego materiału dla religjologa, socjologa, etnologa i językoznawcy, zaś dla indjanisty punktem wyjścia i podstawą zrozumienia całego dalszego rozwoju kultury indoaryjskiej.

Równie cennym zabawką z punktu widzenia etnologii, religjologii i folkloru, mniej cennym, jeśli chodzi o wartość literacką jest zbiór magicznych zaklęć i pieśni Atharwa-Wedy. Inny tutaj świat i inna atmosfera. Na pierwszym planie stoją już nie bogowie rigwedyjskiego panteonu, ale demony, duchy i upiory, siły i substancje nieosobowe, które człowiek może przez odpowiednie praktyki czarnoksięskie opanować i uzależnić od siebie. Tę przewagę elementu magicznego tłumaczy przede wszystkim różnica poziomów socjalnych pomiędzy oficjalnym, arystokratycznym kultem Rig-Wedy i popularnym charakterem Atharwa-Wedy. Czy i w jakim stopniu oddziaływały tutaj wpływy niearyjskie, trudno rozstrzygnąć. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że już od najdawniejszych czasów obok hieratycznego kultu Somy, który dla szerokich warstw ludności był co najwyżej niezrozumiałym widowiskiem, istniał i rozwijał się «rytuał domowy» (*gr̥hya*), ściśle związany z kultem ognia domowego i podlegający prawdopodobnie już w epoce praaryjskiej kompetencji specjalnej kategorii kapłanów, zwanych atharwanami (awest. *athrawan*). Magiczny charakter «rytuału domowego» (obrzędy związane z poczęciem potomstwa, z narodzinami, małżeństwem, zdobyciem pomysłowości, pogrzebem i t. d.) jest a priori zrozumiałe. Atharwa-Weda, który reprezentuje tę właśnie tradycję, jest jednakże nie tylko najstarszym pomnikiem staroindyjskiego folkloru; jako «czwarty zbiór» jest jednocześnie «opracowaniem literackim» i przez to samo próbą «brahmanizacji» popularnej, a nawet wręcz wulgarnej magji. Materiał jest niewątpliwie pierwotny, prymitywny i ludowy, ale jego opracowanie w Atharwa-Wedzie nosi wyraźne piętno kapłańskiego hieratyzmu.

Światopogląd, który tworzy tło magicznych pieśni Atharwa-Wedy, można określić jako «hylozoistyczny panrealizm». Wszystko cokolwiek da się nazwać, ma swój konkretny, niezależny byt, przyczem «byt» znaczy tyle co substancjonalność i obejmuje w jednakowej mierze oderwane pojęcia, empiryczne przedmioty, zjawiska i t. d. Materjalny i zmysłowy charakter magicznych substancyj wynika wyraźnie ze sposobu, w jaki mówią o nich zaklęcia i pieśni. Człowieka, który pragnie długo żyć «wypełnia się» miesiącami i porami roku. Wroga «otacza» się bezsilnością, niepowodzeniem i nieszczęściem. Wrogą replikę, rzuconą przy publicznej dyskusji w twarz przeciwnikowi, należy «zetrzeć» czarodziejskim zielem. Gniew «odrywa się» od serca jak cięciwę od łuku — «zakopuje» się pod kamieniem i «przydeptuje» nogą. Zazdrość można «wypuścić» jak parę z miecha. Magicznymi substancjami, które można chwytać, odpędzać i przyciągać są abstrakcje jak «pełność posiadania» — «nieuszkodzalność» — «niepowodzenie» — «pełnia dobrobytu» i t. d. Hipostazy w rodzaju powyższych umożliwiają i motywuują technikę czarnoksięską, opracowaną w oddzielnych podręcznikach i traktatach. Trzeba jednak zaznaczyć, że Atharwa-Weda zawiera tylko tekst zaklęć,

recytowanych przy odpowiednich obrzędach i za-
biegach, i dlatego bezpośrednio o technice rytuału
magicznego nie poucza. Dla interpretacji pieśni wy-
nikają stąd niejednokrotnie poważne trudności.

Ze względu na cel i zastosowanie praktyczne
możemy wyróżnić kilka oddzielnych typów egzor-
cyzmów. Przedewszystkiem zaklęcia medyczne dla
zażegnania chorób, zarazy, gorączki, uszkodzeń ciała
i t. d. Do tej grupy należy między innymi egzorcyzm
na złamanie kości, którego brzmienie przypomina
znany wiersz z Merseburger Zaubersprüche: *bên zi
bêna, bluot zi bluoda, lid zi geliden sôse gelímida sîn.*
Odpowiednik wedyjski brzmi: szpik ze szpikiem nie-
chaj się zrośnie, skóra ze skórą, niechaj się zrośnie,
z krwią kość i t. d. Oddzielny cykl tworzą pieśni
miłosne, których celem jest bądź to zjednanie uczuć
kochanka lub kochanki, bądź też unieszkodliwienie
znienawidzonego rywala, względnie rywalki. Cały
szereg pieśni zwraca się przeciwko demonom, Piśa-
czom, Rakszasom, Gandharwom i innym złym du-
chom. Grupa Gandharwów zasługuje na specjalną
uwagę ze względu na okoliczność, że i w Rig-Wedzie
mówi się często o «niebiańskim» Gandharwie (za-
wsze w liczbie pojedynczej), który strzeże Somy
i opiekuje się modlitwą. Charakter Gandharwów
w Atharwa-Wedzie jest zgoła odmienny: są to lu-
bieżne priapejskie duchy porośnięte szerścią i z olbrzymimi jądrami; o zmierzchu
włóczą się gromadą po wsi, a w nocy nawiedzają śpiące niewiasty. Koncepcja
Atharwa-Wedy jest niewątpliwie pierwotniejsza. Wreszcie wymienić wypada za-
klęcia związane z wykonywaniem zawodów: pasterza i hodowcy (przeciwko dra-
pieżnym zwierzętom i opryszkom), kupca (dla uzyskania zysków), rolnika (dla
zażegnania nieurodzaju, suszy, przeciw szarańczy) i t. d. Wogóle możemy podzielić
pieśni Atharwa-Wedy na dwie kategorie: błogosławieństw, których celem jest
zdobycie wszelkiego rodzaju pomyślności oraz przekleństw skierowanych prze-
ciwko wrogom ludzkim i nieludzkim, czarownicom, oszczercom, konkurentom i t. d.
Odpowiada to mniej więcej popularnemu podziałowi na magję białą i na magję
czarną.

Jakkolwiek pod względem walorów artystycznych pieśni Atharwa-Wedy
znacznie ustępują hymnom Rig-Wedy, nie można im odmówić swoistego uroku
w stylu i obrazowaniu, w metaforach i porównaniach, które urozmaicają mono-
tonność długich nieraz wyliczeń i powtórzeń. I tak np. aby odpędzić szkodliwe
substancje, używa się stereotypowego porównania z wiatrem, myślą i ptakami:
leć stąd precz jak wiatr, jak myśl, jak ptaki! Aby zdobyć miłość pożądaney ko-
biety używa się porównania z ljaną: jak ljana owija się dookoła pnia i t. d. Wiele
z tych porównań, stało się później retorycznymi figurami sanskryckiej poezji.
Autorom zaklęć Atharwa-Wedy nie chodziło jednak napewno o efekty stylistyczne.
Porównania mają tutaj wartość symboli magicznych. Na zasadzie stwierdzenia



Surja, bóg słońca. Rzeźba w ka-
mieniu, X wiek po Chrystusie.
Museum für Völkerkunde, Monachjum.

«ekwiwalencji» pomiędzy dwoma faktami, wtajemniczony prowokuje jakgdyby jedno zdarzenie przez drugie. Pomiedzy ljaną pnącą się dookoła drzewa i miłosnym uściskiem kobiety zachodzi tajemny związek przyczynowy. Magiczną, a bynajmniej nie retoryczną wartość mają również wszelkie epitety, apostrofy i t. d., w które tak obfitują pieśni Atharwa-Wedy. Wymieniając przymioty, cechy i własności przedmiotu, zdobywamy o nim wiedzę, ale wiedza nie jest poprostu aktem poznawczym w naszym rozumieniu tego pojęcia: jest tajemniczą i nieograniczoną siłą, potęgą zawartą przedewszystkiem w pomyślanem lub wypowiedzianem słowie. W ten sposób tłumaczy się pozorna retoryka zaklęć: «O Śnie! Synem siostry bogów jesteś, sługą śmierci!». — «Znamy rodzica strzały, obfitującego w pokarm Parzanję. Znamy dobrze jego matkę, wielokształtną ziemię» i t. d. Dla badań nad genezą i ewolucją stylu literackiego Atharwa-Weda jest cennym i dotychczas niewykorzystanym dostatecznie dokumentem.

Konsolidacja wyższej, oficjalnej magji, po części zapoczątkowana w Atharwa-Wedzie — jej stopniowe wnikięcie w tradycyjny rytuał i pierwotny kult bóstw — dobiega kresu w rozległej literaturze traktatów liturgicznych, w tak zwanych Brahmanach i Sutrach. Treścią i tematem tej literatury jest przeważnie — wyjątek stanowią tak zwane Grihja-Sutry — rytuał hieratyczny, stąd wzmożona tendecja do przekształcenia kultu i praktyki religijnej tej epoki w ekskluzywny, zamknięty systemat kapłańskiej uczoneści. Kategorie, które operują autorowie są kategorjami «racjonalizmu magicznego», a więc określonego, teoretycznego i bynajmniej nie «naiwnego» stanowiska wobec świata. Jednocześnie dokonywa się powolny rozkład starowedyjskiego politeizmu. W Atharwa-Wedzie stoją bóstwa Rig-Wedy na drugim planie, występując epizodycznie tylko w charakterze pogromicielei złych demonów. Właściwa sfera, w której obraca się popularny zaklinacz i zażegnywacz, leży poza sferą ich działalności i nie ma z nią prawie żadnych punktów styecznych. Inaczej w traktatach liturgicznych, gdzie nastąpiło bezpośrednie zetknięcie się magizmu z tradycją rigwedyjską, wywołując przez to samo zarówno w zewnętrznym obliczu bóstw, jak i w ich stosunku do świata i człowieka zasadnicze zmiany i przesunięcia. W centrum kosmicznych wydarzeń nie stoi ani tytaniczny bój bohaterskiego Indry z groźnym Writrą, ani też prymitywna demonologia Atharwa-Wedy. Mitologiczną fantazję tej epoki pochłania w zupełności nieustanna sub specie aeternitatis prowadzona wojna pomiędzy dewami oraz ich «liturgicznymi» wrogami, asurami. I notabene walczą tutaj nie oddzielni bogowie i oddzielne demony, ale dwie gromady, dwa zastępy, z pośród których dewy reprezentują usankcjonowany porządek rytualny i kosmiczny, obowiązującą «normę» i «prawdę», zaś asurowie «fałsz» i «nieprawdę», dowolność, nieobliczalność i wszelką irracjonalność, jednym słowem wszystko, co z punktu widzenia determinizmu magicznego («zjawiska mają ukrytą ale konieczną przyczynę») przelamuje normę i dlatego właśnie «być nie powinno». Wyższość dewów nad asurami polega zatem faktycznie na zupełnym podporządkowaniu indywidualności boskiej pod ślepą konieczność oderwanego porządku magicznego. Jest to możliwe dzięki dwóm metodom: z jednej strony przez utożsamienie poszczególnych bóstw z nieosobowymi siłami, substancjami i t. d. — z drugiej strony przez ograniczenie kompetencji danego bóstwa do jednej, możliwie ściśle określonej sfery działania. W obydwu wypadkach chodzi o wyłączenie irracjonalnych cech osobowości, o zredukowanie «nieobliczalnej» wielostronności do jed-

noznacznej funkcji. Tak jak Brihaspati w Rig-Wedzie jest «panem magicznego zaklęcia» zaś Annapati — «panem modlitwy», w ten sam sposób każdy bóg może być «władcą» (*adhipati*) jakiegokolwiek czynności, przedmiotu lub zbioru przedmiotów. Cel i znaczenie takiej specjalizacji łatwo zrozumieć — «Owe bóstwa — głosi jeden z tekstów liturgicznych — panują nad deszczem. Do nich zwraca się ten, kto pragnie deszczu, z ofiarą im przynależną. I wtedy one każą padać Pardżanji¹; a jeśli nawet Pardżanja nie chce padać, to też pada». Zasadę magicznego przymusu trudno sformułować jaśniej i dobitniej. Pseudo-bóg, którego aktywność nie może wyjść poza sferę ad hoc lub też raz na zawsze wyznaczoną, staje się faktycznie marionetką w rękach wiedzącego, wtajemniczonego liturga. W charakterze *adhipati*, t. j. o tyle, o ile posiada nadzór nad pewną kategorią zjawisk, nie jest on regentem, który obdarza łaskawie swoich czcicieli, ale podrzędnym wykonawcą oderwanego i nieosobowego porządku. Momentu emocjonalnego w obcowaniu z bóstwami tego typu brakuje zupełnie; człowiek nie modli się, ale żąda. Wszystko zależy od tego, aby zwrócić się do odpowiedniej instancji, w odpowiedni sposób, z odpowiednim zaklęciem i ofiarą. Na tle tak pojętej roli bóstwa rytuał przekształca się w zawiłą technikę, wymagającą specjalnego studjum i fachowego przygotowania.

Z pośród młodszej literatury wedyckiej trzy grupy tekstów zajmują się bliżej zagadnieniami rytualistycznymi: zbiór Jadżur-Wedy, Brahmany i Sutry. Obiektywny opis zabiegów rytualnych dają Sutry, podręczniki składające się z krótkich versus memoriales w enigmatycznej często zwięzłości i lapidarności. Jak wspominaliśmy powyżej, teksty te należą do kategorii Wedangów czyli Suplementów, są naogół młodszego pochodzenia i uchodzą za wiedzę «przekazaną» (*smṛta*), zaś nie «objawioną» (*śruta*). Tematem Sutr jest zarówno rytuał wyższy, hieratyczny (*śrauta*), jak rytuał «codzienny» — «domowy» (*grhya*). Stąd podział na tak zwane Śrauta-Sutry i Grihya-Sutry. Istnieje poza tem oddzielna kategoria Dharma-Sutrów, których przedmiotem jest «prawo obyczajowe» (*dharma*), pojęcie ściśle związane ze światopoglądem magji, rytuału i liturgji.

Zabieg rytualny może polegać niekiedy poprostu na wykonaniu pewnej czynności, zazwyczaj jednak czynności tej towarzyszy recytacja odpowiedniego zaklęcia. Zbiorem takich zaklęć, używanych przy rozmaitych rodzajach ofiar wedyjskich jest Jadżur-Weda. Jakkolwiek często zwracają się one do różnych bóstw, do Waruny, do Indry, do Agni i t. d., nie są to bynajmniej modlitwy ani litanje, błagania i prośby w duchu teistycznej pobożności, ale raczej typowe zaklęcia



Dżagannath, Wisznu jako Obrońca Świata.
Malowana ceramika.

Museum für Völkerkunde, Monachjum.

¹ Bóg deszczu.

magiczne i egzorcyzmy. Ich wartość z punktu widzenia artystycznego i literackiego jest minimalna, pod względem stylu i treści słusznie porównywano je z elaboratami chorych umysłowo maniaków; nie znaczy to jednak, aby były one pozbawione wszelkiego sensu. Aby ten sens uchwycić i zrozumieć trzeba poza «opisową liturgją» znać metateorię ofiary i techniki rytualnej. Systematycznego wykładu tej teorii w tekstach wedyjskich nie znajdujemy, posiadamy natomiast w obfitej literaturze Brahmanów wzory jej zastosowania w interpretacji poszczególnych obrzędów, zabiegów i t. d. Rekonstrukcja nie nastęrcza zatem większych trudności.

Centralną koncepcją światopoglądu magicznego jest rozpowszechnione w prymitywnych wierzeniach wszystkich niemal ras wyobrażenie o tajemniczej, ukrytej ekwiwalencji pomiędzy substancjami. Dzięki tej ekwiwalencji można oddziaływać pośrednio na substancję *a*, działając bezpośrednio na substancję *b*; np.: zabić nieprzyjaciela, przekuwając z odpowiednim zaklęciem woskową lalkę. Zasadę magicznej równoważności rozwijają Brahmany w ramach racjonalnej, uniwersalnej teorii potrójnego paralelizmu pomiędzy porządkiem kosmicznym, psychofizjologicznym i liturgicznym. Równoważność pomiędzy wszechświatem (makrokosmos) i osobą (mikrokosmos) jest starą tradycją magiczną, którą spotykamy także poza granicami Indyj. Czysto bramińską, indyjską koncepcją jest natomiast wprowadzenie porządku liturgicznego jako trzeciej sfery równoważnej. Zaznaczyć przytem wypada, że porządek liturgiczny determinuje zjawiska kosmiczne i psychofizjologiczne, że więc jednym słowem ofiara w rękach wiedzącego kapłana jest regulatywną, kierującą potęgą, która «porządkuje» i «przesuwa» substancje, gwarantując wtajemniczonymu dobrobyt, szczęście i wszelką pomyślność.

Na specjalną uwagę zasługują metody, któremi posługują się Brahmany, aby uzasadnić magiczne ekwiwalencje omawianych elementów rytuału. Możliwości są niemal nieograniczone. Niejednokrotnie motywuje taką a nie inną równoważność jakaś legenda, czasami stary oryginalny mit, zwykle jednak ad hoc skonstruowana historia. Do tej ostatniej kategorii należą nader często spotykane w Brahmanach «kosmogonje», wyprowadzające świat jako rezultat emanacji z różnych substancyj magicznych. W przeważającej większości wypadków polegają atoli ekwiwalencje na symbolicznej interpretacji danej substancji. Ważną rolę odgrywa symbolika liczb. Typowo indyjska arytmomanja, skłonność do wyliczania części, z których coś się składa, do klasyfikowania i schematyzowania występuje tutaj wyraźnie. «Wyliczanie» ma wszelako w nauce o ofierze swoje znaczenie swoiste: liczba, która określa w jakikolwiek sposób daną istotę, nie jest li tylko znakiem, ale na mocy tajemnej magicznej natury właściwą treścią tej istoty, jej magicznym pierwowzorem. Dwa przedmioty, które wyraża ta sama liczba są równoważne.¹ To samo dotyczy imienia i nazwy, stąd częste w Brahmanach motywacje na zasadzie analizy etymologicznej.

W europejskiej literaturze indologicznej zwykło się traktować wedyjskie traktaty rytualistyczne jako dokumenty dekadencji i rozkładu, umysłowej tępoty i patologicznej niemal wyobraźni. Sąd ten wymaga zasadniczej rewizji. Sposób,

¹ Pewne liczby posiadają specjalną wartość magiczną. Np. liczba 21 stale uzasadnia ekwiwalencję kosmicznego i fizjologicznego porządku: wszechświat obejmuje 21 substancyj: 12 miesięcy, 5 pór roku, 3 światy i słońce; odpowiednio także i człowiek składa się z 21 elementów: 10 palców u nóg, 10 palców u rąk i on «sam» (jako ciało).

w jaki wedyjscy liturgowie usiłują uporządkować wielość zjawisk, kategorie, którymi posługują się, są niewątpliwie z naszego punktu widzenia dziwaczne i fantastyczne, pomimoto doniosłość Brahmanów dla zrozumienia rozwoju duchowej kultury indyjskiej jest wręcz nieoceniona, ich znajomość nieodzowna, zaś głębsze wniknięcie w ich światopogląd bynajmniej nie takie bezowocne, jakby się zdawało. W każdym razie światopogląd Brahmanów jest nie tylko «zmierechem bogów» panteonu rigwedyjskiego, ale jednocześnie pierwszym krokiem ku nauce i filozofji. Początków gramatyki i językoznawstwa indyjskiego szukać należy nie gdzieindziej jak właśnie w Brahmanach. Technika rytualna nie pozostała również bez wpływu na rozwój astronomji, medycyny i matematyki. I wreszcie najważniejszy i najistotniejszy dla oceny Brahmanów moment: wyraźny związek genetyczny pomiędzy liturgiczną magją i najstarszemi spekulacjami metafizycznymi. Związek ten wymaga bliższego omówienia i wyjaśnienia.

Obok Grecji i obok Chin Indje są trzecim krajem starożytności, który stworzył i rozwinął niezależnie od wpływów z zewnątrz oryginalną filozofję. Głębością i bogactwem zagadnień przewyższając chińską, w niczem zaś nie ustępując greckiej, filozofja indyjska pociąga historyka przedewszystkiem zadziwiającą ciągłością wewnętrznej linii ewolucyjnej. Dotyczy to przedewszystkiem jej genezy i jej początków: podczas gdy o najstarszej fazie filozofji greckiej aż do Sokratesa włącznie posiadamy wiadomości nader szczupłe, — o jej stosunku do mitologii i religji wiemy również niewiele — dokumenty indyjskie pozwalają wejrzeć właśnie jakgdyby w sam proces narodzin i powolnego wyrastania spekulacji filozoficznej na tle omówionego powyżej światopoglądu magji rytualnej. Zewnętrzny wyrazem tego związku pomiędzy magją a filozofją jest znamieny szczegół, iż najstarsze teksty spekulatywne, Aranjaki i Upaniszady, nawiązują bezpośrednio do Brahmanów, są ich dalszym ciągiem i uzupełnieniem.

Aranjaka znaczy mniej więcej tyle, co «księga leśna», a więc wiedza, którą studjować i praktykować należy w dżungli (*aranya*), a nie w osiedlu (*grāma*). Niema tu mowy o żadnem przeciwieństwie, ani tembardziej świadomym antagonizmie dwóch tradycji: bramińsko-liturgicznej i ascetyczno-kontemplacyjnej. Od różnic rytuału wiejskiego i leśnego spotykamy także i w starszej literaturze wedyjskiej, np. w tytułach dwóch kategorii śpiewników Gramagejagana i Aranjagejagama. Melodje «wiejskie» dotyczą normalnego kultu Somy, natomiast melodje «leśne» wiążą się z «niebezpiecznymi» zabiegami rytualnymi, które wymagają samotności i izolacji. Czasowy pobyt w dżungli i pustelniczy tryb życia przewidziany jest poza tem niejednokrotnie przy różnych ofiarach, jako konieczne przygotowanie, dzięki któremu «umartwiecieł» (*tapasvin*) zdobywa potencje magiczne i wyższe kwalifikacje rytualne. Tendencje, które stworzyły w Indjach odrębną kategorię anachoretów, ascetów, umartwiecili i t. d., istniały zatem implícite od dawien dawna w rytualiźmie bramińskim. Oddzielną kastą obok bramińców anachoreci nigdy nie byli.

Przeciwko przypuszczeniu, jakoby nauki Aranjaków kształtowały się poza tradycją kapłańską, przemawia wreszcie i sama treść tych nauk, które nie są niczem innem, jak tylko konsekwentnem rozwinięciem magicznego światopoglądu Brahmanów. Ten ostatni jest zasadniczo pluralizmem. W Aranjakach zarysowują się natomiast coraz wyraźniejsze tendencje monistyczne, aby wreszcie znaleźć swój klasyczny wyraz w nauce Upaniszadów. Aby zrozumieć istotę tego procesu,

należy zauważyć, że już w Brahmanach z pozornego chaosu spekulacji magicznych wyłania się idea jednolitego porządku i pewnej ustalonej hierarchii oddzielnych substancyj. I tak np. mówi się niejednokrotnie o tem, że pewne substancje *a*, *b*, *c* są oparte (dosł. «stoją» — *pratiṣṭhanti*) na jednej substancji *x*, wobec czego wystarczy przez odpowiedni zabieg zdobyć tę jedną tylko substancję, aby jednocześnie opanować cały jej «zakres magiczny». Dowolna substancja, na której opiera się szereg innych substancyj, może mieć ze swej strony oparcie (*pratiṣṭha*) w substancji wyższego rzędu i t. d. W ten sposób wyłania się zagadnienie jednej, najwyższej centralnej substancji, która jest «ostatniem oparciem» (*uttamā pratiṣṭhā*) wszystkiego, co istnieje, która ogarnia wszystko i z której wszystko pochodzi. Ten w zasadzie prostolinijski rozwój komplikuje się przez połączenie tendencji monistycznych z tradycyjną nauką o ekwiwalencjach, przede wszystkim z zasadą «potrójnego paralelizmu». W rezultacie poszukiwania «centralnej substancji» idą jak gdyby trzema równoległymi torami zagadnień liturgicznych, kosmologicznych i psycho-fizjologicznych. Przedmiotem dyskusji są więc trzy kwestje: co jest istotą ofiary, co jest istotą wszechświata i co jest istotą psychofizycznego indywiduum. Przytem zakłada się zgóry, że między temi trzema niewiadomymi zachodzi stosunek ekwiwalencji.

Na pytanie, co jest najwyższą substancją porządku rytualnego, Aranjaki dają różne odpowiedzi, często zależnie od przynależności do tej lub innej szkoły wedyjskiej. Stopniowo wysuwa się jednak coraz wyraźniej na czoło rywalizujących substancyj (sylaba *om*, święta melodia *udgītha*, siła umartwienia i t. d.) pojęcie, które odtąd miało stać się po przez długi szereg stuleci osią indyjskiej filozofii — *brahman* (rodz. nijaki), tajemnicza siła przenikająca wszystko, co ma związek z ofiarą, moc zawarta w świętym słowie Wed, jednocześnie to, dzięki czemu bramin jest braminem, a więc charyzmat kapłaństwa i hipostaza magicznych potęg rytuału.¹

Dla porządku makrokosmicznego mamy również możliwość stwierdzenia szeregu prób analogicznych. Jako substancje pretendujące do «uniwersalnego zakresu» występują «wody» (w liczbie mn.) słońce, blask i ogień, pokarm, jako substancja życia, rok i czas, przestrzeń i strony świata. Są to jednak pomysły efemerydyczne, z których wprawdzie mogłyby rozwinąć się, podobnie jak w Grecji, spekulacje kosmologiczne, faktycznie jednak nie rozwinęły się, ponieważ rolę *ἀρχή* i tutaj ostatecznie przejęło pojęcie *brahman*. Proces ten jest zrozumiały, jeśli się zważy, że porządek rytualny a priori odgrywał rolę czynnika regulującego bezpośrednio zjawiska kosmiczne i raczej pośrednio na zasadzie ekwiwalencji związany był z porządkiem psycho-fizjologicznym.²

W ten sposób zagadnienie Aranjaków ulega dalszej modyfikacji: *brahman* jest jakgdyby wielkością daną, chodzi więc o określenie niewiadomego *x*, jego ekwi-

¹ Koncepcję wedyckiego brahmana zwykło się zestawiać ze znanymi z etnologii pojęciami polinezyjskiego *manas*, irokezyjskiego *orenda* i t. d. Etymologia słowa *brahman* nie jest ostatecznie ustalona; najprawdopodobniejsze jest zestawienie z celtyckim *bricht* — czarodziejskie zaklęcie.

² Innemi słowy: ofiara (i przyczynowość rytualna) regulując porządek kosmiczny, reguluje porządek indywidualny, ale nie naodwrot. Oczywiście chodzi o przeważającą tendencję, bo zarówno w Brahmanach jak i w Aranjakach znajdują się przykłady odwrócenia tego stosunku.

walentu psychofizjologicznego, tego co jest «istotą» osobowości. I tutaj również jesteśmy świadkami szeregu prób i poszukiwań nietylko w Aranjakach, ale poczęści także w Brahmanach. Centralną substancją osobowości jest ten element, bez którego człowiek nie byłby sobą, a więc już to poszczególne zmysły (wśród nich szósty zmysł wewnętrzny *manas*), już to dech życiodajny (*prāṇa*), mowa (*vāk*), jako hipostaza myśli, dalej animistyczna koncepcja duszy, która w postaci małego człowieczka (*puruṣa*) mieszka w sercu i wygląda okiem — i wreszcie ostateczna odpowiedź: istotą osobowości jest *ātman*, dosłownie: «moje własne ja», które jest poza zmysłami, poza przeżyciami i które ująć można przez «odwrócenie spojrzenia» — w głębiach introspekcji. W ten sposób dochodzi spekulacja starowedyjska do sformułowania absolutnej, uniwersalnej ekwiwalencji *ātman* = *brahman*. Rozwinięcie i interpretacja tej formuły nie jest już tematem Aranjaków, lecz następnej klasy tekstów, tak zwanych Upaniszadów, do których przechodzimy z kolei.

Zaczynamy od omówienia zewnętrznej formy i literackiego stylu. Możemy odróżnić w Upaniszadach starsze fragmenty prozaiczne, niewiele lub wcale nie różniące się od Brahmanów i Aranjaków, oraz fragmenty młodsze: poetyckie i wierszowane. Typową dla Upaniszadów formą jest wszelako dialog filozoficzny, który występuje zarówno w starszych jak młodszych tekstach i którego genetycznym prototypem jest tak zwane *brahmodya* czyli zagadka rytualna. Zagadki takie spotykamy niejednokrotnie w spekulatywnych hymnach Rig-Wedy, poza tem w Jadźur-Wedzie, w formie dialogu pomiędzy hotarem, który stawia pytanie, i adhwariju, który daje rozwiązanie. Przeważnie, ale nie wyłącznie, chodzi o znane z Brahmanów ekwiwalencje magiczne: wskazuje to na właściwy cel i sens «zagadywania». Zagadka nierozwiązana, a zwłaszcza rzucona jako pytanie przez wiedzącego, jest jakgdyby wyzwaniem i groźbą. Rozwiązanie usuwa niebezpieczeństwo, ponadto daje władzę nad substancją, której dotyczyła zagadka. Brahmodje wplecione w ceremoniał liturgiczny są więc poprostu jednym z wielu środków magicznego przymusu i bynajmniej nie mają na celu «bawić i mile nastrajać bóstwa».

W Upaniszadach, zwłaszcza starszych, niejednokrotnie słyszymy o debatach z wyraźnym charakterem magicznego turnieju. Odbywają się one przeważnie na dworach możliwych książąt, a nagrodą dla zwycięzcy są «byki z rogami obciążonymi złotem». Wyzywający grozi wyzwaniem, że jeśli nie będzie umiał odpowiedzieć na pytanie — głowa mu pęknie. Tematem są najczęściej formuły adoracyjne (*upāsana*): co należy uwielbiać jako ekwiwalent atmana, względnie innej substancji? Także zagadnienia eschatologiczne: co się dzieje z osobowością zmarłego, kiedy elementy psychologiczne połączą się z odpowiednikami kosmicznymi i t. d? Technika tych dialogów jest nader prosta i nieskomplikowana, daleka od finezji platońskiej heurezy i od ironji sokratesowskiej majeutyki. Niema tu mowy o subtelnych rozważaniach za i przeciw: poprostu uczestnicy konkursu wygłaszają



Bogini Lakszmi, małżonka Wisznu. Bronz połud. indyjski.

Museum für Völkerkunde,
Monachjum.

pokolei swoje tezy, zdanie staje obok zdania i «najsilniejsze» zwycięża jakgdyby swoim własnym «magicznym» ciężarem gatunkowym.

Obok tego najprostszego typu spotykamy debaty o konstrukcji bardziej złożonej, gdzie odpowiedzi bądź to jednej osoby, bądź też szeregu osób pytanym tworzą gradację, coraz bliższą absolutnej i ostatecznej prawdzie. Żadne rozwiązanie nie jest złe, każde ma wartość względną, ale jednocześnie każde następne jest lepsze i tylko ostatnie jest najlepsze.

Warjantem pokrewnym debacie jest wreszcie dialog jednostronny, w którym mistrz poucza żadnego wiedzy ucznia. Uszeregowanie gradacyjne spotykamy nierzadko i tutaj: mistrz nie chce objawić od razu całej prawdy, względnie nie chce dać od razu ostatecznego sformułowania; uczeń mniej inteligentny i powierzchowny zadawania się wiedzą połowiczną — ten kto naprawdę dąży do poznania, pyta niezmordowanie dalej. W ten sposób w Upaniszadzie Czhandogja Sanatkumara stopniowo poucza Naradę, zaś bóg Pradžapati dewów i asurów. Zaznaczmy mimochodem, że rozwinięły w późnym średniowieczu literacki typ «syntetycznego» przedstawienia wszystkich systematów (Sarwa-daršana-samgraha), zaczynając od najmniej «prawdziwych», a kończąc na «najprawdziwszym», w tym właśnie «stopniowanym» wykładzie Upaniszadów ma swój historyczny wzór i źródło.

Dialog lub debata są niejednokrotnie rzucone na dramatyczne tło sytuacyjne. Oto sędziwy Jadźnawalkja postanawia podążyć w głąb dżungli, aby na rozmyślniach strawić resztę żywota. I kiedy chce majątek pomiędzy swe obydwie małżonki rozdzielić, jedna z nich, Majtreji, pyta: «A gdyby nawet, o panie, ta cała ziemia ze wszystkimi bogactwami do mnie należała, czy zdobyłabym nieśmiertelność?» W odpowiedzi na to pytanie poucza Jadźnawalkja żądną poznania Majtreji o ostatnich tajemnicach nauki o atmanie. Inny tekst opowiada o królu Dżanaśruti, który od frunących nocą łabędzi usłyszał o istnieniu mędrca imieniem Raikwa. Każę go szukać i wreszcie znajduje brudnego anachoretę pokrytego parchami i wrzodami. Za cenę swej uroczej córki — przedtem z drwinami odrzucił Raikwa ofiarowane bogactwa i wsie — otrzymuje wreszcie Dżanaśruti upragnione pouczenie. Ujęte w ramy sytuacyjnego opisu dialogi i debaty Upaniszadów zbliżają się niekiedy wręcz do znanego typu rigwedyjskiego akhjanya. Taką «filozoficzną balladą» jest Katha-Upaniszad, jeden z najciekawszych i najcenniejszych zabytków literatury wedyjskiej. Bohaterem tego utworu jest młody Nacziketas, przez własnego rodzica w ofierze złożony Jamie, bogowi śmierci. W pałacu Jamy trzy dni czeka na nieobecnego gospodarza, nieugoszczony jak tego wymaga święty obyczaj. Zało wolno mu postawić trzy życzenia. Nacziketas prosi najpierw, aby mógł powrócić do ojca. Drugie życzenie dotyczy rytuału ognia, przez który ofiarujący zdobywa światy niebiańskie. I wreszcie trzecie życzenie: aby bóg zechciał odsłonić tajemnicę bytu i losów człowieka po śmierci. Jama wzdyga się przed odpowiedzią na to pytanie, gotów jest w zamian dać bogactwa, skarby i wszelką pomyślność. Ale Nacziketas trwa przy swojej prośbie. Jama musi wreszcie ulec i udziela młodzieńcowi upragnionej wiedzy¹.

Jak wynika z podziału literatury wedyjskiej, w teorii każda szkoła każdego zbioru powinna mieć swoje Brahmana, Aranjaka i Upaniszad. W rzeczywistości

¹ Jama, brat Jami (ze wspomianej ballady rigwedyjskiej) jest identyczny z Jamą, bogiem śmierci. Pierwszy człowiek jest jednocześnie pierwszym, który poszedł szlakiem śmierci, jemu więc powierza fantazja mitologiczna władzę nad duszami zmarłych.



Scena z Mahabharaty. (Bhima walczy z olbrzymem Hidimbą).
Ze zbiorów Biblijoteki w Dżajpur.

leży pamiętać, że potrzeba filozofowania w Indjach nie powstała bynajmniej z bezinteresownego umiłowania prawdy dla samej prawdy. Taką koncepcję wyłącza zgóry genetyczny związek z teorią ofiary. Samo słowo *upanisad* oznacza pierwotnie pewien typ ekwiwalencji, tem tylko różniący się od ekwiwalencji liturgicznej, że środkiem przy pomocy którego wiedzący opanowuje równoważne substancje jest nie zabieg rytualny, ale intelektualna technika kontemplacyjna, tak zw. «adoracja» (*upāsana*). Dlatego też zamiast pytać prosto: czym jest atman? teksty formułują zagadnienie inaczej: jako ekwiwalent jakiej substancji uwielbiać należy atmana? Intencja tego «uwielbienia» jest wyraźna: przez akt poznania i medytacji wiedzący zdobywa formułę tajemnej ukrytej ekwiwalencji

ten schemat dotyczy tylko trzech zbiorów: Rig-Wedy, Sama-Wedy i Jadżur-Wedy. Natomiast Upaniszady przypisywane Atharwa-Wedzie są bez wyjątku późnemi apokryfami różnych sekt hinduistycznych. Wśród autentycznych Upaniszadów możemy również odróżnić utwory starsze i młodsze. Wypada wreszcie zaznaczyć, że także i oddzielne Upaniszady nie tworzą bynajmniej jednolitej całości, ale raczej konglomerat fragmentów i epizodów nader różnego pochodzenia. W żadnym więc razie nie można mówić prosto o «nauce Upaniszadów», co najwyżej o «naukach», zgóry przewidując możliwość sformułowań wręcz sprzecznych, w najlepszym razie niezgodzonych i dalekich od systematycznej całości. Nie znaczy to jednak, abyśmy nie mogli mówić o pewnym zakresie zagadnień wspólnych, o wspólnych tendencjach i ogólnym kierunku myśli.

Centrem, dokoła którego rozwija się filozoficzna problematyka Upaniszadów jest ekwiwalencja *brahman = ātman*. Aby zrozumieć istotny sens tej problematyki, na-

o «uniwersalnym zakresie», zdobywa «wszystkość» i «pełnię bytu» objętą równaniem *ātman* = *brahman*. Niema tu już mowy o trywjalnym eudajmonizmie Brahmanów, niemniej przeto poznanie i tutaj jest tylko instrumentem, który służy celom pozateoretycznym. W tym sensie filozofja Upaniszadów nie jest już magją, ale czemś więcej; jest sublimacją magji — teorią wyzwolenia (soterjologją).

Pojęcie wyzwolenia (*mokṣa*, *vimukti*) zakłada a priori negatywnie wartościujący stosunek do życia i do rzeczywistości. Pesymizm, typowy dla filozofji i religji indyjskiej, bodajże najbardziej krańcowo rozwinięty w buddaizmie, nie jest jeszcze nutą dominującą w Upaniszadach starszych, staje się nią jednakże coraz wyraźniej w tekstach młodszych. W literaturze indologicznej wyrażano niejednokrotnie opinię, że ten zwrot od pierwotnego optymistycznego światopoglądu Rig-Wedy do późniejszego pesymizmu przypisać należy nauce o transmigracji dusz i kołowrocie wcieleń (*saṃsāra*). Istotnie nauka ta, nieznaną w starszych tekstach wedyjskich, występuje dopiero w Upaniszadach nagle i niespodzianie. Wiąże się ona od początku z charakterystyczną teorią czynu (*karma*), według której suma postępów złych lub dobrych, popełnionych w ciągu jednego żywota, decyduje o charakterze i o losach indywiduum w jego wcieleniu następnym. Prawdą jest również, że dla późniejszych systematów filozoficznych i religijnych perspektywa wiecznego krążenia w bolesnym kołowrocie wcieleń, perspektywa wiecznego konania i wiecznego odradzania się stała się koszmarem pełnym grozy i okropności. Ale w Upaniszadach starszych, tego nastroju nie stwierdzamy jeszcze. Przeciwnie: z porównań, których używają teksty, aby wyjaśnić istotę nowej eschatologii, przemawia raczej wiara w sens i wartość życia. Jak złotnik płytę złotą przekuwa, nadając jej jeszcze piękniejszy kształt, jak gąsienica, kiedy liść zjadła, przeciąga się na nowy liść, aby dalej jeść, podobnie przyobleka dusza nową powłokę cielesną, od żywota przechodzi do żywota. Między ideą transmigracji z jednej strony, a koncepcją wyzwolenia i pesymizmem z drugiej strony niema więc koniecznego a priori związku ani zależności. Jest natomiast i związek i zależność pomiędzy ideą wyzwolenia a monizmem Upaniszadów. Pełni jednego niepodzielnego bytu przeciwstawia się rzeczywistość wielość. To przeciwstawienie, jak trafnie zauważył jeden z wybitnych indologów (H. Oldenberg), można zaakcentować w dwójaki sposób, kładąc nacisk bądź to na doskonałość absolutu, bądź też na niedoskonałość, bolesność i bezwartowość doczesności. Faktycznie przejście od entuzjastycznego nastroju starszych fragmentów — należy do nich między innymi słynna rozmowa młodego Śwetaketu z ojcem Arunim — do pesymizmu tekstów młodszej warstwy polega tylko na tem przesunięciu akcentu. Można więc wręcz powiedzieć, że dopiero w blasku doskonałości wszechobecnego, jednego atmana wielość empiryczna staje się bolesną rzeczywistością, poza którą wyjść pragnie cierpiące indywiduum.

Aby zdobyć wyzwolenie, to znaczy, aby po śmierci uniknąć ponownego wcielenia i zespolić się z atmanem, należy poznać metafizyczną genezę wielości. W późniejszych hinduistycznych systemach Wedanty spotykamy zapożyczoną od buddyjskich szkół Mahajany naukę o iluzoryczności świata. Realny byt posiada tylko absolut, prajednia. Wielość jest złudą (*māyā*). Tej koncepcji Upaniszady autentyczne nie znają: wielość nie jest złudzeniem, ale rzeczywistą emanacją atmana, który wnika w «imiona i kształty» i przenika wszystko, co istnieje, tak jak smak słony przenika wodę. I tak jak pszczoły, kiedy miód zbierają, mieszają razem słodycz różnych kwiatów i drzew, tak że jeden miód powstaje i pojedynczych sma-

ków odróżnić nie można, podobnie tracą wszelkie istoty, gdy się z atmanem zjednoczą, swoją świadomość indywidualną, swoje ja empiryczne i swoją osobowość. Czemkolwiek są: tygrysy i lwy, wilki i dziki, robaki i ptaki, bąki i komary, wszystko, co żyje i umiera, z atmana pochodzi, do atmana powraca, atmanem jest przeniknięte. O tym absolutie powiada ojciec Aruni: «Ów byt subtelny jest istotą wszechświata, jest prawdą, jest twojem własnem ja — jest tobą (*tat tvam asi*), o Śwetaketu». O negacji realności świata zjawisk niema tu jeszcze mowy. Wogóle starsze fragmenty poprzestają naogół na stwierdzeniu, że wszelka wielość z jedności pochodzi, że na początku był jeden byt, że świadomość indywidualna jest tylko refleksem ponad indywidualnego absolutu i t. d. Zagadnienie, w jaki sposób, to znaczy się: poprzez jakie fazy przebiega ten proces ewolucji, staje się osią filozoficznej dyskusji dopiero w młodszych Upaniszadach. Pomiedzy atmanem na jednym krańcu a psychofizyczną indywidualnością na drugim, inaczej mówiąc: pomiędzy wyzwoleniem i bolesną rzeczywistością leży szereg etapów przejściowych: intelekt zamknięty w korelacji poznającego przedmiotu i poznanego przedmiotu, jaźń osobista, która przeżyciom daje akcent specyficzny: moje przeżycia, ja przeżywam i t. d., pięć organów zewnętrznych i szósty wewnętrzny, wreszcie elementy materialne, jako derywaty organów. W ten sposób atman wplątany zostaje w bolesną rzeczywistość. Na odwróceniu tego procesu polega proces wyzwolenia.

O znaczeniu Upaniszadów dla historii filozofii staroindyjskiej wspominaliśmy już powyżej: są one przede wszystkim punktem wyjścia dla długiej linii ewolucyjnej, podstawą dla późniejszych prób systematyzacji Wedanty, Samkhji i buddaizmu. Pierwotnie żywy związek ze spekulacjami liturgicznymi rozluźnił się w ciągu wieków, magiczna treść pierwotnej problematyki wyblakła, ustępując miejsca sublimowanym soterjologjom, a i samo słowo *upani ad* utraciło swój pierwotny sens, zatrzymując ogólne znaczenie tajemnej, ezoterycznej wiedzy. Niemniej przeto autorytatywnym źródłem dla wszystkich systematów, stojących na gruncie ortodoksji bramińskiej, Upaniszady pozostały i nadal, w ciągu całego średniowiecza indyjskiego aż po dni dzisiejsze. Co więcej: ich wpływ potrafił dotrzeć także i dalej, poza świat hinduizmu. W roku 1656 syn wielkiego moguła Szah-Dżehana, książę Dara-Szakoh, zamordowany później przez swego brata, krwawego Aurengzeba, polecił przełożyć zbiór pięćdziesięciu Upaniszadów na język nowoperski. Perski przekład został zkolei przełożony na łacinę przez podróżnika i orientalistę francuskiego Anquetila Duperron i wydany w 1802 roku w Paryżu p. t. «Oupnekhat, i. e. secretum tegendum». Z tego to przekładu, o którym sam autor pisze, że jest «ad verbum e persico idiomate, sanscreticis vocabulis intermixto in latinum conversum» czerpał swoje wiadomości o filozofii Wed autor «Die Welt als Wille und Vorstellung». Entuzjazm Schopenhauera dla filozofii Upaniszadów jest znany, znane też są jego słowa o Anquetilowskim Oupnekhacie że «książka ta była pociechą jego życia i będzie mu pociechą w godzinę śmierci». Dzisiaj tego entuzjazmu nie będziemy podzielać. Nie znaczy to, abyśmy mieli «kreciem okiem» spoglądać na wysokie wzloty i prometejskie poczynania ludzkości. Prostu nasze zrozumienie historyczne i filozoficzne jest i ściślejsze i dokładniejsze i dlatego ustalimy miejsce Upaniszadów — w zgodzie z kompetentną opinią obiektywnej nauki — raczej w pobliżu magicznych spekulacyj Brahmanów i Aranjaków niż metafizyki Platona i transcendentalnego idealizmu filozofów niemieckich. Nie zmniejsza to w niczem wartości tych tekstów, które zawsze pozostaną cennymi dokumentami kultury indoaryjskiej.

II.

MAHABHARATA, RAMAJANA I PURANY

Geneza hinduizmu. Względność i elastyczność pojęcia ortodoksji. Początki poezji epickiej. Wedyjskie szkoły mitologów. Świecka poezja bardów. Interwencja brahmanizmu. Mahabharata. Opowieść główna. Epizody: Nal i Damajanti, Sawitri, przypowieść o człowieku w studni. Bhagawad-Gita. Hariwamśa. Ramajana jako epos kunsztowny. Purany. Wcielenia Wisznu. Mit o maśleniu oceanu.

Na szerokiej podstawie tradycji wedyjskiej rozwija się mniej więcej w połowie pierwszego tysiąclecia przed Chr. tak zwany «hinduizm». Charakterystyczną cechą tej nowej fazy, która w dziejach kultury indyjskiej oznacza przejście od «starożytności indo-aryjskiej» do «średniowiecza indo-drawidyjskiego», jest odrodzenie irracjonalnej mistyki teistycznej. Geneza teizmu w szczegółach nie jest znana. W każdym razie wolno przypuszczać, że w tym samym czasie, kiedy elita intelektualna zajęta była wysnuwaniem ostatnich konsekwencji z nauki Upaniszadów, życie religijne szerokich warstw ludności innym już oddawna płynęło korytem. Dlatego też idee teistyczne pozornie tylko występują w literaturze nagle i bez przygotowania: w rzeczywistości rozwijały się one stopniowo i powoli, ale poza sferą oficjalnej tradycji, aby w pewnym momencie wyłonić się w gotowej jakgdyby koncepcji osobowo pojętego boga-władcy (*īśvara*), czarodzieja-taumaturga, który świat stwarza mocą swej cudownej potęgi (*māyā*), kołowrót samsary obraca, cierpieć każe i wreszcie litością tknięty wyzwoleniem darzy kornych uwielbicieli. Tutaj niema już mowy o nadczołwieczeństwie ani też o samowyzwoleniu: cierpiące indywiduum jest marionetką w rękach wszechwładnego boga-reżysera. Tylko łaska najwyższej istoty, nieobliczalna i irracjonalna może zapewnić zbawienie.

W dwóch postaciach, które odąd dzielą między sobą władzę nad panteonem hinduizmu — w postaciach Wisznu i Śiwy — uzmysłowiła fantazja mitotwórcza tej epoki glorię i majestat boskości. Związek tych nowych kultów z politeizmem Rig-Wedy jest daleki i pośredni: Wisznu hinduizmu nie jest identyczny z wedyjskim bogiem, który «trzema krokami wymierzył nieboskłon». — Śiwa, poza nazwą, która jest eufemizmem i oznacza «Łaskawy», niewiele ma wspólnego z Rudrą-Śiwą. Natomiast nie ulega wątpliwości, że zarówno wisznuizm jak i śiwaizm są złożonymi syntezami lokalnych kultów, odrębnych pierwotnie i czasem dopiero złączonych we wspólnym łożysku tradycji. Nauka o inkarnacjach, dosłownie o «zejściach» (*avatāra*) bóstwa w różnych postaciach, ułatwiała i zgóry uzasadniała ten proces powolnego wchłaniania i asymilowania nowych elementów mitologicznych. W ten sposób w osobie Wisznu spłynęły nie tylko starowedyjskie mity, ale poza tym odrębne kulty i nieomal całe religie. Śiwaizm, obok pojęcia inkarnacji, inny jeszcze stworzył «schemat asymilacyjny»: teorię *śakti* czyli potencjalnych sił boskich, mitologicznie usymbolizowanych w postaciach bogiń-mażonek. Dzięki tej koncepcji mógł hinduizm przyswoić cały szereg drawidyjskich kultów żeńskich bóstw z krwawą Kali-Durgą na czele. Z punktu widzenia popularnej religijności niewątpliwie i wisznuizm i śiwaizm są politeizmem, ale z punktu widzenia filozoficznego, ta wielość jest pozorna: poza wszystkimi «potencjami» i «wcieleniami» ukrywa się jedność osoby boskiej. I nie dość na tem: odróżnienie dwóch odrębnych punktów widzenia: popularno-mitologicznego i filozoficznego pozwala w rzeczywi-

stości dalej jeszcze posunąć syntezę pozornie sprzecznych elementów, aż do zasadniczego uzgodnienia teizmu z tradycjami ateistycznej soterjologii Upaniszadów. Znamienne dla brahmanizmu tendencja do utrzymania ciągłości i jednolitości, do asymilowania i wyrównywania różnic między innymi i tutaj także znajduje swój wyraz: bo skoro ten sam *ātman-brahman* «przejawia się» w nieskończonej wielości, skoro *in omnibus partibus relucet totum* — nie stoi na przeszkodzie, aby także i osobowość boską traktować jako hipostazę absolutu. Dlatego też o świadomym antagonizmie pomiędzy abstrakcyjnym monizmem i teizmem w dziejach kultury, religii i filozofii indyjskiej nigdy nie było mowy. W Upaniszadzie Śwetaśwatara, a więc w tekście należącym formalnie do Wed, występuje koncepcja boga taumaturga nie jako protest i reakcja przeciwko starej soterjologii, ale obok niej. Przeciwwstawienie «drogi poznania» (*jñāna-mārga*) i «drogi uwielbienia» (*bhakti-mārga*) należy zatem rozumieć

nie jako antynomję, ale jako dwie równorzędne i praktycznie równowartościowe metody soterjologiczne. Prawda bezwzględna leży poza zasięgiem pojęć i dyskursywnego myślenia, prawda względna, relatywna dopuszcza możliwość szerokiej skali mniej i bardziej doskonałych prawd. W tej skali znajduje hinduizm miejsce na wszystkie niemal możliwe warjanty życia religijnego: od głębin wulgarnego fetyszyzmu aż do szczytów filozoficznej mistyki. W rozdziałach poświęconych buddaizmowi i systemom ortodoksyjnym powrócimy jeszcze do tego zagadnienia.

Na tle scharakteryzowanego powyżej światopoglądu, jako jego niezreflektowany narazie, ale zato bezpośredni wyraz, powstaje literacka epopeja indyjska w dwóch klasycznych, monumentalnych egzemplarzach Mahabharaty i Ramajany. Fakt, że kultura wedyjska rodzaju epickiego nie rozwinęła, nasuwa pewne wnioski i domysły. Walki Arjów z Dasami nie natchnęły wieszczów rigwedyjskich do opiewania bohaterskich dziejów podboju nowej ojczyzny. Potem najwidoczniej brak było zarówno świadomości narodowej, jak i żywszego zainteresowania wydarzeniami historycznymi: nie dziwnego skoro historii w naszym tego słowa znaczeniu nie znały Indje nigdy, także i później. Poza to jednak podkreślić trzeba charakterystyczną cechę literackiej techniki tej epoki: nieumiejętność tworzenia dłuższych ciągów, wysnuwania dłuższego wątku jednolitej kompozycji. Zainteresowanie na tym stopniu rozwoju wyczerpuje się w izolowanym epizodzie: pytanie co było przedtem i co było potem nie narzuca się jeszcze świadomości. Myśleniu wystarcza aforyzm, fantazji artystycznej sytuacja oddana w dialogu



Scena z Mahabharaty. (Duhśasana zrywa welon z oblicza Draupadi). Minjatura z końca XVII w. Muzeum w Lahore.

akhjany. I wreszcie okoliczność bodajże najważniejsza: gdyby w naturze brahmanizmu wedyjskiego leżała tendencja do pogłębienia charakterystyki, do konsekwentnej indywidualizacji i uplastyczniania postaci mitologicznych, niektóre z nich jak np. Indra lub Aświnowie, niewątpliwie mogłyby czasem stać się osią większych cyklów epicznych, z akhjanów mógłby powstać epos wedyjski. W rzeczywistości, jak wiemy, rozwój poszedł w innym kierunku. Mitologia Rig-Wedy uległa rychłemu rozkładowi właśnie na skutek radykalnego zatarcia indywidualności dawnych bogów. Fantazja kapłańska wypełniła wszechświat nieosobowymi substancjami, nie wiele lub wcale nie pozostawiając miejsca dla wolnego i samorzutnego działania bądźto boskiej bądźto ludzkiej jednostki. Łatwo przewidzieć, że ci sami uczeni rytualiści, którzy układali długie listy magicznych ekwiwalencji, zaś melodjom i utensyljom liturgicznym walczyć kazali przeciwko nieprzyjaznym siłom «nieprawdy» i «bezbożności», nie mogli się przyczynić do stworzenia lub choćby ożywienia i rozkwitu epickiego kunsztu. Duch Homera był zdala od ofiarnych placów i teologiczno-magicznych dysput.

Istotnie posiadamy ze źródeł pozytywne wiadomości, stwierdzające, że początki eposu zadokumentowane w akhjanach Rig-Wedy wprawdzie istniały i rozwijały się nadal w epoce wedyjskiej, ale poza nawiasem oficjalnej tradycji — jeśli chodzi o kasty bramińską, w tych warstwach, które stały bliżej popularnych kultów demonologii i rytuału domowego Atharwa-Wedy. Wskazuje na to między innymi ciekawa wzmianka w Upaniszadzie Czhandogów, według której Atharwa-Weda jest pszczołami, zaś Itihasapurana jest miodem. Słowo *itihāsa* znaczy tyle co «opowiadanie», *purāṇa* — «legenda» — «opowiadanie z przeszłości». Wzmianki o Itihasapuranie, względnie o Itihasa-Wedzie spotykamy także i w innych tekstach wedyjskich i jakkolwiek nie wiemy nic o istnieniu piątej Wedy legend, jako oddzielnego zbioru, to jednak pewną jest rzeczą, że obok szkół uczonych rytualistów istniały mniej uczone szkoły mitologów, tak zw. Aitihasików lub Pauraników, znawców ballad, podań i baśni. Można przypuszczać, że nowe kultury teistyczne i związane z nimi cykle mitów wisznuickich i śiwaickich znalazły dostęp przede wszystkim do tych mniej ekskluzywnych szkół i że właśnie przez pośrednictwo tych sfer literatura indyjska wchłonęła tak wielkie bogactwo nowego materiału.

Zresztą rola kapłanów-mitologów ograniczała się raczej do konserwacji i przekazywania; nie trzeba jej przeceniać ani wyolbrzymiać. Większy i donioślejszy udział w historii eposu indyjskiego mają niewątpliwie te sfery, które pierwotnie wogóle stały zdaleka od brahmanizmu i kapłańskiej uczoneści: świeccy bardowie, opowiadacze i rybacy wszelkich kategorii. Z pośród nich przede wszystkim wymienić wypada tak zwanych Sutów (*sūta*), nadwornych pieśniarzy, którzy jednocześnie pełnili funkcje woźniców na rydwanach wojennych. Ta podwójna kwalifikacja wynika poczęści z «urodzenia»: Sutowie są potomkami kszatrijskich ojców i bramińskich matek i tworzą w hierarchji kastowej oddzielną grupę. Bliski stosunek do kasty rycerskiej musiał, rzecz prosta, zdecydować o charakterze pielęgnowanej przez nich poezji. Bohaterami ballad i rapsodyj są królowie przeszłości, opromienieni mityczną glorią przodkowie możnych protektorów, którym służą i o których względy zabiegają poeci. W ten sposób powstał z jednej strony specjalny typ epicko-balladowej «pochwały bohaterów» (*nārāśaṃsa*), z drugiej strony niemniej charakterystyczny rodzaj «eposu genealogicznego» (*vaṃśanucarita*), który jednak wymagał «fachowego» studjum mitycznych i rzeczywistych dziejów książę-

cego rodzaju i należał do zawodowej kompetencji tak zwanych Magadhów (*māgadha*). Istniała wreszcie trzecia kategoria wędrowych rybaltów, których znamy pod imieniem Kuśilawów (*kuśīlava*). Ci, podobnie jak średniowieczni goliardowie, nie cieszyli się pochlebną opinią, skoro w tekstach wymienia się ich zazwyczaj obok wszelkiego rodzaju podejrzanych zawodów: stręczycieli, aktorów, prostytutek, wędrownych kupców, złodzieji i t. d. Możliwe jednak, że ta pogarda jest rezultatem późniejszego rozwoju, istnieje bowiem podanie, że pierwszymi rybaltami byli królewscy synowie Ramy: Kuśa i Lawa (stąd: *kuśīlava*) i że oni to, wędrując po świecie, rozpowszechnili nieśmiertelną opowieść o przygodach ich ojca. Można stąd wyciągnąć pewne wnioski: jeśli Sutowie są w wielu wypadkach rzeczywistymi twórcami ballad i pieśni epickich, o tyle Kuśilawom przedewszystkiem przypisać należy rozpowszechnienie i popularyzację tych utworów w szerokich warstwach ludności.

O technice literackiej poezji Sutów i Kuśilawów możemy wyrobić sobie przybliżone pojęcie na podstawie analogji do akhjanów Rig-Wedy; pozatem dzięki śladom tej techniki w literackiej syntezie eposu. Faktycznie przechowały się w Mahabharacie dość liczne ustępy opracowane w prozie i w strofach, często dublety wyłącznie poetyckiego opracowania tego samego tematu, dzięki czemu rozwój formy epickiej można śledzić na konkretnych przykładach. W typie mieszanym strofy zawierają dialog balladowy, proza wyjaśnia sytuację, opowiada o zdarzeniach, które poprzedziły pointę, wreszcie poucza słuchacza, kto w danej strofie przemawia. Dalszy rozwój musiał pójść niewątpliwie w kierunku łączenia poszczególnych sytuacji dialogowych w jedną całość akcji, niejako nawiązując istniejący materiał na wspólną nić epickiego wątku. Równolegle dokonywała się zmiana zewnętrznej szaty z prozaicko-poetyckiej na czysto poetycką, a stąd wynikała konieczność wprowadzenia i stosowania na szerszą skalę «opisu», w starszej fazie niepotrzebnego, bo zawartego w prozaicznym objaśnieniu.

Sam proces scalania i wiązania poszczególnych fragmentów w zwarte i ciągłe całości jest wynikiem szeregu czynników. W tym związku po pierwsze wymienić należy stworzenie przez hinduizm sprzyjającego tła mitologicznego — moment, którego brak w rytualiźmie starowedyjskim podkreśliliśmy jako jedną z przyczyn względnie późnego powstania indyjskiego eposu. Po drugie wypada zwrócić uwagę na głębszą zależność pomiędzy poezją rycerską i teizmem. Sympatje sfer kszatrijskich dla koncepcji osobowego boga są zrozumiałe apriori. Świat walki żąda i szuka plastycznych i konkretnych symboli; bóg, którego wola nadaje sens i wartość bohaterstwu, musi być pełną indywidualnością, a nie pojęciem i abstrakcją. Dla historii eposu ten związek pomiędzy teizmem i rycerską ideologią nie jest bez znaczenia. W każdym razie ballady o czynach królewskich witezów prawdopodobnie i nadal pozostałyby lokalną tradycją, gdyby ten właśnie element religijny nie nadał im w oczach szerokich warstw ludności charakteru «świętych opowieści» — równie świętych jak Wedy. I wreszcie trzeci, decydujący czynnik: udział sfer oficjalnego, uczonego brahmanizmu, sfer które dotychczas trzymały się zdala od poezji świeckiej, ale w miarę rozwoju i rozrostu kultury indyjskiej zmuszone były do wciągnięcia i tej dziedziny w orbitę swych wpływów i kontroli.

Liberalizm kasty bramińskiej wobec popularnych wierzeń, elastyczność pojęcia ortodoksji w hinduizmie, wreszcie spekulacje o «żeńskich siłach» i «wciele- niach» bóstwa umożliwiały na szeroką skalę asymilację obcych kultów. Niemniej

jednak chodziło o coś więcej niż tylko pasywne przyjmowanie nowego materiału. Trzeba sobie uprzytomnić, że pomimo wszystko istniały także i dla brahmanizmu absolutne i niepodlegające dyskusji normy: 1) teoria karmy, 2) moralność stanowa oparta na hierarchii kast i wreszcie 3) bezwzględne uprzywilejowanie kasty kapłańskiej. W duchu tych zasad wychowywać społeczeństwo, pozostawiając pozatem daleko idącą swobodę w sprawach mitologii, kultów, wierzeń i t. d., musiało być ze zrozumiałych przyczyn jednym z ważniejszych zadań zorganizowanego brahmanizmu. W epoce starowedyjskiej na tle względnie nieskomplikowanej struktury społecznej dla zagwarantowania wpływów kapłańskich wystarczała instytucja nadwornych kapelanów, tak zw. purohitów, ale w dalszych fazach rozwojowych, kiedy rytuał stał się niezrozumiałym dla niefachowca ceremoniałem, mogło nastąpić odsunięcie się nie tylko szerokich warstw ludności, ale także i rycerskiej arystokracji od oficjalnego kultu i nauki bramińskiej. Faktycznie do takiego kryzysu w Indiach nigdy nie doszło. Solidarność «rycersko-kapłańska» została nadal utrzymana dzięki zmonopolizowaniu przez brahmanizm w odpowiedniej chwili nowych środków wychowawczych, nowych dróg propagandy i oddziaływania na społeczeństwo od jego wyżyn aż do jego nizin. Tym nowym instrumentem była poezja epicka: twórczość bardów i rybaltów z jednej strony — popularne mity i legendy Aitihasików z drugiej strony.

Według urobionych w tradycji wedyjskich wzorów należało przedewszystkiem stworzyć kodeks (*samhitā*) epickiego materiału, chaos fragmentów zebrać, uporządkować i połączyć w całość. Pozatem jednak zgromadzony materiał domagał się faktycznego przerobienia i przeinterpretowania, niejako ocenzurowania z punktu widzenia interesów kapłańskich:¹ a więc fragmenty o «niemoralnych» tendencjach, jeśli się takie znalazły, wypadło usuwać, stare motywy, które pierwotnie nie wspólnego z brahmanizmem nie miały, trzeba było umiejętnie pociągnąć pokostem dydaktycznym, aby lepiej uczyły i budowały słuchacza. Pomiędzy rapsodje rycerskie, mity o bogach i bohaterach te same względy dydaktyczne kazały wplatać całe dysertacje i traktaty o enocie i obowiązkach, o świętości stanu kapłańskiego i jego przywilejach, sekcjarskie nauki krisznaizmu, wisznuizmu i siwaizmu należało uzgodnić z najwyższymi tajemnicami filozofii wedyjskiej. W rezultacie powstają «utwory» dość daleko odbiegające od greckiej i zachodnioeuropejskiej koncepcji epopei: raczej gigantyczne repertoria cykli epickich, opracowanych w celach dydaktycznych przez uczonych diaskeuastów — wzory moralnego życia i doskonałości, kanony dyscypliny kastowej, prawa i obyczaju, jednym słowem: «encyklopedje hinduizmu». Zapewne: że tego rodzaju wykorzystanie poezji epickiej dla celów poza-artystycznych w wielu wypadkach musiało ujemnie odbić się na walorach estetycznych, że pedantyzm i moralizatorstwo kapłańskich redaktorów mogły zgasić blask prawdziwej, żywiołowej poezji — wolno zgóry przypuszczać i oczekiwać. Ale tę jedną okoliczność podkreślić trzeba i do zasług brahmanizmu zaliczyć: że właśnie w ten sposób przechowany został cenny dorobek umysłowy, którego strata byłaby niepowetowanym pomniejszeniem bogactwa kultury indyjskiej.

Rekapituluując i precyzując uwagi powyższe możemy odróżnić w genezie «litterackiej epopei» następujące fazy: 1) Materiałem dla przyszłej syntezy są ballady i rapsodje w formie wierszowanych dialogów, przeplatanych prozą opowiadającą i objaśniającą. 2) Z fragmentów związanych bądź to wspólnością tematu, bądź

¹ W pewnym sensie powtarza się tutaj proces analogiczny do «brahmanizacji» Atharwa-Wedy.

osób działających, rozwijają się «cykle». Jednocześnie prozę zastępuje forma wierszowana. Mitologia hinduizmu stwarza jednolite tło, dzięki któremu lokalne rapsodje stają się «narodową epopcją». 3) Powstają wielkie repertoria poezji epickiej, opracowane i zredagowane przez uczonych braminów. W tej formie poezja bardów zostaje przechowana w tradycji literackiej wraz z olbrzymim bogactwem legend, baśni, anegdot i t. d.

Przykładem par excellence powyższej charakterystyki eposu indyjskiego jako «zbioru» i jako encyklopedji hinduizmu jest Mahabharata — «Wielka Opowieść o Walce Bharatów». Nie jest to wogóle dzieło, ale cała literatura — kolos o 200000 wierszy, urągający europejskim pojęciom o artystycznym umiarze i jednolitości kompozycji. Istotną przyczyną tej gigantyczności nie jest faktyczna treść wątku, który w najlepszym razie mógłby starczyć na epopcję o rozmiarach Nibelungów, ale przeładunek tekstu epizodami — niektóre z nich są

wprost epopcjami w eposie — tak że historia tragicznej waśni pomiędzy Kaurawami i Pandawami jest conajwyżej kanwą lub, używając bardziej trafnego porównania, pniem, na którym rozrosły się bluszcze i pnącze wielowiekowej tradycji epickiej. Przypuszczenie, aby ten labirynt opowieści mógł być dziełem jednego autora, należy rzecz prosta, zgóry odrzucić jako niewytrzymały krytyki absurd. Niemniej jednak na tem właśnie absurdalnym stanowisku stoi podziśdzień tradycja ortodoksyjnego hinduizmu: autorem Mahabharaty ma być święty wieszcz bramiński Krişna Dwajpajana, inaczej zwany Wjasą, krewny i prostoplasta¹ bohaterów eposu,



Scena z Mahabharaty. (Judhiszthira składa ofiarę konia).
Ze zbiorów Biblioteki w Dżajpur.

¹ Wjasa jest synem świętego ascety Paraśary i pięknej rybaczki Satjawati, która wkrótce po tym romansie ze świątobliwym mężem zostaje żoną króla Bharatów Santanu i rodzi dwóch synów. Ci jednak umierają bezpotomnie. Wtedy wzywa Satjawati Wjasę, aby z wdowami po

jednocześnie pośredni świadek opiewanych w utworze wypadków. Właściwy sens tej legendy wyjaśnia dostatecznie okoliczność, że epitet Wjasa znaczy dosłownie «porządkujący» — «układający» (diaskeuasta) i że według tejże ortodoksyjnej tradycji ten sam Wjasa jest nie tylko autorem Mahabharaty, ale także i wszystkich Puranów; ponadto jemu przypisuje się «ulożenie» Wed. Osoba legendarnego wiejszeza jest więc niczem innym, jak tylko mitologiczną personifikacją działalności tych anonimowych teologów i filologów, którym epos zawdzięcza swoją ostateczną postać i dydaktyczny charakter. Nie stoi to bynajmniej w sprzeczności z naszymi poglądami, streszczonemi powyżej.

Osią dookoła której układa się akcja Mahabharaty jest wielka bitwa na polach Kurukszetry, na północ od Delhi — wydarzenie według wszelkiego prawdopodobieństwa historyczne. O szczepie Bharatów słyszymy już w Rig-Wedzie, także i o klanie Kaurawów, wywodzącym się od mitycznego króla Kuru, niejednokrotnie jest mowa w literaturze wedyjskiej. Pewne dane, wskazujące na historyczne tło epoki, zawiera również i wstęp do Mahabharaty, skąd dowiadujemy się, że Wjasa przekazał ułożony przez siebie poemat uczniowi swemu Wajśampajanie i że Wajśampajana rycytował poraz pierwszy arcydzieło Wjasy z okazji uroczystej ofiary urządzonej przez króla Dżanamedżaję, syna Parikszita, wnuka Abhimanju, zaś prawnuka Ardżuny, jednego z głównych bohaterów Mahabharaty. O Parikszicie, jako potężnym królu Kaurawów, któremu ludność zawdzięcza spokój i bezpieczeństwo, znajdujemy pozatem wzmiankę w Atharwa-Wedzie. Można więc przypuszczać, że i Dżanamedżaja i jego przodkowie są rzeczywistymi osobistościami, dookoła których poezja bardów i rapsodów osnuła zczasem przedzę legendarności i mityczności. Wynikałoby stąd jednocześnie, że Mahabharata była pierwotnie lokalnym cyklem, ściśle związanym z królewskim dworem Kaurawów.

O rekonstrukcję tej pierwotnej postaci eposu, wolnego od późniejszych dodatków i «kapłańskiego opracowania», nie można się nawet kusić; przedewszystkiem z tego względu, że i ten «pierwotny» epos był stale płynny i istniał napewno nie w jednej, ale w x różnych warjantach. Kryterja poczucia kompozycji są, rzecz prosta, złudne i subiektywne, gdyż to, co my dzisiaj odczuwamy jako zbędny dodatek i dygresję od akcji, może być właśnie elementem starszym i na odwrót. Decydować o względnej pierwotności niektórych fragmentów można w pewnym stopniu na podstawie analizy języka i stylu, jednakże i tutaj wszelkie wnioski dotyczą tylko chronologii opracowań, ale nie samej treści. Historykowi literatury nie pozostaje zatem nic innego, jak streścić wątek głównej opowieści w znanej nam obecnie redakcji eposu, rezygnując zasadniczo ze wszelkich prób rozstrzygnięcia w jakiej kolejności narastały poszczególne części i fragmenty.

Oto treść Mahabharaty: Potomków tego samego królewskiego rodu Kaurawów podzieliła nienawiść na dwa wrogie obozy. Sto synów sędziwego króla Dhritarasztry z gwałtownym i popędliwym Durjodhaną na czele pragnie pognać i unieszkodliwić pięciu stryjecznych braci, synów nieżyjącego króla Pandu: Judhiszthirę, Ardżunę, Bhimę, Nakulę i Sahadewę. Sympatje «autora» są wyraźnie po stronie Pandawów¹: oni są stroną zagrożoną, wszelkie wrogie kroki pochodzą od Durjo-

przyrodnych braciach spłodził według prawa lewiratu męskich potomków. W ten sposób przychodzą na świat Dhritarasztra i Pandu.

¹ Czy tak było zawsze? Niektórzy uczeni skłonni są przypuszczać, że pierwotny epos był raczej za Kaurawami. Hipoteza bardzo wątpliwa.

dhany i jego braci. Po nieudanej próbie spalenia pałacu, w którym mieszkają z matką Kunti Pandawowie, niepewni życia książęta udają się na dobrowolną tułaczkę, w ciągu której doznają szeregu przygód, dokonują bohaterских czynów, walczą z olbrzymami, upiorami i duchami. Wreszcie w przebraniu biorą udział w turnieju rycerskim, który urządza król Panczałów, Drupada. Chodzi o strzał z łuku do wyznaczonego celu — nagrodą dla zwycięscy jest ręka księżniczki Draupadi. Ardżuna odnosi zwycięstwo i zdobywa Draupadi, która jednak zostaje małżonką nie wyłącznie Ardżuny, lecz wszystkich pięciu braci jednocześnie. Wiadomość o pozyskaniu przez Pandawów potężnego sprzymierzeńca w osobie króla Panczałów zmusza Kaurawów do kompromisu: Dhritarasztra oddaje bratankom połowę królestwa. Ale pokój jest chwilowy: Durjodhana postanawia przy pomocy Śakuniego słynnego gracza w kości, zniszczyć przeciwników. W wielkiej hali odbywa się uroczysty turniej. Roznamiętniony hazardem Judhiszthira przegrywa królestwo, siebie, braci i żonę. Ostatecznie muszą iść Pandawowie na dwunastoletnie wygnanie w puszczy, trzynasty rok zobowiązują się spędzić wśród ludzi, ale nie dać się poznać. Znowu następuje okres niezwykłych przygód, w trzynastym roku przebywają Pandawowie w przebraniu na dworze króla Wiraty. Wreszcie mija naznaczony czas, wedle umowy należy się Pandawom zwrot utraczonego królestwa. Durjodhana odrzuca wszelkie układy: spór musi być rozstrzygnięty orężem. Obydwie strony czynią teraz gorączkowe przygotowania, werbują sprzymierzeńców, gromadzą zbrojne zastępy. Na świętych polach Kurukszetry następuje spotkanie. Osiemnaście dni trwa krwawy bój, trupem pada witeź za witeziem szła krwi ogarnia walczących, każe cnotliwym Pandawom niejednokrotnie zapomnieć o rycerskości i uczciwości w walce. Ardżuna zabija zdradziecko Karnę w chwili, gdy ten przerywa bój, aby postawić przewrócony wóz; ten sam Ardżuna chowa się za Śikhandina, przeciw któremu nie chce walczyć bohater Kaurawów, sędziwy Bhiszma, aby gradem strzał trupem położyć groźnego przeciwnika.¹ Wreszcie, gdy już szala zwycięstwa przechyliła się na stronę Pandawów, Bhima stacza bój na maczugi z Durjodhaną i w podstępny sposób miażdży mu udo, wbrew zasadom i przepisom rycerskiej walki. Pozostali przy życiu trzej Kaurawowie: Kritawarman, Aśwatthaman i Kripa szukają schronienia pod rozłożystym drzewem. W nocy jest Aśwatthaman świadkiem, jak puhacz zakrada się zniemacka i morduje stado uśpionych wron. Ten widok nasuwa mu pomysł okrutnej zemsty. Na wroga zagrożonego w głębokim śnie, napadają trzej niedobitkowie i mordują bezbronnych, od legowiska do legowiska skradając się, mszczą krwawo doznaną klęskę. Ale pięciu Pandawów uniknęło śmierci, przypadkowo opuściwszy obóz skazany na zagładę. Dalsza opowieść jest chaotyczna i nierzadko sprzeczna: wśród szczegółów wyraźnie stojących poza związkiem z opowieścią tylko piękna «Skarga Niewiast» zasługuje na wyróżnienie. Mogłoby to być naturalne zakończenie tragicznej historii, podobnie jak «płacz Jarosławny» w Putiwlu na murach grodu jest epilogiem pieśni o Igorze. Ale to są oczywiście tylko domysły. Możliwe, że już w «praeposie» po opisie walki włączone były do całości rapsodje opiewające dalsze losy Pandawów i ich najbliższych potomków. Leżałoby to całkowicie w tendencjach «rycerskiego eposu genealogicznego».

Naszkicowany powyżej przebieg akcji nie wyczerpuje faktycznej treści Ma-

¹ Stąd przypuszczenie pierwotnych sympatyj dla Kaurawów.

habharaty: mniejwięcej połowę tekstu zajmują epizody, wplecione w opowieść główną, dłuższe lub krótsze całości, całe bogactwo epickiej tradycji, świeckiej i kapłańskiej. Technika wprowadzania epizodów nie jest skomplikowana: poprostu w pewnym momencie, stosownym lub niestosownym, ktoś opowiada nową opowieść, przyczem nic nie stoi na przeszkodzie, aby i w tę nową opowieść wprowadzić dalsze epizody i t. d. Późniejsza «kunsztowna» literatura rozwinęła ten system pudełkowy usque ad nauseam.

Trudno wyliczyć choćby w przybliżeniu wszystkie epizody Mahabharaty. Ograniczając się do najważniejszych z pośród najważniejszych, wymieniamy przede wszystkim znaną już od stu lat i tłumaczoną niemal na wszystkie języki europejskie historję o Nalu i Damajanti. Judhiszthira po przegraniu w kości królestwa skarży się gorzko na swój los. I wtedy opowiada wieszcz Brihadaśwa żalodne dzieje króla Niszadhów, o tem jak go opętał Kali, demon gry i przegrać kazał królestwo i mienie. Z wierną i piękną małżonką, ukochaną Damajanti błąka się Nala wśród puszczy. Ale mściwy demon nie przestaje go nadal prześladować, za jego podszeptem opuszcza w nocy uśpioną towarzyszkę niedoli. Po wielu przygodach wraca Damajanti do rodzicielskiego domu i pędzi dni w tęsknocie, łzach i oczekiwaniu. A tymczasem Nala błądzi dalej po świecie, niepoznany przez nikogo, ponieważ jak Atena Odysseusza, tak jego przeobraził król węzów Kartotaka. Wreszcie przyjmuje król-tulacz służbę na dworze króla Rituparny: jako kucharz i jednocześnie jako mistrz w prowadzeniu zaprzęgu. I dopiero gdy demon Kali opuścił nawiedzonego, zmacone myśli odzyskały jasność. Nala przybywa na dwór królewski, gdzie żyje Damajanti, po długiej rozłące następuje radość spotkania.

Znacznie krótszym, ale niemniej znanym i cenionym jest epizod o Sawitri, również apoteoza wierności i miłości małżeńskiej. Sawitri jest młodą i piękną księżniczką, ale ponieważ nikt nie stara się o jej rękę, sama wybiera sobie za męża ślepego Satjawanta, który utracił królestwo i żyje w leśnej pustelni. Wieszcz Narada ostrzega, że losy jeszcze tylko rok życia dały Satjawantowi, ale Sawitri trwa przy swoim postanowieniu. I oto po roku nadchodzi fatalny dzień. Satjawant, zmęczony pracą, zasypia, głowę złożony na kolana małżonki, i wtedy nagle zjawia się Śmierć w czerwonej szacie, wydobywa z ciała Satjawanta «duszę wielkości palca» i uprowadza ją do krainy cieniów. Ale krok w krok podąża Sawitri, gotowa towarzyszyć mężowi nawet tam, gdzie już kończy się miłość i obowiązek małżeński. Pięknemi strofami pełnemi głębokiej mądrości o powinności, wierności i cnocie przemawia Sawitri do Śmierci i wreszcie udaje się jej wzruszyć tę, która nie zna litości. Satjawant powraca do życia, budzi się jakby ze snu głębokiego, niejasny tylko zachowując w pamięci obraz tego, co się stało.

Z pośród nieprzejrzanego bogactwa dydaktycznych i budujących przypowieści na krótką wzmiankę zasługuje historja o braminie, który wpadł do głębokiej studni i spadając, zawisł na ljanach głową na dół. Na dnie studni syczy potworny jadowity wąż, a u góry widać stojącego nad studnią olbrzymiego czarnego słonia o sześciu pyskach, o dwunastu nogach. Na gałęziach drzewa rozsiadły się czarne pszczoły, miód kroplami kapie do wnętrza studni i wiszący bramin chciwie stara się łykać słodycz. A tymczasem białe i czarne myszy gryzą ljanę, która zatrzymała spadającego. Jakiż jest sens tego obrazu? — Studnia oznacza ciało, wąż na dnie — to czas, który wszystko pożera. Ljana jest przywiązaniem do życia. Słoń jest rokiem, a myszy dniami i nocami. Miód jest rozkoszą zmysłową. Wszystko



Scena z Mahabharaty. (Drisztadjumna zabija Dronę).

Ze zbiorów Biblioteki w Dżajpur.

razem streszcza odwieczną mądrość o marności i bolesności samsary. Poprzez pośrednictwo literatury perskiej, syryjskiej i arabskiej przypowieść o «człowieku w studni» wcześniej dostała się do Europy. Ernst Kuhn, który zbadał jej historję, słusznie zaznacza, że służyła ona w równej mierze do zbudowania braminów, buddystów i dżinistów, jak i mahometan, chrześcijan i żydów. Mahabharata zawiera wszelako nie tylko krótkie parable w rodzaju wymienionej, ale wręcz całe poematy filozoficzne. Do nich należy osławiona — niestety w dużej mierze przez niepowołanych do tego teozofów — Bhagawad-Gita. Sposób wprowadzenia tego epizodu do akcji zasługuje na specjalne wyróżnienie. Oto niebawem ma się rozpocząć wielka bitwa na równinach Kurukszetry. Jako woźnica towarzyszy Ardżunie jego sprzymierzeniec i krewny, Kriszna syn Wasudewy, wódz Jadawów, dzikiego plemienia pasterskiego. Na myśl o tem, co ma nastąpić za chwilę, w obliczu bratobójczej bitwy Ardżunę ogarnia lęk i niepewność. Kriszna stara się rozproszyć wątpliwości, przypominając w myśl etyki stanowej, że walka jest świętym obowiązkiem kszatrijskim, że śmierć na polu chwały wynagrodzi życie rajskie i że tchórzów pogarda czeka i pohańbienie. Tutaj prawdopodobnie kończył się pierwotnie dialog między Kriszną i Ardżuną, ale w tej redakcji, którą posiadamy, rozmowa toczy się dalej, rozrastając się do rozmiarów długiego poematu filozoficno-dydaktycznego. Jednocześnie tło dramatyczne sytuacji blednie, zaciera się nieznacznie i początkowy dialog przechodzi w monolog. I wreszcie punkt kulminacyjny: Kriszna, towarzysz i przyjaciel daje się poznać jako wcielenie Najwyższej Istoty.

Podstawową ideją teizmu, głoszonego przez Krisznę, jest nauka o bezinteresowności czynu i miłości boga. Miłość i oddanie się bóstwu może wybawić każdego, uczonego i nieuczonego, potężnego i słabego. Wystarczy wyrzec się egoizmu i przywiązania do doczesności, darzyć sympatją wszystkie istoty i działać tylko

z myślą o bogu i dla boga. W tej prostej ewangelji «drogi miłości» (*bhakti-mārga*), o której wspominaliśmy już powyżej (str. 139) wyczerpywała się prawdopodobnie nauka Bhagawatów. Ale w Bhagawad-Gicie jest ona tylko jednym z wielu szczegółów na tle całego bogactwa tradycyjnych zagadnień filozofii brahmanizmu. Na umysł europejski robi to połączenie nie dających się pogodzić elementów wrażenie chaosu. Pomijając sprzeczności pomiędzy nauką o bezinteresownym czynie i argumentami, jakimi posługuje się Kriszna, aby przekonać Ardżunę o konieczności walki, rzuca się w oczy pomieszanie idej teistycznych i panteistycznych, etyki kwietyzmu ascetycznego i aktywizmu, irracjonalnej nauki o łasce i nauki o wyzwoleniu przez poznanie (*jñāna-mārga*). Z niewątpliwego faktu wewnętrznej niejednorodności próbowano wyciągnąć wniosek, że pierwotny czysto teistyczny poemat został później dopiero przerobiony w duchu panteistycznym. Poprawność tego wniosku można kwestjonować. Bhagawad-Gita daleka jest od filozoficznej syntezy, od dialektycznego wyrównania wyraźnych przeciwieństw i sprzeczności, nie można więc powoływać się na przykład późniejszych scholastyków, którzy potrafili połączyć kult bałwanów i najprymitywniejszą idolatrię z metafizyką Wedanty lub Samkhji. Autor Bhagawad-Gity nie ma jeszcze świadomości tej problematyki, z której wyrasta klasyczna nauka o «względności» prawdy i właśnie dlatego może bez jakichkolwiek zastrzeżeń jednym tchem głosić tezy tradycyjnej autosoterjologii obok nowej nauki o wszechpotężnym bogu-władcy. Niejednorodność Bhagawad-Gity odzwierciadla ducha epoki: płynność hinduizmu in statu nascendi, odzwierciadla pozatem niezmiennie właściwości umysłowości indyjskiej, która zawsze potrafiła widzieć w różnicach «to samo» pomimo różnic. W każdym razie, w czym my bezład i chaotyczność widzimy, w tym właśnie dopatrywał się przeciętny indyjski umysł raczej zalet: faktycznie tylko dzięki niejednorodności Bhagawad-Gity mógł w niej każdy znaleźć to, czego mu było potrzeba dla serca i umysłu: monizm i dualizm, teizm i panteizm, gloryfikację czynu i ascezy, kwietyzmu i aktywizmu. Arcydziełem logiki i konsekwencji tego rodzaju uniwersalna ewangelja, rzecz prosta, nie jest i być nie może, to też gdyby chodziło o ocenę Bhagawad-Gity tylko z filozoficznego punktu widzenia, ocena ta musiałaby bezwzględnie wypaść negatywnie. Ale właśnie — i to z naciskiem trzeba zaznaczyć — z filozoficznego punktu widzenia oceniać Bhagawad-Gity nie należy. W poemacie przemawia wizjoner, mistyk-poeta, nie dialektyk i uczony, przemawia językiem wielkiej poezji, majestatem słowa, patosem i wieszczą inspiracją. Dlatego też niezależnie od braku jednolitej treści bez wahania zaliczymy Bhagawad-Gitę do jednego z najcenniejszych skarbów literatury wszechświatowej.

Nie jako epizod, ale jako dodatkowa księga, jako «suplement», należy wreszcie do Mahabharaty zbiór legend wisznuickich p. t. Hariwamśa.¹ Z historją Pandawów Hariwamśa ma tyle tylko wspólnego, że jej drugi rozdział zawiera szeroko rozsnutą i szczegółowo opowiedzianą historję o boskim pasterzu Krisznie. Ze względu na niezwykłą popularność tego mitu w całych Indjach dawniej i dzisiaj streszczamy tę legendarną biografję w kilku słowach. — Wieszczowie przepowiedzieli Kamsie, królowi Mathury, że zginie z rąk syna ciotki swej Dewaki i jej męża Wasudewy. Kamsa otacza wobec tego Dewaki strażami i poleca mordować każde jej dziecko natychmiast po urodzeniu. Ósmego chłopca ratuje Wasudewa od za-

¹ Hariwamśa znaczy «Genealogja (boga) Hari (czyli Wisznu)».

głady, zamieniając go z córką ubo-
giego pasterza. W ten sposób dostaje
się Kriszna, przysły bóg-bohater do
dzikich pasterzy, pasie bydło, jako
pacholę dokonywa już niesłychanych
czynów, wreszcie stacza zwycięską
walkę z samym Indrą: górę z posad
wyrwawszy i podniósłszy wysoko,
jak parasolem osłania towarzyszy
przed gromami rozgniewanego boga.
Wszystkie pasterki kochają się w nim
namiętnie, z nimi zabawia się boski
młodzieniec, korowody wiodąc, pieśni
śpiewając i pływając w blaskach księ-
życa, w uroczych gajach Wrindawany,
nad brzegami Jamuny. A tymczasem
wieść o bohaterskich czynach Kri-
szny dociera do Kamsy, budząc lęk
i podejrzenie. Każe on sprowadzić
młodzieńca do Mathury, aby walczył
z najsilniejszymi szermierzami. Kri-
szna trupem kładzie najgroźniejszych
przeciwników, a kiedy przerażony
Kamsa jego i pasterzy chce wygnać
z kraju, rzuca się na okrutnego króla



Damajanti w otoczeniu służebnic.
British Museum.

i zabija. Przepowiednia spełniła się. — Historia o indyjskim Herkulesie, siłacz i kochanku urodzinych pasterek była niewątpliwie tematem oddzielnego cyklu epickiego, rozwiniętego niezależnie od cyklu Mahabharaty. Kiedy i jak nastąpiła kontaminacja tych dwóch tradycji, czy Kriszna wogóle występował w pierwotnej redakcji Mahabharaty, trudno rozstrzygać. Zastanawia okoliczność, że czynnego udziału w zatańgu pomiędzy Kaurawami i Pandawami Kriszna nie bierze, że występuje tylko jako doradca i przyjaciel tych ostatnich i że ostatecznie bez niego przebieg wypadków byłby ten sam. W każdym razie Kriszna Mahabharaty, Kriszna Bhagawad-Gity i Kriszna Hariwamśi — to trzy różne osobistości, ściśle mówiąc, trzy różne fazy w rozwoju tej samej mitologicznej koncepcji. Rekonstrukcja tego rozwoju następuje duże trudności. Narzuca się przedewszystkiem pytanie, jak wytłumaczyć przejście od ludzkiego — aż nazbyt ludzkiego bohatera do majestatycznego boga, który objawia się Ardżunie w blasku i grozie teofanji. Niektórzy chcą dopatrywać się w Krisznie, wodzu Jadawów, reformatora religijnego, założyciela sekty teistycznej, później deifikowanego przez wyznawców i ostatecznie utożsamionego z osobą Wisznu na tle synkretyzmu hinduistycznego. Ale z drugiej strony ewolucja od rycerskiego bohatera do wcielonego boga mogła dokonać się także i wprost bez pośredniego ogniwa «nauczyciela-reformatora». I wreszcie trzecia jeszcze możliwość: że Kriszna-bohater, Kriszna siłacz-waligóra i Kriszna-bóg są pierwotnie dwoma zupełnie niezależnie, równoległe pomyslaniami koncepcjami, później dopiero złączonymi i utożsamionymi. Rozstrzygać pomiędzy temi możliwościami przy dzisiejszym stanie badań niepodobna. Możemy tyle tylko stwierdzić, że w ten

czy inny sposób deifikowany Kriszna-Wasudewa już w zamierchłej przeszłości stał w centrum monoteistycznej sekty Bhagawatów.¹ Możliwość bliższych związków pomiędzy poezją rycerskich rapsodów i sektami teistycznymi podkreślił już powyżej.

Mahabharata jest dżunglą indyjskiego eposu: o wartościach i niewartościach, które kryje w swym wnętrzu, może wyrobić sobie pojęcie tylko ten, kto się przedzierał przez jej gąszcze. Nauka zdołała już wyjaśnić i wyświecić nie jedno — ale dużo jeszcze pytań i zagadnień czeka rozwiązania.

Pod wieloma względami różni się od Mahabharaty druga epopeja indyjska: Ramajana. O ile «dzieło Wjasy» jest tylko zbiorem najrozmaitszej treści, o tyle tutaj mamy do czynienia ponad wszelką wątpliwość z utworem jednego autora. Świadczy o tym planowość kompozycji i stanowczość charakterystyki osób, wewnętrzna konsekwencja i spójność. Nie brak wprawdzie w Ramajanie epizodów i dygresyj, obfitych opisów i retardujących momentów. Ale podczas gdy w Mahabharacie epizody wprost przygłuszają akcję główną, o tyle tutaj zachowany jest umiar i proporcja. Tej jednolitości w budowie i kompozycji odpowiada ponadto niewątpliwa jednolitość języka i formy, tonu i środków stylistycznych. W Mahabharacie pod tym względem mamy kompletne *mixtum compositum*: obok fragmentów o wysokiej wartości artystycznej nudne elukubracje tępych wierszokletów, obok popularnych, ludowych elementów kunsztu i względne wyrafinowanie literackie. W Ramajanie stwierdzić musimy naogół wszędzie ten sam poziom artystyczny, notabene poziom wysoki, wskazujący na duże wyrobienie i dużą kulturę artystyczną. Epopeją ludową nie jest Ramajana w żadnym razie, raczej poematem nawskróś literackim. Tak też zapatrywali się na nią uczeni indyjscy, określając ją jako «*ādikāvya*» — jako pierwszy utwór w stylu kunsztownym. Autorem Ramajany miał być według tradycji wieszcz Walmiki. Nic o nim nie wiemy, ani kiedy żył,² ani też gdzie, ale sądząc po jego dziele, śmiało możemy twierdzić, że był to talent nielada, jeden z największych w Indjach i w literaturze powszechnej, godny poprzednik Aśwaghoszy i Kalidasy.

Charakteryzując Ramajanę jako epopeję literacką, jej autora jako najstarszego przedstawiciela stylu *kāvya*, trzeba jednak podkreślić, że charakterystyka ta dotyczy tylko formy. Jeśli chodzi o treść, poemat Walmikiego jest również «ludowy», jak podanie o Kaurawach, o Krisznie i t. d. Bohater Rajamany nie jest bynajmniej fantazją oryginalną poety, ale postacią starych, popularnych akhjanów. Ta zależność kunsztownej literatury od bogatej tradycji ludowej jest dla stosunków indyjskich nader znamienna. Można wprost twierdzić, że w całej literaturze indyjskiej niema ani jednego utworu, którego fabuła byłaby oryginalną koncepcją autora; wszędzie mamy do czynienia tylko z «artystycznymi opracowaniami» znanego i popularnego wątku. Słuchacz zgóry wie co będzie i jego zainteresowanie nie dotyczy treści; od poety kunsztownego wymaga się przedewszystkiem pięknych nastrojowych opisów i metafor, dostosowanych do sytuacji i niezwykłych porównań. W następnych fazach rozwojowych ten typ artyzmu doprowadził do przesadnego formalizmu, bombastyczności i barokowości, ale Ramajana Walmikiego i pod tym właśnie względem jest arcydziełem, że daleka jest jeszcze od tego jednostronnego

¹ Bhagavat znaczy tyle co «Wzniosły», «Święty» i jest epitetem boskiej istoty: stąd słowo pochodne: Bhāgavata — «Czciciel Wzniosłego».

² III lub IV wiek przed Chr. to najprawdopodobniejsza hipoteza.

położenia całego nacisku na formę i wirtuozję stylistyczną. Pojęcie o zaletach formalnych może dać tylko oryginał, treść epopei jest następująca: Król Ajodhji Daśaratha jest ojcem czterech synów: Ramy, Bharaty, Lakszmany i Śatrughny. Władzę królewską ma odziedziczyć najstarszy Rama, syn królowej Kausalji. Ale druga królowa Kajkeji wymogła swojego czasu od małżonka przyrzeczenia spełnienia dwóch życzeń, które kiedyś postawi. Obecnie żąda wypędzenia z kraju na czternaście lat księcia Ramy i przekazania praw do tronu jej synowi Bharacie. Wszyscy, nie wyłączając sędziwego Daśarathy, ubóstwiają Ramę, który jest wcieleniem wszystkich cnót, męstwa i łagodności przede wszystkim. Ale dane nieopatrznie słowo zobowiązuje. Rama sam domaga się od ojca dotrzymania obietnicy i oto wśród płaczu i żalu całej ludności idzie młody książę do dżungli na dobrowolne wygnanie. Towarzyszą mu wierna małżonka Sita i wierny brat przyrodni Lakszmana. Wkrótce,

nie mogąc przeżyć rozłąki z synem, umiera Daśaratha, Kajkeji może być świadkiem spełnienia swych pragnień. Jednakże Bharata, tknięty wyrzutami sumienia, chce zrezygnować z podstępnie nabytych praw, udaje się do pustelni, gdzie mieszka Rama, i ofiarowuje mu tron i królestwo. Rama odmawia: życie ludzkie jest krótkie i znikome, nieszczęścia trzeba znosić cierpliwie, a cnota i prawo uszanowane być muszą ponad wszystko. Bharata ze swej strony też nie chce ustąpić, więc wreszcie zabiera ze sobą sandały Ramy, które uroczyście stawia na tronie, sam natomiast sprawuje rządy jako namiestnik. Czternaście lat muszą minąć, zanim powróci prawowity władca.

Dotychczas występuje Rama na tle realnych pałacowych stosunków jako ideał indyjskiego humanizmu, jako szczytny wzór sprawiedliwości i cierpliwości,



Scena z Hariwamsi. (Kriszna walczy z demonami).

Ze zbiorów Biblioteki w Dżajpur.

stałości i nieustępliwości, gdy chodzi o święty porządek moralny i obowiązek. W dalszym ciągu opowieści ta charakterystyka nie ulega przesunięciom, ale rzucona zostaje na inne tło fantastycznego, baśniowego bohaterstwa, walki z upiorami i duchami. Ramę poznajemy jako boskiego witezia, pognębicielea ciemnych i złośliwych demonicznych moc.

Pośrednim powodem tej demonomachji jest przygoda ze wstrętną upiorycą Surpanaką, która srodze poturbowana została przez Lakszmanę i potem mszcząc się, skłoniła brata swego Rawanę, króla demonów, zaludniających wyspę Lanę, do porwania małżonki Ramy. Słyszając o niebywalej urodzie Sity, mknie Rawana przez przestworza do pustelni i podstępnie uprowadza nieszczęśliwą niewiastę. Zrozpaczony Rama i Lakszman napróżno szukają śladów zaginionej, aż wreszcie znajdują pożytecznych sprzymierzeńców w osobie króla małp Sugriwy i jego mądrego ministra Hanumanta, który tak biegle włada sanskrytem i tak dokładnie zna Wedy, że budzi szczery zachwyt i podziw wykształconego Ramy. Hanumant wyrusza na poszukiwanie Sity, od sępa, który był świadkiem uprowadzenia, dowiadyuje się, że zaginiona jest na Lance, ale jak dostać się tam poprzez groźny ocean? Odważny małpolud wspina się na szczyt góry Mahendry i skacze sto mil ponad odmętami na daleką wyspę. Nocą zakrada się do wnętrza miasta Rawany, przynosi Sicie zapowiedź rychłego wyzwolenia i powraca szczęśliwie na ląd. Teraz Rama i jego sprzymierzeńcy szykują się do wyprawy przeciwko demonom. Zewsząd gromadzą się chmary małp, wielka armja ciągnie na brzeg oceanu. I znowu przeprawa przez groźne morze nastęrcza poważne trudności. Ale przy pomocy Nali, syna boskiego demiurga Wiśwakarmana, zbudowany zostaje gigantyczny most. Zastępy małp przedostają się na Lanę i rozpoczynają bój z nieprzyjacielem. Wielkie czyny bohaterstwa, cuda odwagi, zajadłe zmaganie się, wśród których szala zwycięstwa waży się to na jedną, to na drugą stronę — i wreszcie klęska Rawany. Rama uwalnia Sitę i wraca do Ajodhji, aby witany radośnie przez ludność i rodzinę, zasiąść na tronie ojcowskim.

Taka jest w najogólniejszych zarysach zawartość poematu Walmikiego. I tu znowu narzuca się porównanie z Mahabharatą: podobieństwo i kontrast. Kulminacyjnym punktem w obydwu eposejach jest wielka wojna: tam pomiędzy dwoma linjami tego samego rodzaju, tutaj pomiędzy bajecznym ludem małp i równie bajecznymi zastępami Rawany. W Mahabharacie wszelkie cechy historycznego wydarzenia, w Ramajanie atmosfera czystej fantazji i mitu. Czy jednak poza tą osłoną mityczną nie ukrywa się rzeczywistość historyczna pomimo wszelkich pozorów bajeczności? Takie domysły wypowiedziano niejednokrotnie, dopatrując się w wyprawie na Lanę już to alegorycznego przedstawienia walki brahmanizmu przeciwko buddystom cejlońskim, bądź też wręcz reminiscencji z epoki podboju południa Indji przez cywilizację aryjską. W tych przypuszczeniach ważną rolę odgrywa okoliczność, że Lanka jest faktycznie starą indyjską nazwą Cejlonu. Nie jest to jednak argument wystarczający: w Ramajanie Lanka jest wyraźnie fantastyczną wyspą, zaś w opisie zamieszkujących ją demonów niema nic, co by wskazywało na realne tło. Mitycznymi postaciami w przeciwieństwie do rycerskich zastępów, które walczą na polu Kuruszetry, są także małpoludy z Hanumantem i Sugriwą na czele. Można domyślać się, że u podstaw tego mitu leży popularny dziś jeszcze w niektórych okolicach Indji kult małp. W każdym razie Hanumant, któremu w czasie jego walk z Rawaną, podstępny wróg kaleczy ogon, Hanumant,

który to przeobraża się w małego karła, to znów staje się olbrzymem — ten małopod czarodziej i jednocześnie znawca gramatyki sanskryckiej, wcielenie sprytu i pomysłowości jakże inną jest postacią od sprzymierzeńca i doradcy Pandawów, Kriszny Wasudewy, postaci realnej i ludzkiej pomimo całej cudowności, jaką otoczyła go Bhagawat-Gita i Hariwamśa. Możliwe, że specjalnie w osobie Ramy kryją się jakieś dalekie, niejasne reminiscencje historyczne, ale wielka wojna z Rawaną jest czystym mitem, w którym nie należy doszukiwać się echa wypadków rzeczywistych.

I wreszcie, porównując epos Wjasy z eposem Walmikiego na jeden jeszcze szczegół wypada zwrócić uwagę: na różnicę poziomów odzwierciedlonego w obydwu utworach stanu kultury i cywilizacji. Mahabharata, niezależnie od chronologii wielokrotnych przeróbek, daje naogół obraz stosunków pierwotnych, dzikich i nieomal barbarzyńskich. W charakterystyce bohaterów dominuje nieoponowana afektywność, bezpośredniość instynktu i nieokiełzanie. W gniewie, w uniesieniu, w namiętnej nienawiści wypowiada się duch wojowniczości biologicznie elementarnej i krwiożerczej. Bohaterskość Ramy jest wyraźnie innego pokroju: pomiędzy nim a Durjodhaną, Bhimą, a nawet «cnotliwym» Ardzuną, różnica jest równie wielka jak między Bayardem i Wercyngetoryksem, Parcywalem i Zygfydem. Bohater Walmikiego nie zna lęku, ale nie zna także uczucia nienawiści, jest rycerski, ale nadewszystko «dobrotliwy» i «łagodny», opiekun poddanych, obrońca słabych i uciśnionych, ideał monarchy pokrewny Duszjancie w Śakuntali, jeszcze bliższy buddyjskich wzorów¹ szczytnej tolerancji, cierpliwości i przyjaźni dla wszelkich istot. Tym różnicom w ideologii odpowiada analogiczna różnica tła socjologicznego: w Mahabharacie klan wojowników, król raczej wódz drużyny niż monarcha; w Ramajanie dwór i pałac, zakulisowe intryki haremowe, król z wysokości majestatu rządzący krajem i wierni poddani.

Nasuwa się pytanie: jakie wnioski wolno wyciągnąć z tego porównania? Czy wynika stąd, że Ramajana jest młodszą od Mahabharaty? Czy można wprost przypuszczać, że epos o Kaurawach, w swej pierwotnej postaci, wolnej od młodszych przeróbek był wzorem dla Walmikiego i że stąd podobieństwo motywów: czterastoletnie wygnanie Ramy i dwunastoletnie wygnanie Pandawów, wielka wojna tu i tam, Kriszna i Hanumant dwaj doradcy bohaterów? I że różnice poza po-



Rama, Sita i Lakszmana w dżungli na wygnaniu.
Ze zbiorów A. B. Davies, New-York.

¹ Pośrednie wpływy buddyjskie na ideologię Ramajany są możliwe, jakkolwiek starsza literatura palijska nie zna Ramajany i naodwrot, poza późnemi interpolacjami, niema w Ramajanie wzmianek o buddaiźmie.

dobieństwem są różnicami dwóch epok, starszej i młodszej? Takie przypuszczenia narzucają się istotnie, ale pamiętać trzeba o możliwości innego jeszcze wyjaśnienia: że wszystkie wymienione rozbieżności mogą być umotywowane względami nietylko chronologicznego, jak raczej geograficznego dystansu, że w tym samym czasie, gdy na terenie Kurukszetry panowały jeszcze względnie prymitywne stosunki, dalej na wschód, na terenie Ramajany kultura i cywilizacja indyjska osiągnęła wyższy stopień rozwoju. Jak wiele kwestyj związanych z dziejami indyjskimi, i tej niejasności narazie nie potrafimy jeszcze rozwiązać.

Wiemy już, do jakiego stopnia nietylko utwory indyjskie, ale także ich bohaterowie «mają swoje losy»; wiemy, jak Kriszna, wódz Jadawów stał się bogiem, inkarnacją Wisznu. Uwag naszych o Ramajanie nie można zakończyć, nie zaznaczywszy, że analogiczny los spotkał Ramę, że i on został deifikowany i uznany za wcielenie Wisznu. W pięciu (II—VI) autentycznych księgach poematu z wyjątkiem strof, które są wyraźnymi interpolacjami, Rama jest zwykłym śmiertelnym człowiekiem. Inaczej jest w księdze pierwszej i ostatniej (VII), które są późniejszymi dodatkami rapsodów: kiedy król Daśaratha składa uroczystą ofiarę na intencję otrzymania męskiego potomstwa, bóg Wisznu zgadza się zejść w łono Kausalji, aby jako Rama rozgromić demonów, żyć, walczyć i cierpieć jak śmiertelnik i wreszcie znowu powrócić do nieba, do swej boskiej natury. W ten sposób w świadomości późniejszych pokoleń Ramajana — to już nie epepeja poprostu, ale wzniosłe misterjum religijne, równie święte, jak misterjum o kędzierzawym kochanku-pasterzu Hariwamśi. I tu więc stary mit opracowany przez poetę rapsoda ostatecznie rzucony został na tło «syntezy hinduistycznej».

Obok Mahabharaty i obok Ramajany jako trzeci dokument «średniowiecza indyjskiego» wymienić musimy tak zwane Purany — tym razem już nie jeden określony zbiór, lecz całą grupę, cały szereg zbiorów. Jeśli Mahabharatę nazwalibyśmy dżunglą, tutaj mówićby należało o całym kontynencie puszczy. Wprawdzie według teoretycznej definicji Purany mają mieć swoją stałą dyspozycję i obejmować pięć następujących punktów: 1) stworzenie świata przez boga Brahmę, 2) cykle kosmiczne niszczenia i powstawania, 3) genealogję bogów, 4) wielkie okresy ludzkości,¹ 5) genealogję dwóch rodów królewskich: dynastji słońca i dynastji księżycy.² Wynikałoby stąd, że Purany są historją świata sub specie aeternitatis. Ale jest to definicja idealna, od której stan rzeczywisty odbiega dość daleko. Faktycznie na treść Puranów składa się wszystko, co przez wiele stuleci stworzyła mitologiczna fantazja hinduizmu, itihasy, akhjanya, hymny i modlitwy, epickie motywy i rapsodje, teologiczne spekulacje, kosmografje, kosmogonje i teogonje, genealogje bogów i królów, a przede wszystkim cały chaos mitologii sekciarsko-wisznuickiej, krisznaickiej i siwaickiej. Kto byli kompiatorzy tych tekstów, nie wiemy. Tradycja, jak wspomnieliśmy powyżej, przypisuje autorstwo i tutaj legendarnemu Wjasie, czyli mówiąc inaczej wskazuje na animowe rzesze bramińskich diaskeuastów. Nie byli to wybitni poeci, ani wybitni uczeni, raczej przedstawiciele tych sfer kapłańskich, które blisko stały ludowych kultów i popularnych sekt. Językiem Puranów jest sanskryt, ale sanskryt często barbarzyński, daleki od kunsztu Wal-

¹ W sanskrycie *manwantara*, czyli «okresu Manu». Sześć takich okresów już minęło, ludzkość w obecnym okresie pochodzi od Manu Wajwaswata. Siedem okresów jeszcze przyjdzie. Każdy okres ma swego Manu, ojca rodu ludzkiego.

² Rama jest potomkiem dynastji słonecznej, Kriszna księżycowej.

mikiego i równie różny od klasycznego języka staroindyjskiego, jak łacina mni-
chów średniowiecza od łaciny Cicerona lub Horacego. Rzecz prosta trudno mówić
o chronologii Puranów jako zagadnieniu jednolitem. Poszczególne legendy i mity
są niewątpliwie stare, równie stare jak Mahabharata i Ramajana, ale kompilacja
i opracowania wskazuje na czasy dużo późniejsze, nieraz aż na koniec pierwszego
tysiąclecia ery chrześcijańskiej. Ta olbrzymia rozpiętość skali chronologicznej
jest zrozumiała: gdzie niema jedności kompozycji, gdzie plan nawet jako «opowieść
ramowa» nie został utrzymany, gdzie jest tylko konglomerat przygodnie zebra-
nego materiału, przekazywanego ustną tradycją, tam każdy może dorzucić od
siebie nową treść na zasadzie oczywistego prawa, że konglomerat + drugi konglo-
merat, że *silva rerum* + druga *silva rerum* w rezultacie też będą tem, czem były
przedtem: sumą, a nie całością.¹

Najważniejszych Puranów jest osiemnaście, ich zawartość ocenić można mniej
więcej na półtora miliona wierszy: starczy to na całą bibliotekę. Jakkolwiek
w tym samym tekście występują przeważnie i wisznuickie i śiwaickie fragmenty,
naogół jednak przeważają wyraźnie wpływy wisznuizmu. Nieomal wszędzie spo-
tykamy mniej lub bardziej szczegółowo opowiedziane legendy związane z wciele-
niami (*avatāra*) Wisznu. Według stereotypowego schematu jest ich dziesięć. Jako
ryba wcielił się bóg, aby w czasie potopu ratować pobożnego króla Satjawratę
i siedmiu wieszczów. Jako dzik ryjem wyciągnął z oceanu ziemię zatopioną przez
demona Hiranjakszę i śmiercią ukarał zuchwalca. Jako mąż-lew rozerwał pazu-
rami demona Hiranjakaśipu, jako żółw dźwignął górę Mandarę, jako karzeł w pole
wywiódł asurę Balego i «trzema krokami» świat zdobył dla bogów. Jako Paraśurama
czyli «Rama z toporem» występuje w obronie zagrożonych przez kszatrijską
zuchwałość praw i przywilejów kapłańskich, w pień wycina cały stan rycerski,
aż się nowe pokolenie odrodzi, szanujące ustalony i święty porządek — legenda
nader ciekawa, dobitnie ilustrująca «pedagogiczne» tendencje zbrahmanizowanego
hinduizmu. Wcieleniami Wisznu są także, jak wiemy, Kriszna i Rama, stąd nie-
jednokrotnie spotykane w Puranach streszczenia znanych z Hariwamśi i Rama-
jany legend. Ten sam los spotkał wreszcie i Buddę. Dziesiąte wcielenie dopiero
nadejdzie: jako Kalkin, jeździec na białym koniu zjawi się Wisznu, aby nieść zba-
wie całemu światu. Śiwaickie elementy występują rzadziej, przeważnie w związku
z kultem Lingi (phallusa Śiwy), krwiożerczej małżonki Durgi, oraz syna Śiwy,
boga wojny Skandy. W jednej z Puranów znajdujemy pozatem śiwaickie pendant
do Bhagawad-Gity, dość słaby utwór p. t. Iśwara-Gita.

Nader charakterystyczną dla mitologii Puranów legendą jest znana opowieść
o «maśleniu oceanu». W złotym wieku (Kritajuga) postanowili Dajtjowie (rodzaj
tytanów), oraz Aditjowie (t. j. bogowie) ubić ocean mleka, aby wydobyć z niego
Amritę, napój nieśmiertelności. Jako bijaka użyli góry Mandary, przywiązując ją
do długiego na wiele mil króla węzów Wasuki. W czasie «ubijania» Wasuki
wypłynął straszną truciznę Halahalę, która zżarłaby niechybnie bogów i świat, gdyby
nie połknął jej Śiwa. On jeden mógł sobie na to pozwolić: od jadu posiniało mu
tylko w gardle, stąd jego stały przydomek Nilakanta — czyli Bóg «Sinogardły». Raz
jeszcze zakłócona została akcja maślenia: Mandara urwała się i zapadła się

¹ Temu narastaniu treści od infinitum kładzie zwykle kres utrwalenie tekstu w pisany m-
nuskrypcie. Spisywać zaczęto teksty literackie w Indjach dopiero w pierwszych wiekach ery
chrześcijańskiej.

w ocean: wtedy to Wisznu wcielił się w żółwia i na grzbiecie wyniósł górę z otchłani. Po tysiącu latach mącenia oceanu zaczęły wylaniać się z niego różne dziwy i cuda: sześćdziesiąt milionów Apsarasów pięknych nimf, i boskich kurtyzan, koń Uczczaiśrawas, najwspanialszy z klejnotów kamień Kaustubha, bóg księżyca — Soma, indyjska Afrodyte — Lakszmi, i wreszcie upragniony Amrita. O posiadanie cudownego napoju wybucha wojna między Dajtjami i Aditjami. Aditjowie, to jest bogowie zwyciężają.

Pomimo fantastycznej i ciekawej treści, wartość artystyczna Puranów jest niewielka. Ale podobnie jak studjum rytualistycznych traktatów wedyjskich jest kluczem do zrozumienia starożytności indyjskiej, tak nie sposób zrozumieć średniowiecza hinduistycznego bez znajomości świata i atmosfery Puranów. Mitologia tych tekstów jest dziwaczna wprawdzie, groteskowa i niekiedy wprost monstualna: umysł przywykły do wzorów helleńskich z trudem może się w niej dopatrywać boskości i wzniosłości. A jednak swoistego piękna i swoistej głębi odmawiać jej nie można. Wypowiada się w niej pomimo wszystko ten sam duch indyjskiego pankosmizmu o horyzontach o ileż szerszych od światopoglądu mitologii helleńskiej. Trzeba tylko umieć dostrzec poza wybujałą fantastycznością, poza chaosem szczegółów ukrytą «opowieść ramową» kosmicznej epopei hinduizmu: cykle eonów, nieskończony wieczny rytm powstawania i rozkładu wszechświata, nieskończoną perspektywę bez końca i bez początku, wobec której wszystko tutaj na ziemi jest tylko epizodem.

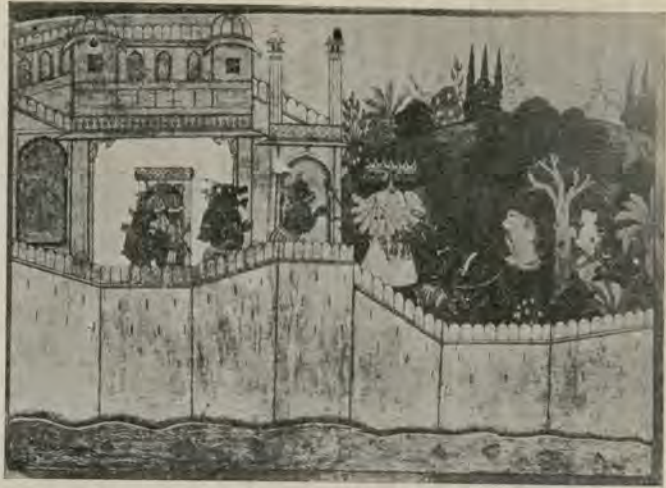
III.

BUDDAIZM I DŻINIZM

Legenda o Buddzie. Nauka Buddy: dyscyplina moralna, techniki medytacyjne, metafizyka. Kanon palijski. Historia soborów. Kosz dyscypliny, kosz kazań, kosz metafizyki. Pytania króla Milindy. Kroniki cejlońskie. Komentarze. Kanon sanskrycki. Mahawastu. Lalitawistara. Hinajana i Mahajana. Sutry mahajanistyczne. Buddaizm i hinduizm. Dżinizm. Kanon Śwetambarów. Kathanaki. Hemaczandra.

W tym samym czasie, kiedy pod czujną kontrolą kasty bramińskiej dokonywała się powolna ewolucja od wedyzmu do hinduizmu, obok i niezależnie od tego procesu podjęta została w Indjach inna jeszcze próba wyprowadzenia z tradycji staroindyjskiej dalszych konsekwencji. Tą próbą jest buddaizm, najpierw drobna sekta, później konkurująca z hinduizmem potęga, wreszcie po wyparciu z terenu indyjskiego, uniwersalna religja, wyzwolenie niosąca ludom Azji. O osobie założyciela niewiele wiemy, jakkolwiek wątpić nie można, że żył rzeczywiście w VI wieku przed Chr. Legenda w najstarszej znanej nam postaci opowiada, że urodził się w mieście Kapilawastu jako syn księcia Śuddhodany, że należał do klanu Śakjów i że miał na imię Siddhartha. Młodość spędził wśród zabaw i rozrywek pałacowych, wcześniej został ożeniony, a kiedy wreszcie narodził mu się syn, zniechęcony do życia rodzinnego, syt uciech i bogactw nocą potajemnie porzucił dom ojczysty i w głąb dżungli podążył, aby przywdziać szaty wędrownego ascety i szukać prawdy wyzwolenia. Następuje ciężki okres wewnętrznych walk i umartwień i wreszcie nad rzeką Najrańdzana w cieniu figowego drzewa, siedząc ze skrzyżowanymi nogami w pozycji *paryanka*, zdobywa «oświe-

cenie» (*bodhi*), staje się «Przebudzonym» i «Oświeconym», świętym, doskonałym Buddą (*buddha*). Wtedy wraca do ludzi, aby nauczać i drogę do wyzwolenia wskazywać, zyskuje jako mistrz i nauczyciel rosnącą z dnia na dzień gminę, cześć i poparcie możnych władców i monarchów i jako starzec osiemdziesięcioletni umiera w mieście Kusinara. Późniejsze źródła snują dookoła biografii Mistrza przedzę najdziwaczniejszej fantazji; umieją opowiadać o różnych szczegółach z dzie-



Scena z Ramajany. (Rawana odwiedza uwięzioną Site).
Boston Museum.

ciństwa, młodości i z tych lat, kiedy księżę Siddhartha zdobył już oświecenie. Źródła te mają wartość wyłącznie mitologiczną.

Więcej niż o życiu Buddy wiemy o jego nauce, jakkolwiek i tutaj stoimy w obliczu licznych wątpliwości i trudności. Pamiętać należy przedewszystkiem, że tradycja, którą znamy, jest tradycją późniejszych sekt, tak że w najlepszym razie możemy pozytywnie mówić tylko o naukach pierwotnej gminy buddyjskiej, a nie samego założyciela. Niemniej przeto, co do ogólnego charakteru podstawowych tez doktryny Buddy nie możemy mieć wątpliwości. W tym sensie stwierdzamy, że buddaizm jest zasadniczo autosoterjologją tego samego typu jak nauka Upaniszadów. Fakt, że według legendy Budda wahał się, czy nie zachować zdobytego oświecenia dla siebie, i że uległ wreszcie na prośbę bogów, aby głosić «drogę» cierpiącym istotom dla ich dobra i zbawienia — fakt ten pozornie tylko przeczy hasłu wyzwolenia własnymi siłami. Budda jest wprawdzie świętym nauczycielem ludzkości, ale zdobycie wyzwolenia jest prywatną sprawą człowieka, zależy wyłącznie od własnego wysiłku jednostki. Możemy wyrazić się jeszcze ściślej, że Budda utorował drogę do nirwany, ale sam w rozwoju indywiduum, w jego marszu do wyzwolenia udziału nie bierze.

W «czterech szlachetnych prawdach» streszcza się soterjologia buddaizmu: że życie jest cierpieniem, że przyczyną cierpienia jest żądza (dosł. pragnienie, *trṣṇā*), że zniszczenie doszczętne tej żądz jest wyzwoleniem i że zdobyć można wyzwolenie, idąc ścieżką wskazaną przez Buddę. Przez życie rozumieć należy nie indywidualną egzystencję od urodzin do śmierci, ale kołowrót wcieleń, *samsarę*; żądza jest żądzą istnienia i przywiązaniem do życia, wreszcie ścieżka, którą trzeba iść, aby zdobyć wyzwolenie, jest pewną metodą soterjologiczną. Na całość tej metody składają się kolejno: odpowiedni tryb moralnego życia, techniki medytacyjne i poznanie. Każdy z tych trzech etapów jest warunkiem i przygotowaniem do następnej fazy. Dyscyplina moralna (*śīla*) streszcza się w pięciu przykazaniach: 1) zakaz czynienia krzywdy (*ahiṃsā*) żywym istotom, ludziom i zwierzętom,¹

¹ A więc także zakaz zabijania. Temu zakazowi odpowiada pozytywny nakaz współczucia, litości, miłości i przyjaźni dla wszystkich istot.

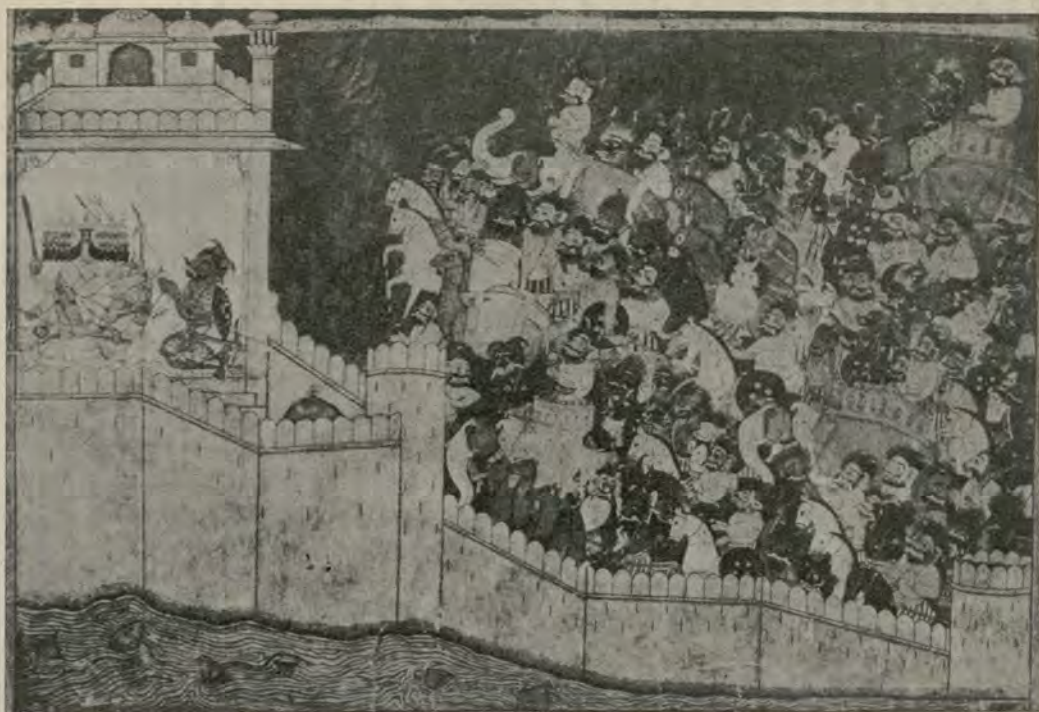
2) zakaz posiadania i pożądania osobistego majątku, 3) przestrzeganie «czystego trybu życia» (*brahmacariya*), to znaczy się: doszczętne wytepienie popędów i instynktów seksualnych, 4) prawdomówność i 5) zakaz picia trunków upajających. Technika medytacyjna (*dhyāna, samādhi*) obejmuje całą skalę stanów parapsychologicznych od koncentracji uwagi aż do ekstazy transów. Wreszcie poznanie jest bezpośrednim przeżyciem, pogłębieniem i zrozumieniem tych prawd, które stanowiły treść zdobytego przez Buddę oświecenia. W ten sposób i moralność i medytacja są przede wszystkim warunkami doskonałości poznania, nie są celem, lecz środkiem, fazami, poprzez które przejść musi dążące do nirwany indywiduum, aby zdobyć wreszcie wyzwalającą prawdę o pochodzeniu cierpienia.

Na pytanie, jaka jest geneza bolesnej rzeczywistości, odpowiada słynna, wielokrotnie w literaturze interpretowana formuła dwunastu ogniw zależnego powstawania. Formuła ta brzmi: Z niewiedzy (*avidyā*) powstają dyspozycje do aktywności (*samskāra*), z dyspozycji powstaje świadomość (*viññāna*), ze świadomości powstaje pięć grup osobowości (*pañca-skandha*), z pięciu grup powstaje sześć dziedzin zmysłowości (*ṣaḍ-āyatana*), z sześciu dziedzin powstaje zetknięcie (*sparśa*), z zetknięcia powstaje uczucie (*vedanā*), z uczucia powstaje żądza (*trṣṇā*), z żądy powstaje chwytnie (*upādāna*), z chwytnie powstaje stawanie się (*bhava*), ze stawania się powstają narodziny (*jāti*), z narodzin powstaje starość, śmierć, smutek i cierpienie. Fakt, że istnieje wieczny kołokręt «stawania się» jest zatem rezultatem pewnej ewolucji. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie chodzi tu o emanację, o powstawanie w sensie rozwijania skutków implicite zawartych w przyczynie, ale tylko i wyłącznie o «funkcjonalną zależność» pomiędzy elementami — tak zwanymi dharmaми — z których według nauki buddyjskiej składa się płynny potok przeżyć i stanów psychicznych. To co nazywamy osobowością jest więc tylko iluzją, jest tylko pewną serją, pewną ciągłością elementów. Świat obiektywny, jako rzeczywistość poza potokiem jest również fikcją. Jediną rzeczywistością są dharmy i w tym znaczenia teza nieistotności osoby, negacja duszy indywidualnej i ponadindywidualnej (*anātman*) jest podstawową tezą dogmatyki buddyjskiej.

To wyjaśnienie wystarcza, aby w kilku słowach wytłumaczyć sens dwunastu ogniw formuły. Przyczyną samsary jest «chwytnie», to znaczy: dążenie do celów, aktywność codziennego życia. Źródłem tej aktywności jest żądza, ta zaś uwarunkowana jest przez emocjonalny akcent bólu i przyjemności, przez uczucie jako stimulus towarzyszący naszym przeżyciom. Na pytanie, jak powstaje uczucie, odpowiada formuła w duchu teorii dharm: wszędzie tam, gdzie w potoku wyłonią się elementy subiektywnej zmysłowości (= sześć dziedzin subiektywnych) + elementy ich obiektywnych odpowiedników + element kontaktu. Innymi słowy: wszędzie tam, gdzie mamy przeżycie zmysłowego postrzeżenia jakiegoś przedmiotu.¹ Warunkiem takiej konfiguracji jest obecność wszystkich elementów, które tworzą potok: czyli tak zwanych «pięciu grup».² Wśród nich element świadomości odgrywa rolę centrum, dookoła którego układają się wszystkie pozostałe. Moment, w którym takie ugrupowanie zostało dokonane jest przełomem w genezie osobowości. Kiedy indywiduum umiera, elementy potoku rozpadają się, związek po-

¹ Tak powiedzielibyśmy używając terminologii naiwnego realizmu, co oczywiście nie byłoby zgodne ze stanowiskiem buddaizmu.

² Klasyfikacja «pięciu grup» wydziela: elementy zmysłowości, dyspozycje, element świadomości, uczucia i wreszcie «odróżnienia».



Scena z Ramajany. (Armja demonów paraduje przed Rawaną).

Boston Museum.

między pięcioma grupami ustaje, ale nie ustaje tendencja do tworzenia nowych agregatów. Element świadomości staje się znowu ośrodkiem nowego wiru, nowego ugrupowania: W ten sposób wylania się pytanie: co jest ową siłą grupującą elementy? Formuła odpowiada: dyspozycje, potencjalna aktywność, zasilana przez czyny poprzednich żywotów (*karma*). Dalej wstecz formuła już nie cofa się i wymienia jako ostateczną przyczynę negatywne pojęcie niewiedzy — niemającego początku, odwiecznego «omroczenia». Wynika stąd, że aby zdobyć wyzwolenie, trzeba «uspokoić potok», trzeba rozbić pokolei wszystkie ugrupowania elementów przez radykalne przewyciężenie woli do życia, trzeba niejako zwrócić aktywność przeciw niej samej, skierować wysiłek przeciw «prądowi». Ostateczne zatrzymanie płynności, ostateczne uspokojenie elementów nazywa buddaizm «wygaśnięciem» — nirwaną. Ponieważ świadomość polega właśnie na ruchu elementów, więc stan wyzwolenia oczywiście nie może być ani stanem najwyższej błogości, ani pełnią posiadania absolutnego poznania, jasnością czystej, niezamąconej wiedzy. Pojęcie wyzwolenia wyczerpuje się dla buddaizmu w zupełności w negatywnych określeniach: braku cierpienia, braku stawania się i t. d. Że nirwana nie jest nicością jak to mylnie utrzymywał Hegel, opierając się na niedokładnych wiadomościach o późniejszych szkołach buddyjskich, jest oczywiste i nie wymaga bliższych wyjaśnień. Nirwana jest «ponad-bytem» (*Übersein*), jest pojęciem transcendentnym, którego tutaj, w sferze wielości, względności pomyśleć nie można. Przedsmak nirwany mogą dać tylko transy, których trening jest koniecznym warunkiem wyzwolenia.

Według zgodnej relacji wszystkich źródeł, gmina założona przez Mistrza wczesnie uległa rozbiciu na sekty, które, różniąc się nieraz zasadniczo w in-

terpretacji nauki, w jednakowym stopniu pretendowały do autentyczności i ortodoksji. Wśród nich, jako jedna z najstarszych, zasługuje na wyróżnienie sekta Therawadinów czyli «zwolenników nauki senjorów». Sekcie tej zawdzięczamy obszerny kanon w średnioindyjskim dialekcie, tak zw. pali, którego podstawą jest narzecze kraju Magadha. W tem narzeczu według wiarogodnej tradycji nauczał Budda. Wątpliwa i niewiarogodna jest natomiast tradycja związana z genezą samego kanonu, który miał powstać bezpośrednio po śmierci Buddy (480 rok) na tak zwanym pierwszym soborze w mieście Radżagriha. Na drugim soborze w sto lat później, w mieście Wesali ustalono szereg punktów spornych dotyczących reguły klasztornej, co jednak nie zapobiegło dalszym herezjom i schizmie. Aby ostatecznie oczyścić naukę, został zwołany za panowania cesarza Aśoki (273—232), sobór w Pataliputrze, stolicy państwa. Pod przewodnictwem patriarchy Tissy Moggaliputty potępiono 252 fałszywe poglądy, wśród nich herezje docetystyczne, i ostatecznie ustalono redakcję trzeciej części kanonu, poświęconej scholastycznemu wykładowi nauki. W ten sposób ustalona została całość «trzech koszy» (Tipitaka): Winaja, Sutta i Abhidhamma. Wszystko co stoi w Pitakach jest słowem samego Mistrza. Dotyczy to nawet tego traktatu Abhidhammy, w którym p. t. Katthawatthu czyli «Punkty sporne», zebrane są herezje potępione na soborze: Tissa Moggaliputta, tak głosi tradycja, ogłosił w tym traktacie dokładnie to samo, co 300 lat temu Mistrz objawił bogom w niebie, «siedząc na djamentowym tronie pod koralowym drzewem».

W tej historii soborów dwa punkty nie wytrzymują krytyki. Po pierwsze jest rzeczą oczywistą że kanon składa się z części młodszych i starszych i że odzwierciedla rozwój kilku stuleci. Możliwe, że wśród masy przekazanych tekstów znajdują się *λόγος κριτικός*, traktować jednak całość kanonu jako słowo Buddy jest, rzecz prosta, absurdem. Po drugie wylania się pytanie: kiedy ewolucja kanonu została ukończona? Z legendy o trzech soborach wynika, że miało to nastąpić w III wieku przed Chr., ale wniosek jest fałszywy: przemawia przeciwko niemu fakt, że w słynnych edyktach cesarza Aśoki, pełnych kultu i czci dla Buddy i dla gminy buddyjskiej o istnieniu kanonu niema nigdzie najmniejszej wzmianki. Co więcej: niema w edyktach wzmianki o soborze, jakkowik miał on się odbyć przy współdziałaniu i poparciu cesarza. Możliwość przemilczenia tak ważnego zdarzenia, zwłaszcza wobec stosunku Aśoki do buddaizmu, jest zgóry wyłączona. Nie pozostaje nic innego, jak uznać i sobór w Pataliputrze i związaną z nim tradycję o powstaniu kanonu za legendę¹⁾. Pozytywne wiadomości o istnieniu Tipitaki posiadamy dopiero mniej więcej z pierwszego stulecia ery chrześcijańskiej.

Z pośród trzech «koszy» «kosz dyscypliny» czyli Winaja - Pitaka oraz «kosz kazań» czyli Sutta - Pitaka tworzą grupę tekstów starszych, «kosz scholastyki» czyli Abhidhamma - Pitaka jest wyraźnie młodszego pochodzenia. Jak wynika z tytułu, treścią Winaja - Pitaki są przepisy i reguły dla mnichów i mniszek. Całość składa się z trzech części: 1) Suttawibhanga, 2) Khandhaka i 3) Pariwara. Suttawibhanga, czyli dosł. «Analiza Reguł» jest komentarzem do rejestru grzechów (Patimokha), odczytywanego na publicznej spowiedzi co dwa tygodnie przy nowiu i przy pełni księżyca. Udział w tej ceremonii, zwanej Uposatha, jest jednym z istotniejszych

¹⁾ Wniosek ten potwierdza okoliczność, że o soborze w Pataliputrze inne sekty buddyjskie poza Therawadinami nie wspominają.

elementów praktyki buddyjskiej i ściśle wiąże się z obowiązkiem moralnego doskonalenia się jednostki. Grzechy rejestru są poklasyfikowane na grupy, poczynając od najcięższych, za które grozi kara wydalenia z gminy. W komentarzu do każdego punktu przywiązana jest opowieść wyjaśniająca, kiedy, w jakich okolicznościach i odniesieniu do kogo wydał Mistrz poraż pierwszy odpowiedni zakaz i postępek uznał za przewinienie. Druga część Winaja - Pitaki, Khandhaka czyli poprostu «Księga Rozdziałów» jest pozytywnym odpowiednikiem do negatywnych zakazów Suttawibhanga i zawiera przepisy dotyczące przyjmowania do zakonu, trybu życia klasztornego, ubrania, zachowania się i t.d. I tu również w dość suchą kazuistykę wplecione są ciekawe legendy z życia Buddy i jego uczniów, między innymi fragment biografii Mistrza od zdobycia oświecenia do pierwszego kazania i założenia gminy, oraz wyraźnie późny dodatek: legendarna historia dwóch pierwszych soborów. Trzeci tekst Pariwara jest późnym i mało ciekawym zbiorem rejestrów, list i streszczeń do obydwóch pozostałych części.



Scena z Puranów. (Narodziny Gangi).
Boston Museum.

O ile Winaja - Pitaka jest cennym źródłem dla poznania organizacji gminy, praktyki codziennej i życia klasztornego, o tyle drugi koszt informuje nas o treści nauki Buddy w tej postaci i w tym ujęciu, jakie przekazała sekta Therawadinów. Słowo Sutta znaczy po palijsku tyle co «wykład», Sutta - Pitaka nie jest jednakże systematycznym wykładem, lecz zbiorem wykładów i kazań przypisywanych Buddzie. Stąd często dramatyczne tło tych tekstów, żywe sytuacje, dialogi, dysputy i kontrowersje. Ta charakterystyka dotyczy przede wszystkim tak zwanych «czterech zbiorów» (*nikāya*), które stanowią niejako osnowę Sutta - Pitaki. Należą do nich 1) Digha - nikaja czyli zbiór tekstów długich, 2) Madhđđhima - nikaja czyli zbiór tekstów średnich 3) Samjutta - nikaja czyli zbiór tekstów połączonych w grupy i 4) Anguttara - nikaja czyli zbiór tekstów, uporządkowanych w schemacie rosnącego postępu.¹ Treścią kazań zawartych w Nikajach są z natury rzeczy tematy nader różnorodne, zagadnienia moralne, psychologiczne (związane z techniką medytacji), wreszcie filozoficzne, wśród nich przede wszystkim nauka o nieistotności indywiduum (*anatta - vāda*). Styl tych tekstów jest monumentalny, pełen swoistego namaszczenia i powagi. Wrażenie to potęgują liczne powtórzenia tego samego zwrotu, nawyk nużący przy lekturze, zrozumiały i niewątpliwie

¹ Anguttara znaczy «o jeden element więcej». Zbiór zawiera teksty, z których każdy omawia 1, 2, 3, 4 i t. d. aż do 11 punktów; według wzrastającej ilości tematów uporządkowana jest całość. Wskazuje to na wyraźną arytmomanję kompilatorów buddyjskich, rys charakterystyczny, który obserwujemy często i w innych tekstach indyjskich.

artystycznie skuteczny przy ustnej recytacji. Na specjalne wyróżnienie zasługują liczne i oryginalne porównania, przykłady i metafory, które mają wyjaśniać i uplastyczniać sens wykładanej nauki. Mnich, który bez opanowania dyscypliny moralnej (*śīla*) oddaje się technikom medytacyjnym, jest jak niedoświadczona krowa, która porzuca pastwisko na halach i udaje się w góry na nieznanym sobie i niebezpiecznym terenie, aby szukać tam lepszej paszy. Przedmioty, które postrzegamy zmysłami, są «złodziejami plądrującymi wsie», żądza bytowania — lizaniem ogryzionej kości, nirwana — zapomnianym miastem w dżungli, do którego Budda odnalazł starą, odwieczną drogą i t. d.

Oprócz wymienionych czterech «Zbiorów» do Sutta-Pitaki należy piętnaście innych tekstów, objętych wspólnym tytułem Khuddaka-Nikaja czyli zbiór tekstów krótszych. Ich wartość literacka i filozoficzna jest bardzo nierówna. Niektóre, jak np. Wimanawatthu czyli historje o rajskich pałacach, oraz Petawatthu czyli historje o pokutujących w czystości potępieniach, należą do mniej wybitnych produktów, jakkolwiek są ciekawymi dokumentami dla etnologa i religjoznawcy. Obok tych mniej cennych utworów zawiera jednak Khuddaka-Nikaja szereg tekstów, które bez zastrzeżeń zaliczyć można do arcydzieł literatury indyjskiej i powszechnej. Dotyczy to przede wszystkim czterech starożytnych zbiorów liryki buddyjskiej: Sutta-Nipaty, Dhammapady, Theragathy i Therigathy. Dhammapada czyli «Słowa Nauki» jest kompilacją 423 aforyzmów wyjętych poczęści z innych tekstów kanonicznych, poczęści zapożyczonych z ogólnindyjskiej tradycji gnomicznej i zestawionej w ten sposób, że poszczególne strofy niejednokrotnie tworzą jednolite całości, związane wspólnością metafory i refrenu, przeciwstawienia lub kontrastu. Rodzajem antologii jest również Sutta-Nipata, zawiera jednak obok «skompilowanych» fragmentów także oryginalne utwory, wśród nich cały szereg cennych ballad w starożytnej formie akhjanowej z objaśniającą prozą i bez niej. Treść i Dhammapady i Sutta-Nipaty określić można jednym słowem jako pochwałę zakonnego żywota. W coraz to nowych obrazach sławią anonimowi poeci szczęście i moralną wyższość tych, którzy wyrzekli się uciech zmysłowych, porzucili rodzinę i troskę o majątek i jako nosorożec przez dżunglę samotnie wędrują przez życie. Z obcowania z ludźmi powstaje przywiązanie, a z przywiązania cierpienie. Dlatego też mnich buddyjski żywi uczucia sympatji i przyjaźni dla wszystkich istot, ale nie przywiązuje się do nikogo i do niczego. Cóż mu po rodzinie i cóż po majątku? Oto w jednej z ballad Sutta-Nipaty raduje się pasterz Dhanija, że ma w garnku ugotowany ryż i wydojone mleko, dach dobrze kryty nad głową i rozpalone ognisko. Na łące chodzą jego wypasione krowy, a w chacie mieszka dzielna małżonka, o której «nie słyhać nic złego». Zabezpieczony czuje się Dhanija w swoim dobrobycie i nie lęka się pory deszczowej: «Jeśli chcesz, padaj sobie, o deszczu!» Złudne to jednak szczęście i złudne posiadanie. Budda opowiada, parafrazując słowa Dhaniji: «Nie przykryty jest dach i zgaszone ognisko, umysł wolny od namiętności i poskromione zmysły; kto się wyzbył pożądań, kto wyrzekł się świata, ten tylko naprawdę powiedzieć może: jeśli chcesz, padaj sobie, o deszczu». W wiele stuleci później ubogi tkacz Kabir podniósł głos płomiennego protestu przeciwko ideałowi życia ascetycznego, ale w epoce, którą odzwierciadla kanon palijski, ideał ten panuje niepodzielnie, niekwestjonowany przez nikogo.

Inny nieco charakter niż Dhammapada i Sutta-Nipata mają Theragatha i Therigatha czyli «Pieśni Mnichów» i «Pieśni Mniszek». Obydwa zbiory są niejako

lirycznymi historjami nawróceń i, jakkolwiek wątpić można, czy przekazane w tekście imiona są imionami prawdziwych autorów, wartość tych wyznań dla psychologii przeżyć religijnych jest oczywista. Warto przytem zwrócić uwagę na subtelne różnice w nastroju pomiędzy poezją mnichów i mniszek: z jednej strony refleksje raczej abstrakcyjne i obiektywne, przeważnie rzucone na tło opisu przyrody, z drugiej strony — w liryce niewieściej — silniejsze zaakcentowanie nuty osobisto-biograficznej, większa subiektywność i zarazem większa konkretność. I pozatem inna jeszcze, niemniej charakterystyczna różnica: ojcowie rodzin, mężowie i młodzieńcy powoli dojrzewają do wyższej mądrości, a gdy «ljana wdzięków niewieścich» już ich nie wiąże z życiem, przywdziewają szaty pątnika. Z rozmysłu i z refleksji budzi się w nich stopniowo zrozumienie prawdy o cierpieniu i znikomości zjawisk. Inaczej nawracają się mniszki: matkom umierają dzieci, żony tracą mężów, kochanki kochanków, a kiedy cios jest dość silny, rozpacz wskazuje jedyne lekarstwo w nauce Doskonałego Mistrza.

Do Khuddaka-Nikaji należy również zbiór baśni, bajek i nowel, czyli tak zwanych Dżataków. Obecność tego rodzaju literackiego w kanonie buddyjskim nie powinna nas dziwić. Trzeba tylko uprzytomnić sobie, że buddaizm obok oblicza filozoficznego ma drugie jeszcze oblicze legendarno-mitologiczne. O ile liryka omówionych powyżej zbiorów odzwierciadla ideologję intelektualnej elity w pierwotnej gminie, o tyle Dżataki są dokumentem charakterystycznym dla buddaizmu popularnego, a więc dla sfery świeckich wielbicieli i wielbicielek. Do tych rzesz kaznodzieja przemawiać musiał innym językiem niż do uczonych mnichów i mniszek, nie metafizycznym wywodem, ale przypowieścią, przykładem konkretnym i przede wszystkim budującą powiastką. Chętnych słuchaczy w Indjach nigdy nie brakowało, nie brakowało również zręcznych i dowcipnych narratorów, a i motywów było wbród w ogólnie indyjskiej tradycji fabulistycznej. Stąd czerpali mnisi buddyjscy pełnymi rękami. A ponieważ materiał sam przez się niezawsze był budujący, w każdym razie w większości wypadków stał możliwie daleko od światopoglądu ascezy i negacji życia — wyłoniła się i tutaj konieczność nietylko «opracowania», ale wręcz «przerobienia» i «poprawienia». Trzeba jednak przyznać, że buddyjscy kompilatorzy wywiązali się z tego zadania mniej zręcznie od bramińskich diaskeuastów Mahabharaty i Puranów. Buddyjska robota jest szyta grubym szwem, jest formalna i powierzchowna: poprzez pokost dydaktyczny wszędzie przegląda mniej lub bardziej wyraźnie pierwotna, niebuddyjska intencja. Schemat opracowania jest stereotypowy: Budda lub ktoś z jego otoczenia jest świadkiem jakiegoś wydarzenia. Opowieść o tem wydarzeniu tworzy tak zwaną «historję odnoszącą się do teraźniejszości». Nawiązując do niej, opowiada Mistrz «historję odnoszącą się do przeszłości», poczem następuje identyfikacja osób: okazuje się, że bohaterem opowieści «przeszłej» jest sam Mistrz w poprzednim wcieleniu: stąd nazwa «Dżataka» czyli historja o poprzednich urodzinach. W tych ramach¹ można było istotnie pomieścić treść dowolną: dowcipne anekdoty i budujące przypowieści, facecje i patetyczne exempla nadludzkiej cnoty. Rola, jaką w tych historjach odgrywa Bodhisattwa czyli przyszły Budda nie zawsze licuje z boską świętością najdoskonalszego nauczyciela. Dość nadmienić, że w szeregu różnych wcieleń: jako królewicz i bramin, witeż-rycerz i biedny rzemieślnik, lew,

¹ Warto zwrócić uwagę na analogiczną rolę «schematu awatarów» w hinduiźmie.

małpa i ryba figuruje także wcielenie jako złodziej i opryszek. Na tle nastroju Dhammapady, Sutta-Nipaty, Therigathy i Theragathy świecki i światowy charakter Dżataków jest kontrastem wręcz nieoczekiwanym. Historyk literatury może być wdzięczny za tę mimowolną frywolność. Dzięki niej posiadamy nieoceniony skarb pomysłowości indyjskiej i dowcipu indyjskiego, prawdziwy thesaurus wart Ezopa i Boccaccia, Lafontaine'a i Grimma razem wziętych.

Trzecim koszem kanonu jest Abhidhamma-Pitaka, zbiór siedmiu traktatów poświęconych systematycznemu i scholastycznemu opracowaniu doktryny. W nauce europejskiej utarło się wyobrażenie, że traktaty te niewielką mają wartość i że są pewnego rodzaju zbędnym i mało ciekawym suplementem do Suttów. Ale wszędzie na Wschodzie, w Birmie do dzisiejszego dnia, Abhidhamma uchodzi za klucz do zrozumienia filozofii buddyjskiej. Dotychczasowe poglądy należy więc zrewidować i tekstom Abhidhammy, mało jak dotąd zbadanym, więcej poświęcić uwagi. Sprostować trzeba również dotychczasową interpretację samego tytułu, który znaczy nie «wyższa nauka», ale «wyższy element» (*dharma* w znaczeniu omówionem powyżej). Tym wyższym elementem jest element «oświecenia» — «mądrości wolnej od skazy» (*prajñā amala*), która wylaniając się, prowadzi do nirwany, do rozbitcia i zatrzymania «potoku». Tematem Abhidhamma-Pitaki jest więc ewolucja soterjologiczna, wyłożona w związku z teorią elementów. Wprawdzie wyzwolenie jest również tematem Suttów, ale podczas gdy dialogi Nikajów operują terminami i pojęciami buddyjskimi, zakładając je niejako zgóry i stosując kazuistycznie, tutaj mamy przed sobą cenne opracowania syntetyczne i systematyczne w postaci list, wykazów i klasyfikacji elementów. Taką ogólną klasyfikacją jest przede wszystkim pierwsza z siedmiu ksiąg, zatytułowana Dhamma-sangani, podczas gdy czwarta pod tytułem Puggala-Paññatti analizuje i wlicza wyłącznie te elementy, z których składają się różne typy «osobowości». Wzorów literackich te klasyfikacje, rzecz prosta, nie posiadają i posiadać nie mogą, toteż szukać ich w Abhidhammie nie należy. Dla historii filozofii trzeci kosz kanonu ma znaczenie fundamentalne.

Kończąc przegląd literatury palijskiej wypada poświęcić kilka uwag palijskim tekstom niekanonicznym. Autorami tych tekstów są cejlońscy mnisi, którzy prawdopodobnie już w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej byli wyłącznymi przedstawicielami tradycji palijskiej. Pozorny wyjątek stanowi dialog filozoficzny p. t. Milinda-Pañha, w którym buddyjski mnich Nagasena wyjaśnia greko-baktryjskiemu królowi Menandrowi sens nauki o nieistotności osoby. Menander był w pierwszym wieku przed Chr. władcą obszernego państwa od Kabulu do Gangesu i na tem terytorjum powstał prawdopodobnie wkrótce po śmierci potężnego monarchy zaginiony sanskrycki oryginał, którego przeróbką i znacznym rozszerzeniem jest opracowana na Cejlonie i posiadana przez nas wersja palijska. Również na Cejlonie powstały obydwie kroniki tej wyspy Dipawamsa i Mahawamsa, z których pierwsza doprowadzona jest do panowania króla Mahaseny (IV wiek po Chr.), druga zaś do początków wieku VI. Nie są to dokumenty historyczne w naszym tego słowa rozumieniu, ale raczej legendarno-poetyckie opracowania, w których rzeczywistość miesza się z fantazją. Dotyczy to zwłaszcza Mahawamsy, która omawia kolejno poetycką biografję Buddy, historję królestwa Magadhy aż do trzeciego soboru w Pataliputrze, historję nawrócenia Cejlonu i dzieje wyspy pod panowaniem buddyjskich monarchów, jest jednak w istocie



Bogini Lakszmi.
Połudn. - indyjska
rzeźba z kamienia.
Museum für Völkerkunde,
Monachjum.

nie historją, lecz epopeją w kunsztownym stylu, notabene utworem jednego autora, poety Mahanamy.

Pozatem do niekanonicznej literatury palijskiej należą komentarze oraz traktaty egzegetyczne. Według legendy komentarz do trzech koszów pod tytułem Atthakatha miał przynieść na Cejlon apostoł wyspy Mahinda, syn króla Aśoki — wiadomość nieprawdziwa choćby z tego względu, że kanon, a więc i komentarze do niego, w III wieku jeszcze nie istniały. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że już w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej istniała na Cejlonie obfita literatura egzegetyczna, przechowywana i studjowana przez mnichów słynnego klasztoru w Anuradhapurze. Na tej tradycji oparł swoje wielkie dzieło Buddhaghosa, który przybył z kontynentu na Cejlon za panowania króla Mahanamy (458—480) i po dłuższych studjach opracował kompletny korpus komentarzy do całego kanonu. Pozatem jest Buddhaghosa autorem cennego i dla studjum filozofji buddyjskiej zasadniczego kompendjum p. t. Wisuddhi-Magga czyli «Ścieżka Oczyszczenia», którego treścią jest opis czterech etapów ewolucji soterjologicznej: dyscypliny moralnej, technik medytacyjnych, poznania wyzwalającego i wyzwolenia. Z pośród bogactwa późniejszej literatury filozoficzno-egzegetycznej na wyróżnienie zasługuje kompendjum mnicha Anuruddhy¹ p. t. Abhidhammatthasangaha czyli «Zestawienie głównych zagadnień Abhidhammy».

Znaczenie ogólne literatury palijskiej jest oczywiste i nie wymaga bliższego uzasadnienia. Nasuwa się porównanie z ewangeljami, ale analogja nie jest ścisła, gdyż w rzeczywistości treść Tipitaki jest obfitsza i bardziej rozmaita, zawierając i «ewangelje buddyjskie» — cztery Nikaje, i pisma ojców kościoła — siedem traktatów Abhidhammy, i «złotą legendę» — Dżataki i wiele jeszcze innej materji. W każdym razie nie zawahamy się postawić kanonu palijskiego w jednym rzędzie obok starego i nowego testamentu, obok Awesty i Koranu, jako jeden z najcenniejszych religjoznawczych dokumentów.

Jak już zaznaczyliśmy powyżej, zabytki palijskie stanowią tylko część literatury buddyjskiej. Mnichom, uczonym i poetom buddyjskim zawdzięczają Indje pozatem rozległą literaturę sanskrycką.

Należy do niej przedewszystkiem kanon rywalizującej z Therawadinami sekty Sarwastiwadinów,² który jednak w oryginale nie został przechowany. W Idykuczari, w chińskim Turkiestanie, gdzie ongiś krzyżowały się wpływy chrześcijańskie, manichejskie i buddyjskie, udało się wprawdzie odnaleźć szczątki i fragmenty manuskryptów, ale o całości możemy mieć pojęcie tylko dzięki dokładnym przekładom chińskim i tybetańskim. Dla buddologa wynika stąd konieczność sięgnięcia do tych przekładów, aby uzupełnić jednostronne dane tradycji cejlońskiej przez porównanie z tradycją inną, a jednocześnie równie dawną

¹ Data nieznana, między VIII i XII stuleciem po Chr.

² To znaczy się: zwolenników teorii, że wszystko istnieje. «Wszystko» (*sarvam*) znaczy dharmy, przejawiające się w potoku. Chodzi więc o pogląd, że poza fenomenami ukrywają się odpowiednie realne substraty.

i równie autentyczną. Podział kanonu sanskryckiego jest taki sam, a więc na trzy kosze Winaji, Sutry i Abhidharmy. Palijskim Nikajom odpowiadają sanskryckie Agamy. Ale traktaty Abhidharmy Sarwastiwadinów są inne niż u Therawadinów. Wskazuje to na różnice w interpretacji teorii dharm. Poza tą różnicą, ważną dla filozofii, ogólny charakter nauki jest wspólny obydwom kanonom. Budda jest tu i tam tylko nauczycielem, który utorował drogę, a wyzwolenie zdobyć należy własnym wysiłkiem. Teza autosoterjologii jest więc utrzymana.

Na innym już stanowisku stoi ciekawy tekst p. t. «Mahawastu» czyli «Wielka Rzecz», zasadniczo biografia Buddy, przeplatana fragmentami różnego rodzaju legend, Dżataków i rozważań teoretycznych. Jak podaje pełne brzmienie tytułu, Mahawastu należy do kanonu Lokottarawadinów, jednej z najstarszych¹ sekt docetyzmu buddyjskiego. Według nauki tej sekty Śakjamuni był istotą z «tamtego świata» (*lokottara*), a jego życie było tylko pozorem i dobrowolnym «przystosowaniem się» (*anurtti*). Z tego punktu widzenia jego biografia jest «cudowną historją» (*avadāna*), fantasmagorją dla dobra i zbawienia istot.²

Również w duchu docetyzmu traktuje życiorys Buddy utwór p. t. Lalitawistara czyli «Rozsnućie Gry». — Grą (*lalita*) jest zejście na świat i cała działalność Doskonałego Mistrza. Historia awataru boskiej istoty jest zawsze ta sama i zawsze przebiega w planie «dwunastu wydarzeń». Bodhisattwa schodzi z niebios na ziemię (1), w postaci białego słonia z sześcioma kłami wnika przez prawy bok w łono matki (2), po dziesięciu miesiącach również przez prawy bok wydostaje się na świat, nieskalany ziemską nieczystością (3), w dzieciństwie i młodości składa dowody swego boskiego pochodzenia (4), w bohaterskim turnieju zdobywa małżonkę i żyje w haremie (5), porzuca dom i rodzinę (6), oddaje się umartwieniom (7), wkracza w krąg oświecenia (8), walczy z szatanem Marą - uwodzicielem i jego armją (9), zdobywa Oświecenie i staje się Buddą (10), puszcza w ruch koło nauki i rozpoczyna głosić ewangelję zbawienia (11), wreszcie po założeniu gminy i zakonu gaśnie w elemencie nirwany (12). W schemacie tych dwunastu punktów podaje Lalitawistara obfitość wszelkiego rodzaju dziwów i cudowności. Kiedy kilkoletni Bodhisattwa siedzi pod drzewem różanem, pogrążony w głębokim transie, cień przestaje posuwać się. W świątyni bałwany bogów zrywają się z postumentów, aby paść do stóp przyszyć emu zbawicielowi i t. d. Starsze teksty palijskie tych legend nie znają.

Równoległe z deifikacją osoby Buddy, której wyraźne postępy stwierdzamy w Mahawastu i Lalitawistarze, dokonywa się proces zasadniczego reinterpretowania pierwotnej tezy autosoterjologicznej. W kanonie palijskim nirwana jest rezultatem własnego wysiłku jednostki. Mnich może liczyć tylko na siebie samego i jak «nosorożec» samotnie wędruje przez dżunglę samsary. Temu indywidualizmowi przeciwstawia późniejsza faza rozwojowa hasło solidarności wszystkich istot w marszu do wyzwolenia. Wszystko, co jest wpłątane w odwieczny kołowrót wcieleń, ludzie i bogowie, zwierzęta i rośliny, duchy i potępiency w pieklach — cały żywy kosmos dąży do tego samego celu. Zadaniem najszczytniejszym i najświętszym jest

¹ Mniej więcej III wiek przed Chr.

² O docetyzmie buddyjskim wiemy także i skądinąd (Kathhawatthu). Słyszymy o herezjach, którzy uczyli, że ciało Mistrza było wolne od wszelkich ułomności, że Budda nie jadł, nie pił i wydzielal wonne ekskrementy. W ten sam sposób, dowodzi chrześcijański docetyzm, że «Christus in forma Dei manens formam servi accepit» i że «in natura Christi corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse» (Hilarius, De Trinitate).

wspierać i posuwać ten rozwój przez litość i współczucie, a więc stać się uniwersalnym Buddą, nauczycielem i przewodnikiem milionów. Do tej misji może być powołany każdy, bo w każdej istocie ukryty jest kielek oświecenia, który należy tylko pielęgnować i rozwijać. Innymi słowy: wszyscy jesteście *tathāgatagarbha* — embrjonami Wyzwoliciele. Jeśli ideałem pierwotnego buddaizmu jest Arhat, święty asceta, który zniszczył w sobie pragnienie bytowania i rozerwał więzy samsary, o tyle teraz wysunięty zostaje ideał jeszcze wyższy i jeszcze bardziej nadludzki: ideał Bodhisattwy czyli «rozwijającego się Buddy», kandydata na uniwersalnego mesjasza, który dobrowolnie bierze na siebie brzemień wcieleń, aby pełnić szczytne posłannictwo. W tym sensie określają zwolennicy nowej nauki karierę Arhata jako «małą» lub «niższą» karierę (Hinajana) w przeciwieństwie do kariery Bodhisattwy, która jest karierą «wielką» czyli Mahajaną.



Annapurna, bogini sziwi-
icka, jedna z wielu form
Durgi albo Kali.

Museum für Völkerkunde,
Monachjum.

Nowy kierunek nie omieszkał stworzyć oddzielnego kanonu, ściśle biorąc grupy tekstów, które tytułują się Sutrami, nie są jednak w niczem podobne do Suttów palijskich, przypominają natomiast stylem i ogólnym charakterem hinduistyczne Purany. W sanskryckich oryginałach przechowały się one w Nepalu, jedynym kraju na kontynencie Indyj, gdzie buddaizm utrzymał się do dnia dzisiejszego, pozatem znamy je z przekładów tybetańskich, chińskich, mongolskich, japońskich i nawet ujugurskich (tjurk-skich). Opierając się na chronologii tych przekładów, możemy ustalić, że oryginały indyjskie powstawały mniej więcej pomiędzy I i V wiekiem ery chrześcijańskiej, ich późne pochodzenie w porównaniu z kanonem palijskim nie ulega zatem wątpliwości.

Najcenniejszym dokumentem Mahajany jest według zgodnej opinii europejskich uczonych i japońskich buddystów Saddharma-Pundarika czyli «Lotos Dobrej Nauki». Na treść tego utworu składa się zbiór kazań, przypowieści i legend, oświetlających podstawowe zasady nauki i religii. Jako nauczyciel i autor występuje sam Budda, hipostaza absolutu, magiczny refleks niebiańskiej mądrości w otoczeniu miljarde Bodhisattwów, genjuszy, boskich istot i duchów. Cuda jakie się dzieją w Saddharma-Pundarice, przewyższają cudowność Lalitawistary. Oto boski Mistrz, który jest jednocześnie wszechpotężnym taumaturgiem, otwiera usta i końcem swego długiego języka dosięga rajskich sfer boga Brahmy. Wytryskają miljarde miliardów promieni, a z każdego promienia wylania się jeden Bodhisattwa. Kiedy indziej każe ziemi pęknąć i z pęknięcia znowu wylaniają się niezliczone zastępy doskonałych, świętych Bodhisattwów. Wizje Apokalipsy są trzeźwą prozą w porównaniu z obrazami, jakie roztacza tekst mahajanistyczny.

Rozumiemy, że na tle tej taumaturgji koncepcja docetyzmu i iluzjonizmu posunięta być musi do granic ostatecznych. Wszystko jest fantasmagorją: świat i gmina i nauka Mistrza i wreszcie sam Mistrz. Ale ta prawda nie jest dla wszystkich. Gdyby głupcy ją usłyszeli, ogarnąłby ich lęk, rozpacz i szaleństwo. Dlatego

też dobrotliwy Nauczyciel, jako lekarz łagodny i rozumny każdemu podaje inne lekarstwo, naukę swoją «przystosowuje» do inteligencji słuchacza, do jego potrzeb i pragnień. Poprzez długie szeregi wcieleń «dojrzewają» istoty do oświecenia, powoli i stopniowo zdobywają wiedzę i poznanie. Ale niezależnie od stopnia rozwoju umysłowego, dla wszystkich bez wyjątku dostępna jest droga uwielbienia i adoracji Buddy. Dla słabych i zaślepionych jest ona drogą jedyną. Wiązanka kwiatów złożona Buddzie w ofierze, co więcej — nawet pobożne westchnienie wystarcza, aby pechnąć jednostkę na drodze do zbawienia i zagwarantować stały postęp aż do ostatecznego przejrzenia. Pojęcie *bhakti*, charakterystyczne dla hinduizmu, nie jest także obce Mahajanie.

«Karjerę Bodhisattwy», to znaczy: jej dziesięć etapów rozwojowych, omawia szczegółowo Sutra p. t. Daśabhumiśwara czyli «Pan Dziesięciu Stopni». Misję swoją rozpoczyna przyszły Zbawiciel od najprostszych aktów adoracyjnych pod adresem któregośkolwiek Buddy, ale im dalej zaawansowany jest w rozwoju, tem cięższe czekają go zadania, nadludzkie czyny ofiarności i samozaparcia, trening w transach i zdobycie najwyższych prawd absolutnej wiedzy z tych tajemnic, które lękiem napawają i o drżenie przyprawiają przeciętnego człowieka. O nich właśnie pouczą — tym razem bez wszelkich obłonek i niedomówień — osobna kategoria utworów zwanych Pradžnaparamitami czyli «Traktatami o Doskonałości Poznania». W nieskończonych, wciąż powtarzających się warjantach tej samej myśli poucza Budda mnicha Subhutię o irrealności, iluzoryczności i pozorności istnienia. Wszędzie jest tylko pustka (*śūnyatā*): wszystko, cokolwiek pomyślimy, cokolwiek postrzeżemy jest także czeze, nieistotne, złudne i nieistniejące. Tę doktrynę uniwersalnej pustki usiłowano rozumieć jako radykalny nihilizm. Niesłusznie. Bo pustka Mahajany nie jest nicością, ale niepoznawalnym, transcendentnym, niewysłowionym absolutem tem, co leży z natury swojej poza słowami i poza pojęciami. Dlatego też o «bezwzględnej rzeczywistości» nie można powiedzieć, ani że jest taka, ani inna, że jest a lub non a. Zasada wyłączonego trzeciego przestaje wobec tego obowiązywać. Żadne zdanie nie jest prawdziwe, każde jest fałszywe, czyli zdań wogóle niema. Pozostaje tylko jedna możliwość: wszystkiemu przeczyć, wszystkie tezy obalać, nie wyłączając dogmatów i tez soterjologii buddyjskiej. Z punktu widzenia doskonałości poznania nawet proces wyzwolenia, Bodhisattwy i Buddy tracą realność. I oto ostateczna konkluzja: iluzoryczny zbawiciel wyzwala iluzoryczne indywidua od iluzorycznego cierpienia. Od *bhakti* do *śūnyatā*, od teistycznej dewocji do mistycznej głębi pojęcia pustki, tym niesłychanym dystansem mierzy się «wielka karjera», godząc i wyrównując w postępie coraz wyższych ujęć wszelkie antynomje, wszelkie antylogje, wszelkie przeciwieństwa i różnice. «Pustka» jest coincidentia oppositorum.

Z pośród pozostałych tekstów mahajanistycznych wymienić wypada przynajmniej tytuły następujących: Samadhiradża czyli «Król Medytacji», Suwarnaprabhasa czyli «Złoty Blask», Awatamsaka czyli «Girlanda», utwór poświęcony adoracji Bodhisattwy Mañdzuśri, Awalokiteśwaragunakarandawjuha czyli «Wyczerpujące Opisanie Kosza Cech Awolokiteśwary» — innego Bodhisattwy, niemniej popularnego od Mañdzuśri, i wreszcie Sukhawatiwjuha, jeden jeszcze «wyczerpujący opis» raju, w którym panuje Budda Amitabha. Dla historii filozofji cennym dokumentem jest Saddharmalankawatara czyli «Zejście Dobrej Nauki na Cejlon». Śakjamuni odwiedza króla duchów Rawanę i w uczonej dyspacie wy-

klada zasady Mahajany, zwalczając jednocześnie fałszywe nauki systematów brahmińskich Samkhja, Wajśeszika i Njaja. Literacka ocena tekstów mahajanistycznych nie jest zadaniem wdzięcznym. Pomimo podziwu dla bogactwa treści, w tych tekstach zawartych, nie sposób zaprzeczyć, że lektura utworów w rodzaju Sadharma-Pundariki niewiele może dać wzruszeń estetycznych. Przyczyną tego jest monstualna wręcz fantastyczność i nieznośna bombastyczność stylu, kumulującego na każdej stronie, przy każdym rzeczowniku nieskończone listy epitetów, superlatywów i astronomicznych wymiarów. Oczywiście nietylko walory artystyczne decydują o historycznej doniosłości zabytków piśmiennictwa i dlatego pomimo wszystko Sutry Mahajany są dokumentami cennymi, ale jeśli niejednokrotnie już mieliśmy okazję w utworach indyjskich podkreślać brak poczucia umiaru, o tyle w tekstach, o których teraz mówimy, brak ten jest specjalnie dotkliwy i rażący. Psychologicznie jest on zrozumiały jako rezultat coraz silniej rozwijającego się na gruncie buddaizmu, bałwochwalczego wręcz kultu ksiąg. Każde słowo sakralnego tekstu, wyrecytowane, przeczytane lub przepisane nawet bez zrozumienia, ma wartość wyzwalającą. Wobec tego świętość i skuteczność Sutry mierzy się objętością. Duch który stworzył tybetyńskie młynki do modlitw, zapowiada się, niestety, już na gruncie indyjskim.

Reasumując możemy stwierdzić, że o ile wśród mnichów a nawet i mniszek starszego buddaizmu znalazły się wybitne talenty poetyckie, o tyle mahajanizmowi literatura piękna niewiele naogół zawdzięcza. Aśwaghosza, autor Buddhaczarity, o którym wypadnie pomówić w następnym rozdziale, mahajanistą prawdopodobnie nie był. Jedynym wybitniejszym poetą Mahajany był w VII wieku po Chr. Śantidewa, autor poematu liryczno-filozoficznego p. t. Bodhiczarjawatara czyli «Wejście na Drogę do Oświecenia». Ideal miłosierdzia, wcielonego w postaci Bodhisattwy, znalazł w tym utworze równie piękny i szlachetny wyraz, jak ideal Arhata w strofach Dhammapady lub Theragathy.

Z przeglądu palijskich i sanskryckich dokumentów wynika, że u podstaw buddaizmu leży systemat filozofji mistycznej, pewna doktryna gnostyczna, że buddaizm jest przede wszystkim «metafizyką», jedną z wielu, jakie wydały Indje. Ale rzecz prosta do szerokich warstw i w Indjach i poza Indjami trafiła nauka Buddy nie jako subtelna teoria dharm, ale jako popularna soterjologia. O tym drugim popularnym obliczu wspomnieliśmy mówiąc o Dżatakach; zapominać o niem nie wolno także jeśli chodzi o literaturę Mahajany. Poznanie w nauce Buddy jest podporządkowane pod wyższy cel wyzwolenia i ma wartość o tyle, o ile wyzwala. Nie o filozofję więc chodzi w tej filozofji, ale o zbawienie, przyczem pamiętać trzeba, że sam proces wyzwolenia i w Hinajanie i w Mahajanie może być rozłożony na miljarde wcieleń. Bo nie w ciągu jednego, tego właśnie żywota musi każdy zdobyć nirwanę.¹ Tragizmu chwili, tak charakterystycznego dla chrześcijaństwa i bezpośrednio związanego z ideją jednorazowości historii, nie zna buddaizm. Zbawiciele przychodzą w każ-

¹ Buddaizm palijski odróżnia 1) «indywidua, które weszły w strumień», to znaczy się które płyną ku nirwanie, 2) indywidua, których czeka jedno jeszcze ludzkie wcielenie, 3) indywidua, które odrodzą się w sferach niebiańskich i tam zdobędą wyzwolenie i wreszcie 4) indywidua, które w ciągu obecnego żywota osiągną nirwanę. Do pierwszej kategorii mogą należeć świeccy uwielbicieli, t.j. tacy których nie obowiązuje życie klasztorne ani studjum metafizyki ani technika transów. Także i świecki kanon moralności jest inny i z pośród pięciu przykazań w pełni utrzymany zostaje tylko nakaz nie krzywdzenia istot i prawdomówność.

dym cyklu kosmicznym, a istoty muszą powoli dojrzewać. Stąd możliwość i konieczność różnych ustępstw i różnych gradacyj, stąd możliwość daleko idącego przystosowania się do zmiennych warunków, stąd wreszcie skłonność do kompromisów wspólna i buddaizmowi i hinduizmowi. Tej właśnie wspólnej skłonności, ze swej strony umotowowanej wspólnością tła i sytuacji dziejowej, przypisać należy charakterystyczną okoliczność, iż w miarę rozwoju dystans faktyczny pomiędzy buddaizmem i hinduizmem ulegał stałej i widocznej redukcji. Analogie pomiędzy wisznuicką nauką o awatarach i mahajanistycznymi spekulacjami o wcieleniach Buddy rzucają się w oczy, *bhakti* buddyjska w niczem nie różni się od *bhakti* głoszonej w Bhagawad - Gicie. Mitologii Puranów w niczem nie ustępuje rozwinięta czasem mitolog a Mahajany z miliardami Bodhisattwów i Buddów, którzy królują w rajskich sferach, tak samo jak Brahma, Wisznu, Śiwa i inni bogowie.

Wobec tylu zbieżności mimowoli nasuwa się pytanie, dlaczego buddaizm nie przekształcił się w sektę hinduistyczną i dlaczego pomimo wszystko dwie równoległe tradycje średniowiecza indyjskiego nie złączyły się nigdy ze sobą. Faktycznie istniał poza wszelkimi analogjami głęboki rozdzwitek i głęboki antagonizm, który tego rodzaju asymilację uniemożliwił i ostatecznie zmusił buddaizm do ustąpienia z geograficznego terenu, na którym powstał i rozwijał się przez wiele wieków. Jak wspomnieliśmy mówiąc o powstaniu Mahabharaty, brahmanizm miał przy całej swej tolerancji, elastyczności i kompromisowości wobec obcych kultów jedno *noli me tangere*, jeden «czuły punkt»: etykę stanową opartą na hierarchji kast. W tę etykę godził buddaizm stale i ciągle, nie negując wprawdzie hierarchji kastowej, ale głosząc jej «nieważność» dla realizacji wyzwolenia. Dla hinduizmu jest tylko jedna droga karmicznej ewolucji: poprzez społeczną organizację, na której szczycie stoi stan kapłański — droga, którą uTORował Budda, prowadzi poza kastami. Przynależność do hinduizmu nie jest sprawą wewnętrznego powołania, na hinduizm nie można «nawrócić się», w hinduizmie można tylko «narodzić się» na zasadzie zdobytych w poprzednich wcieleniach zasług. Prozelityzmu, podobnie jak judaizm, hinduizm zasadniczo nie uznaje. Temu biologicznemu związaniu soterjologii z urodzeniem przeciwstawia buddaizm tendencje wyraźnie uniwersalistyczne. Gmina mnichów i mniszek jest społecznością poza stanami, poza rasą, poza narodowością. Urodzenie jako bramin nie daje jednostce żadnych prerogatyw. Jedyną normą jest wewnętrzne usposobienie moralne — nie czyn jako czyn, ale intencja: stąd radykalne potępienie brahminskiej liturgji, rytualnej magji i obrzędowości.¹

W ciągu pierwszych pięciu stuleci buddaizm zdobył wyraźną przewagę nad brahmanizmem; cieszył się uznaniem i poparciem monarchów, a za cesarza Aśoki, wnuka Czandragupty (273—232) był państwową religją Indyj. W pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej stosunek ten zaczyna ulegać powolnej zmianie na korzyść odradzającego się brahmanizmu. I wreszcie mniej więcej w okresie pomiędzy V i X wiekiem konflikt pomiędzy hinduizmem i buddaizmem zostaje rozstrzygnięty: «dobra nauka» Oświeconego zostaje wyparta z ojczyznanego terenu, aby kwitnąć i rozwijać się poza granicami Indyj: na Cejlonie, w Siamie, Birmie i Kambodży, w Tybecie, Chinach i Mongolji, wreszcie w Korei i Japonji.

¹ Potępienie krwawych ofiar zwierzęcych wynika z pierwszego przykazania buddyjskiego (*ahimsā*). Był to również punkt zasadniczy,



Scena z Puranów. (Kali-Durga walczy z demonami).
Boston Museum.

Równoległe obok literatury buddyjskiej, poprzez całe średniowiecze rozwija się literatura dżinizmu, sekty założonej w VIII wieku przez Parśwanathę, a zreformowanej przez Wardhamanę, mistrza współczesnego Buddzie, jednocześnie rywała i przeciwnika. Teksty palijskie znają go pod imieniem Niganthy Nataputty, zwolennicy jego religji tytułują go zwykle Mahawirą lub Dżiną.¹

Podobnie jak buddaizm, dżinizm jest soterjologią, jedną z wielu w Indjach starożytnych. Od buddyjskiej teorii dharm różni się jednak zasadniczo i w metafizycznej interpretacji bolesnej rzeczywistości i w praktyce soterjologicznej. W przeciwieństwie do radykalnego antypersonalizmu Buddy, przyjmuje Dżina rzeczywistość indywidualnych dusz, które krążą w kołowrocie wcieleń obciążone karmiczną dziedzicznością. Pojęcie karma jest ogólnoindyjskie, ale w dżinizmie ma ono znaczenie specjalne nieodróżnialnego fluidu, który przenika i kala duszę, pojętą również prymitywnie jako coś subtelnie materialnego. Temu «zalewaniu» duszy nieczystymi wpływami można położyć kres przez powstrzymanie się od czynów złych, przede wszystkim przez surowe przestrzeganie znanego z buddaizmu przykazania ahimsy (niekrzywdzenia żywych istot), pozatem przez umartwienia i surową ascezę posuniętą aż do samobójstwa, zwykle przez zagłodzenie się na śmierć. Tych kilka uwag wystarcza, aby uwidocznic wyraźną różnicę poziomów pomiędzy filozofją Buddy i Mahawiry.

W końcu I wieku po Chr. gmina dżinijska rozbiła się na dwie wrogie sekty: Digambarów czyli «Ubranych powietrzem» i Śwetambarów czyli «Noszących białe szaty». Powodem schizmy były zagadnienia trybu życia ascetycznego. Digambarowie

¹ Nigantha = wolny od więzów jest nazwą adeptów nauki Parśwanathy. Nataputta jest patronymicum Wardhamany. Mahawira = Wielki bohater i Dżina = Zwycięzca są epitetami podobnie jak Budda = Oświecony. Oznaczają mistrza, który zdobył inicjację.

utrzymywali, że doskonały święty żyje bez pokarmu i że mnich, który nosi odzież, nie może zdobyć wyzwolenia. Zakaz noszenia szat należał do punktów ogłoszonych przez Dżinę,¹ nie ulega więc wątpliwości, że obyczaj Śwetambarów był inowacją i odstępstwem od dawnego rygorystu. Obydwie sekty posiadają oddzielne kanony czyli tak zw. Siddhanty. Według tradycji Śwetambarów pierwotna redakcja opracowana została już w końcu IV wieku przed Chr. za panowania Czandragupty, dziada Aśoki, na soborze w Pataliputrze. Ale w ciągu następnych stuleci tradycja uległa zaniedbaniu, tak że w ostatecznej postaci kanon został ustalony dopiero na soborze w Walabhi w osiemset lat później. Na jego całość składa się dwanaście Angów czyli zbiorów głównych, dwanaście Upangów czyli zbiorów dodatkowych, dziesięć Painnów czyli zbiorów mieszanych oraz dziesięć Sutrów. Z natury rzeczy chronologia tych tekstów jest nader różna: obok fragmentów starych, sięgających, być może do tradycji pierwotnej gminy, figurują utwory notorycznie późne, późniejsze od najpóźniejszych tekstów buddyjskiego kanonu cejlońskiego. Językiem Siddhanty Śwetambarów jest prakryt, zbliżony do palijskiego, tak zwane Ardhamagadhi czyli «napół Magadhi». Kanon Digambarów zawiera teksty poczęści inne, poczęści te same, składa się z dwunastu Angów i czternastu Prakirnaków (=Painna) i jest zredagowany w sanskrycie.

Wartość literacka tekstów dżinijskich jest naogół niewielka. Tematem są przeważnie rozważania na temat dyscypliny i ascezy, czasem polemika z innymi sektami lub budujące opowieści o świętych umartwicicielach, którym wyzwolenie przyniosła śmierć głodowa. Do ciekawych należy z grupy Upangów Rajapase-
naidźdża czyli «Pytania Króla», filozoficzny dialog pomiędzy Maharadzą Paesi i mnichem Kesi o istnieniu duszy, oraz z grupy Sutrów Uttaradźdźhajana,² zbiór aforyzmów, przypowieści, ballad i dialogów w rodzaju Sutta-Nipaty.

Do literatury kanonicznej nawiązuje obfita literatura egzegetyczno-komentarzowa w maharasztryjskim prakrycie i w sanskrycie. Najstarszym komentatorem jest Bhadrabahu, który żył stopięćdziesiąt lat po Wardhamanie Mahawirze i był organizatorem soboru w Pataliputrze. Z późniejszych autorów wymienić wypada przede wszystkim Haribhadre i Śilanę (IX wiek). Dla historyka literatury komentarze dżinijskie są cennymi dokumentami ze względu na wielką obfitość motywów baśniowych, opracowanych dla celów dydaktycznych i dla pouczenia wiernych. Opowiadania takie, przeważnie wplecione epizodycznie w tekst komentarza, dały z biegiem czasu początek obfitej nowelistyce, tak zwanym Kathanakom czyli powieściom budującym. Utwory te są przeważnie młodszej daty (X—XV wiek), zawierają jednak materiał starożytny, zaczerpnięty ze źródeł ogólnindyjskiej fabulistyki. Z pośród licznych Kathanaków do bardziej wartościowych i ciekawych należy historia o «Przygodach (księcia) Uttamy», romans Dżinakirtjego p. t. Pała i Gopala, tegoż autora opowieść o «Kupcu Czampace» i wreszcie zbiór p. t. Kathakośa, czyli «Skarbiec Baśni». Pokost moralizatorski tej dżinijskiej nowelistyki psuje często efekt artystyczny, niemniej jednak zasługi mnichów dżinijskich jako zbieraczy i konserwatorów są niewątpliwe.³ Dla badań nad wędrówką motywów

¹ Gymnosofści, o których wspominają autorzy greccy, byli prawdopodobnie dżinijskimi mnichami.

² Tytuł jest niejasny: «Lekcje (składające się) z odpowiedzi (?)».

³ To samo powiedzieć można o mnichach buddyjskich, jakkolwiek fabulistyczna literatura buddyjska jest znacznie skromniejsza od dżinijskiej.



Głowa Buddy z Kambodży.
Musée Indochinois, Paryż.

indyjskich przez literaturę światową znajomość Kathanaków jest warunkiem koniecznym.

Obok literatury narracyjnej posiada dżinizm również dość bogatą lirykę religijną, hymny i pochwały «świętych» ascetów, strofy aforystyczne o marności uciech tego świata i wspaniałości ascezy. Z X-ego wieku posiadamy dydaktyczną allegorię mnicha Siddhy p. t. *Upamitabhawaprapañczakalha* czyli «Opowieść o ziemskim istnieniu, przedstawionem w porównaniach».¹

Najwybitniejszą postacią, jaką wydał dżinizm późniejszy jest bezsprzecznie Hemaczandra, polihistor, uczony, poeta i filozof (1089—1172). Pod jego wpływem król Gudżeratu Dżajasimha, a zwłaszcza jego następca Kumarapala stali się gorliwymi wyznawcami nauki Mahawiry i podobnie jak ongiś Aśoka, starali się wyciągnąć w polityce wszelkie konsekwencje ahimsy. Dla Kumarapali opracował Hemaczandra swoje wielkie kompendjum p. t. *Triszasztiśalakapuruszaczarita* czyli «Życiorys sześćdziesięciu trzech świętych mężów» — zbiór legend o mitycznych mistrzach dżinizmu, przeplatany opowieściami i baśniami wszelkiego

rodzaju. Ciekawym tekstem jest traktat p. t. *Jogaśastra*, w którym Hemaczandra daje systematyczny zarys soterjologicznej techniki dżinizmu, poczynając od przepisów moralności i kończąc na ascetycznych medytacjach, umartwieniach i transach. Na uwagę zasługuje analiza i opis ćwiczeń, przez które wyrobić można zdolności medjumiczne, jasnowidzenie, telepatję i t. d.

Literacka i scholastyczna twórczość dżinijskich mnichów trwa w Indiach po dziś dzień, zwłaszcza na terenie Gudżeratu. Porównywując blisko trzydziestowiekową historję sekty z losami buddaizmu, trudno nie podkreślić charakterystycznego faktu, że krańcowo ascetyczna religja z dogmatyką opartą nieomal na animistycznych pojęciach umiała lepiej przystosować się do warunków indyjskich niż głęboko filozoficzna nauka Buddy. Rozkwit literatury dżinijskiej przypada na okres pomiędzy X i XV wiekiem, a więc właśnie w epoce, kiedy buddaizm ostatecznie wyparty został z półwyspu. Nie oznacza to rzecz prosta ani wyższości, ani nawet większej żywotności nauki Mahawiry. Prawo do egzystencji na gruncie indyjskim okupił dżinizm rezygnacją z uniwersalizmu, poza granice indyjskie nigdy nie wyszedł i nigdy nie przestał być poprostu jedną z wielu sekt hinduizmu.

¹ Anekdota opowiada o Siddharszim, że zamłodu prowadził życie rozwiązłe i jakkolwiek żonaty, nigdy przed północą nie wracał do domu. Pewnej nocy matka nie chciała go wpuścić do domu, polecając aby szukał noclegu tam, gdzie o tak późnej porze drzwi są otwarte. Siddharszi udał się do pobliskiego klasztoru dżinijskiego i już więcej nigdy nie wrócił.

IV.

LITERATURA KUNSZTOWNEGO STYLU

Charakterystyka ogólna. — Kultura miejska. — Poetyka i estetyka kunsztownego stylu. — Liryka religijna. — Liryka miłosna. — Sattasaji, Amaruśataka, Bhartrihari, Meghaduta Kalidasy i Gitagowinda Dżajadewy. — Dramat i teatr indyjski. — Geneza. — Teorja dramatu klasycznego. — Bhasa. — Śudraka. — Kalidasa. — Epigonowie. — Epopeja: Buddhaczarita i Saundaranandakawja Aśwaghoszy, Kumarasambhawa i Raghuwamśa Kalidasy. — Bajka i nowela: Pañczatantra, Śukasaptati, Wetalapañczawimśatika i Kathasaritsagara. — Romans kunsztowny: Daśakumaraczarita Dandina i Harszaczarita Bany.

Pomiędzy III i X wiekiem po Chr. rozwija się w sanskrycie i w prakrytach obfita literatura, którą teoretycy indyjscy określają jako «poezję kunsztowną» (*kāvya*). W przeciwieństwie do rozpatrywanych dotychczas zabytków — zbiorów, kano-nów i repertorjów — na całość tej literatury składają się utwory oddzielne, pisane i komponowane przez jednostki, a nie przez anonimowe grupy, kasty, kongregacje i sekty. Nie wynika stąd jednak, abyśmy teraz nareszcie mogli wkroczyć na teren psychograficznych metod, biograficznych analiz i t. d. Faktycznie znamy tylko dzieła i nazwiska autorów, nie posiadamy natomiast żadnych wiadomości o ich życiu poza fantastycznymi legendami i anekdotami. Chronologja, jakkolwiek lepiej ustalona niż dla okresów poprzednich, posiada również dotkliwe luki i niejasności. Dość nadmienić, że data Śudraki, autora słynnego «Glinianego Wózka» waha się na przestrzeni pięciu stuleci pomiędzy IV i IX wiekiem po Chr., podczas gdy o poecie Amaru nawet i tyle nie wiemy. O życiu Szekspira nie posiadamy wiadomości, niemniej jednak anglistyka nie potrzebuje dociekać, czy żył on za Wilhelma Zdobywcy czy też w czasach Cromwella. Studium «poezji kunsztownej» takie właśnie na każdym kroku wysuwa zagadnienia. W rezultacie i tutaj także, podobnie jak w rozdziałach poświęconych Mahabharacie, Puranom, tekstom palijskim i t. d. możemy charakteryzować tylko zabytki literackie a nie autorów.

Ogólne tło epoki jest wyraźne. Podobnie jak we Włoszech pod koniec średniowiecza, w Indjach pomiędzy I i V stuleciem ogniskami cywilizacji i kultury stają się bogate miasta Udźdżajini, Kanauź, Benares i wiele innych. Czem ongiś były place ofiarne, leśne pustelnie i klasztory, tem teraz stają się pałace i dwory bogatych mecenasów — oczywiście w pierwszej linii dwory królewskie, ale nie wyłącznie — pozatem, charakterystyczne signum temporis: buduary uczonych kurtyzan, wreszcie bazar i ulica. Zainteresowanie literaturą należy teraz do oglady i do dobrego tonu. Odbiorcami stają się wybredni znawcy, wykwintni esteci i uczeni krytycy. Jednocześnie poezja traci swój sakralny, obrzędowy charakter, ulega daleko idącej sekularyzacji, stając się dla publiczności nieomal takim samym przedmiotem codziennego zapotrzebowania, jak pachnidła i kosmetyki. Podstawą kultury są nadal tradycyjne systematy siwaizmu i wisznuiзму, niemniej jednak czasy są inne, równie odległe od Bhagawad-Gity jak katolicyzm Juljusza II od chrześcijaństwa Ojców Kościoła.

Nie wynika stąd, aby dotychczasowa struktura hinduizmu miała ulec zasadniczym zmianom. Hierarchia kast i przywileje bramińskie zostają utrzymane w pełni, w praktyce i w teorji. Po upadku dynastji Maurjów, która sprzyjała

buddaizmowi, nastąpiła silna, lecz nietrwała reakcja brahmanizmu pod rządami dynastji Śungów (II stulecie przed Chr.) Między I i III wiekiem po Chr. w Indiach północno-zachodnich panują obce dynastje scytyjskie, które znowu otaczają specjalną opieką buddaizm i buddystów. W 320 roku władza przechodzi do nowej dynastji Guptów. Jej założyciel Czandragupta I oraz czterech jego następców: Samudragupta (330—375), Czandragupta II (375—413), Kumaragupta (413—455) i Skandagupta (455—480) potrafili zjednoczyć państwo, jakiego Indje nie oglądały od czasów Aśoki. W tym okresie brahmanizm jest znowu u szczytu władzy w życiu państwowo-politycznym. Z dawnej funkcji nadwornego kapłana Purohity wyrósł powoli urząd bramińskiego ministra-doradcy, w którego rękach zbiegają się nici wszelkich intryg i zakulisowych wpływów. Po upadku dynastji Guptów na skutek najścia Hunnów (koło 500 roku) pozycja kapłańskich ministrów wzmocniła się jeszcze bardziej dzięki nietrwałości powstających i upadających królestw. Osoba monarchy staje się w tych warunkach przedmiotem politycznej gry, prowadzonej przez własnych i obcych «doradców», rzadko w interesie państwa — przeważnie z pobudek czysto egoistycznych dla zaspokojenia osobistych ambicji, chciwości i zachłanności.

Literatura odzwierciadla tę atmosferę naogół w sposób niezreflektowany, daleki od wszelkiego protestu i głębszej krytyki. W dramacie i w noweli często spotykamy mniej lub bardziej plastyczny i drastyczny opis pałacowych intryg bramińskich, nierzadkie są również satyry na mnichów i ascetów różnych sekt — ale poza tą satyrą nie wyczuwamy już tej moralnej powagi, która stanowi ciężar gatunkowy starej literatury indyjskiej.

Oprócz tematów «współczesnych» — pałac królewski i życie wielkowiejskie — poezja kunsztowna z upodobaniem opracowuje stare tematy legendarne, zaczerpnięte z Mahabharaty, Ramajany i Puranów. Niemniej jednak stosunek do mistycznej przeszłości, opromienionej glorią bohaterstwa i świętości, jest raczej formalny i konwencjonalny. Temat legendarny jest tylko pretekstem literackim: poecie, który opowiada znane dzieje Ramy, śmierć Śisupalii, walkę Ardżuny z Kiratą i t. d. wcale nie chodzi o samą fabułę. Ta jest niejako dana a priori. Cały nacisk leży na opracowaniu, na formie, a nie na treści. Ten formalizm jest momentem istotnym: w nim znajduje wyraz duch epoki, jej urbanitas i kwintesencja kunsztowności.

Dandin, autor klasycznego podręcznika p. t. Kawjadarśa czyli «Zwierciadło Poetyki» odróżnia «ciało» poematu i jego «ozdoby». Ciałem jest pewien układ słów w metrycznej lub niemetrycznej formie, w sanskrycie lub w prakrytach. W ten sposób powstaje materja artystyczna, która sama przez się jest tylko nagim, nieubranym korpusem. Arcydziałem jest dopiero korpus ustrojony i udekorowany należycie. W tym właśnie sensie poezja jest jakgdyby sztuką ornamentów (*alamkāraśāstra*). Istnieją «ornamenty słowa» i «ornamenty sensu». Do pierwszej kategorii należą subtelne aliteracje, rymy, dobór słów o odpowiednim brzmieniu, słów składających się w środku, na początku lub na końcu z tej samej sylaby i t. d. Specjalnie trudnym ornamentem jest «wyłączenie pewnych grup artykulacji dźwiękowej» (*sthānaniyama*). I tak np. w powieści tegoż Dandina p. t. «Przygody Dziesięciu Książąt» książkę Mantragupta ma pokąsane przez kochankę wargi i dlatego w opowieści jego, zajmującej kilkanaście stron, ani razu nie jest użyte ani u, ani o, ani p i ph, b, bh, m i v! Ornament sensu jest sztuką

aluzji, niedomówienia i omówienia. Do dobrego tonu należy nie nazywać nigdy rzeczy po imieniu, ucałować ani myśli nie wypowiadać nigdy wprost, lecz w subtelnej osłonie allegorii i symbolu. Ni mniej ni więcej jak 5355 sposobów «pośredniego wyrażania» — dosłownie: «krzywej mowy» (*vakrokti*) — zna stylistyka indyjska; już to przez porównania różnych typów i rodzajów już to przez metafory, już to przez zawiłą grę słów o podwójnym znaczeniu. Do stałych właściwości kunsztownego stylu należą pozatem konwencjonalne opisy: natury, gór i rzek, dżungli i lasów, pór roku, wschodu i zachodu słońca, księżycowej nocy, burzy i deszczu. Cały magazyn rekwizytów i gotowych szablonów ułatwia artystyczne rzemiosło: kokila, indyjski słowik, granatowe lotosy, do których podobne są oczy kochanki, wargi koloru owocu bimby, ramiona, jak łodygi lilji wodnej i t. d. Wszystko to w sumie jest raczej sprawą literackiej erudycji i zręczności, niż natchnienia i genialności.

Od poety wymaga się wręcz encyklopedycznej wiedzy w dosłownym znaczeniu «nauk należących do ogólnego wykształcenia sfery» (*ἐγκύκλιος παιδεία*). Przedewszystkiem gruntownej znajomości gramatyki i słownika, aby móc tworzyć piękne i poprawne złożenia, użyć od czasu do czasu rzadkiej formy i niezwykłego słowa. Obowiązuje także znajomość mitologii, legend i podań, nietylko aby czerpać z nich tematy, ale i poto aby wpleść, gdzie trzeba, uczoną aluzję, porównanie i t. d. Mało tego: poeta musi równie dokładnie znać zasady polityki i strategii, nauki o koniach, słoniach i klejnotach, filozofji i astronomji i wreszcie, co najważniejsze, zawiłej «teorii kochania». Z tych «nauk» czerpie poezja kunsztowne wzory swoich opisów: bo w teorii wszystko jest z góry usystematyzowane i poklasyfikowane, trzeba więc tylko umieć w praktyce zastosować fachowy «szablon». Erudycja należy również do ornamentów na ciele poematu.

Klasyczną teorię stylu i formy poetyckiej uzupełnia swoista teoria estetycznego wzruszenia. Według tej teorii poezja nie jest ani odzwierciedleniem subiektywnych przeżyć, ani jakiegokolwiek obiektywnej treści, ale tylko i wyłącznie narzędziem przy pomocy którego «biegły»¹ poeta budzi w duszy ludzkiej gammy uczuć, nastrojów i emocji. Element zawarty w «ozdobionym wierszu», który wywołuje nastrój zwie się «smakiem estetycznym» — *rasa*, dosłownie sokiem: albowiem niby sok nasycza on i przesycza cały utwór i oddziaływując na wrażliwość słuchaczy, wywołuje w nich «wzruszenia». Traktaty wymieniają następującą listę «smaków», które artysta kombinuje i łączy ze sobą: 1) smak miłości, 2) smak wesołości, 3) smak żałości, 4) smak grozy, 5) smak bohaterstwa, 6) smak okropności, 7) smak odrazy i 8) smak cudowności. Trzeba nadmienić, że teoria «smaku estetycznego» obowiązuje nietylko wszystkie rodzaje literackie, ale sztukę wogóle, muzykę, taniec, rzeźbę i malarstwo. W pojęciu «smaku» streszcza się zatem indyjski pogląd na istotę piękna wogóle, które jest w pierwszej linii poto, aby wzruszało. Arystotelesowskiej *κάθαρσις* hinduizm nie zna: jak kochanka do ukochanego przemawiać powinna sztuka do duszy ludzkiej. Mniejsza o to, co mówi, ważną rzeczą jest tylko, jak mówi. O artystyczną ekspresję, o żywiołową erupcję z głębin przeżyć sztuka nie zabiega. Przeciwnie, skrzętnie stara się przysłonić właściwą intencję, chce nietylko wypowiedzieć się, jak właśnie niedomówić. W dystansie chłodnej «nastrojowości», w barokowej zawiłości, ornamentacji i stylizacji wyczerpuje się istota i treść poezji.

¹ *Vidagdha* — to jest słowo, które odpowiada naszemu «utalentowany».

Przegląd zabytków literatury kunsztownej rozpoczynamy od omówienia rodzaju lirycznego, zaznaczając jednocześnie, że liryką w mniejszym lub większym stopniu jest wogóle cała poezja tej epoki. Wynika to z estetyki smaków, która jest przede wszystkim estetyką pieśni, tańca i muzyki.

Najstarszym typem, którego tradycja sięga aż do epoki rigwedyjskiej jest religijny hymn (*stotra*). Utwory tego rodzaju spotykamy w Puranach, nie brak ich również w literaturze mahajanistycznej. Poezja kunsztowna nawiązuje do tej twórczości; ale tylko pośrednio w inwokacjach, które poprzedzają każdy poemat, epopeję lub dramat. W kunsztownych rytmach, metaforach, porównaniach i hiperbolach, często gubiąc się w zawilej retoryce i pustej frazeologii, zwracają się poeci do «ramion Śiwy, które ściskają Durgę»; do «czerwonych paznokci bogini Lakszmi», do «splotów węża Śeszy, który dźwiga świat» i do «prychania Ganeśi». Oprócz takich okolicznościowych inwokacyj posiadamy oddzielne zbiory strof poświęconych jednemu bóstwu. W «Stu Strofach do bogini Czandi» (Czandiśataka) opiewa Bana (VII wiek) małżonkę Śiwy, która stopą zdeptała demona Mahiszę; rywal Bany, Majura jest autorem «Stu Strof do Surji» (boga Słońca), zaś niejaki Lakszman wpał na poetyczny pomysł sławienia piersi bogini Czandi w pięćdziesięciu apostrofach. Wartość tych egzercycj w epitetach i hiperbolach jest niewielka.

Ciekawsza i bardziej charakterystyczna dla epoki kunsztownego stylu jest liryka miłosna. W tysiącach i setkach tysięcy warjantów niezmordowanie opiewają poeci indyjscy wdzięki i krągłość biodra, chód powolny na skutek ciężaru pełnych piersi, oblicze księżycowe, podługne oczy i ramiona jak słoniowe trąby.¹ Piękno natury, dla którego Indje miały zawsze dużo subtelnego odczucia i zrozumienia, jest dekoracją i tłem dla miłosnej zabawy i miłosnych nastrojów. Gromy huczą poto, aby wylęknione kochanki tuliły się w objęciach kochanków, deszcz ulewny przedłuża krótkie chwile słodkiego tête à tête, a wiosną kwitną drzewa mangowe i pszczoły roznoszą aromat miodu, aby zmysły upajając i namiętą budzić tęsknotę.

Literacką formą, w której wypowiada się erotyczna fantazja, jest pojedyncza strofa: jeden moment, jeden nastrój ujęty w precyzyjną zwięzłość kunsztownej zwrotki, często jedna sytuacja i jeden obraz, czasem jedno porównanie, przeciwstawienie lub gradacja. Najstarszym zbiorem takich strof jest prakrycka antologia



Głowa Buddy. Rzeźba w kamieniu z Mathury. Epoka Guptów.
Museum für Völkerkunde, Monachjum.

¹ Słusznie twierdzi Mefisto:

«Recht quammig, quappig, das bezahlen
Mit hohem Preis die Orientalen...»

(Faust II, v. 7782–3).

p. t. Sattasaji czyli «Siedemset Wierszy». Autorem, a raczej tylko redaktorem tego zbioru jest Hala Satawahana, siedemnasty z rzędu król z dynastji Andhrów, która od połowy III wieku przed Chr. mniej więcej w ciągu sześciuset lat panowała w północnym Dekanie. Wynikałoby stąd, że Sattasaji pochodzi z I lub II wieku ery chrześcijańskiej. Fakt, że językiem najstarszego zabytku liryki miłosnej jest dialekt średnioindyjski (Maharasztri), zasługuje na specjalne podkreślenie. Można przypuszczać, że liryka sanskrycka urabiała się na wzorach prakryckich, a w każdym razie nie będzie błędem twierdzenie, że kunsztowna poezja prakrycka nie jest młodszą od sanskryckiej.

Prawdopodobnie znacznie późniejszym zbiorem jest słynna centurja erotyków poety Amaru, znana p. t. Amaruśataka. Kiedy żył Amaru, nie wiemy. Nie posiadamy również żadnych wiadomości o jego osobie poza legendami i anekdotami, które potwierdzają tylko, co i tak zresztą z jego utworów wnioskować możemy, że musiał być doświadczonego znawcą wszelkich arkanów indyjskiej ars amatoria¹. Podobnie jak w zbiorze Sattasaji każda strofa Amaru jest zamkniętą w sobie i skończoną całością, minjaturą miłosnego romansu. Nastroj i ogólny charakter Amaruśataki jest jednak nieco inny: mniej sielsko-idylliczny, a bardziej miejski i dworski, mniej sentymentalny, a bardziej wyrafinowany i frywolny.

Trzecim równie słynnym zbiorem są «trzy centurje» Bhartriharjego: Nitiśataka czyli «Centurja Mądrości», Śringaraśataka czyli «Centurja Miłości» i Wajragjaśataka czyli «Centurja Wyrzeczenia». Z którego stulecia pochodzą te zbiory, słusznie zaliczane do najcenniejszych klejnotów literatury indyjskiej, dokładnie nie potrafimy powiedzieć. Ale jeśli hipotetyczna identyfikacja Bhartriharjego z buddyjskim gramatykiem tego samego nazwiska da się utrzymać, w takim razie należy przyjąć jako datę przybliżoną pierwszą połowę VII stulecia. Pielgrzym chiński Itsing, który podróżował po Indjach pomiędzy 671—695, opowiada o Bhartriharim (gramatyku) anekdotę, że podobno aż siedem razy porzucił klasztor, siedem razy powracał i wreszcie kazał trzymać w pobliżu zaprzęgnięty wóz, aby każdej chwili móc powrócić do życia świeckiego, kiedy tęsknota i pragnienie uciech doczesnych znów wezmą górę. Historyczna wartość tej opowieści jest obojętna, w każdym razie przyznać trzeba, że trudno o bardziej przekonujące oświecenie tonu i nastroju, jaki faktycznie charakteryzuje Śringaraśatakę. Bhartrihari jest głębszy od Amaru, jego erotyki są raczej sentencjami i aforyzmami; mają tło filozoficzne i są wyrazem głębokiej rozterki pomiędzy miłością zmysłową i ascetycznymi tęsknotami. Kompozycja zbioru poświęconego miłości jest wyraźnie planowa, dając w sumie niejako obraz psychologicznego rozwoju od ślepej namiętności do przebudzonej refleksji, od entuzjazmu do ironji i sarkazmu. Dla pierwotnego buddaizmu, tak jak go rozumiała stara gmina, konflikt pomiędzy niewiedzą zmysłów i elementem rozwijającego się oświecenia jest punktem wyjścia marszu do nirwany. Aby wytrzebić «pragnienie», trzeba wielkiego, bohaterskiego wysiłku, wielkiej i ciężkiej walki z Mara-Uwodzicielem, ale samo rozstrzygnięcie przeciw popędowi, przeciw instynktom, przeciw żądzy musi być przesądzone i postanowione zgóry i odrazu. Na takie właśnie przesądzenie, na taki czyn Bhartrihari zdobyć się nie może. Jego strofy o miłości są wprawdzie nieraz strofami przeciw miłości, nie

¹ Jedna z anekdot opowiada, że Amaru odradzał się sto razy jako kurtyzana, zanim przyszedł na świat jako poeta i w stu strofach opisał swoje doświadczenia miłosne.



Bodhisattwa Majtreja. Płaskorzeźba gandharska.
Museum für Völkerkunde, Monachjum.

obca mu jest prawda, że nasza wędrówka poprzez ocean cierpienia nie trwałaby tak długo, gdyby nie wstrzymywały nas kobiety wzrokiem gorejącym — cóż jednak po tej wiedzy, gdy jedno mrugnięcie pięknych ocząt i nadal gasi «pochodnię mądrości»? Wahadłowym ruchem od pragnienia wieczności, wygaśnięcia i ciszy do niespokojnych marzeń o wdzięcznych licach sarniokiego dziewczęcia kołysze się myśl poety, aby znaleźć wreszcie wątpliwe rozwiązanie, że dwie są drogi do wyzwolenia wiodące: asceza w pustelni i uścisk kochanki.

Mówiąc o liryce kunsztownej, obok strof Hali, Amaru i Bhartriharjego trudno nie wymienić Meghaduty, poematu Kalidasy «o chmurze, która niesie poselstwo do ukochanej». Sytuację wyjaśnia pierwsza strofa: Pewien Jaksza¹, skazany przez boga Kubere na wygnanie, przebywa nad brzegami wód, w których ongiś kąpała się Sita. Daleko na północy, na świętej górze Kajlasie, w mieście duchów Alace pozostała ukochana małżonka wygnańca. O niej wciąż myśli, do niej tęskni i wieść o swej tęsknocie przez chmurę posyła, która od morza ciągnie ku Himalajom. Opis długiej i dalekiej drogi, gór, rzek i miast, ponad którymi przelatywać będzie,

¹ Jaksze są rodzajem duchów podwładnych bogowi skarbów i bogactw, Kuberze. Mieszkają w Himalajach.

wypełnia poemat. W Kumarasambhawie dowiódł Kalidasa, że stać go na poezję wyrafinowanej zmysłowości, w Meghaducie stworzył arcydzieło elegijnej rzewności. Skarga Jakszy i treść poselstwa do ukochanej w końcowych strofach należą do najpiękniejszych wierszy, jakie kiedykolwiek wyśpiewane zostały o miłości.

Historję kunsztownej liryki erotycznej zamyka poemat bengalskiego poety Dżajadewy (XII wiek) p. t. Gitagowinda. Treścią tego utworu jest miłość Gowindy-Kriszny do pasterki Radhy. Na brzegach Jamuny płąsa młody bóg otoczony rojem urodziwych dziewcząt, Radha, zazdrosna i rozżalona, ucieka w gąszcz leśny, Kriszna stęskniony i skruszony szuka kochanki, przyjaciółka Radhy przynosi wiadomość o zaginionej i wreszcie uścisk miłosny na nowo łączy zwaśnionych. O tem wszystkim opowiadają krótkie recitativa, przeplatane długimi arjami kochanków i przyjaciółki, pieśniami o tęsknocie, o pragnieniu i rozkoszy. Mimowoli narzuca się pytanie: kim jest właściwie Kriszna Gitagowindy? — Bogiem orgjastycznego mitu, czy Erosem, szukającym swej Psyche? Amantem bukolicznego flirtu, czy też raczej symbolem mistycznej *bhakti*? Te pytania postawić trzeba, ale odpowiedź na nie może być tylko podkreślenie podwójnego charakteru Gitagowindy: Kriszna jest jednocześnie bogiem i kochankiem; Radha jest jednocześnie omdlewającą z namiętności hurysą i uosobieniem duszy ludzkiej, szukającej miłości boskiej; tęsknota, o której śpiewa Gitagowinda, jest jednocześnie tęsknotą rozbudzonych zmysłów i tęsknotą wiecznego wyzwolenia. Granica pomiędzy erotyzmem a mistyką w kultach teizmu indyjskiego jest płynna, nie trzeba zatem przypuszczać, że religijny charakter Gitagowindy mógł w Indjach kiedykolwiek budzić zastrzeżenia. Faktycznie pieśni, które śpiewa Kriszna i Radha, są pieśniami do obrzędowego tańca, a kompozycja całości jest wzorowana na formie ludowego misterjum. Wiemy zresztą, że tańczono Gitagowindę w świątyniach wisznuickich przy religijnych obchodach i uroczystościach. Zalety poetyckie utworu Dżajadewy są niewątpliwe. Treść jest blaha, ale jakim językiem wyśpiewana, jakimi rymami, aliteracjami i refrenami, jaką melodyjnością i jakim rytmem, zmiennym i niespokojnym, to znowu płynnym i łagodnym! Wiersz Gitagowindy jest przede wszystkim muzyką, przemawia do słuchu, czaruje, oszalałami i upaja. Oddać te właściwości oryginału w przekładzie na jakikolwiek język jest zadaniem zgóry skazanem na niepowodzenie.

Od liryki przechodzimy do literackiego dramatu, który w Indjach, nie inaczej zresztą niż w Grecji, rozwinął się przede wszystkim z obrzędów religijnych, połączonych z tańcem i pantomimą. Jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że obrzędy takie już w epoce wedyjskiej należały do ceremonjału różnych świąt i uroczystości ludowych, bezpośrednio wiadomości o nich posiadamy dopiero z czasów późniejszych, z epoki hinduizmu. Taniec mimiczny jest zarówno w siwaizmie jak i w wisznuiźmie aktem rytualnym. W liturgji Paśupatów, sekty siwaickiej, jest on jednym z sześciu przepisanych rodzajów nabożeństwa. Śiwa jest sam znakomitym mimem, panem tancerzy, i jako Nateśwara płąsa na szczycie Kajlasy taniec własnego pomysłu. O roli tańca w krisznaiźmie wspominaliśmy już kilkakrotnie: mimem i tancerzem jest Kriszna-Gowinda, [podobnie jak Śiwa na Kajlasie, tańczy z pasterkami w gajach Wrindawany. Z obrzędowego tańca powstają jako prototyp sztuki dramatycznej pantomimiczne misterja religijne. Z tańcem łączy się śpiew i deklamacja, stwarzając całość mniej więcej w typie Gitagowindy a więc widowisko złożone jednocześnie z tańca, śpiewu i deklamacji. Element

deklamacyjny odgrywa początkowo rolę raczej drugorzędną. Głównym środkiem artystycznej ekspresji jest nadal taniec, który wyraża wszystko: nietylko uczucia i nastroje, ale i zdarzenia. Nigdzie na zachodzie sztuka mimiczna nie osiągnęła takiej doskonałości, jak właśnie w Indjach. Jej w dużym stopniu zawdzięcza aktorska technika indyjska swoją charakterystyczną odrębność.

Mimus obrzędowy nie jest jednak jedynym źródłem literackiego dramatu. Związek genetyczny pomiędzy akhjanami i teatrem jest w każdym razie równie oczywisty i niewątpliwy.¹ W literaturze z różnych epok znajdujemy niejednokrotnie wzmianki o rybaltach-recytatorach, którzy deklamują strofy, demonstrując jednocześnie odpowiednie obrazy i rysunki. Dalszą fazą rozwoju tej prymitywnej techniki, znanej zresztą nietylko w Indjach, jest teatr cieniów. Obraz i cień ilustrują strofę; proza, którą opowiada demonstrujący, wiąże fragmenty w całość, zastępując akcję i dekorację. Przejście od recytacji jednoosobowej do podziału na role nie trudno sobie wyobrazić.

Jak wynika z powyższych uwag, indyjski teatr i dramat klasyczny całkowicie wytłumaczyć możemy jako rezultat ostateczny rozwoju na podłożu własnej, wielowiekowej tradycji. W tym sensie indyjskość indyjskiego dramatu nie podlega żadnej wątpliwości, wobec czego teoria wpływów greckich, notabene pozytywnie nie wykazanych, jest co najmniej zbędną i bezcelową hipotezą. Podobieństwa, jakie niejednokrotnie podkreślano pomiędzy «Wózkiem Glinianym» i młodszą komedią attycką (względnie ludową sceną mimiczną) są analogiami przypadkowymi. O ile nie polegają wręcz na nieporozumieniach,² tłumaczą się równoległością rozwoju, a nie zapożyczeniami.

Teoretycy indyjscy odróżniają, zależnie od treści, liczby aktów i nastroju sztuki, cały szereg rodzajów dramatu. Najważniejsze są następujące:

1) Nataka, czyli dramat heroiczny. Bohaterem jest król, wieszcz lub bóg, tematem znana legenda lub podanie. Przeważać powinien «smak» bohaterski i erotyczny. Liczba aktów od pięciu do dziesięciu.

2) Prakarana czyli «dramat miejski». Bohater jest mniej szlachetnego pochodzenia, niż w natace: bogaty kupiec, minister lub bramin. Fabuła nie jest legendarna. Hetery, eleganci wielkomięscy, niewolnicy i szulerzy biorą udział w akcji. Przeważa nastrój erotyczny. Aktów również pięć do dziesięciu.

3) Bhana czyli monolog jednoaktowy. Elegant-sowizdrzał opowiada o swoich figlach i przygodach. Nastrój komiczny i erotyczny.

4) Prahasana czyli farsa, zwykle w jednym, najwyżej w dwóch aktach. Powstała prawdopodobnie wprost z komicznego intermezza. Występują osoby z różnych warstw «towarzystwa miejskiego»: złodzieje, hetery, oszuści, głupi uczeń bramiński i stary chutliwy nauczyciel. Bijatyki i klótnie urozmaicają akcję.

5) Dima czyli dramat fantastyczny. Treścią jest znany epizod z mitologii. Występują duchy, demony, wilkołaki, bogowie i bohaterzy. Nastrój komiczny i erotyczny jest wyłączony. Przeważa nastrój cudowności i nastrój lęku. Czary i czarna magia należą do akcji.

¹ Warto w tym związku zaznaczyć, że słowo *kuśłava* znaczy nie tylko rapsod, ale także poprostu «aktor».

² Do nieporozumień należy «argument kotary», która po indyjsku nazywa się *yavanikā* czyli «zasłona jońska». Jawanami (= Jończykami) nazywano w Indjach przede wszystkim mieszkańców Baktrji i wogóle wszystkie narody na zachód od Indu.

Z pośród rodzajów podrzędnych zasługuje na wymienienie natika, pięcioaktowy melodramat przeważnie w «smaku» erotycznym. Taniec, śpiew i pantomima odgrywają główną rolę. Fabułą natiki jest konwencjonalny romans haremowy.

Każdy dramat musi mieć «bohatera głównego», tak zwanego Najakę, dosłownie: przewodnika; obok niego «bohaterkę», którą może być bogini, królowa, kobieta szlacheckiego pochodzenia lub kurtyzana. Dookoła bohatera i bohaterki grupują się inne osoby. Nieodstępnym towarzyszem bohatera jest Wesolek Widuszaka, komiczna figura, której nigdy brakować nie powinno. Heterom towarzyszy tak zw. Wita, znawca dobrego tonu i wytwornego smaku, pośrednik w intrydze miłosnej. Typem gburą, chama i awanturnikiem jest Śakara, brat nielegalnej konkubiny królewskiej.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech dramatu indyjskiego jest jego wielojęzyczność: uczeni, bramini, królowie, ministrowie i hetery mówią sanskrytem, damy z towarzystwa, królowe i nimfy, także Widuszaka mówią prakryckim narzeczem, służba, strażnicy, oberżyści i wspomniany Śakara narzeczem Magadhi i t. d. W literaturze indologicznej utarło się tłumaczyć tę równorzędność prakrytów obok sanskrytu jako rzekomy obraz faktycznych stosunków językowych. Jest to jednak przypuszczenie mało prawdopodobne, choćby ze względu na to, że prakryty są w równym stopniu kunsztownym językiem jak i sanskryt. Raczej mamy tutaj do czynienia z konwencjami literackimi, których geneza i historia nie jest jeszcze dostatecznie wyjaśniona.

Jako utwór literacki dramat posiada wszystkie znamiona stylu kunsztownego. Jako widowisko, jest sztuką par excellence, łącząc w sobie zalety wszystkich innych sztuk: poezji, malarstwa, tańca i muzyki. Z punktu widzenia estetyki jest symfonią nastroju, kompozycją odpowiednio dobranych smaków. Stulecie, w którym z elementów ludowych powstał teatr klasyczny, nie da się ściśle określić. Najstarszy, znany dotychczas autor dramatyczny, słynny poeta i filozof(?) buddyjski, Aśwaghosza, żył w I wieku po Chr. Fragmenty jego dramatu o «Nawróceniu Śariputri» (odnalezione w Turfanie) mają wyraźny charakter «literackiej syntezy», nie jest więc niemożliwe, że Aśwaghosza miał poprzedników, o których nic nie wiemy. W końcu II-go stulecia żył i tworzył Bhasa, autor trzynastu dramatów, z których dziewięć jest opracowaniem epizodów z Mahabharaty i Ramajany. Dramaty te należą do kategorii Nataków, mają jednak swoje właściwości, odbiegające od «normalnego typu»: brak Widuszaki, przewagę sanskrytu nad prakrytami, poezji nad prozą, budowę dialogu nieomal akhjanową. Wskazuje to na ich zależność od wzorów epickich. Na wyróżnienie zasługuje Balaczarita czyli «Przygody Młodzieńca [Kriszny]» jako najstarsza literacka dramatyzacja popularnej legendy o Krisznie i Kamsie. Pozostałe utwory Bhasy: Awimaraka, Biedny Czarudatta, Wasawadatta widziana we śnie i Dotrzymane Przyrzeczenie ministra Jaugandhararajany zbliżają się w technice i budowie do wzorów klasycznych. Ich treścią są podania i baśnie, zaczerpnięte prawdopodobnie ze zbioru Brihatkatha.

Genjalną przeróbką «Biednego Czarudatty» jest słynny dramat króla Śudraki «Gliniany Wózek» (Mricchhakatika). Bohaterem tej prakarany jest kupiec Czarudatta, doszczętnie zrujnowany przez zbytnią hojność i szczerobliwość. Wbrew obyczajowi swej kasty, darzy go bezinteresowną i gorącą miłością bogata kurtyzana, piękna i uczona Wasantasena. Napróżno ubiega się o jej względy «szwagier



Najstarszy typ Bodhisattwy. Rzeźba w kamieniu z Mathury.

Museum für Völkerkunde, Monachjum.

królewski» (Śakara), ordynarny i brutalny Samsthanaka: rozgniewany oporem, dusi bezbronną Wasantasenę i nieprzytomną porzuca w parku. Myśląc, że popełnił zabójstwo, rzuca oskarżenie na Czarudattę. Pozory przemawiają przeciwko niewinnemu. Czarudatta zostaje skazany na śmierć. Ale oto pasterz Arjaka dokonał zamachu stanu. Król zostaje zabity, Arjaka zasiada na tronie i uwalnia Wasantasenę od obowiązków kurtyzany. Nic nie staje na przeszkodzie, aby została legalną małżonką Czarudatty. Dramat Śudraki jest niewątpliwie jednym z najcenniejszych arcydzieł literatury indyjskiej: zachowując wszelkie zalety z punktu widzenia «estetyki kunsztownej», jest jednocześnie najbardziej dostępnym utworem dla smaku europejskiego. Tembardziej żałować należy, że ani o życiu, ani też o dacie autora nic pewnego powiedzieć nie możemy.

Wiadomości biograficznych nie posiadamy również o Kalidasia, arcy mistrzu kunsztownej poezji we wszystkich jej rodzajach. Mozolne badania zdołały ustalić, że żył on za panowania Kumaragupty I i jego następcy Skandagupty, a więc w drugiej połowie V wieku. Jest to w każdym razie chronologia najprawdopodobniejsza. Brak szczegółów biograficznych wynagradza dokładna znajomość jego utworów.

Z pośród trzech dramatów Kalidasy najwcześniejszym jest prawdopodobnie natika o «Malawice i Agnimitrze»: wskazuje na to prolog, gdzie poeta zwraca się do publiczności z prośbą o pobłażliwość i wyrozumiałość. Treścią jest melodramatyczna intryga haremowa: król Agnimitra zakochał się w pięknej Malawice, która służy w haremie. Widuszaka i mniszka buddyjska Kauśiki aranżują romans, zazdrosna królowa przeszkadza. Wreszcie przeszkody zostają pokonane, gdy wychodzi na jaw, że Malawika jest księżniczką szlachetnej krwi. W ramach tej stereotypowej akcji autor potrafił rozsunąć bogactwo subtelnego dowcipu, humoru, poezji i wdzięku, dając w sumie prawdziwe arcydzieło o niewątpliwych, dziś jeszcze żywych walorach scenicznych i literackich.

Drugi z kolei dramat Kalidasy «Wikrama i Urwaśi»¹ jest nataką w stylu fantastyczno-erotycznym. Tematem jest prastara, już w Rig-Wedzie znana, legenda o nimfie Urwaśi, którą poślubił śmiertelnik. Od rigwedycznej ballady odbiega fabuła utworu Kalidasy dość daleko, zgadza się natomiast z wersją zawartą w Mat-sja-Puranie. Na wyróżnienie zasługuje mistrzowska scena w akcie IV, gdzie nieprzytomny z rozpaczy po utraconej żonie Pururawas błądzi wśród dżungli, przemawiając do ljan, kwiatów i pszczół. Dramat kończy się szczęśliwie: Urwaśi wraca i bogowie pozwalają pozostać jej na ziemi, póki żyć będzie Pururawas. Również nataką, ale w nastroju nieco odmiennym, jest Śakuntala, bezsprzecznie najbardziej dojrzały dramat Kalidasy. Pełny tytuł brzmi Abhidźnana-Śakuntala, co znaczy [dramat] o Śakuntali [odzyskanej] przez symbol. Symbolem jest pierścień, który wręcza król Duszjanta Śakuntali, przybranej córce pustelnika Kanwy, po zawarciu z nią ślubu według «prawa Gandharwów». Na pierścieniu wyryte jest imię królewskie: Śakuntala ma odliczać codzień po jednej literze, gdy skończy — tak przyrzeka Duszjanta — w pustelni zjawią się wysłańcy, aby ją zabrać do stolicy. Na skutek klątwy, rzuconej przez wieszczka Durwasasa, król ma zapomnieć o ukochanej i odzyskać pamięć dopiero na widok pierścienia. Gdy obiecanie poselstwo nie zjawia się, Kanwa odsyła Śakuntalę do Duszjanty. W czasie podróży, przy przepławianiu się przez rzekę, Śakuntala gubi pierścień, klątwa spełnia się. Duszjanta nie poznaje swojej małżonki i nie chce jej przyjąć. Nad nieszczęśliwą litują się bóstwa i uprowadzają do nieba, gdzie przychodzi na świat syn Bharata. Tymczasem pierścień znajduje ubogi rybak w złowionej rybie. Gdy go chce spieniężyć, zostaje zaaresztowany przez strażników, wnet jednak wypuszczony na wolność z sowitą nagrodą. Król, któremu doręczono zgubę, odzyskał pamięć. Jego rozpacz po utracie ukochanej nie ma granic. Wreszcie bogowie kładą kres udřece: sam bóg Indra przysyła do Duszjanty swego woźnicę i prosi o pomoc w wojnie z demonami. Po zwycięskiej walce odwiedza Duszjanta «Złocisty Szczyt», gdzie Maricza, wnuk Brahmy uprawia ascezę. Tam odnajduje małżonkę i syna i wszyscy troje szczęśliwie wracają na ziemię.

Śakuntala jest idealnym wzorem kunsztownej nataka, tak jak «Gliniany Wózek» jest wzorem prakarany. Kiedy w roku 1789 Wiliam Jones poraz pierwszy przetłumaczył Śakuntalę na język angielski, a w dwa lata później Georg Förster z angielskiego na niemiecki, zachwyty, pochwała i podziwy były jedyną odpowiedzią ówczesnej krytyki. Znany jest dystychon Goethego i niemniej entuzjastyczna opinia Herdera.

¹ Wikrama jest epitetem Pururawasa. Tytuł indyjski: Wikramorwaśija można jednak rozumieć inaczej: «dramat o Urwaśi zdobytej przez męstwo».

Na poziomie talentu Kalidasy nie stoi już żaden późniejszy dramat indyjski, jakkolwiek nie brak i po Kalidasie wybitnych dramaturgów. Wiśakhadacie (koniec V stulecia) zawdzięczamy ciekawy dramat polityczny *Mudraraksasa* czyli «Pierścień [ministra] Rakszasy». Autorem kilku cenionych sztuk teatralnych jest król Harsza Śiladitja, jeden z najślawniejszych monarchów średniowiecza, który panował w pierwszej połowie VII wieku w stolicy Kanaudź. Dwie jego komedje *Ratnawali* czyli «Naszyjnik» oraz *Prijadarśika* są zgrabnym opracowaniem tematu *Maławiki*. Jego trzeci «buddyjski» dramat *Nagananda* czyli «Rozkosz Wężów» jest ciekawym przykładem pomieszania siwaickich i mahajanistycznych elementów. Wielką sławą i uznaniem krytyków indyjskich cieszy się *Bhawabhuti* (początek VIII stulecia) autor dwóch dramatycznych opracowań *Ramajany* p. t. *Mahawiraczarita* i *Uttararamaczarita* oraz dziesięcioaktowej *prakary* p. t. «*Malati i Madhawa*». Utwory te odznaczają się raczej kunsztownością języka, niż poezją, jakkolwiek nie brak im szlachetnej powagi i głębi. Natomiast tylko sztuczność, zawilóść, uczoność i nienaturalność — «ornamenty» wątpliwe z punktu widzenia naszej estetyki — znamionują twórczość «księcia poetów» *Radżaśekhary* (początek X stulecia), zwłaszcza jego «*Ramajanę dla pacholąt*» w dziesięciu przeraźliwie długich aktach. Lepsza jest *natika* «*Karpuramańdzari*», haremowy melodramat według szablonów *Maławiki*, *Ratnawali*, *Prijadarśiki* i t. d., jednocześnie jedyny utwór dramatyczny, napisany wyłącznie w prakrycie. Ostatnim w szeregu wybitniejszych autorów dramatycznych jest *Krisznamišra* (koniec XI stulecia). Jego *Prabodhaczandrodaja* czyli «*Wschód Księżyca Poznania*» jest ciekawym i oryginalnym dramatem alegoryczno-filozoficznym¹. Król *Rozsądek* prowadzi wojnę z bratem *Pomyleniem*. *Wiara*, *Miłość*, *Obluda*, *Wiedza Tajemna* (*Upaniszad*), wreszcie personifikacje sekt i kierunków filozoficznych biorą udział w zatargu. Zwycięża *Rozsądek* i z jego małżeństwa z *Wiedzą Tajemną* rodzi się syn i następca tronu «*Księżyc Poznania*».

Dramatyczna twórczość literacka według szablonów kunsztownej poetyki trwa w Indjach po dziś dzień (w sanskrycie i w dialektach nowoindyjskich). Nie przesadzimy jednak twierdząc, że po *Bhasie*, *Śudrace*, *Kalidasie* i *Harszy Bhawabhuti* był ostatnim, który wogóle zasługiwał na miano poety. Zachowały się tylko *manjera*, *konwenans* i *pedanterja*.

Równoległe z dramatem rozwija się na podstawie tego samego kanonu estetycznego *epopeja klasyczna*. Spotykamy tutaj poczęści nazwiska tych samych autorów i *tesame* tematy, stwierdzamy *tesame* wady i zalety. O ile jednak literacka synteza dramatu występuje w Indjach niejako *znienacka* — jej fazy genetyczne znamy tylko pośrednio — o tyle *epopeję kunsztowną* rozpatrywać możemy jako dalszy ciąg utrwalonej w *Mahabharacie* i *Ramajanie* *poezji bardów* i *rapsodów*. *Dworski* charakter zostaje nadal utrzymany: stąd tendencje *panegiryczne*, bądźto wyraźne, bądź też *subtelnie ukryte* w *aluzjach* i *alegorjach*. Poeta opiewa czyny znanych bohaterów, z *bajecznych* *dynastji słońca* i *księżyca*, ale ma na myśli *monarchę*, o którego *łaski* i *względy* *zabiega*. Jako *rodzaj literacki* *epopeja* jest *poe-*

¹ Fragmenty buddyjskich dramatów alegorycznych z pierwszych wieków ery chrześcijańskiej wskazują, że ten rodzaj literacki należy do najstarszych. Jako *curiosum* warto wymienić «*medyczną*» *alegorję* z początku XVIII wieku p. t. *Dźiwanandana*. Tematem tego, chyba jedyne w swoim rodzaju dramatu, jest *bohatera* *wojna* *króla Życia* *oblężonego* w *twierdzy Ciała* przez *wrogie zastępy* *króla Gruzliży*. Autorem jest niejaki *Anandaraja Makhin*.

matem par excellence, jest poezją w wielkim stylu (*mahākāvya*). Temat powinien być zaczerpnięty — podobnie jak w natace — ze znanych legend i podań, bohater powinien być wzniosły, mądry i szlachetny. Ornamentów, rzecz prosta, nie może brakować, przede wszystkim szeroko rozsnutego «opisu», ale tylko obrazów pięknych, wzniosłych i monumentalnych, lub miłych i wdzięcznych, nigdy płaskich i drastycznych.¹ Nie należy wreszcie zapominać o obowiązku popisania się wiedzą i znajomością przedmiotu. Element erudycyjny występuje wprawdzie we wszystkich rodzajach literatury kunsztownej — nigdzie jednak w tym stopniu, jak właśnie w eposie. Tendencje w tym kierunku spotykamy już w Mahabharacie; tam były one umotywowane intencją dydaktyczną dla zbudowania i pouczenia słuchaczy — tutaj przeważają raczej inne ambicje: niechaj znawcy i łaskawy patron poznają i ocenią wirtuozję i uczość mistrza.

Według opinii indyjskiej najstarszym poematem kunsztownym jest Ramajana — pogląd, jak zaznaczyliśmy, nie pozbawiony słuszności ze względu na wyraźną «literackość» tego utworu, jakkolwiek z drugiej strony styl Walmikiego daleki jest jeszcze od wyrafinowania późniejszych wzorów. Pierwszym autorem, którego bez zastrzeżenia zaliczyć możemy do przedstawicieli kunsztownej eposy jest buddyjski mnich Aśwaghosza, filozof, poeta i muzyk w jednej osobie, a jeśli wierzyć tradycji, jeden z twórców Mahajany,² w każdym razie niewątpliwie jedna z najciekawszych postaci w dziejach kultury indyjskiej. Tembardziej ubolewać musimy, że z bogatej twórczości literackiej znamy zaledwie drobną część. O jego hymnach buddyjskich, które sam śpiewał, wędrując po kraju ze swymi uczniami, wiemy ze wzmianek literatury. Z jego dramatu o Śariputrze zachowało się zaledwie kilka fragmentów, a jego zbiór legend p. t. Sutralamkara znamy pośrednio z przekładu chińskiego. W oryginale indyjskim posiadamy tylko dwa utwory: mniej więcej połowę eposy o Buddzie (Buddhacarita) oraz poemat o Sundari i Nandzie (Saundaranandakawja). Buddhacarita opiewa w 28 pieśniach życie Mistrza od cudownych narodzin aż do nirwany. W zachowanych 13 pieśniach opowieść doprowadzona jest do momentu, kiedy Budda, czuwając pod Drzewem Oświecenia stacza walkę z Marą Uwodzicielem. Zgodnie z wymaganiami poetyki mamy i tutaj kunsztowne opisy przyrody, miasta, dworu królewskiego i przede wszystkim niewieściej urody: jużto gdy piękne dziewczęta wylegają z domów, aby ujrzeć przejeżdżającego przez ulicę księcia, już to opisując bajadery i życie haremu. Nie brak wreszcie scen heroiczych w pieśni XIII, gdzie bój z Marą potraktowany jest w stylu mitycznych zapasów boskiego bohatera z zastępami demonów. Należy jednak zaznaczyć, że wszystkie te opisy, niezależnie od kunsztowności, umiarkowanej zresztą i nieprzesadnej, należą istotnie do akcji, nie są więc tylko «ornamentami», jak w większości późniejszych poematów.

Tesame zalety charakteryzują drugą eposę Aśwaghoszy. Jej treść jest zaczerpnięta ze starej legendy buddyjskiej. Nanda, przyrodni brat Buddy, zakochany

¹ Wolno więc opisywać grozę krwi i śmierci w bohaterskiej walce, ale nie wolno opisywać śmierci «brzydkiej», chorób i t. d. «Ojciec Zadżumionych» byłby z punktu widzenia indyjskiego rzeczą wręcz niesmaczną.

² Tradycja chińska i japońska przypisuje Aśwaghoszy cenny traktat p. t. Mahajanaśrad-dhotpada czyli «Powstanie Zaufania do Mahajany», możliwe jednak, że jest to dzieło innego Aśwaghoszy. Wątpliwa jest również autentyczność rozprawy p. t. Wadźraśuci czyli «Igła Djamentowa», której treścią jest radykalna krytyka systemu kastowego.

jest w młodej i uroczej żonie Sundari. Na figlach i zabawach upływa czas małżonkom. Lecz oto zjawia się Mistrz i nawraca Nandę. Próżno rozpacza nieszczęśliwa Sundari, opuszczona i porzucona. Ale i Nanda, pomimo przywdziania mniszego habitu, nie może odrazu zapomnieć o ukochanej — tęsknota i żal trawią jego serce. I wtedy bierze Mistrz brata na wędrówkę, w Himalajach każe mu się przyjrzeć wstrętnej małpicy, a potem prowadzi do niebios, gdzie mieszkają uwodzicielsko piękne nimfy Apsarasy. Ich uroda w tym samym stopniu przewyższa urodę Sundari, jak uroda Sundari przewyższa brzydotę małpy. Teraz Nanda nie

myśli już o żonie, ale pragnie odrodzić się w raju, aby uciech zażywać z nimfami. W tym celu oddaje się umartwieniom i ascezie. Aż wreszcie pouczony przez Anandę, pojmując nieubłaganą prawdę powszechnej znikomości, ćwiczy się w medytacjach i zdobywa godność Arhata. Wtedy Budda wskazuje mu wyższy jeszcze cel: niechaj naucza przez litość i miłosierdzie cierpiące istoty i w dążeniu wspiera do ostatecznego wygaśnięcia. I Buddhaczarita i Saundaranandakawja świadczą więcej niż tylko o wielkim talencie autora. Poza wirtuozyją stylu i artystem



Budda. Rzeźba gandharska.
Museum für Völkerkunde, Monachjum.

niez epopeje Kumarasambhawa i Raghuwamśa. Ich zalet szukać należy wyłącznie w granicach zakreślonych przez możliwości kunsztownego stylu i poezji dworskiej.

Treścią Kumarasambhawy jest siwaicki mit o narodzinach Kumary albo Skandy, boga wojny. Istnieje przepowiednia, że tylko syn Śiwy będzie mógł pokonać groźnego demona Tarakę. Bogowie pragną urzeczywistnić prorocstwo i polecają Kamie-Kupidynowi, aby obudził w Śiwie namiętność do bogini Umy, pięknej córki króla Himalaji. Tymczasem wielki bóg oddaje się surowej ascezie, połączony w transie, nieruchomy; z oczami skierowanymi na czubek nosa. W chwili, kiedy Kama szykuje się do strzału, podnosi Śiwa powieki, spostrzega Umę w pełni jej uwodzicielskiej krasy, ale tłumy żądę i ogniem rozgniewanego spojrzenia spala na popiół czelnego Kamę. Potem jednak, ubłagany umartwieniami Umy, czyni zadość żądaniu bogów, posyła siedmiu wieszczów jako swatów do króla Himalaji i zaślubia uroczyste boginię. Wyrafinowanie zmysłowy opis miodowych miesięcy kończy poemat, przynajmniej tę jego część, która jest dziełem

formy wyczuwamy niemal w każdej strofie głęboką refleksję buddyjskiego mędrca i świętego. Styl kunsztowny i religijna intuicja są naogół w Indjach wielkościami odwrotnie proporcjonalnymi, ale w poezji Aśwaghoszy doskonałość formy odpowiada istotnie ciężarowi gatunkowemu treści, tworząc razem rzadką harmonijnę świadomego piękna i mądrości.

Tego filozoficznego i religijnego podkładu brak jest twórczości Kalidasy. Jak widzieliśmy, głębokich problemów nie poruszają ani Śakuntala, ani Urwaśi ani tembardziej Malawika, nie poruszają ich rów-

Kalidasy.¹ Można mieć wątpliwości, czy autorowi rzeczywiście chodziło tylko o artystyczne opracowanie znanego z Puranów tematu. Kumarasambhawa znaczy «Narodziny Kumary», ale Kumara jest także tytułem «Księcia następcy tronu» i zawiera pozatem aluzję do imienia Kumaragupy, syna Czandragupy II. Nie jest więc wyłączone, że poemat jest w rzeczywistości zręcznym panegirkiem na cześć królewskich patronów poety. Z jakiej okazji i kiedy był napisany, trudno rozstrzygać wobec braku danych chronologicznych.

Jak wskazuje tytuł, drugi poemat epicki Kalidasy jest rapsodją genealogiczną, niejako kroniką legendarnej dynastji słonecznej. Poczet monarchów rozpoczyna Dilipa, syn Manu, wzór idealnego regenta. Pod jego berłem kwitnie kraj i szczęśliwi są poddani. Aby otrzymać męskiego potomka, oddaje się Dilipa wraz z małżonką służbie świętej krowy Nandini. W nagrodę obdarzają ich bogowie synem Raghu. Bohaterskie panowanie tego króla, jego wojenne pochody i podbój całego kontynentu opiewa Kalidasa w III i IV pieśni. Następne cztery pieśni poświęcone są życiu Adży, syna i następcy Raghu. Historia zaręczyn z księżniczką Indumati, zaślubiny, nagła śmierć młodej małżonki, którą zabija spadający z nieba kwiat, rozpacz Adży i jego przedwczesny zgon z tęsknoty za ukochaną, należą do najpiękniejszych fragmentów poematu. Synem Adży jest Daśaratha, ojciec Ramy. Historję tych dwóch monarchów opowiada Kalidasa w 7 pieśniach, zwięźle streszczając całą Ramajanę. Następcą Ramy jest Kuśa. Jego przygody romantyczne, zaręczyny i ślub z córką Króla Wężów opiewa pieśń XVI. Syn Kuśi Atithi wskrzesza bohaterskie tradycje przodków (pieśń XVII). Dzieje następnych 10 monarchów są tematem pieśni XVIII; każdemu z nich, z wyjątkiem ostatniego Sudarśany, poświęca autor po jednej strofie, aby wreszcie w XIX pieśni opisać smutną historję króla Agniwariny, lekkoducha i rozpustnika, zniewieściałego sybaryty, który wśród zabaw haremowych i zmysłowego wyuzdania utracił zdrowie i umarł, nie doczekawszy się urodzin następcy.

W tem miejscu urywa się poemat, w tragicznym momencie, bez końcowej strofy zawierającej błogosławieństwo, a więc w sposób przeczący wszelkim obyczajom poetyki dworskiej. Nie można wątpić, że autor pozostawił dzieło nieskończone czy to dlatego, że umarł i nie zdążył dokończyć, czy też dlatego, że śmierć królewskiego patrona lub upadek dynastji pod koniec panowania Skandagupy skłoniły go do zaprzestania pracy. To ostatnie przypuszczenie jest o tyle prawdopodobne, że Raghuwamśa jest niewątpliwie alegorycznym panegirkiem na cześć dynastji Guptów.

Kalidasa miał licznych następców, naśladowców i epigonów. W opinji teoretyków indyjskich za najwybitniejszych uchodzą Bharawi, autor eposu p. t. Kiratardżunija czyli «Walka Kiraty z Ardżuną» oraz Magha, któremu zawdzięczamy poemat p. t. Śiśupalawadha czyli «Zabicie Śiśupali». Tematem tych obydwóch utworów są epizody z Mahabharaty, opracowane w kunsztownym — na nasz smak o wiele za kunsztownym stylu, z uwzględnieniem wszelkich subtelnosci Alamkaraśastry. Nie brak wprawdzie i u Bharawjego i Maghy pięknych opisów, ale nie brak też i dziwolągów, jak np. całego szeregu wierszy z dwóch lub trzech określonych spółgłosek, wierszy, które czytać można z przodu w tył i z powrotem i t. d. Dalsze dzieje eposu są wręcz historją upadku i degeneracji, wykoślawienia

¹ Tylko pieśni I—VIII są autentyczne, reszta IX—XVII jest dodatkiem późniejszych kopistów.

naturalnego poczucia smaku i definitywnego pomieszania dwóch zasadniczo różnych pojęć: poezji i wirtuozji. Przychozą pokolenia artystów-akrobatów, dla których szczytem kunsztu są niedorzeczne i bezmyślne w swoim wyrafinowaniu łamigłówki i stylistyczne dziwactwa. Poemat mistrza Bhatti p. t. Rawanawadha, który jest jednocześnie opisem wojny z Rawaną i zbiorem systematycznie uporządkowanych przykładów do gramatyki Paniniego, wymagał niewątpliwie dużej zręczności i pomysłowości — cóż jednak powiedzieć o takich eposejach, w których autor stawia sobie za zadanie temi samymi słowami opowiedzieć jednocześnie dzieje Pandawów i dzieje Ramy? W XII wieku aż dwóch arcymistrzów krzywej mowy



Scena z Dżataków.

Płaskorzeźba z Bharhut.

próbowało z powodzeniem tej sztuki: dżinijski mnich Dhanañdżaja Śrutakirti i nieco młodszy od niego «książę poetów» Kawiradża Madhawabhatta. Łatwo przewidzieć, że wirtuozja osiągnięta przez jednego i drugiego wkracza w dziedzinę objawów, które raczej do patologji niż do literatury pięknej zaliczyć wypada.

W mniejszym stopniu niż na epickiej poezji zaciążyło fatum kunsztownego stylu na fabulistyce indyjskiej: na bajce i baśni, noweli i romansie. Wprawdzie i tutaj ogólna linja rozwojowa jest ta sama: od względnego umiarkowania w «ornamentacjach», od względnej prostoty literatury starszej do absurdalnej akrobatyki w utworach młodszych. Pomimo to ogólne wrażenie jest bezprzeczenie korzystniejsze, choćby ze względu na bardziej popularny i mniej uczony charakter tej literatury. Bajka, zabawna facecja i soczysta opowieść nie były dość szlachetnym materiałem dla «wysokiej poezji». Artyści o typie Kalidasy, Bharawjego i Maghy gdzieindziej szukali wawrzynów.

Jednym z najsłynniejszych zbiorów opowiadań, bajek i baśni, przeważnie bajek o zwierzętach, jest Pañczatantra czyli Pięcioksiąg. O niebywalej popularności tego utworu świadczy fakt, że zamiast oryginału posiadamy całą literaturę starszych i młodszych opracowań i przeróbek¹: kaszmirską recenzję p. t. Tantrakhajjika albo tak zw. Textus Simplicior, Hitopadeśa czyli «Zbawienne Pouczenie» i szereg innych. Z pośród nich, o ile możemy sądzić na zasadzie badań porównawczych, Tantrakhajjika najmniej oddala się od redakcji pierwowzoru.

O zadaniu, jakie sobie postawił anonimowy autor Pañczatantry, wyraźnie poucza opowieść wstępna, którą z małymi zmianami powtarzają wszystkie opracowania. Oto król Amaraśakti ma kłopot ze swymi trzema synami, którym nauka

¹ Ten dowód popularności może wydać się paradoksalnym tylko z punktu widzenia współczesnych pojęć o prawie autorskim i własności literackiej. Poeci indyjscy bez skrpułów dorabiali do klasycznych arcydzieł dalsze ciągi, przerabiali całość, dodawali nowe fragmenty i t. d. «Zbiory» z natury rzeczy w większym stopniu narażone były na takie «opracowywanie» pierwotnego tekstu.

nie chce iść do głowy. Tępych książąt podejmuje się wykształcić bramin Wisznuśarman. Jeśli w ciągu sześciu miesięcy nie wtajemniczy ich we wszystkie arkana dyplomacji i polityki, gotów jest dobrowolnie iść na wygnanie. Oferta niesłychana. Ale Wisznuśarman układa Pañczatantrę i jego podręcznik okazuje się arcydziełem dydaktyki. Trzy pierwsze księgi (według Tantrakhajiki) poświęcone są przede wszystkim «nauce rządzenia» (*nītiśāstra*). Pierwsza księga jest pogładową lekcją matactwa i intrygi, osnutej na tle historii o lwie Pingalace i bawole Samdżiwace, którzy najpierw byli serdecznymi przyjaciółmi, ale później dali się przez głupotę poważnie dwóm chytrym i przebiegłym szakalom Karatace i Damañace, «ministrom» na dworze króla zwierząt. Druga księga poucza o korzyściach przymierza, które nawet słabym istotom: gołębiowi, myszy, wronie, żółwiowi i gazelli z powodzeniem pozwala przeciwstawić się sile i przemocy myśliwego. Wreszcie księga trzecia rozwija zasady dyplomacji i polityki wojennej w związku z bajką o wojnie wron z puhaczami. Dwie pozostałe księgi zawierają bajki i opowiadania ilustrujące ogólne zasady życiowej mądrości.

Jako cechę charakterystyczną dla kompozycji Pañczatantry wymienić wypada «system pudełkowy». Początki tej techniki narracyjnej mogliśmy stwierdzić już w Mahabharacie — w Pañczatantrze jest ona rozwinięta do ostatecznych granic możliwości. W opowieść główną wtrącone są opowieści epizodyczne, epizody są ramami dla dalszych epizodów i t. d. i t. d. W rezultacie otrzymujemy schemat następujący: wątek A_0 doprowadzony do punktu A_1 urywa się i ustępuje miejsca wtrąconemu wątkowi B_0 , który w B_1 ustępuje miejsca wątkowi C_0 i t. d. aż do wątku N , który opowiedziany zostaje bez przerwy, poczem dopiero pokolei podjęte zostają wątki $C_1—C_n$, $B_1—B_n$, $A_1—A_n$. Z naszego punktu widzenia tego rodzaju lamigłówka niekoniecznie ułatwia lekturę, niemniej jednak musimy przyznać, że właśnie dzięki niej Pañczatantra mogła stać się skarbcem bajek i baśni, skrzętnie wzbogacanym przez autorów późniejszych opracowań.

Podobnie jak w buddyjskich Dżatakach opowiadania Pañczatantry przeplatają wierszowane sentencje, aforyzmy i maksymy. Proza jest «oprawą» dla «złotych myśli», co jednak nie wyłącza, że właśnie tej oprawie zawdzięcza Pañczatantra swoją poczytność i powodzenie. O stylistycznych właściwościach zaginionego pierwowzoru możemy snuć tylko domysły. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że jako podręcznik polityki dla młodych książąt musiał i on — podobnie jak opracowania późniejsze, zwłaszcza Tantrakhajika — mieć charakter utworu kunsztownego. Znajomość eleganckiego i wykwintnego języka należy przecież do dworskiej ogłady i królewskiego wykształcenia.

Kiedy żył anonimowy autor, czy był nim naprawdę ów Wisznuśarman, o którym opowiada wstęp, nie wiemy. W VI wieku po Chr. Pañczatantra była już utworem tak dalece sławnym, że tekst sanskrycki przełożony został z polecenia króla Chusrawa I (531—579) na język średnioperski (pehlewski). Nie popełnimy zatem dużego błędu zaliczając Pañczatantrę do zabytków przynajmniej o 2 lub 3 stulecia starszych od Kalidasy. O wędrownce Pañczatantry poprzez literaturę światową mówimy oddzielnie w Zakończeniu.

Innym niemniej słynnym i niemniej popularnym zbiorem jest Śukasaptati czyli «Siedemdziesiąt Opowiadań Papugi». Opowieść ramowa tego utworu jest nader dowcipna i doskonale spełnia zadanie oprawy dla epizodycznie wtrąconych opowieści: Kupiec Madanasena wyrusza w podróż i pozostawia młodą żonę Pra-



Scena z Dżataków. Fresk z Kucza.
Museum für Völkerkunde, Berlin.

bhawati pod opieką mądrej papugi. Korzystając z nieobecności męża, płocha Prabhawati pragnie zakosztować słodkich owoców zakazanej miłości. Papuga pozornie pochwała grzeszne zamiary: owszem, niech Prabhawati używa młodości o ile tylko jest równie sprytna, jak niejaka Ganasalini. Oczywiście Prabhawati chce wiedzieć, jak to było z ową Ganasalini, i wtedy papuga opowiada historję o pewnej niewieście schwytej na zdradzie małżeńskiej. Pytanie: jak znaleźć wyjście z takiej sytuacji? Prabhawati myśli, noc upływa, wreszcie papuga kończy opowiadania. W ten sposób co wieczór opowiada mądry ptak co raz to inne historje o zdradzonych mężach i zdradzających żonach, o heterach, złodziejach i t.d. Treść tych anekdot jest naogół bardzo frywolna, czasami wręcz pornograficzna.

Jeśli Pañczatantra, jako podręcznik mądrości, chce w zasadzie uczyć i bawić, o tyle Śukasaptati chce tylko bawić: jej pieprzny dowcip mógł zawsze liczyć na chętnych odbiorców. O autorze i dacie nie wiemy dosłownie nic: opracowania, które posiadamy pochodzą prawdopodobnie z XII wieku, co jednak nie wyłącza, że pierwotny wzór mógł być i był zapewne o wiele starszy.

Zbiorem krótkich anekdot, nowel i baśni jest również Wetalapañczawimśatika czyli «Dwadzieścia Pięć Opowieści Upióra». W trupie wisielca na drzewie mieszka upiór. Na prośbę pewnego Jogina przyrzeka król Wikramasena zanieść zwłoki razem z duchem do wskazanego miejsca. W czasie drogi nie wolno przerywać milczenia, ale upiór opowiada historje, z których każda kończy się jakimś pytaniem, król odpowiada i wtedy wędruje ciało z jego ramienia zpowrotem na drzewo. Dopiero w dwudziestym piątym opowiadaniu otrzymuje król zagadkę, której nie umie rozwiązać i dlatego milczy. W nagrodę za śmiałość i odwagę



Scena z Dżataków. Fresk z Kucza.
Museum für Völkerkunde, Berlin.

upiór obdarza Wikramasenę magiczną wiedzą i ostrzega przed złemi zamiarami Jogina.

Jakkolwiek i Pañczatantra i Śukasaptati i Wetalapañczawimsatika zawierają obfity i cenny materiał — cenny zwłaszcza dla literatury porównawczej i studjów nad wędrówką motywów — bez porównania bogatszą i bardziej różnitą treść potrafił zgromadzić legendarny mistrz Gunadhja w prakryckim zbiorze p. t. Brihatkatha czyli «Wielka Opowieść», znanym z kilku późniejszych sanskryckich przekładów i przeróbek, przedewszystkiem z opracowania kaszmirskiego poety Somadewy p. t. Kathasaritsagara czyli «Ocean Strumieni Baśni». Somadewa żył w XI wieku, w sześćset lub siedemset lat później niż Gunadhja; pomimo to niema powodu nie wierzyć jego oświadczeniu, że oryginał oddał możliwie wiernie, zmieniając tylko język ze średnioindyjskiego narzecza (Paiśaczi) na kunsztowny sanskryt. O zmianie formy prozaicznej na poetycką Somadewa wyraźnie nie mówi, można jednak przypuszczać, że Brihatkatha była opowieścią prozaiczną, podczas gdy Kathasaritsagara jest pisana gładkim i płynnym wierszem. Pozatem technika narracyjna jest taka sama jak w innych zbiorach indyjskich: w opowieść ramową, która ciągnie się przez osiemnaście ksiąg, wlewa się prawdziwy «ocean» fabulistyki, przyczem «system pudełkowy» jest rozwinięty i tutaj nieomal usque ad nauseam. Treść, charakter i rozmiar opowieści są nader różne: od krótkich anekdot o sprytnym chłopcu, który na zdechłej myszy dorobił się grubego majątku, o głupim kleryku, który heterze hymny śpiewał i t. d. aż do dłuższych nowel o wiernej Upakośi i jej niefortunnych zalotnikach, o arcyoszuście Muladewie i o jasnowidzu-szarlatanem. Nie brak również we wstępie legend i podań: o upadku dynastji Nandów, o gramatyku i uczonym Wararuczim, o Paninim, o królu Satawahanie, który nie znał gramatyki sanskryckiej i t. d. Historycznej wartości te legendy nie posiadają, choćby ze względu na jaskrawe anachronizmy — według Somadewy gramatyk Panini, minister Kautilja, Satawahana i Gunadhja żyli w tym samym czasie — ale ich wartość literacka jest niewątpliwa. Na specjalne wyróżnienie zasługują stylistyczne zalety Kathasaritsagary. Jakkolwiek Somadewa jest mistrzem kunsztownej poezji i gdzie trzeba, potrafi olśnić czytelnika bogactwem i bujnością języka, jego kunszt nigdy nie przytłacza treści, ale raczej istotnie dostosowany jest do nastroju baśni i do zmiennej sytuacji. Nazwisko Somadewy można bez zastrzeżeń wymienić w jednym szeregu obok Aśwaghoszy, Kalidasy, Bhasy i Śudraki.

Znacznie mniej umiaru w szafowaniu ornamentami wszelkiego rodzaju stwierdzamy w romansie Dandina p. t. Daśakumaraczarita czyli «Awantury Dziesięciu Książąt» — nie dziwnego skoro znamy już autora jako Boileau klasycznej poezji, wybitnego krytyka i teoretyka kunsztownego stylu. Ściśle biorąc Daśakumaraczarita nie jest romansem, ale raczej zbiorem dziesięciu nowel, ujętych w ramową opowieść o księciu Radżawahanie, który wychowuje się wraz z dziewięcioma rówieśnikami, a dorósłszy, wyrusza z towarzyszami na podbój świata. Przypadek ich rozdziela, aż wreszcie po długich wędrówkach spotykają się wszyscy i każdy opowiada o swych awanturniczych przygodach. Pomysły swoje czerpie Dandin przeważnie z ogólnie indyjskiej fabulistyki, ale jego umiejętność wykorzystania i rozwinięcia stereotypowych motywów jest godna podziwu. Z natury rzeczy nie brak wszelkiego rodzaju czarów i czarnoksięstwa, księżniczek porywanych w nocy przez złe duchy i tajemniczych praktyk na placach do palenia trupów. Cudy

i cudowności rzucone są na tło rzeczywistości, żywego i zawrotnego życia bogatych miast i dworów, haremów i buduarów kurtyzan, ulicy i podejrzanych spekulnek. Wysokich zasad moralnych autor Daśakumaraczarity nie propaguje. Jego bohaterowie dalecy są od szlachetnej wzniosłości Duszjanty albo Raghu. Imię jednego z dziesięciu ksiąząt znaczy dosłownie «obrona przed rozbojem» (Aparawarman); zapewne w myśl zasady *lucus a non lucendo*, książe ten jest fachowo wykształconym złodziejem i bez skrupułu okrada całe miasta. Nie ustępują mu zresztą pod tym względem dwaj inni przyjaciele, a wogóle wszyscy razem nie gardzą oszustwem, podstępem i wszelkimi innymi mniej lub bardziej dozwolonymi sposobami. Jeśli dodamy do tej wątpliwej ideologii skłonność do wybujałego erotyzmu i zmysłowości, otrzymamy w sumie typowy obraz «klasycznego romansu», jakże daleki od budujących opowiadań buddyjskich i dżinijskich mnichów.

O ile styl Somadewy nazwać można umiarkowanym barokiem, styl Dandina barokiem przesadnym, o tyle brak w tej skali dalszych stopniowań dla określenia stylu mistrza Bany, nadwornego poety króla Harszy. Superlatywy kwiecistości, dekoracyjności, kunsztowności i wręcz bombastyczności nie wystarczą, aby w przybliżeniu dać pojęcie o charakterze Harszaczarity i drugiego, niedokończonego przez Banę romansu p. t. Kadambari. Forma prozaiczna tych utworów bynajmniej nie łagodzi ich kunsztowności, przeciwnie treść uwolniona od przymusu wiersza rozrasta się do rozmiarów bezkształtnej masy monstrualnie długich złożeń, monstrualnie nagromadzonych epitetów i monstrualnej retoryki.

Jak wskazuje tytuł, Harszaczarita jest romansowo-panegiryczną biografją królewskiego patrona poety i właśnie ta romansowość i ten panegiryzm znacznie zmniejszają wartość, jaką niewątpliwie mógłby mieć dla nas dokument mniej więcej obiektywnie odzwierciedlający życie dworu w Kanauź i choć trochę usiłujący wnikać w charakter i psychologję jednego z najpotężniejszych w Indjach monarchów. Ale właśnie historjograficzne intencje obce są Banie i dalekie w tym samym stopniu, jak wogóle wszystkim indyjskim panegirystom nie wyłączając Kalidasy. Z wyjątkiem wstępu, w którym autor kreśli ciekawą autobiografję, właściwa treść utworu jest błaha i całkowicie wyczerpuje się w konwencjonalnych opisach dzieciństwa Harszy, zgonu ojca Prabhakarawardhany i dobrowolnej śmierci w płomieniach matki Jaśowati. Możliwe, że był jeszcze dalszy ciąg opisujący bohaterskie wojny i zwycięstwa Harszy, ale tekst, który posiadamy, urywa się w momencie objęcia władzy przez nowego monarchę.

O ile Harszaczarita może do pewnego stopnia interesować, ze względu na osobę bohatera, o tyle trudno to utrzymać o romansie Kadambari,¹ którego treścią jest niesłychanie nudna i cikliwa historja dwojga zakochanych, historja o rozłace, łzach i tęsknocie, opowiedziana w stylu, którego właściwości znamy już dostatecznie. Z punktu widzenia krytyki indyjskiej Bana jest wielkim artystą, sąd krytyki europejskiej, niestety, musi wypaść inaczej. Reasumując i uogólniając charakterystykę omówionych zabytków, możemy stwierdzić, że literatura kunsztowna głębokich zagadnień nie porusza. Daje maximum artyzmu i technicznej perfekcji przy minimum filozoficznej treści, nie chce niepokoić ani wstrząsać Mimowoli nasuwa się pytanie, jak pogodzić tę bezproblematyczność ze słynnym

¹ Tak ma na imię bohaterka powieści.

pesymizmem religii i soterjologii staroindyjskiej. Czy wystarcza podkreślić historyczny dystans, który dzieli styl kunsztowny od owych czasów, kiedy po ziemi indyjskiej stąpali Budda, Nataputta i inni głosiciele prawdy o cierpieniu? Czy istotnie można mówić o ogólnym obniżeniu poziomu życia umysłowego? O wzmożeniu płytkiego i banalnego sybarytyzmu? O ucieczce od powagi życia? To są impresje, które narzucają się przy studjum poezji tej epoki. Analiza literatury filozoficznej rozstrzygnie, czy wolno im przypisać wartość rezultatów ostatecznych.

V.

LITERATURA NAUKOWA

Stosunek nauki indyjskiej do religii i do teologii. Styl naukowy: teksty podstawowe i komentarz. Gramatyka i językoznawstwo. Panini. Prawo. Manawa-Dharma-Śastra. Polityka. Artha-Śastra Kautilji. Erotyka. Medycyna. Astronomia. Astrologia. Matematyka. Literatura filozoficzna. Sześć systematów ortodoksyjnych. Samkhja. Joga. Njaja. Wajśeszika. Mimamsa. Wedanta. Szkoły buddyjskie. Próba charakterystyki ogólnej.

Wyraźne odróżnienie literatury naukowej i literatury pięknej (obce kulturze starożytnej) zawdzięczają Indje tej samej epoce, która stworzyła kategorię kunsztownego poematu: pojęciu *kāvya* przeciwstawia się pojęcie *śāstra*, czyli systematyczny wykład pewnej dziedziny wiedzy. Odróżnienie to jest rezultatem długiej i powolnej ewolucji, której początki sięgają aż do epoki wedyjskiej. Porównując analogiczny rozwój na terenie kultury zachodnio-europejskiej rzucają się w oczy dość zasadnicze różnice. Czy filozofja grecka istotnie powstała jako protest przeciwko mitologii, można słusznie powątpiewać; ale w każdym razie przyznać trzeba, że kontakt pomiędzy filozofją i religją w Grecji jest naogół luźny i conajwyżej pośredni. Dlatego też wcześniej mogły powstać świeckie nauki, początkowo wchodzące w skład filozofji, z biegiem czasu wydzielone i uniezależnione. Proces odrywania się poszczególnych gałęzi od macierzystego pnia filozofji trwa, jak wiadomo, po dziś dzień. Nic podobnego w Indjach, gdzie filozofja powstaje i rozwija się nie poza religją, ale w sferze religji, utrzymując ten związek poprzez cały swój wielowiekowy rozwój. Dlatego też konfliktu pomiędzy autorytetem wiary i autorytetem rozumu Indje nie znają, filozofji od teologii nie odróżniają, a dopuszczając zgóry możliwość tak zwanej «podwójnej prawdy», pozwalają uzgodnić i pogodzić wszelkie sprzeczności i przeciwieństwa, popularne kulty i uczoną metafizykę, fetyszym i najsubtelniejszą scholastykę. Dla określenia filozofji ani sanskryt ani prakryty oddzielnego terminu nie posiadają. Brak słowa nie przesądza wprawdzie istnienia lub nie istnienia rzeczy, niemniej jednak faktem jest, że wszystkie tak zwane «filozofje» indyjskie są metafizycznymi teorjami wyzwolenia i że odgraniczenie ich zagadnień od zagadnień teologii i religji jest w wielu wypadkach wręcz niemożliwe.

Wynikają stąd ważne konsekwencje. Nauki specjalne rozwijają się nie jako dyscypliny filozoficzne, ale jako tak zwane Wedangi, uzupełnienia i suplementy do świętej wiedzy kapłańskiej. W dalszym swoim rozwoju uniezależniają się wprawdzie od teologii, ale przez medjum filozofji nie przechodzą. W rezultacie pojęcie *śāstra* nie wiele ma wspólnego z naszym pojęciem pozytywnej nauki. Zaznaczyć trzeba, że wszystkie dyscypliny, nie wyłączając medycyny i matema-

tyki, oparte są w Indjach na uznanych przez tradycję autorytetach. Podstawę stanowią zazwyczaj tak zwane Sutry, zbiory krótkich, często enigmatycznych aforyzmów. Do nich nawiązują komentarze różnego typu: Bhaszja objaśnia tekst i daje krytykę immanentną, Writti jest więcej niż egzegezą tekstu, referuje poglądy różnych autorytetów i argumentuje za i przeciw. Trudniejsze miejsca w komentarzu objaśniają superkomentarze, glosy, suplementy i t. d. Obok Sutrów istnieją opracowania w tak zwanych Karikach czyli aforyzmach wierszowanych, do których również nawiązują wszelkiego rodzaju komentarze. Z chwilą kiedy dla danej dziedziny został ustalony tekst podstawowy (Sutry lub Kariki), dalszy rozwój wyczerpuje się w komentowaniu i egzegezie. Poglądy oczywiście zmieniają się, ale ta ewolucja jest niejako wbrew intencjom i żaden autor indyjski nie przyznaje się do niej, nawet wtedy, gdy wyraźnie odbiega od sensu i znaczenia komentowanego tekstu. Prawdy są ustalone zgóry w tradycji, można je tłumaczyć i wyjaśniać, ale nie poprawiać. Dlatego też wszelkie spory naukowe w Indjach — nie inaczej zresztą niż w scholastyce chrześcijańskiej — sprowadzają się ostatecznie do sporów o interpretacje autorytatywnych kanonów, traktatów i t. d. Z tradycjonalizmem łączy się swoicie pojęty pragmatyzm. Hasło bezinteresownego poznania prawdy dla samej prawdy w Indjach nigdy nie mogłoby liczyć na uznanie ani też na zrozumienie. Nauki specjalne, nie wyłączając gramatyki, logiki i poetyki, są teorjami pewnych praktyk, podobnie jak filozofja jest teorją praktyki soterjologicznej. Uczony nie odkrywa nowych prawd, lecz przekazuje ustalone umiejętności z pokolenia na pokolenie. W tym sensie *śāstra* znaczy tyle co «podręcznik» lub też ściśle biorąc system «podręczników», które tworzą pełny «kurs» danej nauki. Każda praca naukowa zwraca się do pewnej, określonej kategorii uczniów i zależnie od tego ustala swoje «zastosowanie» w ten lub inny sposób. Czysta teorja, nie przeznaczona dla nikogo i nie podporządkowana pod żaden cel jest jak «wronie zęby», czemś zbędnym, bezpożytecznym i przez to samo pozbawionym wszelkiej racji i sensu. Metoda naukowego wykładu odzwierciadla wady i zalety tradycyjnej dydaktyki indyjskiej, która nie zna formalnych stopni nauczania, gradacji i ciągłości, lecz jak wszystkie dydaktyki starożytne sprowadza się do wyłącznie receptywnej i mechanicznej memoryzacji tekstów. Uczeń najpierw słucha, następnie powtarza słowa nauczyciela i dopiero po dokładnym opanowaniu pamięciowem przystępuje do opracowania i pogłębienia. Brak gradacji w rozłożeniu materiału jest wspólną cechą wszystkich podręczników indyjskich i niewątpliwie w znacznym stopniu utrudnia lekturę czytelnikowi europejskiemu, który chciałby odrazu rozumieć, co czyta i stopniowo, ale od początku aktywnie opanowywać kurs. Tego właśnie od tekstów indyjskich wymagać nie można. Aby ro-



Scena z Dżataków. (Historja o gazelli,
dzieciole i żółwiu).
Płaskorzeźba z Bharhut.

zumić początek, trzeba znać całość, podobnie jak trzeba stać na szczycie góry, aby widzieć jej wszystkie zbocza. W trakcie «wspinania się» nie pozostaje nic innego, jak na ślepo zaufać «nici przewodniej»¹ podręcznika.

Zadaniem nauk jest przedewszystkiem klasyfikacja,² opis i definicja zjawisk. Schematy klasyfikacyjne są niekiedy dedukcyjno-racjonalne, przeważnie jednak kazuistyczne. Wartość pozytywna tych opracowań jest różna, w pewnych dziedzinach większa, w innych mniejsza. Pomijając filozofję, która w niczem nie ustępuje filozofji greckiej i średnio-wiecznej, wymienić wypada przedewszystkiem językoznawstwo, logikę, matematykę i teorię muzyki. Słabiej przedstawia się literatura poświęcona naukom przyrodniczym. Fizyki Indje starożytne wogóle nie stworzyły, a w dziedzinie biologji, fizjologji i anatomji nigdy nie wyszły poza fantastyczne spekulacje. Z punktu widzenia historycznego ciekawa jest literatura poświęcona prawu, polityce i erotyce.

Przedstawicielami nauki indyjskiej są, rzecz prosta, przedewszystkiem brami, w starożytności uczeni znawcy całokształtu wiedzy sakralnej, później fachowcy-specjaliści. Wpływy ideologii kastowej musiały z natury rzeczy silniej zaciążyć na tych dyscyplinach, których przedmiotem jest organizacja życia społecznego, moralne obowiązki jednostki i grup, zagadnienia leżące na pograniczu prawa, obyczaju i rytuału. Od nauki wymaga brahmanizm a priori formalnego uznania autorytetu Wed, niewzruszalności hierarchji kastowej i związanego z tą hierarchją porządku moralnego. Poza tem sacrificium intellectus teologia bramińska w niczem nie krępuje naukowego sumienia i bez zastrzeżeń udziela swej oficjalnej aprobaty nawet tak problematycznym naukom jak teoria rozboju.

Na czoło nauk uprawianych w Indjach wysuwa się gramatyka (*vyākaraṇa-śāstra*). Od niej rozpoczyna się wszelkie studjum, świeckie i kapłańskie, ona jest podstawą wszelkich nauk, nauką par excellence. Jednocześnie podkreślić wypada, że żadna z pośród nauk indyjskich nie osiągnęła takiej doskonałości, jak właśnie nauka o języku. Jako lingwiści nie mają uczeni indyjscy równych sobie rywali w kulturach starożytnych, podobnie jak nie mają ich Grecy w geometrii, a Rzymianie w prawoznawstwie.

Związek historyczny ze świętymi studjami wedyjskimi jest wyraźny i nader pouczający. Trzeba uprzytomnić sobie jaką rolę w rytualno-magicznym światopoglądzie odgrywa słowo — dźwięk hymnu lub zaklęcia mówionego lub śpiewanego. Imię i wszelka nazwa są ekwiwalentami nazwanych rzeczy, mieszka w nich moc tajemna i potężna, kto zna «słowo», ten zdobywa panowanie nad rzeczą i t. d. Hymny wyrecytowane przez kapłana i poparte czynnościami liturgicznymi zmuszają bogów do spełnienia życzeń, ale jednocześnie wystarczy drobny błąd, zły akcent, drobne przekręcenie, wadliwy rytm, aby modlitwa przestała być skuteczną. Co gorsza, może wtedy łatwo stać się szkodliwą. Rzecz prosta, że niebezpieczeństwo takich błędów było tem większe, im większa odległość dzieliła język współczesny od języka Mantrów. Stąd konieczność dokładnego studjum językoznawczego, a przedewszystkiem konieczność ustalenia poprawnej wymowy świętych tekstów.

¹ To jest znaczenie dosłowne słowa *sūtra*.

² Normalnym typem klasyfikacji jest wyliczenie. Wyraźne inklinacje w tym kierunku możemy stwierdzić już w rytualnej literaturze, także w najstarszych spekulacjach filozoficznych, zwłaszcza w buddaiźmie.

Najstarszym dokumentem, wymownie świadczącym o daleko posuniętej znajomości gramatyki już na wiele stuleci przed Buddą, jest podwójna recenzja zbiorów wedyjskich: 1) Samhita-Patha czyli «recenzja fonetyczna», uwzględniająca prawa euharmonji międzywyrazowej (*sandhi*) oraz 2) Pada-Patha czyli recenzja analityczna,¹ podająca brzmienie słów w pozycji absolutnej, z rozłożeniem słów złożonych, z oddzieleniem końcówek od tematów, przedrostków i t. d. Poza-tem już w zamierzchłej starożytności istniały podręczniki fonetyki (*śikṣā*), zwane Pratiśakhjami i poświęcone szczegółowej analizie prawideł wymowy, akcentowania, zmiany dźwięków na początku i na końcu słowa. W zasadzie do każdej «gałęzi» studjum wedyjskiego (*śākhā*) należy odrębna Pratiśakhja, nie wszystkie jednak teksty przechowały się. Znamy Pratiśakhje Śaunaki do Rig-Wedy, Katjajany do białego Jadźur-Wedy i jeszcze kilka innych. Równoległe z fonetyką rozwija się etymologia, pierwotnie pojęta jako nauka o rekonstrukcji niewiadomego lub zaciemnionego znaczenia. Takich słów «niejasnych» musiało sporo nagromadzić się z biegiem czasu. Zbierano je w oddzielnych listach, tak zwanych Nighantu i komentowano w egzegetycznych traktatach. Nirukta Jaski jest najstarszym znanym tekstem tego typu.² W bliskim związku z gramatyką stoi wreszcie wedyjska nauka o metryce i budowie wiersza.

Na podstawie tradycji Wedangów, jako definitywny rezultat długiego rozwoju, ale jednocześnie jako początek nowego językoznawstwa «świeckiego» i nie związanego bezpośrednio ze studjum tekstów wedyjskich powstaje gramatyka Paniniego p. t. Asztadhjaji czyli «(Traktat złożony) z ośmiu rozdziałów». O autorze wiemy tyle tylko, że pochodził z północno-zachodnich Indyj i że żył prawdopodobnie pomiędzy VI i IV wiekiem przed Chr. Nie wiemy również, w jakim stopniu w gramatyce swojej jest samodzielny i jak wiele zawdzięcza swoim poprzednikom. W każdym razie nie zawahamy się twierdzić, że pod względem precyzji naukowej Asztadhjaji jest arcydziełem, jakiego próżno szukać w literaturach pozaindyjskich. Stwierdzić, że w grupie *nioṣe, niesie, nosi, roznosiciel, podniesienie, przenośnia* i t. d. występuje ten sam element *nies* w różnych formach wokali-



Scena z Dżataków.
Płaskorzeźba z Bharhut.

¹ Dosłownie znaczy Pada-Patha «tekst słów».

² Etymologiczne spekulacje spotykamy często w Brahmanach jako specjalny typ magicznej hermeneutyki, która pozwala odkrywać ukryty sens i motywować tajemne ekwiwalencje pomiędzy substancjami. Niektóre z tych pomysłów są trafne, inne, i tych jest oczywiście większość, są grą słów i przygodnymi skojarzeniami dźwiękowymi, nie są jednak nie gorsze od mistycznej etymologii romantyków (Słowacki!) lub współczesnego «teozoficznego» i «antropozoficznego» językoznawstwa.

zacyjnych wydaje się dzisiaj zadaniem łatwym i prostym. W rzeczywistości ileż na to potrzeba odkryć, ileż intuicji, ile wieków myśli i pracy naukowej! Dla Paniniego rozłożenie słowa na sufiksy i prefiksy, odróżnienie rdzenia i tematu, zjawiska przegłosu i t. d. nie przedstawiają już żadnych zasadniczych trudności. Językoznawstwo współczesne może się pochłubić gramatyką historyczną i gramatyką porównawczą; zapewne w niejednej kwestji wiemy więcej i lepiej od Paniniego, ale jeśli chodzi o typ gramatyki analityczno-deskrypcyjnej dzisiaj jeszcze przyznać musimy Asztadhjaji wartość pozytywną. Pod tym względem nieprzedawnionej aktualności porównać ją można chyba tylko z Elementami Euklidesa.

Pomimo tych zalet gramatyka Paniniego nie jest odpowiednim podręcznikiem dla czytelników zachodnio-europejskich. W myśl zasady, że zaoszczędzenie połowy sylaby jest dla uczonego równie wielką radością, jak urodziny syna, gramatycy indyjscy posługują się zamiast słów systemem skrótów i symbolicznych znaków. Trzeba więc wiedzieć, że *ac* oznacza samogłoski, *p* dodane do końcówki brak akcentu, *lin* końcówki trybu możliwego i t. d. Dzięki tej algebrze mógł Panini «najdokładniejszy opis jednego z najbogatszych języków» streścić mniej więcej w 4000 krótkich, z kilku liter złożonych reguł. I tak np. trzy symbole *iko yan aci* wyrażają prawidło następujące: W miejsce samogłosek *ī, ī, ū, ū, ṛ, ṛ, ḷ, ḷ* podstawia się (pokolei za każdą parę) pokrewne półsamogłoski *y, v, r, l* jeżeli następuje jakakolwiek samogłoska albo dwugłoska, a więc np. z: *hi eva khalu imani*, mamy *hy eva khalv imani*. W regule powyższej *ik* oznacza ośm wymienionych samogłosek, *yan* — cztery półsamogłoski, a *ac* — dowolną samogłoskę czy dwugłoskę; po genetiwie tego *ik* (*iko*) domyśla się wyrazu *sthānē* «w miejsce», a po lokatiwie od *ac* (*aci*) domyśla się *pare satī* «jeżeli następuje», wreszcie do *yan* uzupełnia się *syāt* «niech będzie». ¹ Szczytem lakoniczności jest reguła *a a*, która znaczy, że *a* traktowane w gramatyce jako dźwięk otwarty, w rzeczywistości jest dźwiękiem zamkniętym. Pomysł przedstawienia gramatyki more algebraico może wydawać się dziwnym, dla indyjskiej dydaktyki, opartej na metodach mnemotechnicznych, był on bezsprzecznie i trafny i celowy. Bez komentarza podręcznik Paniniego nie da się, rzecz prosta, pomyśleć. Ze starszej literatury egzegetycznej wymienić wypada przedewszystkiem Mahabhaszję Patańdzalego (II wiek przed Chr.), z młodszej — Kaśika - Writti Dżajaditji (VII wiek po Chr.). Poza to zaznaczyć trzeba, że dla początkujących już w starożytności istniały podręczniki skrócone, w opracowaniu łatwiejszem. Należy do nich zarys elementarny p. t. Katantra, opracowany przez Śarwawarmana podobno dla króla Hali Satawahany, który był znawcą prakrytów, ale nie znał sanskrytu. Istotnie jako wstęp do językoznawstwa indyjskiego Katantra nadaje się znakomicie.

Z kolei poświęcamy kilka uwag obszernej literaturze prawoznawczej. Sankryckie słowo *dharma*, które tłumaczymy jako «prawo» jest jednym z najstarszych pojęć wedyjskich. Pierwotnie oznacza przedewszystkiem prawo kosmiczne, ale ponieważ makrokosmos odzwierciadla porządek mikrokosmiczny, więc *dharma* — podobnie jak chińskie *tao* — jest jednocześnie normą życia moralnego jednostki i grupy społecznej. I nie dość na tem: święty porządek zarówno w sferze makrokosmicznej jak i w sferze mikrokosmicznej jest regulowany przez rytuał, *dharma* znaczy zatem także «obowiązek rytualny» i w tem znaczeniu bezpośred-

¹ Objaśnienie A. Gawrońskiego z przypisków do tłumaczenia Sādhany.

nie wchodzi w zakres teologii. W rezultacie otrzymujemy pojęcie prawa, które jest jednocześnie przyrodzoną koniecznością i naturalną właściwością, obyczajem i obrzędem, cnotą i pobożnością. Wobec tej wieloznaczności nie będziemy się dziwić, że indyjskie traktaty o *dharmie* są nietyle kodeksami, jak raczej encyklopedjami wszelkiej treści, poczęści tylko ściśle prawniczej, a przeważnie rytualnej i obrzędowej.

Odróżnić możemy trzy warstwy literackiej tradycji: 1) Dharma-Sutry, zbiory przepisów, zredagowanych w stylu krótkich aforyzmów i traktujących o obowiązkach kast, o trzech stadjach żywota (*āśrama*), o codziennych ofiarach i zabiegach rytualnych, pokutach i technikach oczyszczających. Każda «gałęź» wedyjskiego studjum ma swój oddzielny zbiór, istnieją więc Dharma-Sutry szkoły Apastamby, Baudhajany, Gautamy i t.d. Niektóre z tych tekstów pochodzą przynajmniej z VII lub VIII w., w każdym razie należą do najstarszych Wedangów. 2) Na podstawie Sutrów powstają młodsze, wierszowane traktaty, tak zwane Dharma-Śastry, bardziej szczegółowe i bardziej obszernie od Sutr, a jednocześnie bardziej świeckie i w większym stopniu uwzględniające zagadnienia prawa cywilnego. Chronologia Dharma-Śastrów jest różna; nastarsze jak Manawa-Dharma-Śastra oraz Jadźnawalkja-Smṛiti powstały pomiędzy II stuleciem przed Chr. i II stuleciem po Chr., inne jak np. Narada-Smṛiti są znacznie późniejsze. 3) Najmłodszą grupę tekstów tworzą komentarze do Śastrów oraz systematyczne kompendja zwane Dharmanibandhami. Z tej kategorii wymienić wypada przede wszystkim komentarz Widźnaneśwary (XI wiek) do prawa Jadźnawalkji p. t. Mitakshara oraz traktat Dźimutawahany (XV wiek?) p. t. Dharmaratna. Kierunek ewolucji, która zaznacza się w wymienionych trzech fazach jest wyraźny. Podobnie jak w innych Śastrach możemy i tutaj także stwierdzić stopniowe rozluźnienie pierwotnego związku z wedyzmem, powolne przejście od Wedangi do mniej więcej samodzielnej dyscypliny. Miarą tego uniezależnienia jest wzrastające zainteresowanie zagadnieniami związanymi bezpośrednio z praktyką wymiaru sprawiedliwości (*vyavahāra*), a więc zagadnieniami prawa cywilnego i prawa karnego. O ile Sutry traktują o tych zagadnieniach conajwyżej epizodycznie, o tyle Śastry poświęcają im dłuższe rozdziały. I tak np. Prawo Manu (Manawa-Dharma-Śastra) omawia w dwóch księgach (VIII i IX) osiemnaście następujących tytułów: 1) długi, 2) depozyty i zastawy, 3) sprzedaż, 4) umowy zbiorowe, 5) unieważnienie darowizny, 6) wypłata wynagrodzeń, 7) rygory na wypadek niedotrzymania umowy, 8) unieważnienie kupna i sprzedaży, 9) spory pomiędzy pasterzami i właścicielami trzód, 10) spory o miedzę, 11) krzywdy materialne, 12) obraza i zniewaga, 13) kradzież, 14) rabunek i mord, 15) przestępstwa seksualne, 16) prawo małżeńskie, 17) prawo spadkowe, 18) gry i hazard. Młodsze opracowania traktują ten sam materiał jeszcze bardziej szczegółowo i obszernie. Należy zaznaczyć, że ten rozwój prawa świeckiego (cywilnego i karnego) jest naturalnym następstwem ogólnego rozwoju kultury i cywilizacji indyjskiej i bynajmniej nie oznacza emancypacji społeczeństwa z pod wpływów kapłańskich. Przeciwnie: należy stwierdzić, że niema dziedziny, na której egoistyczne uroszczenia kasty bramińskiej zaciążyły równie bezwzględnie i równie silnie, jak właśnie w nauce o *dharmie*. Prawo, o którym dyskutują Sutry i Śastry jest przede wszystkim prawem hierarchji kastowej i przywilejów bramińskich. Przestępstwo popełnione przez bramina jest łagodniej karane, niż to samo przestępstwo popełnione przez przedstawiciela innych kast

i odwrotnie: niema dość surowych kar na zbrodniarza, który śmiały podnieść rękę na majestat kapłaństwa. Tysiące przepisów o *connubium* i *convivium*, o tem co trefne i co nietrefne, czyste i nieczyste, cały kodeks rytualnej magji, technik ekspijacyjnych i zabobonów strzeże i gwarantuje niewzruszalność świętego porządku. Kapłańskie ambicje i kapłańskie pretensje popiera stan książęcy ku obu-stronnej i niewątpliwej korzyści. Świecki regent jest stróżem i wykonawcą prawa, otacza opieką pustelnie i place ofiarne, obdarza, karmi i utrzymuje kolegja bra-mińskie. Zato w jego rękach spoczywa «kij» — *daṇḍa*, wymowny symbol władzy i egzekutywy, jednocześnie dostateczny tytuł prawny do eksploatawania kast niżej stojących, do nakładania podatków i ściągania kar pieniężnych za popełnione wy-kroczenia. Sojusz kapłanów i książąt jest fundamentem hinduizmu.

W ścisłym związku z nauką o moralnych obowiązkach panującego stoi ogólna teoria rządu i polityki, po indyjsku *nīti*, *daṇḍa-nīti* lub *rāja-nīti*. Za autora najstarszego podręcznika, poświęconego tej dyscyplinie, uchodzi Brihaspati. O jego Śaŝtrze znajdujemy częste wzmianki w literaturze starszej i młodszej, ale tekstu oryginalnego dotychczas nie znamy.¹ Z zachowanej literatury najstarszym dokumentem jest Artha-Śaŝtra Kautilji, jednocześnie jeden z najcenniejszych i naj-ciekawszych zabytków piśmiennictwa indyjskiego. Słowo *artha* oznacza (między innymi) korzyść i pożytek, Artha-Śaŝtra jest więc ogólnym tytułem dla wszystkich nauk praktycznych, nie tylko polityki, administracji i skarbowości, ale także wszelkiego rodzaju technik i sztuk stosowanych jak rolnictwo, metalurgia, strategia, architektura i t. d. Podręcznik Kautilji uwzględnia istotnie cały ten materiał, ale tylko o tyle, o ile wiąże się on z całością wiedzy potrzebnej i poży-tecznej dla panującego. Właściwym tematem jest *nīti* potraktowana na szerokiej podstawie nauk pomocniczych. Program książęcego wykształcenia obejmuje filo-zofję, znajomość Wed i Wedangów, zasady rolnictwa i hodowli, handlu i prze-mysłu, wreszcie właściwą teorię polityki. Warunkiem powodzenia jest pozatem umiejętny dobór ministrów, doradców i przyjaciół sprzymierzeńców. Ale przyjaźń i wierność jest niepewną cnotą i dlatego system rządu oparty jest przede wszystkim na «fachowym» zorganizowaniu powszechnej inwigilacji i szpiegostwa. Wy-wiad polityczny jest głównym zadaniem ambasadora w kraju obcym, szpicle i wy-wiadowcy otaczają troskliwą opieką wyższych i niższych urzędników, a w usu-waniu niewygodnych osób nie przebiera się w środkach, mając pod ręką całą armję prowokatorów, trucicieli i zbirów wszelkiego rodzaju. Rolę tajnych agentów odgrywają asceci i żebracy, mnisi i mniszki, kurtyzany i aktorki, golarze, masa-żyści, kalecy i t. d. Doświadczony autokrata indyjski nie ufa nikomu, nie wyłączając własnych synów. Zewsząd czyhają niebezpieczeństwa zamachów, skrytobójstwa i detronizacji. Dlatego też wszędzie konieczna jest czujność i ostrożność: w pa-lacu i w parku, na polowaniu i na wojnie, także w haremie, gdzie niejedyn ukoro-nowany władca życiem przypłacił krótkie chwile radości. Aparat administracyjny jest biurokratyczny i skomplikowany. Specjalni urzędnicy pełnią dozór nad ko-palniami, inni zarządzają lasami, ściągają podatki, zajmują się podziałem grun-tów, opieką społeczną nad sierotami i młodemi matkami, sprawdzają dokładność miar i wag, regulują import i eksport, czuwają nad bazarami, domami publicznymi, wyszynkiem spirytualji i t. d. Ważną sprawą jest zwalczanie tak zwanych «cierni»;

¹ Posiadamy tylko znacznie młodszą przeróbkę p. t. Barhaspatja-Arthaśaŝtra.

złodzieji i rozbójników, oszustów i defraudantów, włóczęgów, aferzystów i wogóle wszelkiego rodzaju «podejrzanych osobników», do których Artha-Śastra zalicza także wędrownych rybaltów i aktorów. Skarbowość i finanse oparte są po części tylko na dochodach z królewskich dóbr, kopalń i zakładów przemysłowych, lwią część «budżetu» pokrywają dowolnie ściągane podatki, cła, czynsze i konfiskaty. Dyplomacja i polityka zagraniczna jest sztuką stosowania «sześciu środków»: pokoju, wojny, neutralności, mobilizacji, przymierza i wreszcie unikania wyraźnego zdeklarowania się w tym lub innym sensie. Z tych sześciu środków wojna jest tematem oddzielnej teorii, której zakres obejmuje strategię i taktykę, sztukę oblegania twierdz, organizację szpiegostwa, fortele i podstęp. Walkę z przeciwnikiem prowadzi się z bezwzględnością i nie przebierając w środkach. Ale z chwilą zdobycia miasta lub większego terytorjum mądrość praktyczna nakazuje okazać zwyciężonym wspaniałomyślność i łagodność, ogłosić amnestję i darować kontrybucję, aby w odpowiednim czasie, kiedy pacyfikacja będzie już dokonana, a podbita prowincja stanie się trwałą zdobyczą, tem mocniej przycisnąć śrubę podatkową.

Jako czysta teoria korzyści Artha-Śastra i Niti-Śastra stoją jenseits Gut und Böse — poza sferą kwalifikacji moralnej. Dlatego też niema sensu zarzucać polityce indyjskiej cynizm i wymagać od niej, aby wbrew przyjętemu założeniu podporządkowała swoje metody pod «wyższe cele». Warto natomiast zwrócić uwagę na inną charakterystyczną cechę: teoria korzyści, którą wykłada Artha-Śastra, jest osobistą korzyścią panującego, nie państwa i nawet nie dynastji. Dla stosunków indyjskich jest zjawiskiem normalnem, że osobnik żądny władzy zdobywa tron i królestwo przez zamach stanu, aby z kolei paść ofiarą nowego zamachu, intryg sąsiadów, najbliższych krewnych i własnych ministrów. Dynastje panujące po kilka stuleci jak Maurjowie i Guptowie należą wręcz do wyjątków, zwłaszcza



Kriszna i Radha.
Museum für Völkerkunde, Monachjum.

jeśli się zważy, że obok «wielkich dzierżaw», jednoczących pod berłem jednego monarchy wielkie obszary, zawsze istniało w Indjach niezliczone mnóstwo drobnych królestw i udzielnych księstw, powstających i ginących i przechodzących z rąk do rąk zależnie od zmiennego szczęścia w grze politycznej. Gdyby słowo uzurpator nie zakładało zgóry odróżnienia władzy legalnej i nielegalnej — odróżnienia, którego polityka indyjska nie uznaje — możnaby niektóre rozdziały Artha-Śastry nazwać wręcz podręcznikiem dla uzurpatorów.

Kilka słów należy się osobie rzekomego autora. Kautilja dosłownie Krętaćz, jest przydomkiem słynnego Wisnugupty, który w 322 roku przed Chr. obalił dynastję Nandów w Pataliputrze i na tronie osadził Czandraguptę Maurję, dziada Aśoki. W tym samym czasie Aleksander Macedoński umarł w Babilonie (323). W dwadzieścia lat później na dworze Czandragupty bawił jako poseł Seleukosa Nikatora Grek Megastenes, któremu potomność zawdzięcza cenny opis stosunków indyjskich. Dzięki tym relacjom osoba Czandragupty dobrze jest znana historjografom greckim; pomimo to jednak ani Megastenes ani późniejsi autorzy o Kautilji jako sprawcy detronizacji Nandów nie wspominają. Nie można również dowieść, że stosunki opisane w Artha-Śastrze odzwierciedlają specjalnie epokę Czandragupty. I wreszcie podkreślić trzeba że legenda indyjska, opracowana między innymi w Mudrarakszasie i Kathasaritsagarze, zna wprawdzie Kautilję jako genialnego polityka, ale milczy o jego działalności literackiej. Ostatecznie hipoteza, że Kautilja jest autorem Artha-Śastry opiera się wyłącznie na świadectwie samego tekstu oraz późniejszej tradycji. Jeśli uwzględnić, że temuż Kautilji (= Czanakji) potomność przypisuje wyraźnie fikcyjne autorstwo olbrzymiego zbioru epigramatów o «praktycznej mądrości», nie zawahamy się przypuszczać, że minister Czandragupty, jeśli nawet istniał naprawdę, stał się z biegiem czasu postacią nawskroś legendarną, niejako «idealnym typem» ucieleśnionej sztuki politycznej i w tym charakterze, mitycznym twórcą i patronem nauki o *niti*. W żadnym razie nie można twierdzić, że Artha-Śastra pochodzi z epoki Czandragupty Maurji, wszystko przemawia raczej za pierwszemi wiekami ery chrześcijańskiej. Z późniejszych traktatów politycznych wymienić należy «Essencję Niti» (Nitisara) Kaman-daki (VIII wiek po Chr.) oraz «Ambroziję Pouczeń o Niti» (Nitiwakjamrita) Somadewy (X wiek po Chr.).

Obok *dharmy* i obok *arthy* trzecim celem w tryjadzie norm życiowych (*trivarga*) jest *kāma*, miłość, a właściwie poprostu libido. O tej trzeciej normie traktuje oddzielna dyscyplina: Kama-Śastra, czysta teoria zmysłowej rozkoszy, sztuki kochania i uwodzenia, jednocześnie encyklopedia wszelkich wiadomości pożytecznych dla miejskiego eleganta. Najstarszym zabytkiem tej bardzo nieświętej nauki jest Kama-Sutra Mallanagi Watsjajany (IV—VII wiek po Chr.). Treść tego jedyne go w swoim rodzaju podręcznika nie nadaje się do bliższego omówienia, trzeba jednak zaznaczyć, że «wykład» utrzymany jest wszędzie w stylu pedantycznej deskrypcji naukowej i nawet przy traktowaniu o najbardziej drastycznych sprawach nie ma charakteru pornograficznego. Dla historyka kultury i obyczajowości indyjskiej Kama-Sutra jest nader cennym źródłem. Ciekawe są rozdziały o heterach, o temperamentach dziewcząt z różnych okolic Indyj, o pewnych zwyczajach związanych z obrzędami weselnemi, a przede wszystkim opis i charakterystyka «wykwintnego światowca». Dla studjum klasycznej literatury indyjskiej (*kāvya*) znajomość Kama-Sutry jest ważnym uzupełnieniem. Miłość

i wszelkie z nią związane sprawy traktują poeci indyjscy ściśle według przepisów i schematów «teorii»; często posługują się «terminami technicznymi»¹ i chętnie korzystają z każdej okazji, aby wykazać swoją gruntowną znajomość Watsjajany.

Z pozostałych dyscyplin, uprawianych w Indjach wymieniamy medycynę, astronomję i matematykę. Wszystkie te trzy nauki podobnie jak językoznawstwo i prawo rozwinęły się z Wedangów, są więc pierwotnie częściami studjum teologicznego i rytualnego. Związek genetyczny medycyny (*vaidya-śāstra*) z odpowiednią kategorią magicznych zaklęć Atharwa-Wedy jest wyraźny. Jednym z dóbr, które zdobyć i zagwarantować może magiczny rytuał jest «pełne», czyli «sto jesieni» trwające życie jako idealna norma i jednocześnie warunek zbawienia. Śmierć przedwczesna jest wielkim nieszczęściem, zwłaszcza jeśli nieboszczyk nie zdążył splodzić męskiego potomstwa. Dlatego też najstarsza nazwa medycyny: Ajur-Weda znaczy dosłownie «Wiedza o pełnym życiu» (makrobiotyka). W dalszym rozwoju sztuki lekarskiej duże zasługi położyli mnisi buddyjscy, a zwłaszcza mahajaniści. Niesienie ulgi cierpiącym (ludziom i zwierzętom) jest obowiązkiem buddyjskiej caritas, sam Budda jest idealnym typem doskonałego lekarza-uzdrowiciela, zaś sformułowanie czterech szlachetnych prawd; (stwierdzenie faktu cierpienia, odkrycie jego genezy, wskazanie metody wyzwalającej i samo wyzwolenie) odpowiada klasycznemu schematowi diagnostyki i terapii. Medycznych tekstów Ajur-Wedy nie posiadamy, a z buddyjskiej literatury znamy tylko kilka fragmentów odnalezionych w Kaszgarze. Najstarszym systematycznym wykładem jest Samhita Czaraki, nadwornego lekarza króla Kaniszki (I lub II wiek po Chr.). Nieco później żył Suśruta, autor klasycznego traktatu p. t. Suśruta-Samhita. Do młodszych autorytetów należy Wagbhata starszy i Wagbhata młodszy (VII—VIII wiek po Chr.), Madhwakara i Wrinda (około X stulecia). Kompendja tych autorów traktują przede wszystkim o patologji, diagnostyce i terapii pozatem także o anatomji i embriologji (w związku z ginekologją), oraz o chemji (właściwie alchemji), mineralogji i botanice (w związku z toksykologją i farmakologją). Do medycyny należą również zbiory recept dietetycznych oraz podręczniki kucharskie, pisane często wykwitnym i kunsztownym wierszem. Poziom indyjskiej wiedzy medycznej nie jest niższy od poziomu, na jakim stoi medycyna grecka, rzymska i średnio-wieczna. W dziedzinie chirurgji i techniki operacyjnej lekarze indyjscy stanowczo więcej umieli od swoich zachodnio-europejskich kolegów. Brakiem i słabą stroną medycyny indyjskiej jest niedostateczna znajomość anatomji i fizjologji.

O ile wedyjska nauka o pełnym życiu nawiązuje do niższego rytuału Atharwa-Wedy, o tyle wiedzą par excellence hieratyczną jest astronomja. Jej związek z teologją, podobnie jak w innych starożytnych kulturach, umotywowany jest koniecznością ustalenia kalendarza liturgicznego, koniecznością tem pilniejszą, jeśli pamiętać o magicznej ekwiwalencji pomiędzy porządkiem makrokosmicznym i ofiarą, jako siłą regulującą i gwarantującą ten porządek. Z literatury astronomicznej, pochodzącej z tej epoki, posiadamy niewielkie kompendjum p. t. Dźjotisza-Wedanga. Na dalszym rozwoju klasycznej astronomji indyjskiej zaciążyły wpływy greckie, ściśle biorąc hellenistyczne. Grekom zawdzięczają również Indje astrologję i sztukę obliczania

¹ Każdy rodzaj ukąszenia i zadrapania w grze miłosnej ma swoją specjalną nazwę: korale, półksiężyc i t. d.

horoskopów¹ Autorem szeregu astronomicznych i astrologicznych dzieł jest Warahamihira (koniec V stulecia po Chr.). Jego Pañčasiddhantika jest skrótem i opracowaniem pięciu starszych traktatów, wśród nich dwóch: Pauliśa-Siddhanty i Romaka-Siddhanty, których tytuły wyraźnie wskazują na obce pochodzenie.² Na specjalne wyróżnienie zasługuje traktat o prognostykach p. t. Brihat-Samhita, cenne źródło wiadomości z różnych dziedzin (nie wyłączając architektury i geografii), potraktowanych z punktu widzenia astrologicznego. Sprzyjające i niesprzyjające konstelacje przy zawieraniu małżeństw omawiają dwa dzieła: Brihad-Wiwaha-Patala oraz Swalpa-Wiwaha-Patala. Dla króla, który pragnie wymaszerować na wojnę w odpowiednim momencie, poświęcone jest kompendjum p. t. Jogajatrija. Wreszcie wymienić wypada Brihad-Dżatakę i Laghu-Dżatakę czyli duży i mały podręcznik stawiania horoskopów. Wszystkie utwory Warahamihiry, jakkolwiek należą do literatury naukowej, odznaczają się wybitnymi walorami poetyckimi. Niektóre fragmenty Brihad-Samhity mają wręcz charakter kunsztownego poematu w stylu *kāvya*. Nauką pomocniczą astronomji jest matematyka. Rezultaty jakie w tej dziedzinie osiągnęli uczeni indyjscy są ze wszech miar godne podziwu. System pozycyjny pisania liczb znany był w Indjach już w starożytności, a potęgowanie i wyciąganie pierwiastków przynajmniej już na kilka stuleci przed narodzeniem Chrystusa. Klasycznymi przedstawicielami matematyki indyjskiej są Brahmagupta (koniec III wieku po Chr.) i Bhaskara (XII wiek po Chr.) Ich traktaty astronomiczne poświęcają dwa pierwsze rozdziały arytmetyce i algebrze, a więc sześciu działaniom na liczbach całkowitych i ułamkach, nauce o stosunkach i proporcjach i wreszcie równaniom z jedną lub wieloma niewiadomymi, oznaczonym i nieoznaczonym, pierwszego i drugiego stopnia. Podobnie jak Warahamihira pisze także i Bhaskara kunsztownym i kwiecistym stylem, tak że jego «zadania» są jednocześnie małymi lirykami w rodzaju Amaru lub Sattasaji.

Starożytną nauką, pierwotnie ściśle związaną z techniką wymierzania placu ofiarnego, jest wreszcie geometria. W tej dziedzinie uczonym indyjskim daleko do ścisłości i naukowego poziomu Elementów Euklidesa. Czy rytualiści wedyjscy znali już twierdzenie Pitagorasa, jest kwestją problematyczną. W każdym razie jest zjawiskiem nader charakterystycznym dla matematyki indyjskiej, że w geometrii nigdy nie wyszła poza stadium prymitywnej techniki, opartej raczej na praktyce i empirycznym doświadczeniu, aniżeli na dowodach i dedukcji.

Ilością i rozmiarami, ale także jakością i bogactwem treści góruje nad literaturą dyscyplin specjalnych indyjska literatura filozoficzna. Zaznaczyć wypada, że w przeciwieństwie do gramatyki, prawa, medycyny i t. d. tradycja filozoficzna nie posiada jednego podstawowego tekstu, lecz płynie niejako równoległymi korytami kilkunastu szkół, z których każda posiada własne Sutry, Bhaszje, Kariki i Writtii. Sześć z tych szkół: Njaja i Wajśeszika, Joga i Samkhja, Mimamsa i Wedanta uchodzą za ortodoksyjne z punktu widzenia syntezy hinduistycznej. Natomiast systemat materialistyczny Lokajata, dżinizm i buddaizm należą do grupy heterodoksyjnej. Zagadnienie genezy poszczególnych kierunków filozoficznych jest trudne i przy dzisiejszym stanie wiedzy dalekie jeszcze od zadawalniającego wy-

¹ Wyraźnie greckiego pochodzenia jest wyraz *hora* = horoskop, *kendra* = centrum i szereg innych terminów.

² Pauliśa jest może Pawłem z Aleksandrji (Paulus Alexandrinus); Romaka znaczy rzymski, może jednak oznaczać także Aleksandrję.

jaśnienia. Wprawdzie nie ulega wątpliwości, że wspólną podstawą dla wszystkich heterodoksyjnych i ortodoksyjnych szkół są Upaniszady. Nie brak także źródeł i dokumentów, na podstawie których moglibyśmy wyciągać pewne wnioski o starszych fazach rozwojowych. Dość wymienić filozoficzne epizody w Mahabharacie i Puranach, w Prawie Manu, w kompendjum Czaraki i t. d. Ale ponieważ chronologia tych wzmianek i fragmentów jest naogół nieznana i nieokreślona, ostatecznie żadnych podstaw dla obiektywnego przedstawienia historii filozofji indyjskiej nie posiadamy. W charakterystycznym kontraście do filologii greckiej rozporządzamy obfitymi materiałami, których jednak narazie ułożyć w «naturalnym» porządku historycznej ewolucji nie potrafimy. Możemy co najwyżej konstruować mniej lub bardziej przekonujące schematy rozwojowe o wartości wyłącznie heurystycznej i hipotezycznej.

Według wszelkiego prawdopodobieństwa najstarszym systematem (*darśana*) jest pierwotny buddaizm jako teoria dharm. Czy dualistyczna metafizyka Samkhji jest starsza od buddaizmu, można wątpić wbrew utartym i rozpowszechnionym poglądom. Koncepcja wyprowadzająca rzeczywistość poprzez szereg stopni emanacyjnych z połączenia dwóch prazasad: biernego ducha (*puruṣa*) i aktywnej natury¹ (*prakṛti*) występuje w młodszych Upaniszadach: Katha, Śwetaśwatara i Majtri, także w filozoficznych fragmentach Mahabharaty, a więc tekstach pochodzących raczej z epoki po niż przed wystąpieniem Buddy.² W każdym razie z pośród ortodoksyjnych systematów Samkhja jest najstarszy. Wskazuje na to między innymi fakt, że jego twórcę, mitycznego wieszca Kapilę już Śwetaśwatara-Upaniszad identyfikuje ze «złotym kielkiem», z którego rozwinął się świat: tego szczytu mogła dostąpić tylko osobistość naprawdę ginąca w pomrokach stuleci. Warto również podkreślić, że na podstawie nauk Samkhji dokonała się asymilacja najstarszych prądów teistycznych w ramach teologii bramińskiej. Pomimo niewątpliwiej starożytności systematu, jego literatura jest znacznie późniejsza. Podstawowym tekstem są Kariki Iśwarakriszny (III wiek po Chr?), do których naj-



Nateśwara, tańczący Śiwa. Bronz południowo-indyjski.

Museum für Völkerkunde, Monachjum.

¹ Słowo «materja» jest bardzo niedokładnym odpowiednikiem sanskryckiego terminu. Lepiej już «twórcza potencjalność», ale też nie dobrze. Indyjskich terminów filozoficznych nie można tłumaczyć bez daleko idących zastrzeżeń i omówień.

² Katha i Majtri są napewno późniejsze od buddaizmu; Bhagawad-Gita cytuje Kathę, więc chyba też jest późniejsza, jeśli te cytaty nie są interpolacjami.

starszym komentarzem jest Writti Mathary¹ Cenny komentarz do Karików p. t. «Księżycowy Blask Prawdy Samkhji» (Samkhja-tattwa-kaumudi) napisał w połowie IX wieku wybitny filozof Waczaspatisiśra. Bardzo późnym utworem (XIV—XV wiek) są tak zwane Samkhja-Sutry, do których posiadamy dwa komentarze: Writti Aniruddhy (XV wiek) oraz Bhaszję Widźnanabhikszu (XV wiek).

Bliski związek łączy filozofję Samkhji z systematem Jogi. Termin sanskrycki *yoga* (dosłownie zaprzęzenie lub połączenie) nie oznacza sam przez się żadnego kierunku ani teorii, lecz jest poprostu ogólnym tytułem dla parapsychologicznych technik, uprawianych w Indjach od niepamiętnych czasów. W tym sensie Joga są i starowedyjskie umartwienie (*tapas*) i praktyki adoracyjne (*upāsana*) w Upaniszadach. Jako metoda soterjologiczna odgrywa Joga ważną rolę w buddaiźmie (*dhyāna, samādhi*), gdzie ujęta została w pewien system i ściśle związana z teorią «zależnego powstawania». W sferach bramińskich opracowano te same metody kontemplacyjne na podstawach Samkhji, stwarzając w ten sposób ortodoksyjny systemat Jogi. Podstawowym tekstem tej szkoły są Sutry Patańdzalego, według tradycji indyjskiej, zaświadczonej od X wieku po Chr., identycznego z gramatykiem tego samego nazwiska. Przeciwno tej identyfikacji kilku uczonych europejskich podniosło szereg zarzutów, usiłując udowodnić, że Joga-Sutry nie powstały wcześniej niż w V wieku po Chr. Jest to data prawdopodobna, ale hy-najmniej nie ustalona; ostatecznie chronologia Patańdzalego waha się na przestrzeni przynajmniej dwóch stuleci przed i czterech stuleci po Chrystusie. Pomimo zasadniczej zależności od Samkhji pomiędzy teoretycznymi poglądami obydwóch szkół są pewne różnice: należy do nich przedewszystkiem teistyczne stanowisko Jogi w przeciwieństwie do ateizmu Samkhji. Do Sutrów Patańdzalego posiadamy szereg komentarzy: Bhaszję, której autorem jest legendarny Wjasa, z młodszych Writti króla Bhodży p. t. Radżamartanda oraz superkomentarze Waczaspatisiśry i Widźnanabhikszu.

O ile Joga jest systematem, rozwiniętym na podstawie zagadnień psychologicznych, o tyle Njaja, jak wskazuje nazwa, jest systematem dialektyki, logiki i teorii poznania. Początków Njaji doszukiwać się należy w filozoficznych debatach i dysputach, których żywy i barwny obraz dają Upaniszady. Z tekstów palijskich i dżinijskich, także z Mahabharaty i innych źródeł dowiadujemy się o bujnie rozwiniętej sofistyce i erystyce już na wiele stuleci przed narodzeniem Chr. Dalszy rozwój od dialektyki do pozytywnej teorii wniosku jest w dużej mierze rezultatem kontrowersyj pomiędzy filozofją buddyjską i bramińską. Podstawowym tekstem szkoły są Njaja-Sutry, o których autorze, Gotamie Akszapadzie, nic pozytywnego nie wiemy. Możemy tylko przypuszczać, że ostateczna redakcja Sutrów pochodzi z IV stulecia po Chr., co oczywiście nie wyłącza możliwości, że całość tekstu jest o wiele starsza. Do Sutrów nawiązują cztery klasyczne komentarze: 1) Njaja-Sutra-Bhaszja Watsajany (IV—V wiek), 2) Njaja-Warttika Uddjotakary (VI wiek), 3) Njaja-Warttika-Tatparjatika Waczaspatisiśry (IX wiek) i 4) Tatparja-Śuddhi Udajany (X wiek). Ponieważ nawet w swej definitywnej postaci Njaja nie przestaje być w zasadzie dialektyką, zarówno Sutry jak i komentarze szczegółowo uwzględniają naukę o sofizmatach i paralogizmach. Z zagadnień ściśle logicznych i epistemologicznych wymienić wypada przedewszystkiem dy-

¹ Tekst tego komentarza, niedawno odkryty, nie jest jeszcze wydany.

skusję o normach poznawczych (*pramāṇa*), analizę postrzeżenia (*pratyakṣa*), naukę o przyczynie i skutku i wreszcie teorię wniosku (*anumāna*). Ta ostatnia zasługuje na bliższą uwagę ze względu na analogię z arystotelesowską sylogistyką. Trzeba jednak zaznaczyć, że pomimo pozornych podobieństw pięcioczłonowy sylogizm indyjski nie sprowadza się do wzoru greckiego. Logika Njaji jest oparta na innych założeniach niż logika Arystotelesa, wobec czego zgóry upada hipoteza rzekomych wpływów greckich.¹

Z ortodoksyjną logiką bramińską polemizują logicy buddyjscy. Poglądy Watsajany krytykuje mnich Dignaga (V wiek po Chr.), autor szeregu wybitnych traktatów przechowanych w przekładach tybetańskich. Odpowiedzią na krytykę Dignagi jest Njaja-Warttika Udjotakary, który ze swej strony znalazł godnego przeciwnika w osobie Dharmakirtiego (VII wiek). Traktat Dharmakirtiego p. t. Njaja-Bindu czyli «Kropla logiki» jest podstawowym tekstem dla studjum logiki buddyjskiej.

Podobnie jak Jogę Patańdzalego z Samkhją bliski związek łączy Njaję Gotamy z Wajśesziką,² pluralistycznym systematem atomizmu. Najstarszym opracowaniem tej szkoły są Sutry Kanady,³ które w dziesięciu księgach dyskutują sześć kategorii, obejmujących całość rzeczywistości: kategorię substancji, jakości, ruchu, uniwersalności, indywidualności i inherencji. Specjalnie atomistycznej strukturze wszechświata poświęcona jest księga IV. Autorem Bhaszji do Wajśeszika-Sutrów jest Praśastapada (IV lub V wiek). Jego «Kompedium Nauki o Kategorjach» (Padārtha-Dharma-Samgraha) jest jednak nie tyle komentarzem, jak raczej samodzielnym i oryginalnym utworem filozoficznym. W dalszym rozwoju związek pomiędzy Njają i Wajśesziką zacieśnił się do tego stopnia, że mniej więcej poczynając od Udayany można mówić wręcz o jednolitej syntezie obydwóch szkół. W tej ostatecznej postaci systemat Njaja-Wajśeszika jest przedmiotem szeregu skróconych elementarnych opracowań, z pośród których wyróżnić wypada «Zarys Logiki» (Tarka-Samgraha) Annam Bhatti i «Naszyjnik Karików» (Karikawali) Wiśwanathy — obydwie teksty z XVII wieku.

Inny charakter niż omówione dotychczas cztery systematy posiada piąty z kolei systemat Mimamsy. Zgodnie z nazwą (*mīmāṃsā*) zadaniem tej szkoły jest «rozważanie» rytualnych tekstów wedyjskich, a więc metodologja naukowej interpretacji, rozbioru i analizy. Potrzeba takiej hermeneutyki była istotnie dość umotywowana, jeśli zważyć z jednej strony ogrom literatury liturgicznej, z drugiej strony niezwykłą zawilgość technik rytualnych. Ostateczną kodyfikację i opracowanie prawideł, stosowanych w praktyce interpretacyjnej, przypisuje tradycja Dźajminjemu. Jego Mimamsa-Sutry są jednak w rzeczywistości więcej niż wykładem metodologii, poruszają bowiem nietylko zagadnienia etyki i prawa (*dharma*), ale także logiki, kryterjologii i teorii poznania. Daty Dźajminjiego nie znamy — I lub

¹ Wbrew często powtarzanym próbom stereotypowy wniosek indyjski: «na górze jest ogień, bo widać dym» nie da się przedstawić w trybie Barbara. Odpowiednikiem jest raczej entymemat czyli «wniosek prawdopodobny na zasadzie znaku», np. «kobieta rodziła, bo ma mleko» (Arystoteles, Analityka Pierwsza XXIX niesłusznie usiłuje przedstawić ten wniosek w formie sylogizmu).

² Wajśeszika jest słowem pochodnym od *viśeṣa* = cecha indywidualna, różnica specyficzna.

³ Kanada albo Kanabhudź znaczy dosłownie «pożeracz atomów». Prawdziwym nazwiskiem autora jest Kaśjapa.

II wiek po Chr. jest tylko przypuszczeniem. Komentował Sutry Dżajminiego Upawarsza, ale jego komentarz zaginął; posiadamy natomiast młodszy (z V wieku po Chr.) komentarz Śabaraszwamina. Ostateczne rozwinięcie i przekształcenie w systemat naprawdę filozoficzny zawdzięcza Mimamsa dwóm autorom: Prabhakarze (VII wiek po Chr.) i Kumarili (VIII wiek po Chr.). Traktaty tego ostatniego (Śloka-Warttika, Tantra-Warttika i Tuptika) cechuje niezwykle zacięcie polemiczne, skierowane przeważnie przeciw buddystom i w obronie autorytetu tradycji wedyjskiej. Uzupełnieniem Mimamsy, a jednocześnie koroną filozoficznej syntezy hinduizmu jest Wedanta, dosłownie «koniec i cel» Wedy, nazwa o tyle słuszna, że faktycznie określić możemy Wedantę jako próbę usystematyzowania nauk Upaniszadów. Trzeba jednak przypomnieć, że o zwartej i konsekwentnej filozofii w Upaniszadach nie ma mowy. To, co znajdujemy w tekstach, jest raczej konglomeratem najrozmaitszych pomysłów, wygłaszanych przez różnych mistrzów i w różnych epokach i dlatego też chcieć z tego chaosu zrobić systemat jest w gruncie rzeczy przedsięwzięciem niemożliwym. Ale filozofom indyjskim nie chodzi o historyczną obiektywność. Interpretować Upaniszady znaczy dla nich odnaleźć w tych starych księgach uzasadnienie dla swojego własnego poglądu na świat. A ponieważ cytatami odpowiednio spreparowanymi i wyrwanymi z kontekstu można dowieść absolutnie wszystkiego — nawet też sprzecznych ze sobą — więc też nie trudno było stworzyć iluzję tożsamości pomiędzy odwieczną mądrością Jadżnawalkji, Arunjego i Satjakamy z jednej, i scholastyką późniejszych interpretatorów z drugiej strony. Ulegli tej iluzji uczeni indyjscy, uległ jej także w Europie zasłużony uczonek niemiecki Paul Deussen, entuzjastyczny wielbiciel Wedanty.

Najstarszym dokumentem szkoły są Sutry Badarajany,¹ zbiór aforyzmów do najwyższego stopnia enigmatycznych i lakonicznych, wieloznacznych i dopuszczających możliwość różnej interpretacji. To też najwybitniejsi komentatorzy różnią się w swoich poglądach tak dalece, że jednolitość Wedanty jako szkoły uważać należy za fikcję. Faktycznie mówić można o odrębnych kierunkach wedantystycznych związanych wspólnością historycznego punktu wyjścia od tego samego tekstu podstawowego. W tym sensie odróżnić wypada przynajmniej trzy następujące «warjanty» 1) monizm radykalny (*kevalādvaita*), 2) monizm względny (*viśiṣṭādvaita*) i 3) dualizm (*dvaita*). Na stanowisku radykalnego monizmu stoją obydwaj starsi Wedantyści: Gaudapada, autor Karików (VIII wiek po Chr.) i słynny Śankara (koniec IX wieku), komentator Sutrów Badarajany, Upaniszadów i Bhagawad-Gity, autor hymnów do bogini Durgi i szeregu mniejszych rozpraw i traktatów.² Podstawową tezę filozofii Gaudapady i Śankary jest nauka o iluzorycznym charakterze wielości. Z punktu widzenia absolutnej prawdy (*paramārtha*) realny byt posiada tylko jeden, niepodzielny absolut brahman-ātman. Wszelkie różnice (*bheda*) są złudą (*māyā*) i «osłonięciem» (*samvṛti*). Dotyczy to przede wszystkim stosunku absolutu do indywidualnych dusz: boski ātman sam siebie przedstawia jako wielość. Celem poznania jest zniszczenie niewiedzy: ale ponieważ samsāra jest tylko iluzją, więc w istocie także i proces wyzwolenia jest irrealny. Podobne stanowisko znamy już z mahajanistycznej metafizyki Pradžna-paramitów.

¹ Data nieustalona: I—III wiek po Chr.?

² Nie wszystko, co tradycja przypisuje Śankarze, jest naprawdę utworami Śankary. Apokryfem jest prawdopodobnie «Zarys wszystkich systematów» (*Sarwa-Siddhanta-Samgraha*), także «Poznanie Atmana» (*Atma-Bodha*) i wiele innych.



Scena z Śakuntali w inscenizacji indyjskiej. (Zdjęcie współczesne).

Faktycznie wpływy buddyjskie na iluzjonizm Gaudapady i Śankary nie ulegają dzisiaj wątpliwości. Buddyjską koncepcją jest również stosowane przez Śankarę odróżnienie dwóch prawd: wyższej i niższej, bezwzględnej i względnej. W tej dialektycznej formule, typowej dla umysłowości indyjskiej, nie trudno było istotnie pomieścić wszelkie nauki Upaniszadów i Bhagawad-Gity, wyrównać i uzgodnić wszelkie sprzeczności autorytatywnej tradycji.

Przeciwko iluzjonizmowi (*māyā-vāda*) Śankary jako «zamaskowanej» herezji buddyjskiej, fałszującej sens i Upaniszadów i Sutrów, podnosi protest szereg późniejszych interpretatorów. Przedewszystkiem Ramanudża (1055—1137), autor komentarza do Sutrów Badarajany i do Bhagawad-Gity oraz trzech samodzielnych traktatów: «Kwintessencja Wedanty» (Wedanta-Sara), «Kompędjum filozofji» (Wedartha-Samgraha) i «Lampa Wedanty» (Wedanta-Dipa). Według Ramanudży indywidualne dusze różnią się pomiędzy sobą realiter, niemniej jednak wyrażają jeden, niepodzielny byt, jako atrybuty (*viśeṣa*) absolutu. Stąd nazwa kierunku: *viśiṣṭa-advaita* czyli monizm zmodyfikowany. Ramanudżę i Śankarę dzielił zatem inne jeszcze przeciwieństwa. Śankara jest wprawdzie gorliwym wyznawcą Durgi i Śiwy, niemniej jednak uważa teizm za «wiedzę niższą». Z punktu widzenia prawdy absolutnej brahman-ātman jest bytem transcendentnym i bezjakościowym. Dlatego też nic pozytywnego powiedzieć o nim nie można. W opozycji do tej «negatywnej teologii» Ramanudża stoi na stanowisku *vīe eminentiae*, identyfikuje absolut z osobą Wisznu-Narajany i wyposaża go jako *ens perfectissimum* pozytywnymi cechami wszelkiej doskonałości. Wyzwolenie zdobywa dusza przez po-

znanie najwyższej istoty, przyczem poznanie jest jednocześnie «miłosnem roz-pamiętywaniem». W ten sposób w systemie Ramanudży emocjonalna *bhakti* zdobywa znowu wartość metody soterjologicznej.

Obydwie szkoły radykalnego i zmodyfikowanego monizmu posiadają obfitą literaturę, rozłożoną na szereg stuleci aż do terażniejszości. Śankarę interpreto-wali Padmapada, autor Pañczapadiki oraz w IX stuleciu wielokrotnie już cyto-wany Waczaspatimiśra w komentarzu Bhamati. Nie brak również krótkich syste-matycznych opracowań. Należy do nich między innymi «Kwintessencja Wedanty» (Wedanta-Sara) Sadanandy (XV wiek), utwór pisany zasadniczo z punktu widze-nia monizmu Śankary, ale jednocześnie wykazujący daleko posunięte pomieszanie z doktrynami Samkhji. Do szkoły Ramanudży należą Nimbarka (XI wiek), Śriniwasa (XIII wiek) i Wallabha (1478—1530).

Z odmienną interpretacją Wedanty, odbiegającą w jednakowym stopniu od ra-dykalnego jak i złagodzonego monizmu, wystąpił w XIII wieku wisznunicki teolog Madhwa Anandatirtha (1197—1276). Podstawą tej nowej szkoły jest odróżnienie dwóch bytów: absolutnej, jednej i niezależnej boskiej istoty i rzeczywistości em-pirycznej, do której należą dusze i przedmioty materialne. W rezultacie wypada zatem przyjąć ostateczną realność nie jednej, nawet nie dwóch, lecz trzech, za-sadniczo różnych «wiecznych substancyj» 1) boga 2) wielości dusz i 3) materji. Jako filozof Madhwa jest niewątpliwie osobistością nieprzeciętną. Jego płodność literacka (koło 36 mniejszych i większych traktatów i komentarzy) słusznie może budzić podziw potomności. Niemniej jednak jego usiłowania, aby przedstawić swoje poglądy jako jedynie poprawną interpretację Badarajany, robią na czytel-niku europejskim wrażenie wręcz humorystyczne: z tem samem powodzeniem możnaby chcieć z Sutrow Wedanty wyinterpretować i Samkhję i Wajśeszikę i ja-kikolwiek inny system. Jakie stanowisko zajmował Badarajana w poszczegól-nych kwestjach, nie zawsze umiemy rozstrzygnąć. Można także wahać się niejed-nokrotnie pomiędzy objaśnieniem Śankary i Ramanudży. Ale jeśli chodzi o war-tość wykładu Madhwy, trudno mieć wątpliwości: jego «egzegeza» jest prawie zawsze fałszywa i subiektywna.

Pomimo istotnych i zasadniczych różnic, omówione systematy «ortodoksyjne» traktować należy jako całość: jako sześć różnych «ujęć»¹ tej samej «prawdy». Wy-razem tej syntezy są kompendja dające przegląd wszystkich kierunków w gra-dacji od «mniej prawdziwych» do «najprawdziwszych». Do tej grupy należy utwór przypisywany Śankarze p. t. Sarwa-Siddhanta-Samgraha. W duchu «radykalnego monizmu» utrzymany jest również analogiczny zarys Madhawy (XV wiek po Chr.) p. t. Sarwa-Darśana-Samgraha, doskonale nadający się jako wstęp do filozofji in-dyjskiej.

Równolegle obok sześciu ortodoksyjnych systematów bramińskich rozwija się scholastyka buddyjska. Pomijając szkołę Therawadinów na Cejlonie, wymienić wypada cztery zasadnicze kierunki: Sarwastiwadinów albo Wajbhaszików, Sau-trantików, Madhjamików i Jogaczarów. Z tych dwa pierwsze należą do Hinajany, dwa pozostałe do Mahajany. Filozoficzne poglądy Sarwastiwadinów i Sautrantików mniej więcej odzwierciadlają pierwotną metafizykę buddaizmu.² Systemat Madhja-

¹ Sanskryckie słowo «darśana», używane w znaczeniu «systemat» i «kierunek», znaczy dosłownie «pogląd», i «spojrzenie z pewnego punktu widzenia».

² Por. rozdział III str. 158.

mików rozwija naukę o «pustce» (*śūnyatā*), znaną z Pradžna-Paramjta-Sutrów. Szkoła Jogaczarów wprowadza pojęcie transcendenttalnej świadomości (*ālayavijñāna*) i traktuje rzeczywistość, jako immanentny fenomen (*vijñapti-mātratā*). Bogata literatura filozoficzna tych czterech szkół w całości przechowała się tylko w przekładach tybetańskich, chińskich i japońskich. Oryginałów sanskryckich przeważnie nie posiadamy. Dotyczy to przede wszystkim literatury hinajanicznej, w mniejszym stopniu mahajanistycznej. Jednym z najstarszych filozofów buddyjskich jest Aśwaghosza, autor traktatu p. t. Mahajanaśraddhotpada czyli «Powstanie Zaufania do Mahajany». Jeśli identyfikacja z autorem Buddhaczarity i Saundaranandakawji¹ da się uzasadnić, w takim razie mielibyśmy pozytywny dowód, że koncepcję «transcendenttalnej świadomości» (*ālayavijñāna*) znali buddyści już w I wieku po Chr. Drugie stulecie ery chrześcijańskiej wydało genialnego Nagardżunę, założyciela szkoły Madhjamików i autora szeregu traktatów: Madhjamika-Śastry, na której całość składają się Kariki i własny komentarz p. t. Akutobhaja, Sześćdziesięciu strof o poprawnej metodzie logicznej» (Juktiszasztika), «Siedemdziesięciu strof o pustce» (Śunjatasaptati) i wielu innych.

W V wieku działali i pisali bracia Asanga i Wasubandhu. Pierwszy z nich, nawiązując do idealizmu Aśwaghoszy, stał się założycielem szkoły Yogaczarów. Jego traktaty Bodhisattwabhumiśastra i Mahajana-Sutralamkara są systematycznymi opracowaniami nauki o karjerze Bodhisattwy. Wasubandhu, młodszy brat Asangi, był najpierw zwolennikiem Hinajany. Jego traktat p. t. Abhidharmakośa czyli «Skarbiec Metafizyki» jest podstawowym tekstem szkoły Sarwastiwadinów. Nawrócony przez brata na mahajanizm, stał się z czasem gorliwym zwolennikiem kierunku idealistycznego. Z tej drugiej epoki pochodzą traktaty zebrane przez późniejszych komentatorów pod wspólnym tytułem Widźnaptimatratasiddhi. Rozwija w nich Wasubandhu tezę o «wylącznej realności wyobrażeń». Z późniejszych filozofów buddyjskich wymienić wypada komentatorów Nagardżuny: Buddhapalite, Bhawję i Czandrakirtiego (VI i VII wiek po Chr.) O logikach Dignadze i Dharmakirtim wspominaliśmy w związku z literaturą Njaji.

Filozofja buddyjska wywarła na filozofję bramińską silny i głęboki wpływ. Obdarzając Wedantę dwoma podstawowymi koncepcjami: pojęciem powszechnej iluzji oraz nauką o względności prawdy, splacili myśliciele Mahajany dług zaciągnięty od hinduistycznych kultów teistycznych, teorii awatarów i związanej z nią heterosoterjologii. Pomimo tych wzajemnych zależności pomiędzy iluzjonizmem



Geneśa syn Śiwy, bóg mądrości.
Malowana ceramika.
Museum für Völkerkunde, Monachjum.

¹ Ponieważ znany tylko przekład chiński, trudno rozstrzygać to zagadnienie, możliwe do rozwiązania, gdybyśmy mogli styl i język oryginału porównać ze stylem i językiem poematów Aśwaghoszy.

Mahajany i Wedanty jest zasadnicza różnica. Żłuda bolesnej rzeczywistości jest wprawdzie tu i tam wynikiem «odwiecznej» niewiedzy. Tu i tam iluzoryczne indywiduum wyzwala się od iluzorycznego cierpienia przez akt «przejrzania». Ale w metafizyce Mahajany ostatecznie uspokojony absolut nigdy już nie wraca do bytowania w czasie i przestrzeni. W Wedancie przebudzony brahman wraca do swego An-Sich-Sein po to, aby nanowo zasypiać i nanowo rozsnuwać fantasmagorię wielości. Wynikają stąd dla oceny i zrozumienia hinduizmu ważne konsekwencje: świat jest wielkim widowiskiem, które faktycznie do niczego nie zobowiązuje i które co najwyżej można «estetycznie» podziwiać. Na nic nie jest za późno, bo na wszystko jest jeszcze nieskończoność eonów. Chrześcijaństwo stworzyło pojęcie jednorazowości i niepowtarzalności historii: stąd tragizm chwili, jednej jedynej, pierwszej i ostatniej «okazji». Tego tragizmu nie zna wprawdzie soterjologia Mahajany, nie zna ostatecznego potępienia i nawet pobyt w pieklach traktuje jako epizod w marszu do nirwany. Niemniej jednak sam proces wyzwolenia jest dla buddaizmu czemś absolutnie jednorazowym, kosmiczna historia światów ma zatem swój absolutny, w powolnym postępie realizowany cel i sens. Tego celu i tego sensu nie zna hinduizm. Absolut igra światem: śni «nas» i «nasze życie» ku swojej własnej zabawie. Ludzie, którzy są cudzemi snami, mogą mieć wybór tylko pomiędzy dwiema możliwościami: beznadziejną rozpaczą i dobrowolną rezygnacją z powagi życia. Kultura indyjska w swej ostatecznej syntezie wybrała właśnie to drugie rozwiązanie. Czyż trzeba wobec tego dziwić się, że dramat indyjski nie zna pojęcia tragizmu?

VI.

LITERATURY W DIALEKTACH NOWOINDYJSKICH

Przekłady i parafrazy utworów sanskryckich. Tendencje unitarystyczne. Ramananda i jego uczniowie. Kabir. Raj-Das. Baba-Nanak i zakon Sikhów. Inni poeci Hindi: Mira-Bai, Sur-Das i Tulsi-Das. Poezja maratyjska: Tukaram i Namdew. Poezja drawidyjska. Rammohan-Roj. Brahma-Samadź. Rabindranath Thakur.

Mniej więcej poczynając od X stulecia po Chr. posiadamy zabytki literackie w narzeczach nowoindyjskich: 1) przekłady, 2) przeróbki i opracowania utworów sanskryckich i 3) utwory oryginalne. Pierwszą kategorię pomijamy całkowicie, zaznaczając jedynie, że tekstami najczęściej tłumaczonymi są Mahabharata i Ramajana (w całości lub w wyjątkach) oraz zbiory opowiadań i baśni jak np. Pañczatantra, Wetalapañczawimsatika i t. d. Jako klasyczny przykład drugiej kategorii wymienić wypada opracowanie Ramajany w języku Hindi p. t. Ram-czaritmanas czyli «Ocean czynów Ramy». Autorem tego poematu jest Tulsi-Das (1532–1624), jeden z najwybitniejszych poetów nowoindyjskich, a jednocześnie gorliwy krzewiciel kultu Ramy. O ile w oryginale Walmikiego ustępy traktujące bohatera jako inkarnację boga Wisznu są niewątpliwie interpolacjami i późniejszymi dodatkami o tyle dla Tulsi-Dasa boski charakter Ramy nie ulega już najmniejszej wątpliwości. Wątek opowiadania poeta co chwila przerywa hymnami i modlitwami, tak że ostatecznie całość czyni wrażenie raczej mistycznego dytambu niż epepei.

Ciekawsza od przekładów i przeróbek, nawet tak wartościowych jak Ramczarit-manas, jest oryginalna twórczość literacka w językach nowoindyjskich, Hindi i Marathi przede wszystkim. Aby zrozumieć nastrój i tendencje tej literatury, uwzględnić należy fakt dokonanego pomiędzy X i XIV wiekiem podboju Indyj przez mahometańskich najeźdźców. Bezpośrednie zetknięcie się tradycjonalizmu indyjskiego z wojującym islamem stało się twórczym fermentem dla unitarystycznych tendencji, których hasłem było porozumienie wrogich wyznań na płaszczyźnie ogólnoludzkiej religijności, przemawiającej wprost «od serca do serca», nie przez dogmat i przez teologię, nie przez rytuał i kapłańską uczość. Stąd wynikała konieczność wyjścia poza tradycję, stąd ostra krytyka formalizmu, hierachji kastowej, przesądów rasy i urodzenia — jednym słowem: próba przewyciężenia brahmanizmu.

Historycznym punktem wyjścia tych poczynań jest działalność Ramanandy, który żył w pierwszej połowie XV wieku i piastował początkowo godność czwartego z kolei mistrza w założonej przez Ramanudżę szkole filozoficznej. W nauce Ramanandy metafizyczne rozważania odgrywają drugorzędną rolę. Jest to *signum temporis*, rezygnacja z «drogi poznania» (*jñāna-mārga*), rezygnacja z dialektyki i scholastyki, która nawet problemat łaski boskiej dyskutowała w racjonalnym schemacie «małpy i kociątka», rozważając, czy dusza ludzka zachowuje się zupełnie pasywnie jak małe kociątko i czy Bóg jak matka kocica chwytą wybraną duszę, czy też raczej dusza ludzka, jak małpiątko swej matki, sama musi «uczepić się» łaski boskiej. Z tradycyjnej soterjologii teizmu Ramananda przejął tylko główne przesłanki: że wyzwolenie polega na zespoleniu się z Bogiem i że stosunek pomiędzy duszą i stwórcą reguluje nie oderwane prawo, nie bezwzględna prawidłowość jakiegoś oderwanego porządku, ale pełne zaufania i wiary oddanie się, gorąca, czysto emocjonalna miłość — *bhakti*, którą opiewały i Bhagawad-Gita i Gitagowinda i Purany. Ale Ramananda nie jest poprostu jednym z wielu w Indjach apostołów teizmu. Ostrze jego krytyki zwraca się z całą bezwzględnością przeciw moralnemu skostnieniu brahmanizmu, przeciw mechanizacji życia religijnego, bałwochwalstwu i przesądom. Jego credo streszcza się w dwóch zdaniach: 1) że prawdziwa pobożność polega na wewnętrznej prawości człowieka, a nie na obrzędach i nie na rytuale i 2) że wszyscy ludzie są równi wobec Boga bez względu na kastę i na urodzenie. Ramananda nie zawahał się wprowadzić w czyn tego, czego nauczał. W czasie jednej ze swoich licznych wędrówek on, bramin z urodzenia, przyjął gościnę pod dachem zdeklasowanego Śudry, zasiadł z nim do wspólnego posiłku i za wykroczenie przeciwko przepisom o convivium wydalony został z sekty Śri-Wajsznawów. Wtedy założył własną sektę, do której mieli dostęp przedstawiciele wszystkich kast bez żadnych



Kriszna - Gowinda grający na flecie.
Bronz.

Museum für Völkerkunde, Monachjum.

ograniczeń. Był to czyn niesłychany. Ramanandzie nie chodziło wprawdzie o reformę socjalną. W różnicach kastowych widział on poprostu, jak każdy zresztą Hindus, skutki przyczynowości karmicznej, niemniej jednak faktycznie poraz pierwszy uczyniony został wyłom w socjologicznej strukturze hinduizmu. Pamiętać należy, że nawet buddaizm, jeśli chodziło o kategorię świeckich adoratorów, systemu kastowego nie znosił: poza kastami był tylko zakon. Ale Awadhutowie — «wolni od więzów» wyznawcy nauk Ramanandy — nie stawali się mnichami, pozostawali w życiu rodzinnym, tworząc jednocześnie gminę wiernych nie ujętą w hierarchję stanową. W ich gronie znalazł się nie tylko rycerz Pipa i dwie niewiasty Surasari i Padmawati, ale także balwierz Sena, tkacz Kabir, kmieć Dhanna i wreszcie przedstawiciel jednego z najbardziej pogardzanych fachów — garbarz Raj-Das. Mimowoli nasuwają się paralele zachodnio-europejskie: szewc Boehme, blacharz Bunyan i powroźnik Tersteegen — «prostacy», którzy prozę rzemiosła umieli połączyć z głębią mistycznej kontemplacji.

Uczniowie Ramanandy z małymi zmianami przejęli nauki mistrza, ale to, co w ustach Ramanandy było kazaniem moralisty, w ich interpretacji stało się przedewszystkiem poezją. Niewątpliwie najwybitniejszym z tego grona jest Kabir (1440—1518), podrzutek wychowany przez mahometańskiego tkacza Niru, później założyciel sekty Kabir-Panth (Ścieżka-Kabira) i autor 1464 hymnów zebranych przez ucznia Dharmadasa pod tytułem Kabir-Bidżak. O filozofji Kabira właściwie nie można mówić; jego pieśni są klejnotami religijnej i mistycznej liryki, wizjami poety-ekstatyka, w których napróżno szukać konsekwentnie rozwiniętej nauki. Można co najwyżej mówić o stale powracających nastrojach i motywach. Do nich należy między innymi charakterystyczne przeświadczenie, że Bog jest tuż, tuż przy nas, koło nas i w nas, że prawda jest taka prosta i bliska, że dość po nią ręce wyciągnąć i że tylko mgła obłudy, fałszu i pycha uczoności zasłania jej widok. Kabir jest prorokiem świętej prostoty: jak dziecko trzeba być i nie znać «sześciu filozofij» ani uczonych ksiąg, aby Boga odnaleźć we własnym domu — nie w pustelniach, dżunglach i klasztorach. Niejednokrotnie szydzi i drwi Kabir z umorzycieli, którzy szaty swoje kraszają farbami, lecz nie umieją serca zabarwić miłością, którzy kaleczą sobie uszy, niby kozły noszą długie brody i włosy kudłate, do puszczy idą i sami z siebie kastratów czynią. Jednocześnie silniej i wyraźniej niż u Ramanandy występują w pieśniach Kabira tendencje unitarystyczne: różnice narodowe i wyznaniowe są nie istotne: Allah panuje na Zachodzie, Hari-Wisznu na Wschodzie, ale prawdziwy Bóg nie jest ani mahometański ani hinduski, nie mieszka ani w Kaabie ani na Kajlasie, ani w obrzędach ani też w Jodze. Mniej więcej w 1518 roku umarł tkacz-poeta w mieście Maghar. Legenda opowiada, że po jego zgonie Muzułmanie i Hindusi kłócili się zażarcie, według jakiego obrządku należy pochować zwłoki mistrza. Wir Singh Baghela, radża Benaresu był za spaleniem według indyjskiego obyczaju; Bidżli Khan, nabab Gorakhpuru, domagał się przestrzegania przepisów Proroka. Ale kiedy po długiej sprzeczce podniesiono całun, stał się cud: na marach zamiast ciała Kabira leżały wonne kwiaty. Podzielono je porównemu i ohydwa wrogie wyznania wzniosły kaplice dla ubóstwianego i niestety, jak dowodzi właśnie powyższa legenda, źle zrozumianego mistrza.

Niemniej wybitnym reformatorem i poetą z grupy Awadhutów był Raj-Das (Raw-Das, lub Rawi-Das, 1400—1450). Jego hymny, przekazywane w ustnej tradycji założonej przez niego sekty, zebrano i wydano dopiero niedawno (w 1908



Uczniowie Ramanandy i inni święci, wśród nich Namdew. Minjatura z XVII wieku.

Ze zbiorów Spencer Churchill, Londyn.

roku) p. t. Raj-Das-dzi-ki Bani aur Dżiwan-czaritra. O twórczości literackiej innych uczniów Ramanandy nie wiele wiemy.

Nieco młodszym od Kabira i od Raj-Dasa jest Baba Nanak (1469—1538): jako liryk i poeta równie genialny, jako prorok i reformator osobistość niewątpliwie sugestywniejsza i potężniejsza. Założonej przez niego sekcje Sikhów sądzono odegrać w dziejach Indyj ważną rolę. O życiu Baby-Nanaka tradycja przechowała sporo szczegółów, w tym rzecz prosta dużo legend i fantazji. Urodzony w Talwandi koło Lahore jako syn wieśniaka, wcześniej ożenił się, ale niebawem opuścił żonę i dzieci i jako śpiewak wędrowny wiódł żywot tułaczy, był na Cejlonie, w Kaśmirze, parokrotnie w Mecce, w Turkestanie i podobno nawet w Rosji. Wreszcie powrócił do ojczyzny i osiadł z rodziną w Kartapur, gdzie niebawem zasłynął jako cudotwórca i wizjoner. Cały szereg legend i anekdot przypisuje mu zdolności medjumistyczne i telepatyczne. Pieśni Baby-Nanaka przechowane są w świętej księdze Sikhów p. t. Adi-Granth. W porównaniu z ekstazywnymi hymnami Kabira są one bardziej refleksyjne i kontemplacyjne, w tonie spokojniejsze, w przeniośniach i w obrazowaniu dosadniejsze. Rzeczywistość nie jest dla poety upojną, radosną grą ale raczej odmętą zła i grzechu. Zwłaszcza ta rzeczywistość, którą oglądał własnymi oczami: krwawe rządy najeźdźcy Babara i jego syna Humajuna. Nauka, którą głosił Nanak, jest zlepkiem różnych doktryn hinduistycznych. Bóg jest praźródłem wszechrzeczy, ale nie stwarza światów z nicości, lecz rozstrzuwa je z samego siebie niby czarodziejską fantasmagorię. Dlatego też dusza indywidualna, podobnie jak w systemacie Śankary, jest złudą. Wyzwolenie (*nibban=nirvāṇa*) polega na powrocie do praźródła, na rozplynięciu się w boskiej istocie. Do tych elementów dołącza się inny jeszcze moment: świadomość moralnej niedoskonałości człowieka. Nanak jest pokornie służącym niewolnikiem; mówi, że «sam siebie sprzedał na boskim bazarze za boskie słowo» i że «tam stoi, gdzie go postawią». Czuje się grzesznym i winnym, marnym i podłym. I dlatego też modlitwa jego często brzmi jak biblijne błaganie zwrócone do zagniewanego Jahwe. Skrucza, pokora i samooskarżenie są charakterystycznymi motywami liryki Nanaka. W ten sposób w Indjach, z wyjątkiem wedyjskich hymnów do Waruny, nikt się do Boga nie zwracał: nietrudno w tym nawrocie do «semickiego» typu pobożności domyślić się wpływów islamu.

Nanak podobnie jak Kabir i Ramananda nie uznawał kast ani wyznań, uczył kochać i cierpieć i pragnął w nauce swojej zjednoczyć zarówno Hindusów jak

i Mahometan. Jego bezpośredni następcy Angad, Amar-Das, Ram-Das i Ardżan utrzymali tradycję sekty i wzmocnili jej wewnętrzną spójność, ale jednocześnie nie umieli przeciwdziałać tendencjom, które powoli przekształciły pacyfistyczną i unitarystyczną gminę Nanaka w wojujący zakon rycerski, powołany do bezlitosnego tępienia Mahometan. W pieśniach Amar-Dasa (1479—1574) rozbrzmiewają jeszcze żywe echa nauk i wskazań założyciela. Ewangelją *bhakti* są również pieśni Ardżana (1563—1606). Ale właśnie temu, piątemu z kolei mistrzowi zawdzięczają Sikhowie obok redakcji Adi-Granthu polityczną organizację i ostateczną metamorfozę w związek zaprzysiężonych mścicieli za krzywdy i gwałty popełnione przez wyznawców Proroka. Odtąd historia sekty jest historią krwawych walk, których ofiarą padł przedewszystkiem sam Ardżan. Trudno o większą ironję historii: słowo cichego wizjonera-poety jego spadkobiercy przekuli na miecz i zamiast zjednoczyć dwa wrogie wyznania w czystej pobożności bez uprzedzeń i przesądów powołali do życia nowe, trzecie wyznanie. Zwalczając Purany i Koran nie omieszkali stworzyć własnych «Świętych ksiąg», zabobony i obrzędy «niewiernych» zastąpić swoim własnym rytuałem.¹

Reformatorzy i krytycy hinduizmu, Kabir i Baba-Nanak są niewątpliwie najwybitniejszymi przedstawicielami literatury Hindi. W tym samym języku posiadamy również obfitą literaturę «ortodoksyjną», poczęści krisznaicką, poczęści wisznuicką. W pierwszej połowie XV wieku wślawiła się swemi pieśniami Mira-Bai, królowa Mewaru. Według legendy porzuciła swego męża, gdy ją zmuszał do oddania czci bogini Durdze. Teść usiłował ją otruć, ale Kriszna uczynił cud: Mira-Bai wypiła truciznę bez szkody dla zdrowia i odtąd poświęciła swe życie służbie uwielbianego boga. Jej hymny zwracają się do «Kędzierzawego Girdhara» i odznaczają się namiętym, erotycznym tonem. Z połowy XVI wieku pochodzi zbiór hymnów p. t. Sur-Sagar, których autorem jest Sur-Das, nadworny poeta cesarza Akbara Wielkiego. Autorem hymnów do Kriszny p. t. Krisznagitawali jest również Tulsi-Das, któremu pozatem zawdzięczamy kilka utworów religijno-lirycznych: Gitawali czyli «Naszynnik pieśni», Dohawali czyli «Naszynnik strof w rozmiarze Doha», Winaja-Pattrika, zbiór 279 hymnów do Ramy i Hanuman-Bahuk, zbiór hymnów do Hanumana. Kunsztownością języka, gorącą religijnością, powagą i szlachetnym tonem swej poezji dorównywa Tulsi-Das najlepszym mistrzom stylu *kāvya*.

Bogatą lirykę religijną posiada również język Marathi, młodsza faza rozwojowa prakrytu Maharasztri. Z pośród poetów maratyjskich wymienić wypada przedewszystkiem dwóch najstarszych Dźnaneśwara i Namdewa (pierwsza połowa XIV wieku), z późniejszych Tukarama (druga połowa XVII wieku). Dźnaneśwar jest autorem swobodnej parafrazy Bhagawad-Gity, Namdew i Tukaram szeregu hymnów do Wisznu-Withoby. Unitarystyczne tendencje obce są liryce maratyjskiej, która raczej nawiązuje do klasycznych wzorów mistyki hinduistycznej, Bhagawad-Gity i Gitagowindy. Brak jest również owych tonów skruchy, jakimi często rozbrzmiewa pieśń Nanaka, natomiast uderza niebywała tkliwość i dziecięca rzewność tej pobożności, która do męskiego boga Wisznu pozwala przemawiać jako do dobrej matki Pandurang. Miłosierdzie, łagodność i pobłażliwość są istotnymi cechami natury boskiej: *bhakti*, już to pojęta jako zmysłowa tęsknota do

¹ Członkiem gminy Sikhów zostać można przez symboliczny chrzest mieczem, zanurzonym w wodzie. Ceremonjał ten jest dzisiaj połączony z przysięgą na wierność rządowi brytyjskiemu.



BABA-NANAK
(Minjatura z XVIII w.)
(Museum für Völkerkunde Berlin)

ukochanego, już to jako miłość dziecka do rodzicielki, jest jedynym więzłem, który łączy duszę ludzką z najwyższą istotą. Pomimo tego osobistego i emocjonalnego stosunku koncepcja Boga w lirykach Namdewa i Tukarama jest raczej panteistyczna niż teistyczna. Myśl, że ten do którego modli się poeta, jest wszędzie, wszystko sobą przenika i że wobec tego między nim a światem niema różnicy, powraca ustawicznie w coraz to nowych metaforach i porównaniach. Bóg jest przecedną świątynią i w sobie samym siebie samego uwielbia. Jak garncarz dzban gliniany z gliny, tak On świat ulepił z siebie samego. On przemawia w naszym sercu, albowiem nikt nie myśli swoich własnych myśli; w słoniu i mrówce, w marnym robaku i w piersi człowieka mieszka jeden Bóg, w wielorakie ubiera się kształty, jak obraz w czystej tafli lustra odzwierciedlony w istotach. Z tej wszechobecności bóstwa wyciągają i Namdew i Tukaram radykalne wnioski



Rabindranath Tagore (Thakur).
Rysunek W. Rothensteina.

o bezcelowości idolatrii, zmechanizowanego kultu i obrzędów. Pocóż mieszać ryż i mleko na ofiarę Bogu, skoro Bóg jest także w cielęciu? I pocóż kąpać posągi bóstw, kiedy Bóg i tak jest w wodzie? Podobnie jak Kabir i Baba-Nanak maratyjscy mistycy żądają szczerej i prostej pobożności, wolnej od balastu filozofii i teologii, liturgji i formalizmu rytualnego. Wreszcie jedną jeszcze podkreślić wypada wspólną cechę liryki maratyjskiej: jej wyraźny optymizm, a nawet wręcz entuzjastyczny stosunek do życia i do rzeczywistości. Świat jest grą i fantasmagorią boską, ale grą wspaniałą, zachwycającą. Ten nastrój, nie obcy Kabirowi, jest u Namdewa i Tukarama niejako dominującym tonem ich pieśni: Bóg jest Wielką Radością i Wielkim Weselem nie poza światem, nie w przewyżczeniu bytu i życia, ale w świecie, w bytowaniu i w życiu. W Jego «grze» biorą udział wszystkie istoty i jak drzewo sandałowe, rozsiewając aromat wokoło, z innych pospolitych drzew czyni gaj sandałowy, tak Jego wspaniałość i Jego doskonałość blasku udziela wszystkiemu, co istnieje.

Jednocześnie z literaturami w narzeczach Hindi i Marathi rozwija się literatura bengalska. W połowie XV wieku opiewał Czandi-Das mistyczną miłość Radhy i Kriszny, nie wiele dorzucając nowego do ustalonego szablonu. Autorami cenionych pieśni do Durgi są Mukundaram Kawikankan (koniec XVI wieku) i Ram Prasad (1718—1775). Mało i niedostatecznie znana jest literatura w językach dra-

widyjskich: Tamil, Telugu, Kannada i Konkani. Najstarszym znanym dotychczas zabytkiem z II lub III wieku po Chr. jest zbiór aforyzmów o «trzech normach» życia (*kāma*, *artha* i *dharma*) p. t. Kural, przypisywany tkaczowi Tiruwalluwarowi. Kural znaczy krótka strofa, zaś Tiruwalluwar jest honorificum, a nie nazwiskiem. Można wobec tego podejrzewać, że mamy do czynienia raczej ze zbiorem, niż indywidualnym utworem. Ale przeciw takiej hipotezie przemawia jednolitość i zwartość światopoglądu, odzwierciedlonego w strofach Kuralu. Niemniej słynnymi zbiorami aforyzmów jest Naladijar (autor nieznanym) i Tiruwaśakam czyli «Święte słowo» Manikka-Waśagara, gorliwego wyznawcy śiwaizmu. Z tamiłskiej literatury wisznuickiej wymienić wypada pieśni dwunastu świętych wieszczów, tak zwanych Alwarów z Tirumangai na czele. Pieśni te zebrane w jednej księdze p. t. Waisznawa-Prabandha, treścią i tonem nie różnią się od normalnego typu liryki krisznaickiej i wisznuickiej. Literatura w innych językach drawidyjskich jest na ogół dużo późniejsza i mało oryginalna.

Podobnie jak w XIV wieku islam i podbój mahometański, w XIX wieku chrześcijaństwo i kultura europejska wywarły silny wpływ na literaturę nowoindyjską. W pewnym sensie powtórzyły się te same usiłowania wyjścia poza skostniałą tradycję hinduizmu, które cztery stulecia przedtem podejmował napróżno Kabir i Baba-Nanak. W tym związku wymienić wypada przedewszystkiem reformatorskie próby bengalskiego myśliciela i poety Rammohana Roja (1774—1833). Erudycja i przygotowanie naukowe predestynowały go zgóry na poszukiwacza ogólnoludzkiej syntezy religjologicznej. Dzięki znajomości perskiego i arabskiego już w młodości zapoznał się z literaturą sufizmu i Koranem. W czasie pobytu w Tybecie studjował filozofję buddyjską, a przez pośrednictwo misjonarzy chrześcijańskich zaznajomił się gruntownie ze Starym i Nowym Testamentem. Myśl, że we wszystkich naukach i objawieniach zawiera się jedna prawda, że w gruncie rzeczy i Wedy i Budda i Chrystus i Mahomet uczą to samo, nie jest bynajmniej oryginalnym wynalazkiem Rammohana. Tendencja w kierunku identyfikowania rozbieżnych stanowisk, zacierania różnic i niwelowania przeciwieństw jest raczej ogólną cechą umysłowości indyjskiej równie charakterystyczną dla starożytności jak i dla czasów najnowszych. Rozwiązanie, jakie po długich poszukiwaniach znalazł Rammohan, jest niemniej symptomatyczne: z uznania pozytywnej wartości buddaizmu, chrześcijaństwa, mahometanizmu i innych religij bynajmniej nie wynika konieczność poprawiania i uzupełniania tradycyjnych nauk hinduizmu. To, co jest istotną treścią buddaizmu, Koranu i Ewangelji, jest także w świętych księgach bramińskich wogóle, a w Upaniszadach w szczególności. Ostatecznie Indje nie potrzebują oczekiwać nic nowego ani od wyznawców proroka, ani też od chrześcijan. Nie tykając filozoficznych podstaw, Rammohan gdzieindziej doszukiwał się braków i ciemnych stron w hinduizmie: w zniekształceniu prawdziwej pobożności barbarzyńskim rytuałem i bałwochwalstwem, w systemie kastowym i paleniu wdów. Przeciwno tym złym obyczajom występował z całą bezwzględnością nie tylko w pieśniach i lirykach, ale także w polemicznych rozprawach i studjach. Jego pamflet przeciwko idolatrji, opublikowany w 1790 roku, jest najstarszym dokumentem prozy bengalskiej. Zresztą nie poprzestał Rammohan na działalności literackiej. Aby rozpocząć wielkie dzieło odrodzenia nieskażonej, czystej nauki Upaniszadów, założył reformowaną gminę Brahma-Samadź, dla krzewienia swych idei napisał w 1815 roku monografię o filozofji Wedanty, zaś pomiędzy

1816 i 1819 rokiem wydał w oryginale i przetłumaczył na język angielski szereg Upaniszadów. Współpracownikiem i przyjacielem Rammohana był Dwarkanath Thakur. Jego syn Debendranath (1818—1905) objął po śmierci Rammohana kierownictwo Brahma-Samadżu. Ułożona przez niego w 1848 roku kompilacja z Upaniszadów, prawa Manu i Bhagawad-Gity stała się oficjalnym kanonem sekty. Na tej kompilacji, w kulcie dla odwiecznej mądrości świętych wieszczów wedyjskich wychowywał się najmłodszy syn Debendranatha, urodzony w 1861 roku Rabindranath, autor szeregu wybitnych liryków, dramatów i powieści, filozof i myśliciel, w 1913 roku odznaczony nagrodą Nobla za zbiór liryków p. t. Gitańdźali. Od tej daty nazwisko Rabindranatha Thakura¹ należy do literatury światowej. Jego utwory, z przekładów angielskich tłumaczone na wszystkie niemal języki cywilizowane, stały się w Europie i Ameryce «lekturą modną» niekoniecznie w najlepszym tego słowa znaczeniu.

Aby zrozumieć i ocenić twórczość bengalskiego poety, uwzględnić należy jej stosunek do literackiej tradycji nowoindyjskiej, tło historyczne, z którego wyrasta i jej podkład ideowy. Zależność od mistycznej liryki późnego hinduizmu jest w poezji Thakura silna, głęboka i bezpośrednia. Kto zna pieśni Kabira i Tukarama, Raj-Dasa i Namdewa, dla tego ani «Ofiara pieśni» (Gitańdźali), ani późniejsze zbiory: «Przybierający księżyc» — «Ogrodnik» — «Dar miłującego» — «Poszpty duszy» i t. d. nie będą rewelacjami. Nie wynika stąd jednak, aby Thakur zasługiwał na nazwę epigona. Jego liryka w treści, w technice i w nastrojach nie odbiega wprawdzie od starych wzorów, niemniej jednak byłoby zasadniczym błędem określać ją jako «martwą manjerę» literata-schyłkowca. Żyje w niej bowiem prawdziwa twórczość, wielka bezpośredniość i szczerłość, żywy pogląd na świat i na życie. Swoje filozoficzno-religijne credo złożył poeta w szeregu wykładów, wygłoszonych w 1912 roku w Ameryce i Anglii i wydanych po angielsku p. t. «*Sādhana* Realisation of Life». ² Charakterystyczną cechą tej książki jest ustawiczne odwoływanie się do Upaniszadów. Autor usiłuje zasugerować czytelnika, że to, co ma do powiedzenia, jest tylko interpretacją starych tekstów, odwieczną mądrością «wtajemniczonych» wieszczów wedyjskich. Co jest w Indiach warte takie zasłanianie się autorytetem świętych ksiąg, wiemy aż nadto dobrze. Rabindranath Thakur wychowywał się wprawdzie «w rodzinie, która tekstami upaniszadowymi — jak sam pisze — posługuje się w codziennym nabożeństwie», ale to bynajmniej obiektywności wykładu nie gwarantuje. Przeciwnie, cytaty w *Sadhani* są bardzo często nieścisłe, niekiedy wręcz gramatycznie źle zrozumiane, a prawie zawsze wyrwane z właściwego kontekstu i wstawione w kontekst taki, że ich istotne znaczenie zostaje gruntownie wypaczone. ³ Jak wszyscy mistycy hinduizmu Thakur jest monoteistą o silnym zabarwieniu panteistycznym. Jego bóg, to *īśvara* hinduizmu utożsamiony z abstrakcyjnym absolutem *ātmana*-

¹ W pisowni angielskiej Tagore. Nie jest to właściwie nazwisko, lecz raczej tytuł, który pierwotnie oznaczał naczelników niearyjskich szczepów. Bramiński ród Thakurów z którego pochodzi Rabindranath, należy do najznakomitszych i najbogatszych w Bengalu.

² Sanskryckie słowo *sādhana* znaczy «spełnienie, urzeczywistnienie», a więc tyle co angielskie *realisation*. Ale *realisation* znaczy po angielsku także «uprzytomnienie sobie czegoś». Obydwa te znaczenia ma na myśli indyjski autor.

³ Wykazał to dobitnie Andrzej Gawroński w uwagach do swego przekładu *Sādhany*, Warszawa 924, Biblioteka Polska.

brahmana. Ale teizm występuje dopiero w młodszych tekstach wedyjskich, niema go natomiast w Upaniszadach starszych. To samo powiedzieć można o «ewangelji miłości mistycznej», którą głosi Bhagawad-Gita, ale której nie zna ani Aruni ani Jadźnawalkja. I wreszcie bodajże najważniejszy szczegół: według Sadhany błędem jest przypisywać Upaniszadom tendencje ascetyczne i pesymistyczne. Pogląd na świat, który głoszą «wieszczowie», to nie nauka o cierpieniu i znikomości, ale «wiedza radosna» — entuzjastyczny optymizm. Faktycznie przyznać trzeba, że w niektórych fragmentach Upaniszadów można wyczuć ten pierwiastek radości.¹ Budząca się myśl filozoficzna odkryła prawdę o jedności duszy i wszechświata i oto zachwyty ogarnął odkrywców. W tym samym sensie i nauka Buddy jest «radosną nowiną», bo ukojenie daje i drogę do wyzwolenia wskazuje. To wszystko nie zmienia jednak zasadniczego faktu, że już w Upaniszadach krystalizuje się coraz wyraźniej przeświadczenie o bolesności i niewartości istnienia, przeświadczenie, że lepiej nieistnieć niż istnieć i że naprawdę świętym mężem jest tylko asceta-umorzyciel. Myli się więc autor, kiedy chce czytelnika przekonać, że mędrcy Upaniszadów i nawet sam Budda to optymiści i entuzjaści tacy sami jak on i pokrewni mu poeci nowoindyjscy: Kabir, Tukaram, Namdew i inni. W rezultacie światopogląd Sadhany jest selekcją pojęć i poglądów z różnych epok historii indyjskiej, jest syntezą zgoła subiektywną i daleką od tego, za co się podaje: od historycznej interpretacji starowedyjskiej mądrości. Ta filozoficzna krytyka, nieodzowna jeśli chodzi o właściwe zrozumienie poezji Thakura, nie przesądza rzecz prosta oceny artystycznej. Pamiętając, że poeci i myśliciele indyjscy od zamierzchłej przeszłości przywykli wypowiadać się poprzez komentarz do tradycyjnych autorytetów, rozumiemy Sadhanę jako wyraz współczesnej umysłowości indyjskiej. Podkreślimy szlachetne usiłowanie do wydobycia z hinduizmu ogólnoludzkich, wiecznych wartości i jakkolwiek wypadnie naukowa ocena, «zawsze jeszcze podniesie ją okoliczność, że ten apostoł ducha umiał słowa swoje spowieć w przedzę najczystszej poezji, delikatnej niby muśliny dakkijskie, których ojczyzna jest jego ojczyzną».²

ZAKOŃCZENIE

Rola buddaizmu w historii Azji. Co zawdzięczają Indje starożytne cywilizacjom obcym? Wpływy indyjskie na kulturę grecką i na chrześcijaństwo. Legenda o Józefacie-Bodhisattwie. Wędrówka Pańczatantry. Inauguracja studjów indologicznych w Europie. Wpływy indyjskie na romanetyków niemieckich. Jaką wartość dla kultury współczesnej posiada znajomość literatury indyjskiej?

Przez pośrednictwo buddaizmu literatura, nauka i filozofja indyjska promieniowały daleko poza kontynent półwyspu, oświecając i cywilizując narody Azji. Zwycięski pochód nauki Doskonałego Mistrza przez Baktrję i wschodni Turkestan, przez Tybet i Mongolję aż do kraju Burjatów, przez Chiny, Mandżurję, Koreję i Japonję, przez Cejlon, Birmę, Siam i Kambodżę należy niewątpliwie do najwspanialszych wydarzeń w dziejach świata. I gdyby chodziło o wskazanie sensu i znaczenia studjów nad zabytkami indyjskimi, to istotnie wystarczałoby zaznaczyć, że indyjska sekta odegrała w środkowej i wschodniej Azji tę samą rolę

¹ Por. wyżej str. 136.

² Słowa Andrzeja Gawrońskiego.

jaką w zlewisku Śródziemnego morza odegrało chrześcijaństwo. Z tą tylko jedną różnicą, że nie zna buddaizm ani pochodów krzyżowych ani nawracań ogniem i mieczem i że misja buddyjska nigdy nie była awangardą militarnego podboju i ekonomicznej ekspansji.

Rola buddaizmu w dziejach Dalekiego Wschodu nie jest jednak jedyną racją dla której warto w Europie współczesnej interesować się kulturą i literaturą indyjską. Wbrew rozpowszechnionemu do niedawna przekonaniu o zupełnej niemal izolacji historycznej ludów indoaryjskich zaznaczyć trzeba, że kontakt pomiędzy Indjami i Zachodem istniał zawsze, w starożytności bodajże silniejszy niż później, i że wobec tego w inwentarzu wpływów i zapożyczeń, jakie kultura europejska obcym kulturom zawdzięcza, konta indyjskiego brakować nie powinno. A ponieważ stosunki pomiędzy cywilizowanymi narodami nigdy nie są jednostronne, więc i naodwrot w dorobku indyjskim oczekiwać możemy zgóry elementów obcych, zapożyczonych i przyswojonych. Warto wobec tego rzucić ogólne pytanie: co Indje kulturom zachodnim i co kultury zachodnie Indjom do zawdzięczenia mają?

W tych czasach, kiedy na terenie Pendżabu rozwijała się poezja Rig-Wedy, w kilku punktach Azji zachodniej istniały już wysoko rozwinięte cywilizacje semickie. Możliwość wpływów babilońskich na kult i koncepcję Waruny jest niewątpliwie możliwością, ale niczem więcej. Trudno także rozstrzygać, czy prymitywne wiadomości astronomiczne, jakie stwierdzić możemy w hymnach wedyjskich, zawdzięczają wieszczowie własnej obserwacji, czy też obcej mądrości z Zachodu. Natomiast wiemy pozytywnie, że najstarszy alfabet indyjski jest wariantem pisma fenickiego z IX wieku przed Chr., jest to jednak zapożyczenie wedle wszelkiego prawdopodobieństwa z epoki późniejszej niż hymny Rig-Wedy. Handel pomiędzy Indjami a Fenicją istniał niewątpliwie od niepamiętnych czasów, ale kultura arjowedyjska leżała, jak się wydaje, poza sferą tych wpływów.¹ W połowie VI wieku na zachodniej rubieży półwyspu wyrasta monarchja Achemenidów. Ponieważ jednak w tym czasie centrum kultury indyjskiej przesunęło się z Pendżabu dalej na wschód, o stosunkach persko-indyjskich w tej epoce nie znajdujemy w literaturze żadnych wzmianek.² Nie znaczy to, aby tych stosunków nie było. W 517 z polecenia Darjusza I przepłynął grek Scylax od ziemi paktyskiej³ Indem aż do ujścia, biorąc jednocześnie w posiadanie «króla królów» nieznany i bogaty kraj po obydwu stronach wielkiej rzeki. Władza perska w tej odległej satrapii była wprawdzie raczej nominalna, niemniej jednak fakt bezpośredniego zetknięcia się dwóch odrębnych kultur: indyjskiej i zachodnio-azjatyckiej nie ulega wątpliwości. Nową erę w historii stosunków pomiędzy Indjami i zachodem otwiera rok 326, data inwazji Aleksandra Macedońskiego. W trzy lata później zmarł wielki zdobywca i prawdopodobnie w tym samym czasie dokonał Czandragupta

¹ W języku staroindyjskim jest kilka słów pochodzenia semickiego, np. paraśu, topór = assyryjskie pilakku. Ale greckie πέλεκος wskazuje na zapożyczenie raczej indoeuropejskie, w każdym razie nie wedyjskie.

² Mylnie dopatrywano się w hymnach Rig-Wedy wzmianek o Zarathustrze. Nie wytrzymuje również krytyki przypuszczenie, że walki dewów z asurami, o których pełno jest w Brahmanach, odzwierciedlają historyczne zbrojne zatargi pomiędzy wyznawcami Ahuramazdy i brahmanizmem. Rig-Wedę z Awestą łączy pokrewieństwo proetniczne, w epoce, kiedy wystąpił Zarathustra, kontakt pomiędzy Arjami irańskimi i wedyjskimi był prawdopodobnie przerwany. Zresztą nie wiemy napewno, czy ojczyzną Zarathustry był Iran wschodni czy zachodni.

³ पाκτυική = Pašto, dzisiejsza nazwa Afganistanu.

Maurja zamachu stanu, zdobywając władzę królewską na olbrzymim terenie od Indu aż do ujścia Gangesu. W 302 roku bawi na dworze w Pataliputrze Megasthenes, ambasador Seleukosa, zaś w kilkadziesiąt lat później, za panowania Bindusary, syna Czandragupty przybywa Dionizjusz, poseł Ptolomeusza Filadelfa (285—247). Od roku 273 do 232 panuje syn Bindusary, słynny Aśoka, opiekun gminy i nauki buddyjskiej. W jego edyktach słyszymy o stosunkach dyplomatycznych nie tylko z dworami w Antjochji i Aleksandrji, lecz także z Epirem i z Cyreną. W roku 250 na terenie pomiędzy Persją i Peńdżabem, powstaje niezależne królestwo baktryjskie, rządzone przez władców greckich. Najazd hord sakijskich¹ koło 140 roku położył wprawdzie rychły kres egzystencji tego państwa, pomimo to jednak element grecki nie przestał i nadal odgrywać ważnej roli na pograniczu północno-zachodnich Indyj. Dość wymienić Menandra,² króla Kabulu, który mniej więcej pomiędzy 125 i 95 rokiem przed Chr. zdobył władzę nad wielkim obszarem aż do Jamuny i Surat, Heljodora, władcę Takszaśili, który koło 130 roku postawił kolumnę na cześć Wisznu-Wasudewy i cały szereg drobniejszych grecko-baktryjskich książąt, o których wiemy przeważnie z epigrafiki i obfitych wykopalisk numizmatycznych. Naturalną konsekwencją tych stosunków są obustronne wpływy i zapożyczenia. Zależność Indyj od Grecji możemy z całą stanowczością stwierdzić w dwóch dziedzinach: w dziedzinie rzeźby i w dziedzinie astrologji. Jak już wiemy, dopatrywano się pozatem wpływów greckich w dramacie indyjskim i w logice indyjskiej: napewno niesłusznie, skoro i dramat klasyczny i logikę Njaji wytłumaczyć możemy całkowicie jako rezultat samodzielnego indyjskiego rozwoju. Stosunek medycyny greckiej do medycyny indyjskiej nie jest dostatecznie wyjaśniony, prawdopodobnie jednak i tutaj także mamy do czynienia z paralelizmem rozwoju, a nie zależnością faktyczną.

Przechodząc z kolei do zagadnienia wpływów indyjskich na kulturę grecką, zaznaczyć trzeba, że są one prawdopodobnie starsze od bezpośrednich stosunków, nawiązanych dopiero w epoce Czandragupty. Rolę pośrednika w okresie pomiędzy VI i IV wiekiem odgrywała Persja. W każdym razie nie stoi na przeszkodzie przypuścić, że tą właśnie drogą mogły zawędrować aż do jońskich kolonij azjatyckich pewne indyjskie koncepcje religijno-filozoficzne, motywy fabulistyczne, legendy i t. d. W literaturze fachowej dyskutowano już niejednokrotnie mniej lub bardziej uderzające analogie pomiędzy spekulacjami przedsokratyków z jednej strony i Upaniszadami, buddaizmem, Samkhją i Wedantą z drugiej strony. Faktycznie za wpływem indyjskim przemawiają dość przekonujące argumenty w jednym tylko wypadku: w nauce Pitagorasa o metempsychozie, przyjętej także przez Empedoklesa i ujętej w oryginalny sposób przez Platona w słynnym ustępie Politeji. Hipoteza o egipskim pochodzeniu pitagorejskiej doktryny jest całkowicie chybioną, przypuszczenie samodzielnego powstania na gruncie greckim mało prawdopodobne, a pokrewieństwo z indyjską teorią samsary oczywiste.³ Obok

¹ Autorzy greccy (Strabo) nazywają tych najeźdźców już to Tocharyjczykami, już to Pazjanami lub Sakami. Ta ostatnia nazwa odpowiada indyjskim Śaka. Chińskie źródła nazywają te same plemiona Jue-czi.

² Menandra znamy z palijskiego dialogu Milinda-Pañha.

³ Trudność definitywnego rozstrzygnięcia tej kwestji pochodzi stąd, że wszystkie wiadomości o pitagoreizmie są młodszej daty. Jak w szczegółach rozumiał i uzasadniał Pitagoras koncepcję «ponownych wcieleń», nie jest nam wiadome.

filjacji doktryn filozoficznych do rubryki ewentualnych wpływów przez pośrednictwo Persji należy kwestja indyjskiego pochodzenia tak zw. bajek Ezopa. Rozstrzygnięcie tej kwestji jest bardzo trudne, gdyż 1) nie wszystkie bajki greckie są warjantami motywów indyjskich, 2) chronologia najstarszych bajek indyjskich nie jest znana, nie wiemy więc napewno, który warjant: grecki czy indyjski jest starszy i 3) brak jest dostatecznie pewnych kryterjów, aby odróżnić równoległość rozwoju od zapożyczenia. Za indyjskim pochodzeniem przemawia okoliczność, że szakal, który w Pańczatantrze odgrywa rolę lisa, faktycznie chodzi śladami lwa, żywiąc się resztkami upolowanej przez niego zwierzyny. Nieznane w Europie zwierzę zastąpił lis, który ze lwem nie ma nic wspólnego. Argument ten dotyczy, rzecz prosta, tylko tych bajek, w których występuje «chytry lis», ale z drugiej strony trudno brać go na serjo, bo i w bajce indyjskiej jest dużo «zoologicznych» nieścisłości. Np. i lew i szakal Pańczatantry mieszkają w dżungli, która jest siedzibą tygrysa, ale nigdy lwa. Ostatecznie «sub iudice lis est»: może są bajki Ezopa pochodzenia indyjskiego, a może są wytworem oryginalnej greckiej fantazji i greckiego dowcipu.

Na teren pozytywnych i nieulegających wątpliwości wpływów indyjskich wkraczamy w epoce hellenizmu i wczesnego chrześcijaństwa. Indyjcy mędrzy i asceci wywarli silne wrażenie na Pirronie (360—270), który wraz z Anaksarchem towarzyszył Aleksandrowi Wielkiemu w jego pochodzie do Peńdżabu. Zależność neoplatonizmu, neopitagoreizmu i gnostycyzmu od filozofji bramińskiej i buddyjskiej jest oczywista. Kwestja wpływów buddyjskich na cztery ewangelje jest w szczegółach sporna. Legenda o Simeonie, którą podaje ewangelja Łukasza, jest wprawdzie przeróbką buddyjskiej legendy o wieszczu Asicie, zaś przypowieść o wdowim groszu ma kilka odpowiedników w literaturze buddyjskiej, ale inne zestawienia są bardzo wątpliwej wartości. Inaczej przedstawia się to samo zagadnienie, jeśli chodzi o apokryfy chrześcijańskie. I tak np. historje o młodym Jezusie w pseudoewangelji Tomasza są nieomal bez wyjątku zapożyczeniami z mitologii buddyjskiej. Możliwość tych zapożyczeń wytłumaczyć i uzasadnić potrafimy dzisiaj lepiej niż dwadzieścia lat temu. Rewelacyjne odkrycia na terenie chińskiego Turkestanu dobitnie potwierdzają, że w Azji centralnej krzyżowały się nie tylko drogi handlowe całego świata, ale także wszystkie nieomal religje: nauka Zarathustry, manicheizm i sekty chrześcijańskie, buddaizm, taoizm i konfucjanizm. W tych warunkach nie będzie nas dziwić, że nieznanymi mnich chrześcijański lub manichejski mógł koło VII wieku opracować w języku średnioperskim (pehlew) legendę o Bodhisattwie i ad maiorem Dei gloriam zrobić z indyjskiego księcia pobożnego chrześcijanina. Tej wersji perskiej nie posiadamy, ale znamy za to długi szereg przekładów i przeróbek, poczynając od wersji syryjskiej, opartej prawdopodobnie na zaginionym oryginale. Budujący romans przełożono z syryjskiego na grecki, z greckiego na arabski, hebrajski, etjopski, armeński, starosłowiański i wreszcie na łacinę. W transkrypcji perskiej słowo Bodhisattwa otrzymało brzmienie Budasaf, stąd syryjskie i arabskie Judasaf, greckie Ioasaph i łacińskie Josaphat. Już w XIV wieku figuruje Józefat na liście świętych katolickich: któżby się w nim domyślił pseudonimu Wzniosłego Nauczyciela z rodu Śakjów? Takich zapożyczeń w hagjologii chrześcijańskiej znalazłoby się więcej. Nie świadczą one bynajmniej o zależności chrześcijaństwa od buddaizmu — taka zależność ani

w etyce ani w dogmatyce nigdy nie istniała¹ — ale świadczą za to o filjacji motywów indyjskich w noweli i w powieści.

Zresztą nietylko motywów. Faktycznie możemy stwierdzić, że przez pośrednictwo perskich, syryjskich i arabskich tłumaczeń wędrowały przez europejskie literatury średniowieczne całe utwory i zbiory. Historia Pańczatantry, jej pochod poprzez stulecia i nieomal wszystkie języki Azji i Europy, poczęści także i Afryki, jest klasycznym przykładem tego literackiego kontaktu. O przekładzie pehlewijskim dokonany z polecenia króla Chusrawa I (531—579), wspominaliśmy powyżej. Dodać wypada, że autorem tego przekładu był lekarz nadworny Burzoe, i że w tytule pehlewijskim figurują «Kalila i Dimna», przekręcone imiona szakaliministrów z pierwszej księgi oryginału (Karataka i Damanaka). Tekst pehlewijski przełożył dalej w 570 roku duchowny syryjski Bud; z 750 roku pochodzi przekład arabski Abdullaha ibn-al-Moqaffy i ten właśnie przekład jest punktem wyjścia dla całego szeregu dalszych przekładów: greckich, hebrajskich, hiszpańskich, łacińskich, niemieckich i włoskich. W rezultacie nakreślić można rozgałęzione «drzewo genealogiczne», obejmujące kilkaset tytułów. wśród których nie brak i polskiego opracowania z 1770 roku.² W ten sam sposób jak powieść o Józefacie-Bodhisattwie i jak Pańczatantra wędrowały i inne indyjskie baśni i nowele: znajdujemy ich mnóstwo i w starofrancuskich Fabliaux i w Reineke Fuchsie i u Boccaccia i u Chaucera i wreszcie u Lafontaine'a.

Mniejwięcej w XIII wieku dopływ motywów i przekładów indyjskich do Europy ustaje. Hordy Dżengis-Khana pustoszą cywilizowane państwa Azji zachodniej, niebawem występują na widowni dziejowej Turcy, wreszcie upada Konstantynopol (1453) i literatura arabska przestaje odgrywać rolę pośrednika pomiędzy Wschodem i Zachodem. Ale już w 1498 roku Vasco de Gama dociera drogą morską do Indyj, inaugurując nową epokę w historii stosunków indyjsko-europejskich, epokę bezpośredniego kontaktu, narazie handlowego i politycznego, później, poczynając mniej więcej od końca XVII wieku, także kulturalnego i umysłowego. Pierwsze prace o literaturze, nauce i religijach indyjskich zawdzięczamy misjonarzom. Z roku 1651 pochodzi dzieło Holendra Abrahama Rogera p. . «Otwarte drzwi do ukrytego pogaństwa». Jezuita Hanxleden, który w roku 1699 udał się na wybrzeże malabarskie, jest autorem pierwszej europejskiej gramatyki sanskryckiej.³ Członkiem misji malabarskiej pomiędzy 1776 i 1789 rokiem był również karmelita austriacki, Paolino de St. Bartholomeo, autor obszernego kompendjum p. t. «Systema Brahmanicum», drukowanego w Rzymie w 1792 roku.⁴

W tym samym czasie literaturą indyjską zaczynają żywo interesować się urzędnicy cywilnego zarządu angielskiej East India Company. Towarzystwo to, założone w 1600 roku w celach zorganizowania i zmonopolizowania intratnego handlu z Indjami, potrafiło w ciągu dwóch stuleci nietylko zwyciężyć rywalizację

¹ Hipotezy, spotykane w pseudonaukowej literaturze i przypisujące Chrystusowi znajomość metafizyki buddyjskiej, rzekomo przez pośrednictwo esseńczyków, zakwalifikować można tylko jako nie wytrzymującą krytyki niedorzeczność. O esseńczykach wiemy bardzo mało, łatwo więc budować na tej niewiedzy fantastyczne przypuszczenia i domysły.

² «Ezop w wesołym humorze»; Warszawa, 1770.

³ Praca Hanxledena pozostała w manuskrypcie.

⁴ Warto zaznaczyć, że już w 1292 bawił w Indjach franciszkanin Monte Corvino, założyciel misji katolickiej w Chinach.

portugalską, holenderską i francuską, ale jednocześnie opanować politycznie szereg punktów na półwyspie, kładąc w ten sposób trwałe podwaliny pod przyszłą potęgę kolonialną. Racja stanu wymagała bliższego zapoznania się z kulturą eksploatowanego kraju. Z tych pobudek powstało w 1784 roku z inicjatywy Williama Jonesa i przy poparciu gubernatora Bengalu, Warrena Hastingsa pierwsze naukowe towarzystwo (Asiatic Society), powołane do badań nad literaturą indyjską. Dzięki Jonesowi i jego młodszemu współpracownikowi, genialnemu Tomaszowi Colebrooke'owi Europa zapoznała się z szeregiem klasycznych utworów sanskryckich. Wrażenie, jakie na najwybitniejszych umysłach, zwłaszcza w Niemczech, wywarło to «odkrycie», porównać można tylko z entuzjazmem humanistów XV i XVI wieku. Strofy Goethego o Śakuntali i Meghaducie, opinia Herdera i Schillera, zachwyt W. Humboldta nad Bhagawad-Gitą, wreszcie rozprawa Fr. Schlegla «O języku i mądrości Indów» (1808) świadczą wymownie o nastrojach i uczuciach, jakimi romantycy niemieccy powitali narodziny studjów indologicznych. Czem były Indje dla Schopenhauera, nie trzeba przypominać. Warto natomiast nadmienić — o czem nie wszyscy wiedzą — że wpływy indyjskie zaciążyły także na twórczości Ryszarda Wagnera. Dość powiedzieć, że buddaizm był dla niego «światopoglądem, wobec którego wszelkie inne dogmaty muszą wydać się małostkowemi i ograniczonemi».¹ Zamierzona opera buddyjska p. t. «Zwycięzca» nie została wprawdzie wykonana, ale za to jej motywy wykorzystane później w Parsifalu.

W entuzjazmie romantyków niemieckich ubiegłego stulecia niewątpliwie jest dużo egzaltacji i przesady, której dzisiaj podzielać nie będziemy właśnie dlatego, że lepiej i gruntowniej znamy literaturę indyjską. Ani Upaniszadów ani Wedanty ani buddaizmu za ostateczną mądrość uważać nie będziemy, a także i artystyczna ocena arcydzieł indyjskich inaczej wypadnie niż w dwuwierszach Goethego. Nie wynika stąd, abyśmy mieli niedoceniać istotnej wartości studjów indologicznych. Przeciwnie. Z całym naciskiem stwierdzamy, że faktycznie niema ani jednej dziedziny w humanistyce, na której badania indologiczne nie odbiły się w ten lub inny sposób, pośrednio lub bezpośrednio, wysuwając nowe zagadnienia, korygując wyniki i metody. Nie są to wprawdzie wpływy indyjskie, raczej skutki naszego zajęcia się Indjami i rezultaty naszej, europejskiej cywilizacji. Ale i pozatem trudno zamykać oczy na doniosły fakt, że mija już wiek, odkąd Zachód przegląda się w Indjach, a Indje w Zachodzie, że pomiędzy dwoma najwspanialszemi cywilizacjami globu ziemskiego rozpoczęła się wymiana dóbr kulturalnych i że dzięki tej wymianie pomnożone zostanie nasze zrozumienie spraw ludzkich, wzbogacona i pogłębiona wiedza nasza o nieskończonych możliwościach człowieczeństwa. Identyfikacja kultury zachodnio-europejskiej z pojęciem kultury ogólnoludzkiej jest ciężkim błędem. Kto zna Indje i literaturę indyjską, błędu tego popełniać nie będzie.

BIBLIOGRAFIA

Zasadniczem dziełem o literaturze indyjskiej jest obecnie *M. Winternitza* Geschichte der indischen Litteratur, Lipsk 1908—1922, tomów 3. W książce tej znajdzie czytelnik wszelkie dane bibliograficzne, dotyczące edycji tekstów, przekładów i opracowań monograficznych. Ze starszych prac zasługują na wymienienie *L. von Schrödera* Indiens Literatur und Kultur in histo-

¹ Listy do Matyldy Wesendonck.

rischer Entwicklung, Lipsk 1887 oraz piękne studjum *H. Oldenberga* Die Literatur des alten Indiens, Berlin 1903. Cennem źródłem nieodzownych wiadomości o literaturze indyjskiej są odpowiednie tomy wydawnictwa *Grundriss der indoarischen Philologie* założonego przez *G. Bühlera*, obecnie wydawanego przez *H. Lüdersa* i *J. Wackernagla*. Przekłady tekstów religijnych i filozoficznych w *Sacred Books of the East*, wydanych przez *M. Müllera* (tomów 50 z indeksem, Londyn 1879 i nast.), pozatem w niemieckim wydawnictwie *Quellen der Religions-Geschichte* Gruppe 7 (indische Religionen) i Gruppe 8 (Buddhatum) oraz w amerykańskim wydawnictwie *Harvard Oriental Series*, Cambridge Massachusetts. Przekłady tekstów buddyjskich znaleźć można w *Translations Series* angielskiego *Pali Text Society*.

Nieodzownem uzupełnieniem przy studjach nad literaturą indyjską są dzieła traktujące o historii, religjach, sztuce i kulturze indyjskiej. Polecić można zwięzły podręcznik *A. Smith'a*, *The Oxford History of India*, Oxford 1919, *A. Barth'a*, *Les religions de l'Inde* (Oeuvres I) Paryż 1914, *Coomaraswamy'ego*, *History of Indian and Indonesian Art*. New York 1927 i *O. Straussa*, *Indische Philosophie*, Monachjum 1926.

O pracach polskich z dziedziny indologii informuje dział recenzyj w *Roczniku Orientalistycznym*, założonym w 1915 roku przez *Andrzeja Gawrońskiego*, obecnie wydawanym przez *Polskie Towarzystwo Orientalistyczne* we Lwowie pod redakcją *Władysława Kotwicza*.

PIŚMIENNICTWO W ŠUMERO-AKKADZIE W BABILONJI I ASYRJI

N A P I S A Ł K S. J Ó Z E F B R O M S K I

I Wstępne wiadomości, dotyczące piśmiennictwa w Šumero Akkadzie, Babilonji i Asyrji: ludność kraju, język, szkoły pisarskie, piękno w piśmie, materiał, na którym pisano, archiwa, autorowie, muzea; II Literatura Šumerska: okres przedsargoniczny, podzielony na podokres prahistoryczny od ?—3000 przed Chr. i podokres historyczny od 3000—2750 przed Chr.; Okres po-sargoniczny podzielony na podokres pierwszy od 2750—2358 przed Chr. i podokres drugi od 2358—2093 przed Chr.; III Literatura Asyro-Babilońska, podzielona na okresy: Babiloński od 2225—1760, Asyro-Babiloński 1760—1100, Asyryjski 1110—626 i Nowobabiloński 625—538 przed Chr.

1. WSTĘPNA WIADOMOŚĆ, DOTYCZĄCA PIŚMIENNICTWA W ŠUMERO-AKKADZIE, W BABILONJI I ASYRJI.

LUDNOŚĆ KRAJU. Kraje, które przywykliśmy nazywać w historii Babilonją i Asyrją, w czasach przedasyro-babilońskich miały zgoła inną ludność: w Babilonji, zwanej w okresie przedbabilońskim Šumero-Akkadem, przebywali Šumerowie rasy niesemickiej i Akkadowie semici, — te 2 ludy przygotowały kulturalnie teren dla późniejszych Babilończyków; — w Asyrji, mniej znanej w okresie przedbabilońskim, przebywały najsampierw szczepy, zdaje się, rasy, a przynajmniej kultury šumerskiej, które, zasilane następnie etnicznie przez Anatolijczyków i Semitów z Amurru, stworzyły przez krzyżowanie późniejszych Asyryjczyków.

Język ludności. Wyrazy, z których składała się mowa Šumerów, pierwotnie były jednosylabowe. Każda sylaba stanowiła oddzielny wyraz. Z czasem skutkiem ewolucji językowej wyrazy, nadewszystko rzeczowniki i czasowniki, zaczęły przyjmować elementy gramatyczne, przekształcając się w ten sposób z wyrazów jednosylabowych w wielosylabowe. Ponieważ dodane sylaby nie powodowały morfologicznych zmian w pniu wyrazu, przeto pisane wyrazy wielosylabowe šumerskie otrzymały wygląd długich łańcuszków, złożonych z luźno spojonych sylab, które można było odrywać bez uszkodzenia zasadniczego znaczenia wyrazu. Stąd język Šumerów otrzymał nazwę aglutynującego (agglutiner = spajając).

Język Akkadów, Asyryjczyków i Babilończyków to język semicki, złożony z wyrazów trójspółgłoskowych, gramatycznie i fonetycznie podobny do pozostałych języków semickich.

Pismo. Šumerowie posługiwali się pismem własnej inwencji. Pismo šumerskie w pierwszym stadium istnienia było podobne do współczesnego mu pisma obrazkowego Egipcjan: u obydwóch ludów rysunek, odtwarzający przedmiot w naturze, utrzymywał dla pamięci rzecz, o którą chodziło.

Niebawem te dwa pisma poczęły się pod względem graficznym oddalać od

siebie. Powodem tego był materiał, na którym pisali jedni i drudzy: Sumerowie pisali na tabliczkach ze świeżej gliny, a ponieważ świeża glina zalewa kontury obrazów, więc Sumerowie już wcześniej pomyśleli o uproszczeniu obrazków pisma przez nadawanie im linii prostych miast dotychczasowych owalnych, skutkiem czego ich pismo zmieniło wygląd i z obrazkowego stało się linjowem, a gdy z biegiem czasu Sumerowie linjom znaków w ich punkcie zapoczątkowania dodali kliny, pismo ich linjowe stało się klinowem; — Egipcjanie, przeciwnie, ponieważ pisali na papyrusach, które doskonale zachowują kontury obrazków, formy pisma obrazkowego nie zmienili, nawet takową utrwaliли kapłańskim kanonem religijnym, który pod postacią pisma hieroglificznego zapewnił w Egipcie pismu obrazkowemu istnienie przez cały przeciąg trwania państwa egipskiego, nawet jeszcze dłużej, bo do II. wieku po J. Chr.

Jednocześnie z kształceniem się graficznej formy pisma sumerskiego wykształcało się, podobnież zresztą i w Egipcie, nowe, konwencjonalne znaczenie znaków pisanych. Znaki, które początkowo wyrażały tylko te przedmioty, które odtwarzały w swym rysunku, nie zatracając dotychczasowego znaczenia ideograficznego, zaczęły nabierać ponadto znaczenia konwencjonalnego, fonetycznego, sylabistycznego, bądź przez to wyrażając inną ideę, niż tę, którą przedstawiał obrazek, ideę nową, bądź wchodząc jako sylaba w swej formie fonetycznej o charakterze elementu gramatycznego w skład nowych wyrazów więcej niż jednosylabowych.

Właściwie dopiero w tym momencie powstało pismo sumerskie: sumeryjczyk zdobył możność oddawania swej mowy w pełnej gramatycznej formie. W tym też momencie dziejowym powstaje literatura sumerska.

Pismo Akkadów, a następnie Asyryjczyków i Babilończyków, to pismo także Sumerów, które ci Semici wzięli od Sumerów razem z całą bogatą kulturą sumerską.

Szkoły pisarskie. Pisarstwo u Sumerów, podobnież u Babilończyków i Asyryjczyków, należało do trudnych lecz zaszczytnych umiejętności. Napis, umieszczony w sali szkolnej w mieście Sippar w Babilonji, brzmiał: «Ten, który celować będzie w pisarstwie, błyszczeć będzie jak słońce» (V. Scheil, *Une saison de fouilles à Sippar*, str. 33).

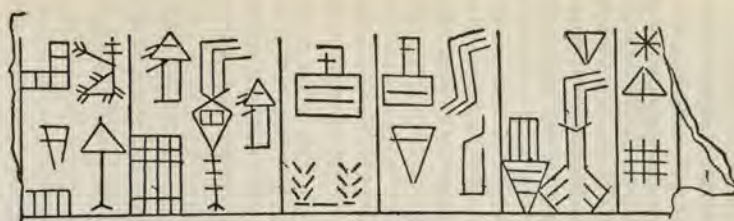
W każdym większem mieście przy świątyni istniała szkoła, w której młodzi kapłani, adepci sztuki pisarskiej, sposobili się do zawodu pisarskiego. W szkole pisarskiej w Sumero-Akkadzie, potem w Babilonji i Asyrji, jak świadczą ćwiczenia uczniów, pochodzące z czasów przedsargonicznych (Hilprecht, *Exploration in Bible-Lands*, 405), młodzież w uczelniach uczyła się pisania znaków, prowadzenia rejestrów rachunkowych, a potem gramatyki, redagowania napisów historycznych, pisania listów, sporządzania aktów prawnych, także uczyła się literatury, matematyki, medycyny, astronomji, nauk przyrodniczych i t. d.

Szkoły pisarskie miały system graficznego pisania właściwy epoce, w której istniały, i właściwy miejscowości, w której istniały, co sprawiało, że ich znaki różniły się niekiedy w szczegółach graficznych od znaków innych epok i innych szkół pisarskich.

Szkoły sumerskie przedsargoniczne poza szkołami b. wczesnemi, w których pisano pismem obrazkowym, t. zw. piktograficznym, używały pisma linjowego, które powoli przeobrażało się w pismo klinowe, a szkoły sumerskie posargoniczne używały pisma klinowego, choć mimo to często spotykamy jeszcze na ich pomnikach, zwłaszcza monumentalnych, np. na posągach patesiego Gudea, stare pismo sakralne linjowe.



Pismo obrazkowe.



Pismo linjowe.

Szkoły babilońskie i asyryjskie używały pisma klinowego. Różnicy graficznej między pismem babilońskim a asyryjskim było bardzo niewiele.

Piękno w piśmie. Produkcje pisarskie nie zawsze były wykonywane z równą starannością. Czynnikiem miarodajnym przy pisaniu była okoliczność dla kogo pisarz pisał, w jakiej epoce pisał, w jakim celu pisał. Napisy królewskie, monumentalne zawsze były ładniejsze.

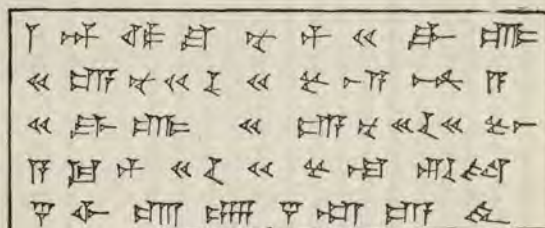
Te w okresie rozwiniętego smaku artystycznego były oczywiście zawsze jeszcze lepsze od napisów w innych czasach. Np. napisy sumerskie na diorytowych posągach Gudea, patesiego m. Lagaś, lub kodeks babiloński króla Hammurabiego, spisany na diorycie, należą do pięknie wykonanych, zaś napisy treści pospolitej, jak: listy, rachunki, akty prawne, są przeważnie niedbale napisane.

Materiał, na którym pisano. Najbardziej rozpowszechnionym materiałem do pisania za czasów sumerskich i później była glina. Z gliny, której podłożem jest w dolinie Tygrysu i Eufratesu, wyrabiano tablice, płyty, stożki, figurki, cegły, cylindry-pieczętki, podłużne baryłeczki i t. d. Przedewszystkiem zaś po wsze czasy materiałem do pisania były małe tabliczki płaskie, przeważnie okrągłe do czasów dynastji Agade, a potem prostokątne, o zaokrąglonych bokach, które służyły do pisania kontraktów, kwitów z odbioru daniny przez świątynię lub króla, rejestrów, listów i t. p. Te tabliczki zapisywano po obydwóch stronach, niekiedy nawet po bokach, znakami, umieszczonemi w linjach, ciągnących się od lewej strony do prawej.

Obok gliny, jako materiału do pisania, używano również kamieni różnych gatunków, rzadziej metalu, jak srebra, miedzi.

Zdaje się, że w okresie Tell-el-Amarna pisano również atramentem na pergaminie i na papyrusie.

Archiwum. Przy każdej większej świątyni, zwłaszcza przy świątyni opiekunczego boga miasta, już w czasach najdawniejszych znajdowało się archiwum, w którym kapłani składali tabliczki z pismem, ułożone w porządku i starannie zabezpieczone przed zniszczeniem. Takich archiwów znaleziono dużo. Z nich ważniejsze są następujące: w sumerskim Lagaś z przeszło 30.000 tabliczek, w sumerskim Nippur z 20.000 tabl., w babilońskim Sippar z 40.000 tabl., w Aśšur i w asyryjskiej Niniwie, gdzie wielki król Assyrii Aśurbanipal przy pomocy tysięcy kopistów przepisywał dla swej biblioteki dostępne mu dokumenty w Assyrii i Babilonji, znaleziono tak wielką liczbę tabliczek ze wszystkich dziedzin twór-



Pismo klinowe

czości piśmienniczej, że te stanowią nieomal całą właściwą literaturę asyro-babilońską.

Autorstwo. Twórczość była naogół bezimienna. Pisarz, który pisał tekst, pisał go nie jako oryginalny produkt swej myśli, ale poprostu wykorzystywał tekst powstały przedtem, bądź kopując go dosłownie, bądź, w istniejącym wzorze zmieniając niektóre części, stosownie do nowych potrzeb miejsca, osoby i czasu. Ci, którzy w różnych czasach tworzyli pierwsze formy piśmiennicze, nie byli znani. Ich imiona zginęły dla historii. Jeśli spotykamy gdzieś imię pisarza, który podpisał tekst, to jest nie autor, ale zwykle pisarz; kopista tekstu. Z tego powodu poszczególnym produktom twórczości piśmienniczej trudno określić nieraz nie tylko osobę autora ale nawet czas i miejsce ich powstania. Np. teksty aktów kupna i sprzedaży, znalezione w czasach Źumerskich przedhistorycznych, z pewnymi zmianami stereotypowo powtarzają się wciąż przez tysiąclecia Źumerskie i asyro-babilońskie aż do kresu państwowego istnienia Babilonji i Asyrji, i odwrotnie produkcje literackie asyro-babilońskie jak: poematy, hymny, litanje, modlitwy, zaklęcia, omina, sporządzone dla biblioteki AŹurbanipala, krytyka naukowa stwierdza, powstały bynajmniej nie wtedy, gdy były pisane dla biblioteki, ale istniały już całe tysiąclecia wcześniej.

Oczywiście niektóre napisy stanowią wyjątek z tej zasady. Albowiem te napisy, które są wyraźnym echem woli króla, które były pisane pod jego kontrolą, pod jego dyktandem, które informują o pracy króla dla bogów, dla państwa militarnych, wotywnych, gospodarczych, prawnych, administracyjnych, które wyrażają temperament króla, jego właściwości psychiczne, które zawierają znamiona swej epoki, powstały natralnie w czasie historycznym ściśle określonym, aczkolwiek przeważnie również nie bez wykorzystywania już istniejących form tych napisów. Ogół jednak produkcji, zaliczonych do literatury, zwłaszcza z zakresu poezji, najczęściej niewiadomo, gdzie powstał, kiedy powstał, w jakim narodzie powstał, w jakiej szacie powstał.

Piśmiennictwo Babilonji i Asyrji naogół nie jest zatem oryginalne, — genetycznie i organicznie tak silnie jest ono związane z twórczością Źumerską, że w literaturze asyro-babilońskiej zawsze najsampierw miejsce należy oddać twórczości Źumerów.

Muzea. Muzea to są te współczesne pałace, zbudowane dla arcydzieł genjuszu ludzkiego, w których obok dzieł sztuki z różnych dziedzin w rozległych salach są pomieszczone utwory literatury Źumerskiej i asyro-babilońskiej, przywiezione z Chaldei przez ekspedycje naukowe.

O ile obecnie niema ani jednego większego muzeum, w któremby nie było napisów chaldejskich, to niektóre muzea posiadają ich wyjątkowo duzo.

Są to oczywiście muzea tych narodów, które bądź organizowały wyprawy naukowe do krainy Międzyrzecza Tygrysu i Eufratesu, bądź, korzystając z przywileju, że na ich terenach były prowadzone poszukiwania, zabierały na mocy ustawy swego kraju w całości lub odnośnej części rezultaty poszukiwań ekspedycji naukowych innych narodów, — więc przedewszystkiem: w Londynie *Muzeum Brytyjskie*, w Paryżu *Muzeum Luwr*, w Berlinie *Muzeum cesarza Fryderyka*, Muzea w Filadelfji i w New-Haven w Stanach Zjednoczonych Północnej Ameryki, w Konstantynopolu *Muzeum Otomańskie* i w Bagdadzie *Muzeum państwa Iraku*.

Napisy, złożone w muzeach, są odcyfrowywane przez fachowców i ogłaszane w specjalnych wydawnictwach pod patronatem muzeów. Ponadto niektóre większe napisy tudzież liczne drobne, napisy są publikowane oddzielnie, lub w wydawnictwach periodycznych naukowych.



Najdawniejszy akt prawny w Šumero-Akkadzie.

Literatura asyro-babilońska współczesna, poświęcona zagadnieniom napisów šumerskich i asyro-babilońskich, jest bardzo obszerna. Częściowem jej skatalogowaniem zajął się E. F. Weidner w swej pracy p. t. *Die Assyriologie 1914—22, wissenschaftliche Forschungsergebnisse in bibliografischer Form.*

2. LITERATURA ŠUMERSKA.

Piśmiennictwo sumerskie należy podzielić na 2 okresy: okres przed-Sargoniczny (?—2750 przed J. Chr.) i po-Sargoniczny (2750—2100 przed J. Chr.). Ponadto obydwa okresy można dzielić jeszcze na podokresy: okres przed-Sargoniczny na podokres pierwszy, czyli Prahistoryczny od ?—3000 przed J. Chr., i na podokres drugi, czyli Historyczny, od 3000—2750 przed J. Chr.; — okres zaś po-Sargoniczny na podokres pierwszy 2750—2358 przed J. Chr., i podokres drugi 2358—2093 przed J. Chryst.

OKRES PRZED-SARGONICZNY.

a) Podokres pierwszy prahistoryczny (?—3000 przed J. Chr.).

Podokres Prahistoryczny przypada na najbujniejszy rozwój kultury Šumero-Akkadu. W tym czasie Šumer przechodzi, zdaje się, od ustroju szczepowego do ustroju miast-państwa, buduje świątynie dla swych opiekuńczych bogów miast i pałace dla królów, zakłada magazyny, w których składa broń, odzież, zboże na wypadek wojny, przekopuje pierwsze kanały dla podniesienia wydajności ziemi, obsiewa pola zbożem, zasadza ogrody drzewami owocowemi, hoduje bydło, owce, kozy, gęsi, kaczki, kury, stwarza pismo, rzeźbę, wytapia miedź, odlewa topory, ostrza do lanc, figurki demonów dla odstraszenia złych duchów od swych domów.

Piśmiennictwo tych czasów jest niewielkie; sprowadza się ono: 1) do aktów prawnych, 2) wczesnych większych napisów historycznych, 3) napisów z Djemdet Nasr i 4) napisów z Šuruppak.

1. Nadwyżka produkcji w gospodarstwach, spowodowana postępową gospodarką, stwarza w Šumero-Akkadzie handel produktami, który wypracowuje sobie już wczesnie pierwsze normy transakcji prawnej, stosowane później ściśle we wszystkich obrotach handlowych w Šumero-Akkadzie, a następnie w Babilonji i Asyrji.

Najdawniejszy akt prawny, który jednocześnie jest uważany za najdawniejszy znany dotąd zabytek piśmienniczy w Šumero-Akkadzie, jestto napis na ta-



Napis na maczudze króla Mesilim

blizce, znalezionej w m. Kiš przez ekspedycję angielsko-amerykańską pod kier. Mackay i Lane (Langdon, Excavations at Kish, vol. I, pl. XXXI).

Napis jest tej treści:

1 Sag-nitah kal	1 niewolnik-rolnik
SAG URUDU (da?)	Sag-urudu (imię własne).
NITAH-ŠU	1 niewolnik usunięty,
gub	pozostał.
3 sag-kalag	3 niewolników rolników:
1 šu	1 usunięty,
2 gub	2 pozostało.

Pismo na tabliczce pochodzi z ostatniego stadjum pisma šumerskiego obrazkowego; jego znaki o owalnych konturach, niezszerogowane, są umieszczone w porządku od prawej strony do lewej, z pozycją naturalną pionową, którą niebawem znaki šumerskie zmieniają na poziomą, «leżącą», przez odwrócenie się znaków na lewo pod kątem 90 stopni, skutkiem czego

napisy šumerskie czytane będą później zawsze od lewej strony ku prawej.

Napis na powyższej tabliczce w swej treści jest suchy, ścisły, rzeczowy, jeszcze bez form gramatycznych. Napis utrwala w piśmie transakcję niewolnikami, z których jeden został sprzedany, a dwóch pozostało. Napis stanowi wzór aktu, sporządzanego zawsze w tej suchej formie mutatis mutandis w Šumero-Akkadzie, w Babilonji i Asyrji.

2. Napisów graficznych podobnych do powyższego napisu z Kis z pierwszego podokresu przechowało się 12. Pochodzą one z różnych miast šumerskich, przeważnie z m. Lagaš (Telloh), a im są chronologicznie późniejsze, to tembardziej zatracają owalność w rysunku i tem więcej stosują formy gramatyczne.

Nie wszystkie one są treści prawno-handlowej. Są i inne.

Napis na maczudze Mesilim, króla m. Kiš, znaleziony w Lagaš brzmi:

«Mesilim, król Kiš, budowniczy świątyni boga Ningirsu, złożył (mu-gub) (tę maczugę w ofierze) bogu Ningirsu. Lugal-ša(g)-engur był (podówczas) patesim w m. Lagaš».

Napis ten jest napisem historyczno-wotywnym, skreślonym na maczudze, złożonej w świątyni b. Ningirsu przez Mesilima, kr. miasta Kiš, zdaje się, z okazji pomyśnej jego interwencji pomiędzy wojującymi miastami-państwami Lagaš i Ummą. Napis, zdaje się, jest dowodem supremacji politycznej m. Kiš w Šumero-Akkadzie. Znaki w napisie już są linjowe, elementy gramatyczne są w początkowym zastosowaniu (vide: mu-gub.).

3. Napisów z Djemdet Našr jest 12 (Revue d'Assyriologie, 1928, str. 26—28). Odnalazł je Langdon w okresie swych poszukiwań w Kiš w miejscowości Djemdet Našr, odległej o 20 kilometrów na północo-wschód od Kiš.

Napisy nie są dotąd szczegółowo odczytane. Podają, zdaje się, szczegóły transakcji handlowych lub sprawozdań rachunkowych.

Ze względu na charakter pisma i system rachunkowy nieznanym w Šumer,

przypuszczać należy, że podówczas Djemdet Našr zajmowała ludność nie-šumerska.

4. Ostatnią serję napisów prahistorycznych stanowią tabliczki z Šuruppak. Są one różnej treści, przeważnie treści kupna i sprzedaży, czem potwierdzają istnienie prywatnej własności u Šumerów. Niektóre z tych tabliczek podają cenne szczegóły historyczne, jak imiona mężów (bez tytułów), którzy sprawowali władzę państwową w Šuruppak. Naukowym opracowaniem tych tabliczek zajmuje się O. Deimel, S. J., który przy ich pomocy wyjaśnił pierwotne znaczenie ideograficzne wielu znaków šumerskich (Fâratexte).

b) Podokres drugi historyczny (3000—2750 przed J. Chr.).

Drugi podokres ilościowo i jakościowo jest w napisy znacznie bogatszy od pierwszego. Napisy tego podokresu pochodzą z różnych miejscowości, głównie z Lagaš, Umma, Nippur, Kiš, Ur. Najliczniejsze i najcenniejsze napisy pochodzą z Lagaš. Zawdzięczamy je Ern. Sarzec'owi, kierownikowi francuskich ekspedycji naukowych, który je znalazł podczas swych poszukiwań w Tello. (Ern. Sarzec, Decouvertes en Chaldée). Pozwalają one w pełnych ramach rekonstruować dzieje i literaturę m. Lagaš w tym podokresie.

Napisy tego podokresu poza napisami kontraktowymi należy podzielić na: historyczne, chronologiczne, prawno-obyczajowe, wotywnie, pieczętkowe, kontraktowe, rachunkowe i liryczne.

1. Napisy historyczne królów m. Lagaš Ur-Ninâ, Eannatum, Enannatum i Entemenu stwierdzają, że królowie miasta-państwa Lagaš z dynastji Ur-Ninâ naogół byli zabiegliwymi gospodarzami miasta-państwa. Przewodnią ideą ich polityki było umocnienie Lagaš i rozszerzenie jego terytorjum. Pierwsza część zagadnienia przypadła w udziale już pierwszemu królowi tej dynastji. Ur-Ninâ wznosi nowe mury koło m. Lagaš, buduje magazyn na zboże, przekopuje kanały, sprowadza drzewo budulcowe zdaleka, by zaś zapewnić sobie wydatną pomoc bogów wznosi nowe świątynie, kaplice lub przebudowuje stare budowle święte, ustawia w świątyniach posągi bogów. Prace wykonane zapisuje starannie na tablicach z gliny lub na blokach kamiennych, poświęconych opiekuńczemu bogu swego miasta, bogu Ningirsu.

a) Dokumentów historycznych kr. Ur-Ninâ jest kilkanaście. Ich treść jest sucha, kronikarska,



Tablica Rodzinna króla Ur-Ninâ.

z małemi zmianami ta sama we wszystkich napisach. Wyjątek stanowią tablice «Rodzinne», na których Ur-Ninà podaje skład swej rodziny i swych dworzan. Pismo na dokumentach jest linjowe, elementy gramatyczne w znaczniejszym zastosowaniu.

Najpełniejszy dokument kr. Ur-Ninà to tablica A (T. Dagin, Die šumerischen u. Akkadischen Königsinschriften, w skróceniu SAK):

«Ur-Ninà, król Lagaš, syn Gunidu, syn Gursar, zbudował świątynię bogini Ninà;
wyrzeźbił boginię Ninà, wykopał kanał X, poświęcił go bogini Ninà;
wyrzeźbił eš-ir, przez losowanie wybrał 40... psów dla bogini Ninà,
zbudował a-edin;
zbudował nin-gar, zbudował e-pa, zbudował mury m. Lagaš;
wyrzeźbił boga Lugal-uru, sprowadził drzewo z gór Ma...»

b) Dokumenty historyczne z czasów wnuka Ur-Ninà kr. Eannatum są o wiele bogatsze. SAK (sumerische und akkadische Königsinschriften) podaje ich 9, w czym: Stelę Sępią, 4 polne kamienie (A, B, C, D), 2 tablice gliniane, moździerz i kolumnkę z kamienia. Przoduje wśród nich Stela Sępia, — pozostałe dokumenty podają tę samą treść, co Stela Sępia, tylko miejscami z innym oświetleniem i z innymi szczegółami historycznymi.

Stela Sępia jest to piękny monument z piaskowca, szczerze zapisany i hojnie okryty ładnymi płaskorzeźbami, które ilustrują sceny z militarne go życia króla Eannatum.

Treść napisu to kampanje wojenne kr. Eannatum. Jest to najdawniejsza pisana historia wojen na świecie. Język Steli znacznie odbiega od suchego, kronikarskiego stylu napisu króla Ur-Ninà, jest bogaty w formy gramatyczne.

Stela Sępia jest podzielona na 33 kolumny, których po jednej stronie jest 22, po drugiej 11.

«Patesi Ummy według zarządzeń swego boga z ludźmi (z Ummy) splondrował ukochaną ziemię b. Ningirsu» (VI, 8—15).

Eannatum nie od razu pociągnął przeciw nieprzyjacielowi. Wszak należało najpierw zapytać o wolę swego boga. Leżąc na podłodze twarzą ku ziemi Eannatum błagał b. Ningirsa o radę. I oto:

«Przy leżącym, przy jego głowie, stanął bóg: «Przy twej prawicy postępować będzie bóg Babbar, ten, który sprawia, że jaśnieje blaskiem tve miasto...» Eannatum wydał bitwę, srożył się, zabił 3600 ludzi, (wtargnął) do Ummy... «Ja Eannatum w m. Umma srożyłem się, jak burza... 20 kurhanów usypałem dla zabitych...» Eannatum wylewał rzewne łzy nad Dün-x... «Ja Eannatum... pokonałem nieprzyjacielski kraj... przywróciłem bogu Ningirsu jego ukochaną ziemię Guedin» (VI, 8—XII, 4).

Kolumny XII—XVI podają, że pole Guedin zostało odebrane m. Umma, że danina jednorazowa i roczny podatek zostały nałożone na Ummę, że został wykopany wielki rów «od wielkiej rzeki aż do Guedin», któryby był naturalną granicą, że stela została ustawiona nad rowem, pokój został zawarty z Enekalli, nowym patesim Ummy, i że warunki pokoju zostały zaprzysiężone przez obydwie strony, przy czym kr. Eannatum i patesi z ludem m. Ummy zaklinali się kolejno na 7 wielkich bogów:

«Ja Eannatum rzuciłem wielką sieć na ludzi Ummy... Jeżeli kto z Ummy słowa nie dotrzyma, jeżeli zmieni tekst umowy, to niech spadnie na Ummę wielka sieć Enlila, na którego się oni klęli.

Ja Eannatum wielką sieć bog. Nin-
 ħursag rzuciłem na ludzi Ummy. Odnosnie
 do mojej matki Ninħarsag, jeżeli kto
 z ludzi Ummy przez swe słowo, przez
 swe (...?), będzie tę umowę kwestjono-
 wał i na przyszłość ją zwalczał, jeżeli tę
 umowę zmieni, to Ninħursag niech rzuci
 na Ummę swą wielką sieć...

Jeżeli kiedy oni (rów) przekroczą, to
 Enki, król wodnych głębokości, na któ-
 rego przysięgli, niech rzuci swą wielką
 sieć na Ummę...

On przysięgł na imię Ninki. Ludzie Ummy (królowi) Eannatum złożyli
 przysięgę... że aż w dalekiej przyszłości winni są granicy pola boga Ningirsu nie
 przekraczać, rowu nie zmieniać, steli nie usuwać. Jeżeli... to Ninħursag, na którą
 przysięgli, niech zniszczy Ummę, niech Enki zgładzi z ziemi ich potęgę...

Ja Eannatum, król Lagaś, udarowany siłą od Enlila, wykarmiony świętem
 mlekiem Ninħursag, obdarzony rozumem przez Enki, nazwany dobrem imieniem
 przez Innina, wybrany w sereu przez Ninã, ukochany przez Dumu-zi-abzu, któ-
 rego imię zostało wymówione przez Pesag, umiłowany przyjaciel Lugal-uru, uko-
 chany małżonek Innina... podbiłem Elam, Šaħ..., Uru+a..., A-ru-a..., podbił Šumer...,
 Ur...» (XVI, 11—IX).

c) Entemena, bratanek kr. Eannatum, był niemniej dzielnym królem w Lagaś
 Z jego dokumentów najcenniejszym jest «Stożek», który podaje dzieje wojny,
 Lagaś z Ummą, a który sięga przytem znacznie wstecz, w czasy prahistoryczne,
 aż do króla Mesilim, i doprowadza opowiadanie aż do końca swego panowania.
 Stożek Entemeny nie różni się formą i językiem od Steli Sepiej kr. Eannatum:

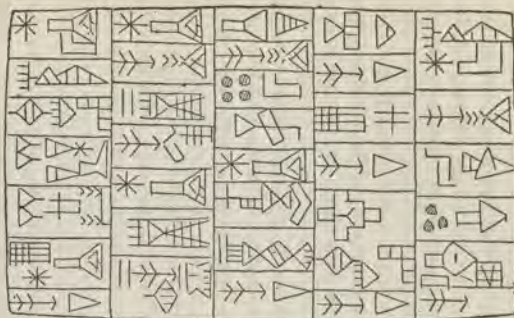
«Według niezłomnego słowa Enlila, króla krajów, ojca bogów, bóg Ningirsu
 i bogini Nisaba wykreślili granicę. Mesilim, król Kiś, na rozkaz swej bogini Kadi
 w tem miejscu ustawił stelę. Uś, patesi Ummy, postąpił według ambitnych planów:
 stelę usunął, i wpadł na pole Lagaś. Na mocy prawnych zarządzeń Ningirsu, wo-
 jownika Enlila, była stoczona wojna z Ummą. Z rozkazu Enlila wielka sieć Enlila
 spadła na Ummę... Eannatum, patesi Lagaś, przeprowadził z Enakalli rozgraniczenie
 (ziem), przekopał rów od wielkiej rzeki do Guedin, nad rowem ustawił stelę, stelę
 kr. Mesilim przywrócił... ustawił kaplice bogom... włożył daninę na Ummę...

Ur-lumma, patesi Ummy, spalił stelę, usunął ją, zburzył kaplice, bogom wy-
 stawione... wtargnął na terytorjum Lagaś, przekraczając rów boga Ningirsu, Ean-
 natum, patesi Lagaś, na polu ugig-ga pobił go» I, 1—III, 10.

Po tym wstępie Entemena przechodzi do wydarzeń militarnych z swego
 okresu panowania.

«Entemena, ukochany syn Enannatum, pobił (Ur-lumme)... Ur-lumma zbiegł
 (Entemena) ścigał go aż do Ummy, i zabił go. Z jego armji przy kanale Lumma-
 girnunta położył trupem 60 mężów. Ich kości pozostawił na polu. Usypał (dla
 swoich zabitych wojowników) 5 kurhanów» (III, 11—III, 27).

Następnie Entemena podaje, jak w m. Umma nazaczył patesim Ili, kapłana
 z Ninni-eś, jak włożył na Ummę zwiększoną kontrybucję, i jak ponownie wykopał



Dokument króla Ur-Ninã. Tablica A.

kanal graniczny «od Tygrysu do wielkiej rzeki». Napis jego kończy się jak zwykle:

«Jeżeli kto z Ummy kanał ten przekroczy — czy to będą ludzie z Ummy, czy z innych krajów, — niech ich Enlil zniszczy, wielka sieć Ningirsu niech spadnie na nich, swą wielką rękę, swą wielką nogę niech położy na nich...» (VI, 9—VI, 25).

d) Formą napisu i pełnością elementów gramatycznych w tekście zbliża się do historycznych napisów m. Lagaś królów Eannatum-Entemena napis Lugal-zaggizi, króla Ummy, pogromcy ostatniego króla m. Lagaś Urukaginy (SAK):

«(Gdy) Enlil, król królów, spojrział życzliwie ku Lugal-zaggizi, królowi Uruk, królowi kraju, kapłanowi Anu, prorokowi Nisaba, synowi Ukuš, patesiemu Ummy,... obdarzonemu rozumem przez Enki, którego imię było wypowiedziane przez Babbar, wielkiemu ministrowi Enzu... wykarmionemu świętem mlekiem Ninhursag... gdy Enlil, król królów, dał Lugal-zaggizi królestwo kraju... gdy jego władzy poddał kraje od wschodu do zachodu, i drogi mu wyrównał od dolnego morza przez Tygrys i Eufrates do górnego morza... On (Lugal-zaggizi) sprawił, że kraje zaczęły rozwijać się w spokoju, kraj opływał w wody radości...» (I, 1—III, 12) i t. d.

Dość długi ten napis kr. Lugal-zaggizi kończy prośbą:

«Enlil, król krajów, niech zaniesie mą prośbę do Anu, swego ukochanego ojca (?), niech ten mi życia doda, niech kraje utrzyma w bezpieczeństwie, niech mi da wojowników, (tak licznych) jak trawa... niech kraje napelni dobrobytem... Pasterzem, któryby stał na ich czele, obym ja był zawsze» (III, 13—III, 36).

e) Do działu historycznego należy odnieść te wszystkie krótkie a ściśle rzeczowe napisy umieszczane w całym Sumaro-Akkadzie na tabliczkach fundacyjnych pod świątyniami, upamiętniające imię budowniczego lub restauratora świątyni.

Marmurowa tablica erekcyjna, wydobyta z fundamentów świątyni bogini Ninhursag w Al-'Ubaid w pobliżu m. Ur (Excavations at Al-'Ubaid, 127):

Bogini Ninhursag;
A-anni-padda,
Król m. Ur,
syn Mes-anni-padda
króla m. Ur,
bogini Ninhursag
zbudował świątynię.

2. Chronologiczne. W podokresie historycznym ważniejsze wydarzenia, zaszłe w państwie, były niekiedy datowane przez cyfrę porządkową roku panowania króla, lub przez wypisane dodatkowo na dokumencie imię wybitnego dygnitarza państwowego, które miało znaczenie, jakby kontrasygnacji dokumentu królewskiego. Takie drobne suche napisy chronologiczne zawierają b. cenne szczegóły historyczne.

Napis chronologiczny z czasów kr. Lagaś Entemeny:

«Podówczas Entemena był patesim w Lagaś a Enlitarzi kapłanem boga Ningirsu». (SAK. 224).

Napis chronologiczny z czasów kr. Lagaś Lugal-anda:

«Podówczas był sędzią Ur-e-nin-ni-ge, a patesim Lugal-anda». (SAK. 224).

3. Prawno-obyczajowe. Urukagina był ostatnim królem w m. Lagaś. Urukagina zawdzięczał swą władzę programowi demokratycznych reform w Lagaś, dopro-

wadzonym do upadku skutkiem poprzednich, nieszczęśliwych kilkunastoletnich rządów kapłańskich w tem mieście-państwie. Historję swej reformy podaje Urukagina na stożkach A, B, C, niemal identycznych w treści, ponadto na Płycie Owalnej, napisanych ładnym, czystym językiem (SAK, 44—56).

a) Napis na stożku B, C składa się z 2 części.

W pierwszej części Urukagina kreśli stan miasta, jaki zastał, który piętnuje jako bezprawne sponiewieranie starego prawa boga Ningirsu. (I, 1—VII, 28):

«... (poborcy) - marynarze przebywali na okrętach, przy osłach przebywali (poborcy)-pasterze, przy owcach przebywali (poborcy)-pasterze, przy (stawach) przebywali dozorczy rybołówstwa... pasterze owiec w braku białej owcy dawali pieniądze... woły bogów były używane do nawodniania pól patesiego... zboże rozdzielali kapłani między sługi patesiego, również szaty, ptactwo, kozły... Kapłan wchodził do ogrodu matki biedaka, zabierał drzewa, owoce... gdy składano umarłego w grobie (zwykłym), płacono 7 dzbanów napoju, 420 chlebów, 120 ąka zboża, 1 szatę, 1 kozłę, 1 łóżę... gdy w grobie Enki, płacono 7 dzbanów napoju, 420 chlebów, 120 ąka zboża, 1 szatę, 1 kozłę, 1 łóżę, nadto 60 ąka zboża dla...»

Na całym obszarze kraju Ningirsu aż do morza byli dozorczy, nawet gdy poddany królewski wykopał studnię i to zjawiał się Igi-nu-du...» (III, 2—VII, 28).

W drugiej części napisu Urukagina kreśli stan miasta-państwa już po reformie:

«...Z okrętów usunął (poborców)-marynarzy, od osłów, owiec oddalił (poborców)-pasterzy, z nad stawów usunął nadzorców rybołówstwa, w domu patesiego i na polu przywrócił prawa boga Ningirsu, w haremie i na polu haremu zainstalował boginię Bau, jako ich panią, w domu dzieci i na pola dzieci (bogini Bau) zainstalował boga Dunsza(g)gana, ich pana... Jeżeli umarły był złożony w grobie, płacono 3 dzbany napoju, 80 chlebów, łóżko, kozłę, 30 ąka zboża..., jeżeli był złożony w grobie Enki, 4 dzbany napoju, 24 chlebów, 60 ąka zboża, (nadto inne opłaty)... kapłan nie wchodził do ogrodu biednej...»

Jeżeliby poddanemu królewskiemu ulągł się ładny osiołek, a jego przełożony powiedziałby doń: «chcę go kupić od ciebie», to jeżeli go kupuje, ten (poddany król.) może mu powiedzieć: «płać dobrym... pieniądzem», jeżeli nie kupi, nie śmie przełożony (gnębić) poddanego. Jeżeliby dom bogacza był położony obok domu poddanego królewskiego, a bogacz powiedziałby: «chcę go kupić», to jeśli kupuje, ten może mu powiedzieć: «płać dobrym... pieniądzem, mój dom...» a jeżeli nie kupi, to



Fragment ze Steli Sępiej. W górnej części: armja w boju pod dowództwem kr. Eannatum. W dolnej części: armja w marszu z tymże królem na czele.

możny nie śmie (ścigać) poddanego królewskiego... Wytępił kradzieże... mordy... Sierocie i wdowie możny nie wyrządza krzywdy» (VIII, 14—XII, 25).

b) Napisy na Płyce Owalnej podają tę samą treść, tylko uzupełniają ją miejscami nowymi szczegółami, bardzo cennymi zwłaszcza odnośnie do prawa małżeńskiego:

«Jeżeli mąż oddalił żonę, patesi otrzymywał 5 syklów, wielki minister 1 sykl...

Jeżeli żona powie do męża: «...» taka żona będzie wrzucona do... Poprzednio kobiety miały (bezkarnie) po dwóch mężów, teraz kobiety w takim wypadku są wrzucane do...» (II, 15—III, 24).

4. Wotywno. Pobożność królów sumerskich była wielka. Wszyscy królowie po wszystkie czasy składali bogom wota. Te wota, któremi były wykonane z gliny lub metalu i t. d. moździerze, maczugi, naczynia, tablice, igły, liście często otrzymywały odnośne napisy. Napisy świadczyły, kto je bóstwu poświęcał, jakiemu bóstwu je poświęcał, i w jakiej intencji je składał. Napisy wotywno niekiedy zawierają wzmianki o ważnych wydarzeniach historycznych.

Napis na pięknej Wazie srebrnej kr. Entemeny (SAK str. 34):

«Bogu Ningirsu, wojownikowi Enlila, Entemena, patesi Lagaś, wybrany w sercu Niny, wielki patesi b. Ningirsu, syn Eannatum, patesiego Lagaś, swojemu królowi, który go kocha, bogu Ningirsu sporządził wazę z czystego srebra... Ningirsu... i na intencję swego życia bogu Ningirsu w é-ninnù złożył. Podówczas Dudu był kapłanem b. Ningirsu».

Napis na półmisku córki patesiego m. Lagaś:

«Bogu Ningirsu, potężnemu wojownikowi i b. Enlila swemu królowi, ofiarowała (ten półmisek) Ningadu, córka Ur-bau, patesiego m. Lagaś na intencję życia swego małżonka Nammałni, patesiego m. Lagaś, i na intencję własnego życia» (SAK, 65).

5. Pieczętkowe. Pieczętki-cylindry, używane w Šumero-Akkadzie dla stwierdzenia prawa własności, w podkreśle historycznym rozpowszechniają się coraz bardziej. Te pieczętki, zdobione ornamentacjami, otrzymują napisy, które zwykle zawierają: imię właściciela, często imię jego ojca, tytuł i imię pisarza.

Napis na pieczętce-cylindrze Lugal-anda, patesiego m. Lagaś (King, *sumer, and Akkad*, str. 74):

«Lugal-anda, patesi Širpurla^{ki} (= m. Lagaś)».

Napis na pieczętce Ugme, patesiego m. Lagaś (SAK, 59):

«Ugme, patesi m. Lagaś. Ur-[...], pisarz, twój sługa».

6. Kontraktowe i rachunkowe. Ziemia przeważnie była własnością bogów, którym przypadła zapewne z tytułu ich charakteru władców miast. W m. Lagaś do świątyni bogini Bau należała połowa całej ziemi miasta. Inne świątynie także miały znaczne obszary. Świątynie prowadziły szczegółowe rejestry swych wydatków na roboty gospodarcze i wykazy korzyści z gospodarstwa. Ziemia jednakże tylko częściowo była uprawiana przez zarządy świątyni, przeważnie była oddierżawiana drobnym rolnikom za określony czynsz. Czynsz dzierżawy, tudzież dary, składane przez pobożnych świątyniom z różnych tytułów i okazji, były starannie zapisywane przez pisarzy na tabliczkach, przechowywanych w archiwach świątyni.

Tabliczka rachunkowa z czasów panowania patesiego Lugal-anda:

razem: 65½ gur-sag-gál (duże gur) zboża.

20 mniej 3 (=17) (gur) 12ka pszenicy.

Dostawa zboża, dostawa pszenicy, jako danina miesięczna.

Lugal-andašuga, patesiego m. Lagaš.

Subur, zarządca, wydał z magazynu ki-lam.

1^{szy} (rok panow. patesiego Lugal-anda)

12^a dostawa. (Deimel, šumer. Gramm. 9).

7. Treny. Zniszczenie m. Lagaš przy końcu panowania Urukaginy, jako rezultat klęski Urukaginy, poniesionej w wojnie z Lugal-zaggizi, kr. Ummy, i spłodowanie świątyni tego miasta przez zwycięzcę, dało powód kapłanowi m. Lagaš do napisania rzewnej lamentacji, w której autor daje wyraz swemu oburzeniu na widok spełnionej zbrodni króla i boga m. Ummy.

«Ludzie Ummy spalili e-ki, spalili antašurra, srebro i drogocenne kamienie zrabowali, w pałacu tiraš przelali krew, w abzu-banda przelali krew, w świątyni Enlila, w świątyni Babbar przelali krew, w a-huš przelali krew, srebro i drogocenne kamienie zrabowali... świątynię Gatumdu(g) spalili, srebro i drogocenne kamienie zrabowali, statwę (bogini) rozbili... z pola Ningirsu zabrali zboże... Ludzie Ummy popełnili grzech przeciwko Ningirsu przez spuszczenie m. Lagaš, władza dana im, niech im będzie odebrana. Winy ze strony Urukaginy nie było. Lugal-zaggizi, patesi Ummy, i jego bogini Nisaba niech wezwą grzech na swe głowy». (SAK. 57—59).

OKRES POSARGONICZNY.

a) Podokres pierwszy (2750—2358 przed Chr.).

Pierwszy podokres obejmuje czasy państwa m. Agade aż po kres państwa m. Ur, t. j. obejmuje Średni Sumeru-Akkad. Zdaje się po raz pierwszy w historii miasta-państwa Sumeru i Akkadu zjednoczyły się politycznie w jeden trwały organizm państwowy. Zjednoczenia kraju dokonali Semici z Sargonem, kr. m. Agade, na czele. Aby utrzymać swe państwo w jedności król Maništusu, jak powiadamia «Obelisk Maništusu», zastosował nawet system polityki eksterminacyjnej względem nielojalnego żywiołu šumerskiego w państwie. Mianowicie nabył w drodze kupna ziemię w okolicy m. Kiš, wyrugował z niej czynnik buntu, zapewne Sumerów, a ziemię oddał «wiernym synom Akkadu».

Przez zjednoczenie polityczne kraj zyskał wiele: ustały walki pomiędzy miastami-państwami, granice państwa posunęły się znacznie dalej, bowiem na wschodzie jęły obejmować Elam, a na zachodzie sięgały brzegów morza Śródziemnego. Wprawdzie miejsce poprzednich aspiracji miast-państw zajęły teraz aspiracje dwóch szczepów Sumerów i Akkadów, z których każdy dążył do wyłącznej supremacji w kraju zjednoczonym, wszelako ich współzawodnictwo nie niweczyło wielce siły odpornej



Waza srebrna króla Entemena.



Powierzchnia pieczętki cylindrycznej króla Lugal-anda (w rozwinięciu).

kraju: pozwalała nie tylko zwalczać wroga, Elamitów, ale jeszcze ścigać go skutecznie w jego własnym kraju.

Zjednoczenie polityczne pod jednym tylko względem ujemnie wpłynęło na Sumer-Akkad. Oto z upadkiem roli miast zgasły liczne ogniska

kulturalne w kraju. Tylko m. Lagaś po upadku dynastji Gutium błysnęło jeszcze na pewien czas wielkim światłem kulturalnym, które wiekopomną sławą okryło m. Lagaś i cały Sumer. Miało to miejsce za rządów w m. Lagaś patesiego Gudea.

Twórczość piśmiennicza przejawiała się w tym podokresie poza b. licznymi napisami kontraktowymi głównie: w legendach historycznych, w napisach wotywno-historycznych i chronologicznych, w omnia i w napisach lirycznych. Po raz pierwszy też w dziejach Sumer-Akkadu ukazują się napisy, sporządzone w języku semickim.

1. Legendy historyczne. Pochodzenie Sargona, najwybitniejszego króla w Sumer-Akkadzie, jest wciąż tematem dociekań. Nie udało się dotąd zdobyć w tej sprawie szczegółów historycznych. Pochodzenie Sargona usiłuje rozwiązać legenda z jego czasów, ale zachowana tylko w kopji z czasów nowo-babilońskich. Ujęta w ramy interesującego podania, legenda opowiada następująco w semickim języku młodość Sargona:

«Jestem Sargon, potężny król Agade. Moja matka była «bogu poświęcona», mój ojciec był niskiego pochodzenia, brat mego ojca mieszkał w górach. Miastem mojem było Azupiranu, położone nad Eufratem. Poczęła mnie matka, jako «bogu poświęcona», zrodziła mnie w ukryciu. Włożyła mnie do koszyka, uplecionego z trzciny, zalepiła smołą drzwiczki i puściła mnie na rzekę... Rzeka poniosła mnie aż do Akki, «wylewacza wody». Akki wziął mnie za syna. Akki «wylewacz wody» zrobił ze mnie ogrodnika. Wówczas, gdym był ogrodnikiem, zakochała się we mnie bogini Istar».

2. Napisy historyczno-wotywe. Napisów historycznych, któreby podawały przebieg panowania i kampanji wojennych poszczególnych królów, jak to miało miejsce w Lagaś za dynastji Ur-ninā, niema wcale. Zachowały się tylko na wotach, bogom składanych, jak na statuach, stelach, płytach, pieczętkach-cylindrach. Wazach, ceglach, luźne wzmianki historyczne i krótkie napisy wotywe, zredagowane w języku semicko-akkadzkim, lub sumerskim, zależnie od tego, czy najwyższa władza nad Sumer-Akkadem znajdowała się w rękach Akkadów czy Sumerów.

Oto niektóre napisy historyczno-wotywe królów Sargona, Narām-Sin i Šulgi:

«Šargáni-šar-ali, król Akkadu, budowniczy świątyni Bela» (SAK, 163 Cegła ze świątyni w Nippur).

«Narám-Sin, potężny król 4 części świata, zwycięzca w 9 pochodach wojennych w ciągu jednego roku... po- bił Magan i Mani [...] księcia Magan zabił... Kto ten napis (uszkodzi? zmieni?), temu bóg m. Akkad niech odbierze tron, a jego potomstwo niech wygładzi» (SAK, 166, Statua A).

«Šulgi, potężny mąż, król Ur, król Sumer i Akkad» (SAK, 190, Cegła z Ur).



Po prawej stronie tabliczka rachunkowa, po lewej — jej koperta z gliny.

3. Napisy chronologiczne. W tym czasie lata panowania królów otrzymywały nazwy własne, jak to już oddawna było w Egipcie. Nazwę roku stanowiło jakieś ważniejsze wydarzenie, zaszłe w ciągu roku w państwie. Oczywiście nazwy lat podają niekiedy cenne szczegóły historyczne:

«W roku, w którym Šargáni-sar-ali założył fundamenty pod świątynię Anunnit i pod świątynię A-mal w Babilonie, i w którym wziął do niewoli Šarlak, króla Kutù».

«Rok, w którym Dungi został królem».

«Rok, w którym został spustoszony Kimaš».

«Rok następny po tym, w którym został spustoszony Kimaš» (SAK, 225—2321).

4. Omina. Przepowiednie przyszłości, oparte na obserwacji zjawisk życiowych, znajdowały zastosowanie od najdawniejszych czasów w Sumero-Akkadzie. Pierwsze spisane omina istnieją dopiero z czasów Sargona i Narám-Sin. Te jednak nie zachowały się w oryginale, są to tylko odpisy, sporządzone prawdopodobnie według napisów oryginalnych dla biblioteki Ašurbanipala, bądź w czasach Nowo-Babilońskich.

Z Omina Sargona:

«Sargon, który pod tem omen pociągnął przeciw Elamowi i pokonał Elamitów; zadał im ciężką klęskę i zabrał zapasy (żywności)».

«...Sargona, przeciwko któremu pod tem omen zbuntowały stę stany całego kraju, i otoczyli go w Agade» (King, Chronicles, II, 24—34).

5. Napisy liryczne. Gudea, sprawował rządy w Lagaš wówczas, gdy królem w m. Ur, był Ur-engur. Gudea podniósł Lagaš pod względem kulturalnym tak wysoko jak żaden patesi przed nim i po nim. Wyrazem literackim twórczości kulturalnej tego patesiego są dwa jego wielkie gliniane cylindry A i B, na których Gudea

opisał budowę świątyni e-ninnû ku czci boga Ningirsu, dając przy tej sposobności w dość dużym zarysie obraz panteonu ŝumerskiego. Poszczególne części tego wielkiego ŝumerskiego napisu spotyka się powtórzone fragmentarycznie na 11 posągach z diorytu dużej wartości artystycznej, wyobrażających patesiego Gudea, które ustawione przezeń w świątyniach, błagały w jego imieniu bogów o pomyślność dla m. Lagaš.

Napis na cylindrach A i B jest wspaniałym poematem lirycznym o wysokim poziomie artystycznym, w którym autor daje możliwość nawet dzisiejszemu czytelnikowi przeżywania wrażeń podniosłego napięcia stanów duszy. Porównań, zwrotów krasomówczych, obrazów jest dużo w poemacie. Utwór ten napisany jest zdaje się wierszem; wskazuje na to rytm wyczuwany i paralelizm części wierszy, właściwy poezji ŝumerskiej. Język w napisie jest czysty, lekki, płynny, bogaty w formy gramatyczne. Napis znakomicie się nadaje do szkolnej analizy filologicznej. Wadą poematu jest powtarzanie się autora w niektórych miejscach, przez co utwór traci na jasności, na wypukleniu myśli przewodniej.

Cylinder A zawiera pobudki budowy e-ninnû, przebieg budowy i uroczystości, związane z rozpoczętą budową:

«Gdy na niebie losy ziemi były wyznaczane, poniesione zostały do nieba także wielkie losy m. Lagaš. Enlil spojrział życzliwie ku Ningirsu: «W mojem mieście nie wszystko jest jak należy. Fala wodna nie podnosi się, fala wodna się nie podnosi, wysokie wody nie błyszczą, nie mają swego blasku, fala Enlila nie niesie dobrej wody jak Tygrys». «Niech król buduje świątynię é-ninnû, a jego przeznaczenia będą wzięte pod uwagę na niebie i na ziemi» (I, 1—12).

Gudea, w wizji powiadomiony o wskazaniach boga, szuka wyjaśnienia snu, którego nie rozumie. Zwraca się najpierw o pomoc do swego boga opiekuńczego Ningirsu:

«Coś przyśniło mi się o północy, nie rozumiem jego znaczenia. Chcę ponieść mój sen przed moją Matkę. (Niech) ona, tłumaczka, która wie wszystko, co się śni, niech moja bogini Ninâ, siostra Sirara-šum-ta, mi wytłumaczy jego znaczenie. (Bowiem zagniewana na mnie) nie stawia nogi do swej łodzi, przy jej mieście Ninie na kanale, który prowadzi do Ninâ, łódź stoi (I, 27—II, 5)... Ningirsu... królu w Nippur, jakie są rozkazy, które mam wykonać? Niech twoja siostra, dziecko Eridu... postawi nogę w łodzi» (II, 11—19).

Bóg Ningirsu wysłuchał patesiego, ofiarę odeń przyjął. Więc Gudea udał się następnie do świątyni Gatumdu(g), do sypialni bogini. Złożył ofiarę, wylał wodę i modlić się jął:

«Moja królowo, córko czystego nieba, która odgadujesz to, co się śni, która jesteś pierwsza w niebie, która dajesz życie krajowi... jesteś królową, matką, która ufundowała Lagaš... W nocy leżałem... Swej matce chcę opowiedzieć sen. Tłumaczka snów... bogini Ninâ, siostra Sirara-šum-ta, niech ona wyjaśni jego znaczenie» (II, 28—III, 28).

Gudea został wysłuchany również przez Gatumdu(g). Więc poszedł do Niny:

«Nino, królowo... pani bezcennych przeznaczeń, pani, która wyznaczasz losy jak Enlil, moja Nino, twoje słowo jest... wielkie ponad wszystko. Jesteś tłumaczką snów, królową krajów, we śnie (ukazał mi się) mąż, jego wzrost sięga nieba, jego wzrost sięga ziemi, który, sądząc według tiary na jego głowie, to bóg, przy jego boku boski ptak Imgi(g), u jego nóg burza, po prawej i lewej stronie

czuwa lew. On mi rozkazał, bym mu budował dom. Nie poznałem go». Patesiemu odpowiada Niná: «Mój pasterzu, twój sën chcę ci wytłumaczyć; mąż, którego wzrost sięgał nieba, którego wzrost sięgał ziemi, który według głowy był bogiem, przy którego boku stał boski ptak Imgi(g)... to mój brat Ningirsu. On ci dał rozkaz budowy jego domu é-ninnû... Zdejm pieczęcie ze swego skarbcza, wyjmij drzewo» (IV, 8—V, 17).

Gudea jął sprowadzać materiały na budowę świątyni, więc: cedry, platan, ołów, marmur, porfir, dioryt, miedź, srebro, złoto, gips, asfalt, — dzień i noc był na miejscu budowy, składał ofiary, palił kadzidła. A gdy miał wątpliwość w sprawach budowy, zwracał się do Ningirsu, ten zaś informował go, jakie mają być emblematy, jakie kaplice. Przytem zapewniał go, że:

«dnia, którego pobożną rękę przyłoży do dzieła, z nieba przyjdzie bogactwo wody, kraj we wszystko obfitować będzie. A jak fundamenty będą ułożone, przyjdzie obfitość: wielkie pola wydadzą plony, wody staną w rowach i kanałach. W Šumer oliwa będzie w obfitości, wełnę będzie się wyważało w obfitości» (XI, 6—XI, 17).

Gudea zabrał się do dzieła, oczyścił miasto, wypędził wieszczków i znachorów, zawiesił spory sądowe:

«Matka nic dziecku nie mówiła, gdy to odbiegło od niej, — służącego, gdy ten dopuścił się przestępstwa, pan nie bił po głowie, służącej, jeśli zawiniła, pani nie biła po twarzy».

«...przyszedł (do roboty) Elamita z Elamu, Suzańczyk z Suzy».

«Jak młody mąż, który buduje nowy dom, nie widzi innej przyjemności, jak krowa, która zwraca swe oczy ku cielęciu, tak on cały swą miłość kierował ku świątyni, — jak mąż, który mało kładzie pożywienia w swe usta, tak on był niezmeńczony w ciągłym tu przychodzeniu. Serce jego królewskie promieniało, jak dzień» (XIX, 22—XX, 1).

Gudea zabrał się również do ciosania stel, które miał ustawiać w przedsionku świątyni i w samej świątyni, i do wykuwania artystycznych ornamentacji, którymi zdobić miał wewnątrz i zewnątrz świątynię:

«Świątynię Gudea zbudował, jak słońce między gwiazdami, na podobieństwo



Posąg patesiego Gudea B, zapisany tekstem.

góry z ołowiu, na podobieństwo góry z błyszczącego... była pełna blasku, była podziwem dla oczu bogów... przy bramie Kasurra leżały lwy, groza bogów..., na ryglu straszny pies... na skrzydłach drzwi młode lwy, młode pantery... łbom gwoździ, wbijanych w bale, dał wygląd drakonów-ludzi» (XXIV, 13—XXVII, 1).

Napis swój na cylindrze A kończy Gudea modlitwą:

«Ningirsu, uświetnij ją, świątynię boga Ningirsu uświetniaj podczas jej budowy» (XXX, 14—XXX, 16).

Cylinder B podaje opis niektórych czynności Gudea po wykończeniu świątyni:

«Świątynia jest zbudowana ku niebu jak wielka góra, błyszczy jak słońce na niebie» (I, 6—7).

«Patesi kazał ukłęknać miastu i ukłęknać krajowi... Wprowadził do niej króla Ningirsu» (IV, 13—V, 3) i jego bogów-ministrów i jego bogi-sługi, kazał wnieść emblematy: lirę, wóz, tron.

«Od dnia, w którym król Ningirsu wszedł do świątyni, przez 7 dni służąca była równa swej pani, niewolnik i pan szli obok siebie, potężny i słaby leżeli razem... Sieroty nie krzywdził bogaty, wdowy nie krzywdził bogaty... Jak byk wszedł patesi z podniesioną głową do świątyni» (XVII, 18—XVIII, 17).

Umieścił «w świątyni bogów Anu, Enlil, Ninmah» (XIX, 18).

Napis na cylindrze B Gudea również kończy się modlitwą:

«Ningirsu, uświetnij ją, uświetnij ją po jej budowie» (XXIV, 15).

b) *Podokres drugi (2358—2093¹ przed Chr.).*

Słabość ostatnich królów z dynastji m. Ur zdeorganizowała państwo: prowincje się buntowały i odrywały się od Šumero-Akkadu. Wyzwolili się Elam, wyzwolili się z pod zależności od Šumero-Akkadu książęta Amurru. Wreszcie za panowania ostatniego króla m. Ur Ibi-Sin wtargnął ze wschodu Šutruk-Nahhunte na czele Elamitów i położył kres państwu Ur. Niebawem w ślad za Elamitami pociągnęli z zachodu Amorejczycy. Najeźdźcy swobodnie łupili kraj i jego ziemie dzielili między siebie. Na terenie Šumero-Akkadu powstały nowe państwa, złożone wprawdzie z ludności šumero-akkadzkiej, ale z królami semickimi na czele. Z tych państw ważniejszymi były Nisin, Larsa, Ur, do których przybyły po pewnym czasie jeszcze dwa większe państwa z ludnością już czysto semicką: Babilon i Asyrja. Królowie państw nowo-powstałych prowadzili ze sobą zacięte wojny, które wyczerpywały i niszczyły kraj.

Piśmiennictwo tych czasów (Schyłkowy Šumero-Akkad) jest ubogie. Inter arma silent musae. Znamionuje je brak większych utworów, któreby zaświadczyły o żywszem tętnie życia kulturalnego w kraju. Większą ruchliwością odznaczała się jeszcze ta część ludności, która pozostawała pod berłem królów Nisin i Larsa.

Napisy tego czasu dzielimy głównie na historyczne, historyczno-wotywno-prawne.

1. Napisy historyczne. Jest rzeczą pewną, że oddawna na dworach królewskich były prowadzone listy królów poszczególnych dynastji, starannie przechowywane w archiwach państwa. Te listy zapewne zawierały imiona królów i lata

¹ Rok 2093 to przypuszczalny rok ostatniej klęski Rimsina i Kudur-mabuk, pokonanych przez Hammurabiego, kr. Babilonji, zatem rok ostatecznej likwidacji politycznego Šumero-Akkadu.

ich panowania, niekiedy z drobnymi adnotacjami historycznymi. Kiedy wzrosło zainteresowanie przeszłością całego kraju, na podstawie tych list sporządzano dłuższe listy, które sięgały daleko w przeszłość. Tak powstały napisy sumerskie: 1) Lista 10 królów przedpotopowych, pochodząca zdaje się z końca p-stwa Ur; 2) Starobabilońskie listy królewskie z końca p-stwa Nisin, które zawierają katalogi dynastji i królów od potopu aż do końca panowania królów państwa Nisin.

Królowie przedpotopowi (W--B, 62 Ashmolean Mus. Oxford, Orient. Nr. 1923, 69).

1.-a-lim (panował) lat 67260 (1).
2.-lal-gar (panował) lat 72000.
Król(owie) m. Ha-a (=Eridu).
3.-ki-du-un-nu ša Kin-Kin (=rzemieślnik, panował) lat 72000.
4.-ma (panował) lat 21600.
Król(owie) m. Larsa.
5.-zi pasterz (panował) lat 28800.
6.-en-lu-an-na (panował) lat 21600.
Król(owie) m. Badtibira (=Tell Sifr).
7.-sib-zi-an-na (panował) lat 36000.
Król m. Larak.
8. En-me-dur-an-na (panował) lat 72000.
Król m. Sippar.
9. Su-kur-lam, syn Ubar-tu-tu (panował) lat 28800.
10. Zi-ud-su(d)-du, syn (=król) Su-kur-lam (=Šuruppak panował) lat 36000,
Król Sukurlam.

Starobabilońskie listy królewskie (A. Deimel, Sumer, Gram 245) rozpoczyna Gaur, król Kiš, pierwszy król po potopie, który panował według wyliczeń sumerskich w 35^{em} tysiącleciu przed Chr.:

- 42) *Panowanie było m. Kiš.*
- 43) W Kiš Gaur.
- 44) był królem,
- 45) panował 1200 lat.
- 46) Gulla ^dNidaba...anna...
- 47) panował 960 lat.
i t. d.

- | | | |
|-----|------------------------------|--|
| II. | | 18) a który dobrze rządził krajem, |
| | | 19) był królem, panował 1500 lat. |
| | 7) Galibun. | 20) Balih, |
| | 8) panował 960 lat. | 21) syn Etana, |
| | 9) Kalumumu panował 840 lat. | 22) panował 400 lat |
| | 10) Duggagib | i t. d. i t. d. |
| | 11) panował 900 lat. | 42) 23 królów, |
| | 12) Atab panował 600 lat. | 43) panowali 24510 lat, 3 miesiące |
| | 13) Atabba panował 840 lat. | 44) 3 dni, 1/2 dnia. |
| | 14) Arpium, syn biedaka, | 45) Kiš zostało zbrojnie pokonane |
| | 15) panował 720 lat. | 46) <i>Panowanie przeszło do Eanna</i> |
| | 16) Etana, pasterz, który | (= Uruk). |
| | 17) wstąpił do nieba, | 47) W Eanna |

- III. 1) Meskingašer
 2) syn Babbar, on był kapłanem,
 3) został królem, panował 325 lat,
 4) Meškaggašer
- 5) dotarł aż do morza
 6) i wszedł na góry
 i t. d. i t. d.
 i t. d.

2. Historyczno-wotywno. Królowie tych czasów, wzorując się na swych poprzednikach królach *šumerskich* i *akkadzkich*, na wotach, składanych bogom, podobnie umieszczali napisy. Te napisy, redagowane według starych szematów, zawierają niekiedy ważne szczegóły historyczne. Zwłaszcza uwaga ta dotyczy *šumerskich* napisów królów miast Nisin, Larsa, Uruk.

Napis kr. Kudur-mabuk (KB, III, I, 92):

«Bogu Nanna(r), swemu królowi Kudur-mabuk, adda (= książę) kraju MARTU (= Zachodu), syn Simtišilhak. Ponieważ Nanna(r) wysłuchał jego prośby, przeto bogu Nanna(r) zbudował e-nun-maḥ na intencję swego życia i życia swego syna Rīm-Sin».

3. Prawne. Prawo *sumerskie* pisane istniało z dawien dawna. Świadczą o tym artykuły kodeksu Urukaginy, patesiego m. Lagaš, podane na Stożkach A, B, C, tudzież orzeczenie Gudea na cylindrze B, XVIII, 4, 5, «o zwrócił uwagę na ustawy Niny i Ningirsu».

Prawo to zapewne było wielokrotnie przepisywane przez kapłanów *Šumero-Akkadu* i przechowywane w kopjach w poszczególnych miastach.

Z czasów tego okresu znaleziono kilka tabliczek z kilkunastu artykułami prawnymi, które stwierdzają już poza wszelką wątpliwością istnienie kodeksu, a może nawet kilku kodeksów w *Šumero-Akkadzie*.

Z kodeksu, opublikowanego przez Clay (Miscell. Inscript. pl. XVI, 18—25.

§ 1. Jeżeliby (mąż) uderzył córkę męża i spowodował jej poronienie, zapłaci grzywny 10 syklów srebra.

§ 2. Jeżeliby (mąż), pracując na czyje zlecenie, spowodował trudności i naraziłby okręt na zniszczenie, właściciel okrętu określi jego wartość, a ten swemu panu sumę wypłaci.

§ 5. Jeżeliby ojciec i matka (powieździeli) (swemu synowi) «nie jesteś naszym dzieckiem», ten pójdzie precz.

Z kodeksu, opublikowanego przez Lutz (Selected Sam. Bab. Text. CVII, CVIII—CIX):

§ 1. Jeżeliby kto oddał drugiemu pewien teren dla założenia mu ogrodu, a ten tego terenu na ogród zamienić nie zdołał to, z jego terenu temu, który zakładał ogród (właścicielowi), takąż część terenu oddadzą.

§ 2. Jeżeliby (kto) wszedł do cudzego ogrodu i tam przebywał, zapłaci 10 syklów srebra.

§ 5. Jeżeliby czyja niewolnica lub niewolnik zbiegli poza miasto, a domowi temu, w którym ci znaleźli przytułek przez miesiąc, tego się dowiedzie, to właściciel odda głowę za głowę, a jeśli nie ma niewolnika, to zapłaci 25 syklów srebra.

3. LITERATURA BABILOŃSKO-ASYRYJSKA (2225¹—538 przed J. Chr.).

Okres likwidacji państwowości *Šumero-Akkadzkiej* skończył się z chwilą klęski Rīm-Sin, kr. m. Larsy. Zwycięzca króla Larsy Hammurabi, 6-ty z rządu

¹ Rok powstania państwa Babilońskiego.

król I dyn. Babilońskiej, połączył dawne ziemie sumero-akkadzkie w jedno wielkie państwo. Warstwą panującą w nowym państwie stali się Semici Babilońscy, którzy w swym państwie zajęli wszystkie urzędy, a poprzednią ludność kraju sumero-akkadzką stręcili do stanu społecznie niższego, skazując ją na zagładę.

Język Sumerów na skutek katastrofy politycznej Sumerów bynajmniej jednak nie uległ zagładzie. Przeciwnie. Mimo upadku Sumerów, a nawet czasami całkowitej ich zagłady, język sumerski trwał w dalszym ciągu, nawet rozwijał się w Babilonii i Asyrii jako język święty religii, świątyń i twórczości, związanej z religią pielęgnowany starannie przez kapłanów w szkołach, jak później język łaciński w średniowiecznej Europie.

W skład państwa Babilońskiego poza ziemiami sumero-akkadzkimi weszły także dawne lenne ziemie sumero-akkadzkie Elam i Asyria. Związek z metropolją tych krajów, które dążyły stale do samodzielnego urządzania się, był dość luźny. To też Babilonia, Asyria i Elam w ciągu swego historycznego istnienia przechodziły w stosunku do siebie różne fazy: to stanowiły jedno wspólne państwo, to dwa lub trzy niezależne państwa, to znów w różnych czasach w różnym stopniu Asyria bądź Elam uzależniały od siebie swą gębicielekę Babilonję.

Pod względem piśmienniczym Elam, który miał ludność rasowo odmienną, tworzył własną literaturę semicko-elamicką t. zw. Anzanicką — zato Asyria z ludnością semicką tegoż języka, religii i kultury co Babilonia, miała wspólną z Babilonją literaturę tak, że trudno w wielu wypadkach rozróżnić, co właściwie należało do twórczości asyryjskiej a co do twórczości babilońskiej.

Literaturę asyro-babilońską należy podzielić na 4 okresy:

Babiloński 2225—1760

Asyro-Babiloński 1760—1100,

Asyryjski 1100—626,

Nowo-Babiloński 626—538.

OKRES PIERWSZY: LITERATURA BABILOŃSKA.

(2225—1760 przed J. Chr.).

Jest to najpiękniejszy okres literatury semicko-babilońskiej. Semici Babilońscy których piśmiennictwa z czasów ich przebywania w Amurru wcale nie znamy, gdy stanęli na gruncie sumero-akkadzkim rozwinęli taką twórczość piśmienniczą,



Górna część pomnika z Kodeksem Hammurabiego przedstawia króla Hammurabiego w kornej postawie przed b. Šamaš, który królowi daje prawa dla Babilonii.

że ta poza produkcją świecko-sceniczną objęła nieomal wszystkie dziedziny literatury. Semici Babilońscy zawdzięczali ten świetny okres w dużym stopniu swemu królowi Ғammurabiemu, który okazał się nie tylko wielkim wojownikiem, ale również wielkim organizatorem, administratorem i politykiem.

Piśmiennictwo tych czasów dzielimy przede wszystkim na: historyczne, prawne, poetyckie i naukowe.

1. Napisy historyczne. W dziedzinie historii niema napisów, któreby ilustrowały wielkie boje o zjednoczenie Babilonii i utrzymanie w niej jedności państwowej, — przynajmniej nie odnaleziono takowych dotychczas. Są tylko drobne napisy, zredagowane w języku sumerskim bądź semicko-babilońskim, jako to:

a) Małe napisy, utrwalające wiadomości o budowie świątyń, magazynów, fortyfikacyj, murów obronnych dokoła miasta.

b) Napisy na wotach, składanych bogom, skreślone według dawnych zwyczajów i dawnych wzorów sumerskich.

c) Napisy, zawierające luźne wiadomości historyczne.

d) Listy dynastyczne, odnoszące się do czasów sumero-akkadzkich, jak listy dynastyczne królów Ur i królów m. Larsy.

e) Listy z nazwami lat, inaczej kroniki A i B z czasów królów I dynastji Babilońskiej, napisane po sumersku, a zachowane w kopjach z czasów nowobabilońskich.

Lista królów A obejmuje 183 lata I dyn. Bab.; ta Lista powstała w pierwszym roku kr. Ammizadugga. Lista królów B obejmuje 153 wzgl. 156 lat I dyn. Bab. i doprowadza nazwy lat do 11-go roku kr. Ammizadugga.

f) Kroniki z czasów Ғammurabiego z dokładną datą miesiąca i dnia, np.:

«W miesiącu šebat w dniu 23 (22?) w roku, w którym król Ғammurabi przy pomocy Anu i Bêl umocnił ich (swoje?) dobra, i powalił na ziemię adda z Jamutbal i króla Rimsina».

«W miesiącu Marhešwan w roku, w którym król Ғammurabi przez zalanie zniszczył miasto Ešnuna». (Schrader, KB, 127).

2. Napisy prawne. Te rozpadają się na dwie grupy: kodeks i akty prawne.

a) Potrzeba nowego kodeksu praw, któryby odpowiadał zmienionym warunkom w Porzeczcu Tygrysu i Eufratesu, dała odczuwać się silnie w początkach I dyn. królów babilońskich. Już Samsu-ilu, następcy Sumu-abu, I-go króla babilońskiego, podjął starania w kierunku ułożenia nowego kodeksu babilońskiego. Właściwym jednak twórcą kodeksu babilońskiego jest wielki Ғammurabi, który stare prawa sumerskie zebrał, uporządkował, przerobił w duchu amorskim, na steli wypisał i ogłosił je jako normy prawne dla publicznych stosunków w państwie babilońskim. Kodeks ten odnalazł w Suzie uczestnik francuskiej ekspedycji Morgana dominikanin Scheil. On go też pierwszy odczytał i przetłumaczył.

Kodeks Hammurabiego dzieli się na trzy części:

We wstępie I—V, 26 Ғammurabi mówi o swych pełnomocnictwach do dania praw swemu narodowi, mianowicie, że jest powołany przez najwyższego boga Anu i przez boga Bêl, pana nieba i ziemi, żeby utrwalil w kraju poszanowanie prawa, «iżby silny nie krzywdził słabego».

Część środkowa, czyli właściwy kodeks, zawiera 282 artykuły prawne z za-

kresu prawa karnego, cywilnego i handlowego, napisane krótko, jasno, rzeczowo, pięknym, wyrobionym gramatycznie językiem semicko-babilońskim. Artykuły mimo swej suchej treści obfitują niekiedy w ładne porównania i piękne zwroty retoryczne, które przypominają stary, złoty okres w tym kraju literatury sumerskiej z czasów panowania patesiego Gudea w Lagaš. Kodeks Hammurabiego, podobnie jak Cylindry Gudea A i B, świetnie nadaje się do szkolnej analizy gramatycznej.

Niektóre artykuły kodeksu:

§ 1. Jeśliby mąż oskarżył drugiego, i zarzucił mu czary, a tego nie udowodnił, oskarżyciel będzie zabity.

§ 6. Jeśliby mąż okradł skarb boga lub dworu, będzie zabity; ten także, który z jego rąk przyjąłby (ukrywca), będzie zabity.

§ 14. Jeśliby mąż ukradł czyjś syna małoletniego, będzie zabity.

§ 25. Jeśliby mąż, gdy wybuchł pożar w czyimś domu, przyszedł gasić ogień, a rzuciwszy okiem na własność gospodarza, własność gospodarza przywłaszczył sobie, będzie wrzucony do ognia.

§ 104. Jeśliby kupiec dał handlarzowi zboże, wełnę, oliwę lub inny towar do sprzedania, handlarz zwróci pieniądze (które utargował za towar) temu kupcowi, spisawszy je. Handlarz otrzyma pokwitowanie z pieniędzy, które zwrócił kupcowi.

§ 128. Jeśliby mąż pojął żonę, a tego nie stwierdził układem, ta nie jest jego niewiastą.

§ 138. Jeśliby mąż rozwodził się ze swoją żoną, która nie urodziła mu dzieci, wypłaci jej całą cenę kupna. Wypłaci jej także posąg, który wniosła z domu swego ojca i odeśle ją.

§ 168. Jeśliby mąż zamierzał wypędzić swego syna i powiedział do sędziów «wypędzam mego syna»; sędziowie wysłędzą poprzednie zajście; jeżeli syn nie dopuścił się ciężkiego wykroczenia, które pozbawia go synowstwa, ojciec nie pozbawi swego syna synowstwa.

W zakończeniu kodeksu Hammurabi mówi, że prawo, jakie otrzymał od Šamaš, wypisał na kamieniu, na którym widnieje posąg króla, aby uciśniony, gdy mieć będzie sporną sprawę, stanął przed jego posągiem, jako przed swym królem sprawiedliwości, napis przeczytał, jego cenne słowa rozważył, tak iżby napis wyjaśnił mu sprawę, wskazał mu jego prawo, zadowolnił serce.

Nieco dalej w zakończeniu takie słowa jeszcze dodaje Hammurabi:

«Zawsze, na całą wieczność, jakkolwiek król rządzić będzie w tym kraju, winien on zachowywać zarządzenia sprawiedliwości, którem wypisał na pomniku... A jeśli kiedy książę moich praw nie zachowa, przekleństwo me zlekceważy, klątwy boga bać się nie będzie, moje prawa z kamienia zciósze... to czy to będzie król, czy pan, czy patesi, czy wolno-urodzony, niechaj wielki bóg, ojciec bogów, złamie mi panowanie, przeklnie jego los...»

b) Akty prawne były to bądź umowy przeważnie kupna lub sprzedaży, spisane przed urzędnikiem państwowym według ścisłych przepisów prawnych z zachowaniem ceremonjału prawnego, bądź były to przewody sądowe, przeprowadzone przez sędziów państwowych.

Akt prawny małżeński:

«Ellil-izzu, pāšiš-kaplan, syn Lugal-azida, pojął za żonę Ama-sukkal, córkę

Ninib-mansum. Ama-sukkal przyniosła (w posagu) Ellil-izzu, swemu mężowi, 19 syklów srebra.

Jeżeli w przyszłości Ellil-izzu powie do Ama-sukkal, swej małżonki: «nie jesteś moją żoną», to zwróci jej 19 syklów srebra, ponadto odważy jej $\frac{1}{2}$ miny pieniędzy rozwodowych. Jeżeli Ama-sukkal rzecze do Ellil-izzu, swego małżonka: «nie jesteś moim małżonkiem», to straci 19 syklów srebra, nadto odważy mu $\frac{1}{2}$ miny srebra.

W zobopólnej zgodzie oboje zarówno przysięgli na króla.

(Miejsce podpisu 12 świadków).

Dan 28 dnia miesiąca Barazaggar (=Nisannum=Marzec), roku, w którym Samsuiluna przywiódł do posłuszeństwa względem Ellil.. miasta Kisurra i Sabinum» (Schorr, Altbab. Rechtsurk. 5—6).

3. Listy. Listy są dwojaki: prywatne i królewskie.

a) Listy prywatne, które były w użyciu oddawna, a których dużo się zachowało, zwłaszcza z czasów I dyn. Babilońskiej, w kopertach glinianych bądź bez kopert, były przeważnie pisane niedbale, niekiedy nawet wulgarnie. Niema w nich nietylko tego bogactwa gramatycznego, które znajdujemy w Kodeksie, ale często jest tam wszelkie nieliczenie się z gramatyką, są błędy ortograficzne. List zwykle zawierał adres, życzenie aby bogowie dali adresatowi pomyślność i długie życie, właściwą materję listu, wreszcie zakończenie.

b) Inaczej rzecz ma się z listami królewskimi. Królowie I dyn. Babilońskiej słynęli jako znakomici administratorzy. Ich gubernatorzy pozostawali pod ścisłą osobistą kontrolą króla, który ich raporty przeglądał, nadużycia urzędników podwładnych energicznie piętnował, karmił, nawet sam wydawał zarządzenia w różnych sprawach zawilych, spornych, administracyjnych, a przytem naglił, żeby gubernator, sprawy szybko załatwiał: «a spiesz się», «za trzy dni niech przybędzie», «wykonać zarządzenia bez straty jednego dnia», «niech jadą we dnie i w nocy, żeby za dwa dni byli w Babilonie».

Te listy są pisane lepiej i dobrym językiem gramatycznym.

Listów królów I dyn. Bab. znaleziono pisanych do Sin-idinnam 79, a do Šamaš-hásir 77 + 86.

List Hammurabiego do Sin-idinnam N 2 (L. W. King, The letters and inscriptions, t. III, 6—7):

«Do Sin-idinnam mów., tak Hammurabi: Uważ, ślę ci oficera Zikir-ilišu i dugab-officera Hammurabi-bani, żeby sprowadzili boginię z (kraju) Emutbalum. Spraw, żeby przybyła w procesjonalnej łodzi, aby jak w ołtarzu przybyła do Babilonu. Kapłanki niech podążają za nią. W pożywienie zaopatrz boginię... owiec weź na pożywienie dla kapłanek w drodze do Babilonu. Wyznacz ludzi do wiosłowania, i wybierz żołnierzy, żeby bezpiecznie przewieźli boginię do Babilonu. A działaj bez zwłoki, niech szybko przybywają do Babilonu».

4. Napisy poetyckie. Legend poetyckich, utworów epicznych i lirycznych powstało wiele w tym okresie. Ponieważ jednak utwory te posiadamy przeważnie z biblioteki króla Ašurbanipala, przeto omówimy je w literaturze III okresu. Wyjątek stanowi tu legenda Agušaja, niewątpliwie napisana za I dyn. Bab. Legenda opowiada, jak bóg Ea, przerażony wzrostem sławy militarnej bogini Ištar, stworzył

jej rywalkę Saltu, i jak Istar wysłała swą pełnomocnicę Agušaja do Ea celem zaprowadzenia zgody między nią a Saltu. Tendencja legendy jest przejrzysta, jest polityczna, właściwa ważniejszym poematom poetycznym, powstałym za Hammurabiego. Z epilogu, dodanego do poematu Agušaja widoczne jest, że genjusz polityczny Hammurabiego, który tak świetnie umiał godzić różnorodne części swego państwa na podstawie jednej administracji i jednego prawa, zmierzał przy pomocy literatury do podobnej unifikacji nawet wśród licznych bogów, którzy tworzyli ówczesny panteon babiloński.



Kudurru króla Nazimaruttaś.

5. Napisy naukowe. W Brytyjskim Muzeum, w kolekcji Kujungik. znajdują się dwie tabliczki, znalezione w bibliotece Ašurbanipala, z których jedna zawiera astronomiczne omina, wzięte z obserwacji planety Wenus, a druga jest jej duplikatem. Tabliczki są skreślone w języku asyryjskim, jednakże stanowią one kopję tekstu babilońskiego z czasów I dyn. Bab. Dr. Kugler wykazał, że tabliczki obejmują obserwacje obrotów Wenus za przeciąg okresu panowania króla Ammizaduga, t. j. przez przeciąg 21 lat. Znaleziony tekst pozwolił z dużym prawdopodobieństwem absolutnej ścisłości wyliczyć rok wstąpienia na tron w Babilonie króla Ammizaduga, a tem samem oprzeć na trwałej podstawie chronologję 2-tysiąclecia Babilonji. Aczkołwiek obserwacje były prowadzone w celach astrologicznych, wszelako na podstawie naukowej co stwierdza duży rozwój astronomji w Babilonji już za I dyn. Babilońskiej.

OKRES DRUGI: LITERATURA ASYRO-BABILOŃSKA.

(1760—1100 przed J. Chr.)

Jest to okres politycznego rozkładu wielkiego państwa Babilońskiego. Dynastia Kaššù, ludu z za gór Elamickich obcego rasą i pochodzeniem Semitom babilońskim, objęła władzę w Babilonie, jako 3-cia dynastia Babilońska po znacznej przerwie po I-szej dyn. Babilońskiej. Kaszycki, nieliczni w stosunku do miejscowej ludności, i nieudolni w administracji państwem, żeby utrzymać się przy władzy, kupowali sobie względy miejscowych książąt semicko-babilońskich darowiznami terenów ziemi państwowej i różnemi przywilejami, im udzielanemi, tudzież i koncesjami, wypisywanemi zwykle na specjalnych kamieniach-dokumentach w stylu kaszyckim, zwanym kudurru.

Równorzędnie z rosnącą słabością władz państwowych Kaszyckich, centralno-babilońskich, rosły wzmagające się aspiracje polityczne Asyrji i Elamu, które w tym okresie zdołały uniezależnić się od swej macierzy, a nawet sięgnęły po jej terytorja babilońskie. Polityczną sytuację ówczesną Babilonji pogarszały jeszcze najazdy na Babilonję wielkich mas nowych plemion Aramejskich, które kraj rabowały, niszczyły, nawet zdołały się w nim częściowo na stałe usadowić, przeważnie na terenach Babilonji międzymiejskich, jak szczepów: Aħlamu, Kaldu, Suti i innych.

W stosunku odwrotnym do politycznego upadku Babilonii rosła w tym okresie ekspansja literatury babilońskiej. Język babiloński zdobył nowe tereny i urosł nawet do znaczenia języka dyplomatycznego, w którym były pisane listy polityczne, dokumenty dyplomatyczne i międzynarodowe traktaty ówczesnego świata na Wschodzie Azji i w Egipcie. O tym wielkim podboju kulturalnym Babilonii świadczą archiwa, odnalezione w Tell-el-Amarna w Egipcie, i wielka biblioteka w Boghazkōj w Azji Mniejszej, a w nich bardzo liczne dokumenty, skreślone pismem klinowym w języku babilońskim.

Literaturę tego okresu dzielimy głównie na: napisy historyczne, kudurru, traktaty polityczne, korespondencję dyplomatyczną, listy polityczne i napisy prawne.

1. Napisy historyczne. Dokumenty historyczne babilońskie z tego okresu są bardzo szczupłe. Wogóle niewiele istnieje napisów historycznych, a te, które istnieją, pochodzą przeważnie tylko z początków lub z końca tego okresu. Czasy środkowe długiej dynastji Kaszyckiej stanowią przerwę w historii, którą po części tylko uzupełniają obce źródła, jak: asyryjskie, egipskie i chetyckie.

Zato rosnąca politycznie Asyrja dostarcza z tych czasów dokumentów historycznych coraz więcej, które w miarę jak wzmacnia się potęga tego państwa, zwiększają się też ilościowo i jakościowo.

a) Najważniejszym większym dokumentem babilońskim i równocześnie niemal jedynym z początków dynastji Kaszyckiej jest napis Agum-Kakrime, 7-go króla III-ej dyn. Babilońskiej. Dokument ten zachowany tylko w kopji z biblioteki Asurbanipala, jest skreślony po semicku według starych wzorów sumerskich w stylu narracyjnym. Dokument podaje wiadomości, dotyczące sprowadzenia z Hani do Babilonu posągu boga Marduka i budowy w Babilonie świątyni dla Marduka i Zarpánitum, wznoszonej równie kosztownie, i równie bogatej w artystyczne ornamentacje, jak ongi świątynia patesiego Gudea dla b. Ningirsu w m. Lagaš:

«...Gdy wielcy bogowie swemi czystymi usty zarządzili powrót do Babilonu boga Marduka, pana E-sagila i Babilonu, i bóg Marduk zwrócił się twarzą ku Babilonowi... — ja zastanowiłem się nad tem, rozważyłem to, i twarz swą zwróciłem. żeby Marduka sprowadzić do Babilonu... — więc zapytałem o to króla-boga Šamaš przez kapłana-wieszczę, który ogląda (wątrobę) baranka, i wysłałem do odległego kraju Hani — i dotknęli rąk Marduka i Zarpánitum, którzy kochają moje panowanie, sprowadziłem do E-sagila do Babilonu. W świątyni boga Šamaš (na razie) umieściłem ich... — Sprowadziłem rzemieślników: złotnika... 4 talenty znakomitego złota dałem na szatę dla Marduka i Zarpánitum, dałem kryształy, kamień zielony, kamień hulâl-ini, kamień mušgarru, kamienie ut-ru, ut-hal, alabaster... Z gór, okrytych śniegiem, sprowadziłem cedry... — (przyozdobiłem bramy) żmijem, baranem, wielkim udgallu, strasznym psem, człowiekiem-rybą, kozą-rybą...

...A ktoby (ten kamień) usunął, lub swoje imię na miejscu mego imienia wpisał, Aššur i Bêlit niech nań będą zagniewani, niech go w złości powalą, jego imię i imię jego potomków niech zniszczą w kraju».

Napisem historycznym dużym z końca tego okresu jest napis Nabuchodonosora I-go. kr. IV dyn. Babil., który tem wsławił się, że wyzwolił Babilonję z pod zależności od Elamu i ściągł Elamitów aż do Elamu.

Król opowiada tę kampanję w napisie, który się mieści na 6 kolumnach, (KB. III, 1, 163):

«Gdy Nabuchodonosora, wielkiego księcia, kosztowną latorośl Babilonu, mężnego patesiego, wielkorządcę Babilonu, słońce swego kraju... nazaczył król-królów bóg Marduk....

«I oto pospieszył potężny król, przyszedł do rzeki Ulá, koło niego ustawili się królowie, by stoczyć z nim bitwę. Śród nich wybuchł ogień, ich pył zaćmił twarz słońca, zerwał się wicher, szalała burza, wojownik na wozie nie widział drugiego... — Na rozkaz bogów Ištar i Rammân, panów walki, Ritti-Marduk z Bit-Karzijabku, który stał po prawej stronie króla, odwrócił zło, pokonał kraj króla Elamu, — i Nabuchodonosor stał się wolny ...

b) Dokumenty historyczne asyryjskie, zawierają zwykle opowiadania, znane z historycznych napisów tychże czasów babilońskich, z tą różnicą, że napisy historyczne asyryjskie wcześniejsze przeważnie podają szczegóły z budowy świątyń, wznoszonych bogom asyryjskim, — a późniejsze, gdy Asyrja już się stała państwem niezależnym, opisują przede wszystkim pochody wojenne królów i wyliczają łupy, zdobyte w nieprzyjacielskich krajach:

Napisy hist. asyryjskie wcześniejsze:

«Šamši-Adad, król ogółu, namiestnik Enlila, czciciel

b. Dagan, kapłan b. Aššur, budowniczy Ê-kisiga, domu przepychu, świątyni b. Dagan w Tirka». (Napis kr. Šamši-Adad I, Inschr. der assyr. Könige).

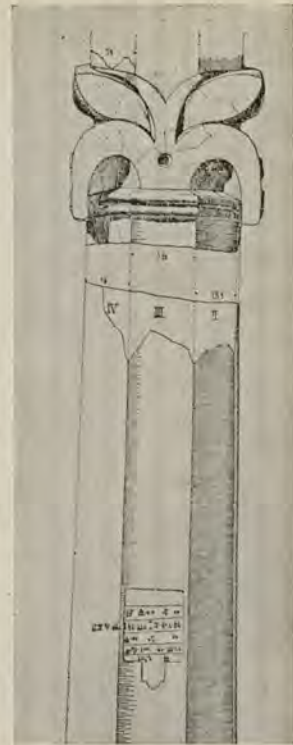
«Aššurnirâri, kapłan b. Aššur, syn Jšme-Dagan, budowniczy świątyni b. Sin i b. Šamaš» (Napis Aššurnirâri, tamże).

Napis hist. asyr. późniejszy:

«Salmanassar, namiestnik Enlila, kapłan b. Aššur, świątyni, zastępca bogów, książę, ulubieniec b. Ištar, który często dokonywuje mycia rąk (ceremonja rytualna) i składa ofiary, który w nadmiernej obfitości składa ofiary ogółowi bogów, założyciel świątyni miast, budowniczy E-hursagkurkurra...

...W tych dniach, w początkach mojego kapłaństwa, zbuntowały się kraje Uruaŕi. Do b. Aššur i do wielkich bogów podniosłem swe ręce, pchnąłem masę swego wojska, wszedłem na twarde tereny ich potężnych gór. Kraje Himme, Uatkun, Mašgan, Salua, Ĥalila, Luha, Nilipaŕi i Zingun, ośm krajów i ich armje pokonałem, zburzyłem 51 ich miast, spaliłem je, ich jeńców i ich mienie wprowadziłem... — ciężką kontrybucję włożyłem na nich (Początek napisu Salmanassara I-go, tamże, III).

2. Kudurru były to dokumenty nadawcze ziemi, wypisane na dużych kamieniach — stelach, ornamentowanych potwornymi symbolami bogów, którzy swą grozą mieli zapewne odstraszać śmiałka od naruszenia granicy. Często jednakże zawierały kudurru opis procesów sądowych o ziemię. Kudurru spotyka się również w Asyrji, gdzie jednakże były wykonywane z gliny, a nie z kamienia, jak w Babilonii.



Stela króla Šamši-Adad.

Kudurru królów Rammân-šum-iddin, Rammân-nâdin-ahi i Meli-siĥu, który zawiera proces o ziemię. (KB, III, I, 155—163).

«...Król Rammân-šum-iddin nie dał domu (urzędnika) Tarim-ana-ilišu Ur-Bêlit-muballiĥat-mitûti, bratu Tarim-ana-ilišu... — zanieśli sprawę przed króla... Król Rammân-šum-iddin badał ich... «pole nie było objęte w posiadanie... jego matka nie była wymieniona», rzekli. Król odsunął pretensje... kazał ogłosić i dom Tarim-ana-ilišu oddał Ur-Bêlit-maballiĥat-mitûti, bratu Tarim-ana-ilišu. Zanieśli sprawę przed króla Rammân-nâdin-ahi...?...-dâ, syn Adallali... Wnuk żony Tarim-ana-ilišu...»

Kudurru kończy się kłtwą, jak wszystkie większe napisy ŝumerskie, a potem asyro-babilońskie.

«Kto z braci, synów, krewnych linii męskiej czy żeńskiej... wystąpi z pretensjami do domu Tarim-ana-ilišu, sprawę prowadzić będzie, żądać będzie zwrotu, pozwoli się skarżyć, pozwalać będzie na to, by odebrano, utrzymywać będzie że «to pole nie jest dane», kamień graniczny tego pola pozwoli zniszczyć zbrodniczo... zniszczy, uszkodzi, spali w ogniu, rzuci do wody lub zakopie na polu, tego bogowie wielcy Anu(?). Bel i Ea niech dotkną w oburzeniu swego serca, Sin, Šamaš, Rammân i Marduk niech skruszą jego fundament, Nin-dim-su i Bakad(?) niech nie uważają na jego modły przy wyznaczaniu mu losu... wszyscy bogowie, ilu ich jest wyliczonych na granicznym kamieniu, niech zniszczą jego imię, niech je sprowadzą do nieistnienia.

Ta stela (zawiera) trzy wyroki, które zostały przypieczętowane w procesie Rammân-šum-iddin, Rammân-nâdin-ahi i Meli-Šiĥu trzech królów».

3. Traktaty polityczne. Królowie, kończąc wojny, zawierali umowy, które następnie spisywali, jak za czasów ŝumerskich. Takich umów zachowało się kilka. Są one spisane po babilońsku. Nawet umowa zawarta pomiędzy Ramzesem II. faraonem Egiptu, a Ĥattusil, królem Ĥatti, również była spisana po babilońsku.

Ze stosunków asyro-babilońskich z okresu walki Asyrji o niepodlegość, zachowały się wzmianki o dwóch bardzo ważnych umowach (KB, III, I, 193) podane w t. zw. Synchronistycznej Historji Babilonji i Asyrji. (KB, III, I, 193) (206 str.):

«Karaindaš, król Babilonu, i Ašur-bêl-nišešu, król Aššur, zawarli traktaty ze sobą i obaj złożyli przysięgę na te granice».

«Pušur-ašur, król Aššur, i Burnaburiaš, król Babilonu, traktowali na temat terytorjów i wyznaczyli granice dla obu stron».

4. Korespondencja dyplomatyczna. Ważne sprawy międzypaństwowe monarchowie załatwiali przez umyślnych kurjerów, którzy z pismem królewskim spieszyli do stolic innych królów. Takiej korespondencji dyplomatycznej, skreślonej po babilońsku, która znakomicie ilustruje stosunki dworskie w Zachodniej Azji i w Egipcie w dobie t. zw. Tell-el-Amarna znaleziono wiele w Tell-el-Amarna w Egipcie i w Boghazkôj w Azji Mniejszej.

List kr. Burnaburiaš do Amenĥotep IV (Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln, N. 15):

«Do Niphururia (= Amenĥotep IV), króla Egiptu,
mów, —

Tak Burnaburiaš, król Karaduniaš (= Babilonji),
twój brat: U mnie wszystko dobrze.

Tobie, Twemu domowi, twym żonom, twym dzieciom, twemu krajowi,
 twym wielmożom, twym koniom, twym wozom niech będzie bardzo dobrze.
 Po czasie, gdy mój ojciec i twój ojciec ze sobą
 przyjaźnie rozmawiali,
 przesłali sobie wzajemnie piękne podarki.
 I nie było pięknych rzeczy, którychby żądali od siebie, a nie dali sobie.
 A teraz oto mój brat przysłał mi w darze (tylko) 2 miny złota.
 Teraz więc: złota jest w obfitości, to przyślij tyle, ile (przysłał) twój ojciec.
 A jeśli (złota) jest mało, przyślij połowę tego, co przysłał ojciec.
 Czemuś przysłał (tylko) 2 miny złota?
 Obecnie moje potrzeby w świątyni są duże, a ja mocno
 jestem w nich zaawansowany, roboty prowadzę, więc przyślij dużo złota.
 A i ty, jeśli czego potrzebujesz z mego kraju,
 napisz, żeby ci przysłali.
 Za czasów Kurigalzu, mojego ojca, Kinahû (= Cananejczycy) zbiorowo
 przysłali do niego tak: «ku granicy kraju
ciągniemy!
 Chcemy wejść z tobą w.....». Mój ojciec
 posłał im odpowiedź
 taką:
 «Zarzućcie myśl przymierza ze mną.
 Skoro występuje wrogo przeciw królowi Egiptu, bratu memu,
 i z drugimi łączycie się, —
 to ja (z wami) nie pójdę, czyż ja nie powinienem was za to złupić?
 Albowiem on jest w przymierzu ze mną». Mój ojciec
 ze względu na twego ojca ich (nawet) nie słuchał.
 — Teraz oto Asyryjczycy, moi poddani,
 — jam ich nie posyłał, jak zresztą sami to powiedzieli.
 Poco oni przybyli do twego kraju?
 Jeśli mnie kochasz, to żadnych spraw
 nie powinni załatwić. Do odległych swych krajów niech wracają (z próżnymi rękami).
 W darze 3 miny pięknego lazuruowego kamienia
 i 5 zaprzęgów na konie do 5 wozów z drzewa
 posyłam ci».

5. Listy polityczne. Niefortunna polityka religijna far. Amenhotepa IV sprawiła, że w Egipcie wybuchła wojna domowa między czcicielami boga Amona, a królem, który wprowadził cześć boga Aten na miejsce czci boga Amona. Następstwem zamieszek w kraju był upadek prestiżu mocarstwowego Egiptu na zewnątrz i bunt w Syrii.

Listy z Syrii, pisane do faraona przez książąt syryjskich i gubernatorów egipskich, malują w ponurych kolorach stan polityczny Syrii. objętej rewoltą. Takich listów jest dużo, są napisane niegramatycznym językiem babilońskim — ich cechą jest nadmierna unizoność. Wydał je Knudtzon, Die Tell-el-Amarna Tafeln.

List N. 175:

Do króla, pana mego, mego boga, mego słońca —
 mów,
 tak Ildâja, twój sługa,
 mąż z Ĥazi: Do
 pyłu nóg króla, mego pana,
 upadłem 7 i 7 razy.
 zważ: jesteśmy
 w kraju Amki, w miastach króla, mego pana —
 Otóż, przeciągał Edagama,

mąż z Kinza, (idąc) przeciw
 wojownikom kraju Hatti,
 i spalił miasta
 króla, mego pana.
 Niech wie o tem król, mój pan,
 i niech da król, pan mój,
 wojska,
 abyśmy odebrali miasta
 króla, mego pana,
 i zamieszkali
 w (miastach) króla, mego pana.

6. Zbiór praw asyryjskich. Jak Babilończycy mieli kodeks Hammurabiego, tak i Asyryjczycy mieli własny kodeks praw. Kodeks asyryjski również nie był rezultatem samodzielnej, twórczej myśli Asyryjczyków, ale jak Hammurabi w swym kodeksie kompilował stare prawo sumerskie, tak Asyryjczycy, którzy żyli w promieniach kultury babilońskiej, kompilowali znów prawo babilońskie Hammurabiego.

Kodeks asyryjski odnalazło Deutsche Orient Gesellschaft (1901—1904) w Kāl'at Šerkāt (= Aššur); odcyfrował go zaś i przetłumaczył O. Scheil, ten sam, który pierwszy odczytał kodeks Hammurabiego.

Kodeks asyryjski według Scheila powstał w latach 1400—1200, według Ehelolfe koło 1100 r. przed J. Chr.

W artykułach kodeks asyryjski jest znacznie surowszy od kodeksu Hammurabiego.

Kodeks asyryjski, który właściwie jest tylko zbiorem «praw asyryjskich», ze względu na swą techniczno-redakcyjną formę dzieli się na dwie części, z których pierwsza część — artykułów 60 — obejmuje przeważnie prawo karne, prawie wyłącznie odnośnie do kobiet i to kobiet zamężnych, podane w luźnych przepisach nadto poszczególne artykuły prawa małżeńskiego i spadkowego, — a druga część — artykułów 32 — zawiera przeważnie części prawa cywilnego z niektórymi artykułami karnymi.

Niektóre artykuły kodeksu asyryjskiego:

§ 4. Jeżeliby niewolnik lub służąca wzięli coś dla siebie z ręki żony męża niewolnikowi, względnie służącej, odetną nos i uszy, ci nadto mienie skradzione zwrócą w pełnej wartości. Mąż może w takim wypadku odciąć uszy także swej żonie. Jeżeliby mąż darował swej żonie, i nie obciął jej uszów, wówczas nie może obcinać uszów i nosa niewolnikowi, względnie służącej, i nie może żądać od nich zwrotu mienia w jego pełnej wartości.

§ 40. Żony mężów oraz wdowy i kobiety... ile razy ukazują się w miejscu publicznem winny mieć twarz zasłoniętą...

Hierodula, która wyszła zamąż, także w miejscu publicznem winna być zasłonięta. Hierodula, która niema męża, powinna mieć głowę odkrytą, nie śmie głowy zasłaniać. Dziewka (publiczna) nie śmie zasłaniać głowy. Ktoby zobaczył dziewczkę zasłoniętą, winien ją przytrzymać, świadków stawić i przed «usta» pałacu sprawę ponieść... Dziewka otrzyma 50 uderzeń kijem, wyleją jej na głowę rozpalony asfalt...»

7. Stele asyryjskie. — W. Andrae, rozkopując Ka'at Šerkât, w kurhanie, który krył szczątki kulturalne stolicy państwa, znalazł dużo stel królów i wysokich dostojników państwowych, wzniesionych w różnych czasach, przeważnie za czasów króla Šulmanu-ašâridu III. Stele te, wykonane z różnego materiału, jak: z wapnia, bazaltu, kamienia gipsowego, są duże, wysokie, to znów grube i t. d. Niektóre są nawet pięknie rzeźbione. Stele mają napisy. Najpiękniejszą z tych stel jest stela króla Šamši-Adad, okrągła, smukła, z głowicą w formie kwiatu, z napisem na środku kolumny:

«Stela Šamši-Adad, króla kraju Aššur, syna Ši-Um-apil-ê-šar-ra (= Tukulti-apil-êšarra), króla kraju Aššur». (Andrae, *Stelenreihen in Assur*).

OKRES TRZECI: LITERATURA ASYRYJSKA.

(1100—626 przed nar. Chr.).



Król Ašurbanipal na wozie.

Ten okres literatury przypada na polityczny rozkwit Asyrii a najupadek i zależność od Asyrii krajów Babilonii i Elamu.

Asyria zawdzięczała swą potęgę znakomitej organizacji armji, wojowniczoci Asyryjczyków, nadewszystko zaś rządowi dzielnych królów z dynastji Sargonidów. Królowie tej dynastji rozszerzyli władztwo asyryjskie znacznie poza dotychczasowe polityczne granice Asyrii, nawet podbili Egipt.

Niebywałemu rozkwitowi politycznemu Asyrii towarzyszył wielki rozkwit na polu literackim. Wyróżnił się wybitnie zasługą w tym względzie ostatni król wielkiej Asyrii, Ašurbanipal, prawdziwie wielki mecenas nauki. Ten niezwykle miłośnik nauki pozatem, że patronował hojnie piśmiennictwu, by uratować utwory literackie, rozrzucone po całej Asyrii i Babilonii, sprowadzał dzieła pisane do Niniwy, bądź łącał je kopjować na miejscu i kopje przysyłać do Niniwy, gdzie je składał w swej ogromnej bibliotece o 14-stu metrach kwadratowych.

W tym okresie powstało także wiele utworów babilońskich, te jednak stonkowo są znacznie mniej liczne od utworów asyryjskich.

Pomimo, że to były czasy asyryjskie i Šumerów jako narodu już dawno nie było, to jednak język šumerski, przejęty ongi przez Asyro-Babilończyków jako język religijny w spadku kulturalnym po Šumer, był nadal w świętem poważaniu w Asyrii i Babilonii. W dalszym ciągu twórczość religijno-poetycka występowała przeważnie w szacie šumerskiej a nawet poszczególne napisy z poza dziedziny religijno-

poetyckiej były sporządzane w języku Ŝumerskim, bądź w języku Ŝumerskim i asyro-babilońskim równoległe, jak np. dwujęzyczny napis historyczny króla Ŝamaŝ-ŝum-ukin, brata króla Aŝurbanipala.

Literaturę tego okresu dzielimy na: napisy historyczne, annalja królewskie, katalogi królów asyryjskich, eponymaty asyryjskie, kroniki, katalogi królów babilońskich, spisy ludności, listy, akty prawne, utwory poetyckie, wreszcie omina, egzorcyzmy, bajki, przysłowia, nauki obyczajowe, sylabariusze, słowniki, synonimy, spisy wyrazów, zapiski paleograficzne, gramatykę, astronomję, medycynę, katalogi, wypracowania uczniowskie i t. d.

1. Historyczne. Napisy historyczne asyryjskie nie różnią się od napisów historycznych poprzednich; są to te same inskrypcje co za królów asyryjskich poprzedniego okresu, w których w formie opowiadania królowie podają przebieg swych pochodów wojennych, wyliczają zdobycze, swój łup, chępią się ze swych zwycięstw, z aktów okrucieństwa, dokonanych względem królów i ludów krajów nieprzyjacielskich.

Napisów historycznych, skreślonych w rozmiarach dużych, średnich, małych, jest wiele.

Napis Sanheriba (704—681), na t. zw. stożku Taylora, kol. III-a:

«Zbliżyłem się do Amqarunna (= Ekron): urzędników i dostojników, którzy mieli na sobie winy, zabiłem, ich trupy zawiesiłem na słupach dokoła miasta; mieszkańców miasta, którzy mieli winy na sobie, uprowadziłem jako jeńców; pozostałych, na których nie ciążyły winy i zbrodnie, puściłem na wolność. Padi, ich króla, sprowadziłem z Jerozolimy i osadziłem go na tronie panowania nad nimi. Daninę mego panowania włożyłem na nich. Hızkia judejczykowi, który nie ukorzył się przedemną, obległem 46 miast, otoczonych murami, mniejsze miasta w ich okolicy bez liku przy pomocy..... toporów oblegałem i zdobyłem, 200150 ludzi młodych, starych, mężczyzn, kobiet, koni, mułów, osłów, wielbłądów, wołów i owiec bez liczby uprowadziłem, i potraktowałem jako łup wojenny...»

2. Annalja królewskie. Różnica między napisami historycznymi asyryjskimi a Annaljami jest ta, że o ile w napisach historycznych przeważa pierwiastek narracyjny, to w Annaljach królewskich przeważa pierwiastek suchy, kronikarski, przyczem opowiadanie w Annaljach jest ujęte w ramy lat porządkowych panowania króla.

Annalja asyryjskie zapoczątkował król Tukulti-Ninib (koło 1260—1240 przed J. Chr.), wnuk kr. Adad-nirari. Są one najcenniejszą podstawą do historii Wschodu aż do upadku Niniwy.

Annalja Sargona:

«W początku mego panowania i w pierwszym roku mego panowania... obległem i zdobyłem Samarię... 27290 mieszkańców uprowadziłem...»

W drugim roku mego panowania Ilu-bi[eli z Hamat... zgromadził swe wielkie siły przy Karkar. Zlekceważył on przysięgę, złożoną b. Aŝšurowi... W imię Aŝšura mego pana, rozbiłem go...».

3. Katalogi królów asyryjskich. Listę dynastyczną królów asyryjskich formowano jeszcze do niedawnych czasów zaledwie od 1500 r. przed J. Chr., i to

z dużymi przerwami. Tabliczki ze spisem imion królów, znalezione w Ka'at šerkât (= Aššur) w r. 1913/14, pozwalają odtworzyć listy królów już od początków Asyrii.

Wspomniane tabliczki rozpadają się głównie na 2 grupy: na Fragmenty Chronologiczne A—G, które zawierają listy królów asyryjskich od Erišum do Ašurbanipala, a nadto w równoległych kolumnach podają niekiedy imiona królów babilońskich (Ernst Weidner, Studien z. ass.-babyl. chronol.), — i na Fragmenty List Królewskich w liczbie 7, które bądź zawierają tylko suche listy królów asyryjskich od najdawniejszych czasów Asyrii, bądź ponadto podają synchronistycznych królów Babilonii i spisy imion przełożonych niektórych szkół kapłańskich i pisarskich w Asyrii.

Te Fragmenty łącznie z Babilońskimi Katalogami A i B stanowią podstawę chronologii Asyrii i Babilonii. (Ernst Weidner, Die Könige von Assyrien).

4. Eponymaty Asyryjskie. Asyryjczycy liczyli lata nie według lat panowania królów, jak Babilończycy od III dyn. Kaszyckiej, ale według eponymów, którymi byli poszczególni ich dostojnicy państwowi zawsze z królem jako pierwszym eponymem okresu jego panowania, wpisani imiennie w urzędowe nazwy lat. Eponymaty asyryjskie sięgają, jak świadczą tabliczki znalezione w Kappadocji, conajmniej XXIV w. przed J. Chr.

Za dynastji Sargonidów Asyria w nazwie lat uległa wpływowi babilońskiemu, mimo to stary zwyczaj liczenia lat według eponymów nie został z użycia całkowicie wyrugowany.

Eponymaty asyryjskie, uporządkowane przez pisarzy asyryjskich, są dwójakie: jedne bez dopisków (otrzymały nazwę A; jest ich wraz z warjantami 4; kanony I, II, III, IV-ty), obejmują lata od 911 roku, a właściwie od 893 (początek urwany) r. do 666 przed J. Chr.; — drugie są z dopiskami politycznymi i historycznymi (otrzymały nazwę B), a obejmują czas od 860 r. do 723 r. przed J. Chr. Np. rok 763 kanony eponymatów A i B podają następująco:

Kanon A. Kanon I: Pur-ilu-sa-gal-e, Kanon II (urwane), Kanon III (urwane) Kanon IV (urwane).

Kanon B: za eponymatu Par-ilu-sa-gal-e z miasta Guzana — bunt w m. Aššur, w miesiącu Simānu było zaćmienie słońca.

5. Kroniki: a) Babilońska Kronika A dynastyczna pochodzi z bibl. Ašurbanipala. Z sześciu kolumn tej kroniki zachowały się tylko kolumny IV i V. Podają one imiona, genealogję, lata panowania, rodzaj śmierci i miejsce pogrzebu niektórych królów z I dyn. Babilońskiej, z dyn. Nadbrzeżnej, Bazi i Elamickiej. Przy końcu każdej dynastji jest podana ilość królów i długość ogólna ich panowania. Zaginione kolumny I—III zawierały zapewne listy królów od potopu, a może od stworzenia świata.

b) Babilońska kronika B zachowała się w odpisie z 22 roku panowania króla Darjusza. Jest to najlepsza z kronik babilońskich. Kronika ta podaje szczegóły z życia i działalności królów babilońskich od Nabonassara do Šamaššumukin. Według Berozusa Nabonassar zniszczył kroniki swych poprzedników.



Gilgameš dusi Iwa.

Wyjątek z kroniki Babilońskiej:

«[W 3-im roku Nabonassara], króla Babilonu zasiadł na tronie w Asyrii Tiglat-Pilezer; w tymże roku wyruszył on do Akkad (= Babilonii), splądrował miasta Rapiqu i Hamranu i zabrał bogów z m. Šapazza. W czasie panowania Nabonassara Borsippa walczyła z Babilonem. O bitwie, którą Nabonassar wydał Borsippie, niema wzmianki (w oryginale, z którego jest przepisana niniejsza kopja).

W 5-tym roku Nabonassara wstąpił na tron w Elamie Ummanigaš. W 14-tym roku Nabonassar zachorował i umarł w swym pałacu. 14 lat Nabonassar rządził Babilonją. Nadinu, jego syn, zasiadł na tronie w Babilonie.

W 2-gim roku podczas buntu został zamordowany Nadinu. 2 lata rządził Nadinu Babilonją. Šummu-ukin, naczelnik prowincji, buntownik zasiadł na tronie. 2 miesiące 7 dni rządził Šumu-ukin w Babilonii»...

c) Kronika babilońska religijna, podaje niektóre wydarzenia charakteru religijno-wróżbiarskiego, z XI stulecia w Babilonii, a będące w pewnym stosunku do wykonywanych przez kapłanów babilońskich niektórych ceremonij religijnych. Np.

«W miesiącu Tammuz szakal usiadł na prawym brzegu (Eufratesu), zabili go. W miesiącu Ab pies... w bramie boga Ninib, przy drzwiach E-šag-utu lekarzy, złapali go».

«W dniu 25-tym miesiąca Tisri lampart przepłynął rzekę (Eufrates) i... do skarbcza świątyni E-giš-pa-kalam-ma, zabili go i wrzucili przez» (L. w. King. Chronicles, wol. II, str. 74—75).

d) Kronika Asyro-Babilońska inaczej Synchronistyczna Historja, podaje dzieje walk Asyrii i Babilonii w okresie od Ašurbelnišešu, króla Asyrii, i Karaindaš, kr. Babilonii, do Adad-nirari kr. Asyrii, i Marduk-balašsu-iqbi, kr. Babilonii. Kronika pochodzi z biblioteki kr. Ašurbanipala.

6. Katalogi królów babilońskich były to spisy królów, ułożone według kolei panowania królów w Babilonii. Zachowały się 2 katalogi królów babilońskich:

a) Katalog królów babilońskich A, powstały [zdaje się jako] wypracowanie uczniowskie, podaje imiona królów babilońskich od początków 2-giej dyn. Babilońskiej do króla Kalandanu. Pod każdą dynastją jest podsumowana ilość królów dynastji i jest podana ilość lat panowania dynastji.

b) Katalog królów Babilońskich B, podaje imiona królów Babilońskich I i II dynastji, ilość lat panowania królów poszczególnych I. dyn., a pod dynastjami ilość królów każdej dynastji.

7. Spis ludności w Haran. Dokument ten zawiera listę mieszkańców miasta ze szczegółami o ich stanie majątkowym, sporządzoną w celach fiskalnych i poborowych, co świadczy, że już w tych odległych czasach królowie dokonywali spisu ludności w swem państwie.

«Arnaba, syn Si' (= Sin)-nadin-aplu, ogrodnik. Jego matka. Razem 2. — Pappu, ogrodnik, Sagibu jego syn, Za (adnotacja wojskowa?), Kuzabadi, jego syn, ša (adn. wojsk.), 2 kobiety. Razem 5 — Ich majątek 10000 belit - drzewa, 2 domy, 10 chomer pola. Całość: Hanā w pobliżu Sarugi» (Johns l. c. 29, A.).

8. Listy asyryjskie i babilońskie. Tytułomanja właściwa czasom Kaszyckim przerodziła się za Sargonidów w listach asyryjskich i babilońskich w przesadną

życzliwość i pochlebstwo, które wypełniają pierwszą większą część listu, tak że dopiero pod koniec listu następuje zazwyczaj druga część, wyluszczejająca cel listu.

List Harper 2 (K. 183, O. Weber, Liter. Bab. und Assyrer 279):

«Do króla, mojego pana, Twój sługa Adad-šum-ušur».

Pozdrowienie królowi, memu panu. Nebo i Marduk niech błogosławią bogato, bogato królowi, memu panu. Bóg, który jest królem wśród bogów, zawezwał imię króla, mego pana, do królowania nad Asyryją. Šamaš i Adad wyznaczyli swym życzliwym wzrokiem królowi, memu panu, pomyślny okres rządów, trwałe dni, lata sprawiedliwości, wielkie deszcze, potężne wylewy, pomyślne ceny kupna. Oby bogowie byli łaskawi, oby panowała bojaźń boża, świątynie były przepelnione...

Kobiety i dziewice oby radośnie wychodziły zamaż, rodziły synów i córki, poród był szczęśliwy. Kto przez swe winy, zasługuje na śmierć, temu król, mój pan, darowuje życie. Tych, którzy całe lato siedzieli w zamknięciu, darzy wolnością, którzy długie lata leżeli chorzy, są nanowo ożywieni, którzy byli głodni, są nasyчени, którzy byli smutni, są pocieszeni. Roślinność niech się okryje owocami...»

Potem dopiero następuje rzewne biadanie, że syn autora listu został pominięty przy powoływaniu na urzędy dworskie.

9. Pisma poetyckie przeważnie nie przechowały się w oryginalnej szacie, tylko jako kopje, i to głównie jako kopje z biblioteki Ašurbanipala; kopie te jednak pierwotną swą formą prawdopodobnie pochodzą z I dyn. lub początków III dyn. Babil., niektóre nawet zapewne z czasów Źumerskich.

Utwory poetyckie są dwóch rodzajów: epiczne i liryczne.

a) Utwory epiczne były to legendy różnej treści, przeważnie osnute na tle bohaterskiego życia mitycznych mieszkańców Chaldei, lub na tle opowieści o czynach bogów na ziemi. Niektóre z nich służyły jako pantominy do inscenizacji dramatycznej podczas uroczystości religijnych, jako część rytuału religijnego. Utwory epiczne miały niekiedy wyraźną tendencję polityczną. Tem się odznaczają zwłaszcza poematy, powstałe w okresie króla Hammurabiego, który używał różnych sposobów, by Babilonję najściślej zunifikować. Obok poematu Agušaja szczególnie silnie uwydatnia się ta tendencja w poemacie Enuma eliš, w którym młody bóg Marduk staje na czele bogów i autokratycznie sprawuje swą władzę w panteonie babilońskim.

Utworów epicznych było dużo więcej niż ich posiadamy obecnie. Wskazują na to katalogi tych utworów, znalezione w bibliotece Ašurbanipala. Z utworów tych największe i jednocześnie najbardziej zajmujące są trzy: Gilgameš, Enuma eliš i Zstąpienie Ištar do piekła.

Gilgameš jest to utwór z 12 części czyli ksiąg złożony, w którym autor nieznanym opowiada, jak Gilgameš, okrutny król m. Erech, zaprzyjaźniwszy się z Eabani, stworzonym przez boginię Aruru na poskromienie Gilgameša, udał się ze swym przyjacielem do lasu cedrowego, gdzie obydwaj zabili stróża tego lasu Humbaba, — i jak następnie, gdy po pewnym czasie zmarł Eabani, Gilgameš, nastraszone śmiercią swojego towarzysza, udał się przez «wody śmierci» do swego przodka Utnapištim, do krainy bezpowrotnej, by zdobyć tam «roślinę życia».

Autor poematu przy tej sposobności włożył w usta Utnapištim, mówiącego do Gilgameša, historję o potopie.

- xI, 8. Utnapištim mówi do niego, do Gilgameš.
 Gilgamešu, chcę odkryć słowa tajemne
10. i tajemnicę bogów chcę ci powiedzieć.
 Šuruppak, miasto, które znasz,
 położone nad brzegiem Eufratu —
 miasto to jest stare. (Otóż) bogów,
 bogów wielkich, poniosło serce sprawić w nim potop.
15. Naradzali się Anu, ich ojciec,
 bohaterski Bêl, ich doradca,
 nosiciel ich tronu Ninib,
 ich namiestnik Ennugi.
 I Nin-igi-azag Ea uczestniczył z nimi.
20. On powtórzył ich słowa do szalasu z trzciny:
 szalasio, szalasio, ściano, ściano,
 szalasio słuchaj, ściano przyim:
 Mężu z Šuruppak, synu Ubara-Tutu,
 ciosz dom, buduj okręt,
25. rzuć zysk, bacz na życie,
 wzgardź mieniem, zachowaj życie,
 ładuj, co ma życie, na okręt.
 Okręt, który zbudujesz,
 zaiste wymierz jego rozmiary,
30. niech odpowiada szerokość długości,
 ...na wody wielkie przykryć go dachem.
 Zrozumiałem. Mówię do Ea, pana mego:
 Uważ mój panie, to co^o powiedział,
 cenię wielce i wykonam,
35. obwieszczę miastu, ludowi i starszyźnie.
 Ea otworzył swe usta, powiada,
 mówi do mnie, swego sługi:
 «Człowiekiem jesteś, powiesz do nich:
 «Snadź znienawidził mnie Bêl,
40. nie będę przebywał w waszem mieście,
 nie ukążę więcej swego oblicza na ziemi Bela,
42. pójdę na wie kie wody, zamieszkać u Ea, pana mego.

Dalej Utnapištim powiada, że narysował plan okrętu, że wymierzył w okręcie ego długość i szerokość, okręt wewnątrz podzielił na komnaty, wylał go asfaltem nazewnątrz i nawewnątrz, — a gdy okręt był gotowy naładował nań srebro, złoto, żywność, rodzinę, swych krewnych.

83. Rozkazodawcy ciemności spuścili wieczorem deszcz zniszczenia.
 Wszedłem do okrętu, zamknąłem drzwi.
90. Termin nadszedł.
 Stróże ciemności wieczorem spuścili deszcz zniszczenia.
 Patrzyłem na dzień, uczułem przerażenie,
 wszedłem do okrętu, zamknąłem drzwi za sobą,
95. dowódcy okrętu, marynarzowi Puzur-Amurri,
 oddałem (pod opiekę) wielki dom i jego majątek.
 Gdy poranek zaświtał,
 z zenitu nieba nadciągała czarna chmura:
 Adad srożył się w niej,
100. Nabû i Saru szli na czele,

101. szli jako heroldowie przez góry i kraje,
 Irragal wyrwał słup (okrętowy),
 wystąpił Ninib, rozpętał burzę,
 Anunnaki podnieśli pochodnie,
 105. ich blaskiem oświetlili kraje;
 szła Adad sięgał nieba,
 wszelka światłość zamieniła się w ciemności,
 ...kraj jak... w ruinie.
 Przez jeden dzień orkan...
 110. dał potężnie. Wody [podniosły się do wysokości] góry,
 występują jak walka przeciw ludziom,
 brat nie widzi brata,
 ludzie nie poznają się w niebie,
 114. bogowie drżą.

Utnapištim następnie opowiada, jak przerażenie ogarnęło bogów na widok strasznego zniszczenia, i jak rozpacz targająca boginię Ištar, a następnie jak powoli uspakajała się burza, — poczem powiada:

131. Wszyscy ludzie powrócili do gliny,
 pole było jak puste miejsce.
 Otworzyłem okno, światło padło mi na twarz,
 pochylilem się, usiadłem i rozplakałem się,
 na twarz spłynęły mi moje łzy,
 patrzałem na obszar granic morza,
 140. w odległości 12 godzin wznosiła się wyspa,
 w kierunku Nisir zmierzał okręt,
 góra Nisir zatrzymała okręt,
 i nie pozwoliła mu się chwiać,
 jeden dzień, drugi dzień góra Nisir nie pozwoliła mu się chwiać,
 trzeci dzień, czwarty dzień góra Nisir nie pozwoliła mu się chwiać,
 145. piąty, szósty góra Nisir nie pozwoliła mu się chwiać.
 Gdy nadszedł siódmy dzień,
 wysunąłem gołębia i puściłem,
 poszedł gołąb i wrócił,
 nie było miejsca do zatrzymania się i wrócił.
 150. Wysunąłem jaskółkę, puściłem,
 poszła jaskółka i wróciła,
 nie było miejsca do zatrzymania się i wróciła.
 Wysunąłem kruka, osuszenie ładu z wody zobaczył,
 je, grzebie w szlamie, kracze, (ale) nie wraca,
 155. Wypuściłem (wszystkie istoty) na 4 wiatry, złożyłem ofiarę,
 sprawiłem ofiarę przez rozlanie na szczycie góry.

Enuma eliš jest to utwór, złożony z 7 części czyli ksiąg, w którym autor, opowiada genetyczne powstanie bogów w zaraniu świata i bunt młodszych bogów przeciw ich stwórcom Apsu, Tiamat i Mummu — następnie, jak młodzi bogowie, broniąc się przed zemstą Tiamat, przygotowali się do walki z Tiamat obierając swym wodzem Marduka, któremu wzamian za zwycięstwo nad Tiamat oddali najwyższą władzę w panteonie, — wreszcie jak Marduk po zwycięstwie nad Tiamat stworzył ludzi na ziemi i urządził kosmiczny świat.

Księga IV, 93. Walka Marduka z Tiāmat:

Ustawili się: Tiāmat i mocarz bogów bóg Marduk,
 posunęli się do rozprawy, zbliżyli się do walki.
 Pan rozstawił sieć, kazał ją nią okrążyć;

- i puścił jej w twarz Zły wiatr, który stał w tyle.
 • Tiāmat otworzyła usta, na ile mogła.
 On kazał wtargnąć Złemu wiatrowi, by nie zamknęła ust.
 Złe wiatry wypełniły jej brzuch,
 jej serce zostało owładnięte, usta rozwarły się szeroko.
 On rzucił strzałę, rozciął jej brzuch,
 przeciął jej wnętrze, przebił serce,
 związał ją, zniszczył w niej życie,
 jej trupa rzucił i na nim stanął.

Stworzenie pierwszych ludzi:

Księga VI, 29. «Bóg Kingu jest ten, który doprowadził go walki,
 Tiāmat jest tą, która zbutowała się i rozpoczęła bitwę».
 Związali go i rzucili go przed boga Ea.
 Włożyli na niego winę i rozcięli mu żyły.
 Z jego krwi ten stworzył rodzaj ludzki
 dla czczenia bogów.»

Zstąpienie bogini Istar do piekła jest to nieduży utwór, który podaje, jak Istar, bogini płodności, zstąpiła do krainy podziemnej, do królestwa bogini Ereškigal, która kazała ją tam uwięzić i 60 chorób rzucić na nią Namtāru, swemu wysłannikowi, i jak skutkiem zniknięcia Istar ustała wszelka płodność na ziemi, czem przerażeni bogowie stworzyli na swój obraz Ašūšunamir, i wysłali go przez 7 bram do krainy bezpowrotnej, by uwolnił z uwięzi boginię Istar. Poemat rozpoczyna się następująco:

Ku krainie bezpowrotnej, ku ziemi...
 Istar, córka Sin, skierowała swe ucho;
 skierowała swe ucho córka b. Sin...
 ku posepnemu domowi, mieszkaniu Irkalla,
 ku domowi, z którego nie wychodzi, kto doń wejdzie,
 ku drodze, z której niema powrotu,
 ku domowi, w którym pozbawiony jest światła, kto doń wchodzi,
 gdzie pył ziemny jest ich pożywieniem. glina ich strawą,
 (gdzie) nie widzą światła i w ciemnościach siedzą,
 odziani są jak ptak szatą ze skrzydłami,
 na drzwiach i na ryglach spoczywa pył ziemny.
 Gdy Istar podeszła do bramy krainy bezpowrotnej,
 rzecze do furtjana bramy te słowa:
 «Furtjanie! otwórz swą bramę,
 otwórz swą bramę, bym weszła...»

b) Utwory liryczne były to hymny, modlitwy i psalmy, i z temi w bezpośrednim związku pozostające egzorcyzmy, zaklęcia, w których jest dużo fragmentów hymnów, modlitw i psalmów, wreszcie omina i przepowiednie.

Utwory liryczne w dużej większości pochodzą z biblioteki Ašurbanipala. Napisane są po asyro-babilońsku lub šumersku, a właściwie przeważnie w języku nowo-šumerskim lub w obydwóch językach (tj. semickim i šumerskim). Kiedy powstały te utwory, nie wiadomo. Jest rzeczą pewną, że dużo z nich pochodzi z czasów šumerskich. Utwory mają charakter religijny. Czysto świeckich pieśni, choć je śpiewano napewno, niema wcale.

Utwory liryczne, przynajmniej niektóre, np. hymny, były niekiedy tworzone według systemu rytmicznego: strofa, składała się z dwóch wierszy, wiersz z 2 połówek, a półwiersz z dwukrotnego podniesienia głosu.

Niektóre utwory liryczne były kilkostrofowe o formie aliterackiej, w których wiersze rozpoczynają się jednakowymi głosekami, bądź znów były ułożone według zasad formy akrostycznej, gdzie pierwsze zgłoski pierwszych wyrazów, kolejno idących po sobie strof, złożone razem, stanowiły jakiś wyraz, bądź wreszcie otrzymały formę dialogową, szczególnie w psalmach pokutnych i w zaklęciach, które odmawiali kolejno pokutnik i kapłan.



Walka b. Marduka z Tiāmat.

Hymn ku czci Šamaš KB. I, 96.

-
19. Twa groza okryła potężne góry,
Twój blask nappełnił powierzchnię krajów —
wstępujesz na góry, oglądasz ziemię,
końce krajów ważysz u szczytu nieba, —
baczysz na mieszkańców krajów, na ich ogół,
baczysz na tych wszystkich razem, których stworzył Ea, król, pan —
25. Żywisz jednocześnie wszystkich, w których jest życie,
jesteś ich pasterzem tam na górze i na dole —
stąpasz stale po niebie,
codzień przeciągasz ponad rozległą ziemią —
ponad morzem, oceanem, górami, ziemią, niebem,
30. stale kroczysz codzień —
- baczysz na dolne rejony, na rejony władcy Azag-bu (?), Anunnaki,
doglądasz górnych rejonów, rejonów ich przebywania —
pasterzem dolnych rejonów, pasterzem górnych rejonów,
rządcą i światłem wszystkiego jesteś, ty Šamaš.

Modlitwa, przy wprowadzaniu b. Marduka do jego świątyni E-sagila w Babilonie w czasie uroczystości Noworocznych (KB. I, 36):

Panie! gdy wstępujesz do domu, niechaj twój dom rzecze do ciebie: «Bądź spokojny Panie!»
Władco! Panie! Marduku! gdy wstępujesz do domu, (niechaj rzecze do ciebie) twój dom.
Potężny! Wielki! Panie! Enbilulu (!)?! gdy wstępujesz do domu swego, (niechaj...) twój dom.

- Bądź spokojny, panie, bądź spokojny Panie, (niechaj rzecze....)
10. Bądź spokojny, panie Babilonu, (niechaj rzecze....)
Bądź spokojny, panie E-sagila, (niechaj....)
Bądź spokojny, panie E-zida, (niechaj....)
Bądź spokojny, panie E-mahtila, (niechaj....)
E-sagila jest domem twego panowania (niechaj....)

20. Oby tve miasto rzekło do ciebie: «Bądź spokojny», (niechaj...)
 Oby Babilon rzekł do ciebie: «Bądź spokojny», (niechaj...)
 Oby Anu, wielki ojciec bogów, rzekł do ciebie: «Kiedyż? Bądź spokojny».

OKRES CZWARTY: LITERATURA NOWO-BABIŁOŃSKA
 (626—538 przed J. Chr.).

Na gruzach państwa asyryjskiego powstało państwo Nowo-Babilońskie. Istnienie tego państwa było krótkie; trwało ono zaledwie przez przeciąg jednej dynastji. Zbudował je król Nabopalassar, który na spółkę z królem Medów Cyjaksaresem, pokonał Asyrję, i podzielił jej terytorja między Babilonję i Medję.

Państwo Nowo-Babilońskie miało wielkie aspiracje przywrócenia Babilonji znaczenia z czasów jej I dynastji, z czasów Hammurabiego. Temi dążeniami ożywiony był szczególnie król Nabuchodonosor, wielki wojownik i wielki budowniczy Babilonu, który stolicę państwa i inne miasta przyozdobił wspaniałymi budowlami, a wzorując się na Ašurbanipalu, założył w Babilonie bibliotekę, w której również gromadził dzieła literatury asyro-babilońskiej. Tej bibliotece zawdzięczamy wiele znakomitych dokumentów, między innymi cenne kroniki wcześniejszych królów babilońskich. Te kroniki to były przeważnie kompilacje pisarzy nowo-babilońskich, ułożone na podstawie dawniejszych kronik, które prowadzono z dawien dawna w Babilonji.

Twórczość literacka zachowana z tego okresu jest stosunkowo nieduża. Złożyły się na nią poza zwykłą wielką ilością listów i kontraktów głównie: napisy historyczne królów, i kroniki tak współczesne dynastji Nowo-Babilońskiej, jak i wcześniejsze, prowadzone od kr. Sargona z Agade.

1. Napisy królewskie historyczne. — Jest ich wiele, niektóre z nich są skreślone pismem i stylem z czasów I dynastji Babilońskiej.

Napisy te naogół nie mówią bynajmniej o pochodach wojennych, o zwycięstwach królów, o łupach i grabieżach, tak właściwych napisom królów asyryjskich, zato podają obfite i b. szczegółowe wiadomości o świątyniach, wznoszonych przez królów ku czci bogów, o ulicach świętych, zdobionych bogato dla religijnych procesji, o nowo zbudowanych murach i kanałach fortecznych w Babilonie, o wspaniałych i rozległych pałacach królewskich.

Jeśli spotyka się w nich niekiedy wzmianki o wydarzeniach politycznych jak np. w napisie Wadi-Brisa, gdzie Nabuchodonosor mówi, iż sprawił, że «ludzie na Libanie żyli w spokoju, że do Libanu buntownika nie dopuścił», lub na Steli Nabonida, gdzie jest podany szkic historyczny wydarzeń od splądrowania Babilonu przez Sanheryba do restauracji świątyni e-ħuħuħ w Harranie, to królowie robią to spokojnie, bez zachwyty, względnie bez oburzenia, jakby z obowiązku kronikarskiego.

Wielkie napisy królewskie składają się z 3 części: ze wstępu, w którym jest legitymacja króla, z właściwej treści napisu, i z zakończenia, w którym jest modlitwa do Marduka.

a) Opis budowy hałsu od brzegu Eufratu do turru bramy b. Ištar (Langdon, Neubab. Königs. 86):

«Jestem Nabuchonosor, król Babilonu, wielki książę, wybrany w sercu Marduka, wierny pasterz, który utrzymuje w porządku świątynie Nabu, ich serca rozradowujepierworodny syn Nabopolassara, króla Babilonu.

Gdy Marduk, wielki pan mój, boski stwórca, mnie prawnie powołał i zlecił mi przyozdobienie pobożnymi działami miasta Babilonu.

Imgurbel i Nimittibal, wielkie mury Babilonu, wzniosłem, brzegi fos wysokie jak góra zabudowałem asfaltem i cegłą, i oprowadziłem je dookoła dla obrony miasta. Potężne łby z brązu i straszne smoki umieściłem przy ich bramach.

Przy górnym turru bramy Istar od brzegu Eufratu do bramy, która broni boków miasta, zbudowałem wielki szaniec z asfaltu i cegły palonej. Marduku, wielki Panie, na dzieło mych rąk patrz przyjaźnie w swej łaskawości. Moje pobożne czyny niech będą na twych ustach. Swem czystym słowem, które jest niezmiennie, wypowiedz długość mych dni, nakaż błogosławieństwo dla mych dzieci.»

b) Napis na Libanie w Wadi-Brisa, upamiętniający zdobycie Libanu i odrzucenie armji egipskiej faraona Necho w r. 486 przed J. Chr.:

«...Ufny w moc bogów Nabu i Marduka skierowałem swe wojska ku Libanowi. Jego nieprzyjacioly przepędziłem z gór i dolin, i spokojnem uczyniłem serce kraju. Rozproszoną ludność zgromadziłem napowrót i usadowiłem ją na miejscach jej pobytu...

Ludziom na Libanie zapewniłem spokój. Buntownikowi nie pozwoliłem przeciwko niej występować...

Trwały obraz swej królewskiej osoby umieściłem» (na skale). (Langd. tamże 174, 26—51).

2. Kroniki współczesne dynastji Nowo-Babilońskiej.

a) Kroniki królewskie z okresu panowania dynastji Nowo-Babilońskiej aż do króla Cyrusa były to rejestracje wydarzeń natury militarno-politycznej, prowadzone z roku na rok, według lat porządkowych królów. Niestety, wiele z tych napisów przepadło. A szkoda wielka, bowiem schyłek panowania kr. asyryjskiego Ašurbanipala i cały stuletni okres istnienia państwa Nowo-Babilońskiego to czasy mało znane historycznie.

Szcześliwy wyjątek w tym względzie stanowią lata panowania od 10—17 kr. Nabopalassara, 37-my rok panowania kr. Nabuchodonosora i lata zmagania się kr. Nabonida z kr. perskim Cyrusem, po których pozostały kroniki historyczne.

Kronika Nabopalassara podaje rok po roku czyny oręża babilońskiego, dokonane w 10—17 latach panowania króla Nabopalassara, przyczyniając się wielce w ten sposób do skorygowania ustalonych w historii błędnych pojęć o upadku Asyrji. Kronika wykazuje, że po upadku Niniwy nie przestała istnieć Asyrja, tylko że odtąd jej stolicą było miasto Harran, dokąd rządy państwa przeniósł król Aššur-uballit.

Kronika Nabopalassara pochodzi z czasów Achmenidów. Kronika językiem i stylem jest podobna do Kroniki Babilońskiej B, choć jest od niej bardziej szczegółowa. Zdaje się, że ta Kronika łącznie z innymi kronikami stanowiła jedną wielką kronikę Babilońską, prowadzoną od czasów dawnych może aż po czasy Perskie.

Bardziej interesujące ustępy z Kroniki Nabopalassara (Gadd, *The Fall of Nineveh*):

«W m. Ajaru (Czerwiec/Lipiec) w r. 10-ym Nabopalassar poprowadził armję Akkadu i skierował ją ku Eufratowi;

Ludzie miast Suhu i Hindanu nie walczyli z nim: złożyli mu daninę. W m. Ab

(Lipiec/Sierpień) doniesli mu, że armja asyryjska jest w m. Kablinu. Nabopalassar pospieszył na jej spotkanie.

W m. Ab 12-go dnia wydał bitwę armji asyryjskiej, — armja asyryjska poszła w rozsypkę. Asyrja poniosła wielką klęskę.

Wziął jeńca w dużej liczbie. Mannai, którzy przybyli im z pomocą, i naczelny dowódca asyryjski dostali się do niewoli.

W tym dniu zostało zdobyte Kablinu. Także w tym m. Ab król asyryjski wysłał swą armię przeciwko miastom Manê, Sahiru i Baliu

W m. Ab r. 12-go Medowie (wyruszyli) przeciw Niniwie..... Tarbis, miasto z okręgu Niniwy, zdobyli..... ścigał wdół Tygrysu i rozbił obóz nawprost m. Aššur. Przypuścił szturm do miasta, miasto zdobył, wziął jeńca i łup..... Król Akkadu i Cyjaksares spotkali się w mieście, zawarli przyjaźń i przymierze.

W m. Ajaru r. 16-go król Akkadu wysłał armję, która skierowała się przeciwko Asyrji. Od m. Ajaru do m. Araššamnu (Październik/Listopad) zwycięsko posuwali się przeciwko Asyrji. W m. Araššamnu Umman-Manda..... przybyli z pomocą królowi Akkadu.

Ich armje połączyły się i wyruszyły przeciw m. Harran, gdzie Aššur-uballił zasiadł był na tronie Asyrji.....»

b) Fragment z kroniki Nabuchodonosora II-go:

«W r. 37-ym Nabuchodonosora, króla [Babilonu]..... pociągnął do Egiptu celem stoczenia bitwy.
..... Amasu, król Egiptu, zgromadził swe wojska.....» KB, III, 2, 140.

c) Kronika Nabonida-Cyrusa:

«..... zgromadził (swe wojska) i wyruszył przeciwko Cyrusowi, królowi Anšan, ażeby ale wojska Astjagesa zbuntowały się: został pojmany i wydany Cyrusowi. Cyrus w kroczył do Ekbatany.

Roku 9-go król (Nabonid) w m. Timâ syn królewski, magnaci, wojsko w kraju Akkad. Król nie przybył do Babilonu na Nisan. Nabû nie przybył do Babilonu, Bêl nie wyruszył. Uroczystości nie było..... W m. Nian (Marzec/Kwiecień) król Cyrus poprowadził swe wojska, przeszedł Tygrys poniżej m. Arbela..... W m. Ajaru do kraju..... króla zabił.....

14-go dnia m. Sippar zostało zdobyte bez walki. Nabonid zbiegł. 16-go dnia wkroczyli bez walki do Babilonu Ugbaru (= Gobrias), namiestnik w kraju Gutium, i wojska Cyrusa.....

W m. Araššamnu kr. Cyrus wszedł do Babilonu i obwieścił pokój światu.» (KB. III, 1. 129—135).

3. Kroniki wcześniejsze:

a) Kronika Sargona, Narâmsina i innych wczesnych królów babilońskich i asyryjskich, doprowadzona do zbrojnego konfliktu Ilu-šuma kr. Asyrji, z Sumu-abu, pierwszym królem I-szej dynastji Babilońskiej.

b) Dalszy ciąg «Kroniki Sargona, Narâmsina i innych królów babil. i asyryjskich», która obejmuje wydarzenia, zaszłe w Babilonji w czasach od panowania Ura-imitti w Nisin do Agum, syna Bitiliaš, króla III-ciej dyn. Babilońskiej.

c) Kronika Babilońska P, z której zachowała się tylko nieznaczna część, mianowicie fragment od króla Karaindaš II do króla Tukulti-Ninib I.

d) Kronika Nowo-Babilońska, podobna do pewnego stopnia do Synchronicznej Historji Asyrji i Babilonji. Obejmuje ona czasy Babilońskie od XI—VII w. przed J. Chr.



Ištar jako bogini polowania.

Z upadkiem państwa Babilońskiego nie przestała się rozwijać literatura asyrobabilońska. Następcy Asyryjczyków i Babilończyków na terenie Asyrji i Babilonji, Persowie (Achmenidzi), potem Grecy syryjscy (Seleucydzi) pisali w dalszym ciągu rzeczy pomnikowe w języku asyrobabilońskim. Ostatnie napisy asyrobabilońskie odnoszą się do II-go roku przed J. Chr. Ta twórczość literacka jednakże, ściśle rzecz biorąc, już nie należy do literatury asyrobabilońskiej, i dlatego tu jest pominięta.

BIBLIOGRAFJA

Akkad. u sumer. Keilschrifttexte, Haupt P., Lpz. 1881—1882. Assyrian und Babylonian Relig. Texts, Craig J. A., Lpz. 1895—1897. Astrological-Astronomical Texts, Craig J. A. Lpz. 1899. An Assyrian Doomsday Book or Liber Censualis, Johns C. H. W., Lpz. 1901. Altbabyl. Rechtsurkunden a. d. Zeit d. Haammurabi-Dynastie, Daiches S. Lpz. 1903. Altbabylonische Rechtsurkunden, Schorr M. Lpz. 1913. Annals of King of Assyria, Budge and King, London 1913. Amherst tablets of the period of Bûr-Sin, Pinches, 1908. Archives from Erech. Time of Nebuchadnezar a. Nabonidus, Dougherty, London 1923. Assarhaddon, Scheil V. Paris 1914. Assurbanipal, the annals, Lau, Leiden 1903. Assurnasirpal, les inscript. d'Assurnasiraplu III, Le Gac Y. Paris 1907. Assyriologische Bibliothek, Leipzig 1881. Assyrbabyl. Briefe Kult. Inhalts a. d. Sargonidenzeit, Behrens E. Lpz. 1906. Altbabyl. Privatbriefe, Landersdorfer S. Padeborn, 1908. Altbabylon. Briefe, Schroeder, Lpz. 1917. Assyrian letters from Library at Niniveh, Smith S. Lpz. 1888. Altbabyl. Wirtschaftstexte, Zeit Lugalanda-Urukagina Förtsch W. Lpz. 1916. Altbabylon. Urkunden a. Sippara, Friedrich T. Lpz. 1906. Archives d'une famille de Dilbat, Gautier J. Paris 1909. Abu Habba, cylinder of Nabuna'id, Lau, Leiden 1905. Annales de Tukulti Ninip II Scheil, Paris 1909. Altbabylon. Tempelrechnungen, Torczyner H. Wien 1913. Die El-Amarna-Tafeln, Knudtzon J. A. Lpz. 1910. The Babylonian Epic of Creation, Langdon, Oxford, 1923. Boundary-stones, King, London 1912. Briefe, Altbabylonische, Theis, Lpz. 1913. Babylon. Schenkungsbriefe, Tallqvist K. Helsingf. 1891. Babylon. Letters of the Hammurapi Ungnad A. Philad. 1914.

Babylonian liturgies, Langdon, St. Paris 1913. Babylonian penitential psalms, Langdon, St. Paris 1927. Babylon. Texte v. Nabonid-Darius, Strassmaier J. Lpz. 1887—97. Das Babylonische Nimrod-Epos, Haupt, P. Lpz. 1884—1891. Babylonische Buszpsalmen, Zimmern H. Lpz. 1885. Beiträge zur Kenntnis der babylon. Religion, Zimmern H. Lpz. 1896—1901. Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, Meissner B. Lpz. 1893. Beiträge zur Kenntnis der assyr.-babyl. Medizin, Kuchler F. Lpz. 1904. Becherwahrsagung b. d. Babyloniern, Burger, Lpz. 1903. Contrats et lettres d'Assyrie et de Babylonie, Contenau, Paris 1927. Contrats de Larsa, Jean, Paris 1927. Cuneiform Inscriptions of Western Asia, Rawlinson H. London. Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, London 1896. Choix de Textes religieux Assyro-Babyl., Dhorme P. Paris 1907. Contribution à l'histoire econom. d'Umma, Contenau-Gg. Paris 1916. Chronicles concernings. early Babylon. Kings, King L. London 1907. Découvertes en Chaldée, Sarzec E. de et Heuzey L. Paris 1884—1912. Documents from the temple-archives of Nippur, Clay A. Philad. 1904. Enuma eliš w «Eposie Babilońskim» 17—35 i w «Dywanie Wschodnim» 91—51. Lange Ant. Warszawa 1909, 1921. Enuma eliš, Ks. J. Bromski, Warszawa 1925. Etudes accadiennes, Lenormant, Paris 1873—1874. Early Babylon. letters from Larsa, Lutz H. London 1918. Fâra-Texte, Deimel A. Lpz. 1922—1925. Gebete u. Hymnen an Nergal. Böllenbrücher Lpz. 1904. Hymnen u. Gebete an Sin Marduk. Nebo, Perrie, Lpz. 1907. Hymnen an Samas, Knudtzon J. Lpz. 1893. Inventaire des tablettes de Tello, Mission Française de Chaldée, Paris. Les inscriptions de Sumer et d'Akkad, Thureau-Dangin Fr. Paris 1914. D. Inschriften d. altassyrl. Könige, Ebeling, Meissner u. Weidner, Lpz. 1926. Inscriptions of the reigns of Evil-Merodach, Neriglissar, Evetts B. Lpz. 1892. Keilschrifttexte aus Assur, Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. Keilschriftliche Bibliothek. Kudurru-Inschriften, Belser, Lpz. 1891. Kudurru-Inschriften, Hinke, Leiden 1911. Legal a. commercial transactions from. Nippur, Clay A, Philadelphia 1908. Letters Assyrian [from Ninivch, Smith A. Lpz. 1888. Letters of the first Babylonian dynasty, Driver, Oxford 1925. Letters et contrats de l'époque I dyn. Babyl, Thureau-Dangin, Paris 1910. The Letters and Inscriptions of Hammurabi, King. Letters à Samas-Hâsir, Thureau-Dangin Paris 1927. Labartu-Texte, Myhrman, Strasburg 1902. Mythen und Epen, Jensen. 1900. Neubabylon. Königsinschriften, Langdon St. D. Lpz. 1912. Orientalia, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1920. Omen Texts from Babylon. tablets in the Brit. Museum, Holma H., Lpz. 1922. Premières recherches archéologique a Kich, Fouilles francaises d'el-'Akhymer, Paris 1924, 1925. Philadelphia Univers. Museum. Babylonian section. Cuneiformtexts. Rechts u. Verwaltungsurkunden, Neubabyl., Nicoló u. Ungnad. Lpz. 1929. Recueil des inscript. de l'Asie antérieure, Speleers L. Paris 1925. Records of the reign of Tukulti-Ninib I, King, London 1907. Recherches s. qq. contrats babyloniens, Boissier A., Paris 1890. Recueil de lois assyriennes, Scheil, Paris, 1921. Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Oriental, Paris 1892. Sumerian religious texts, Chiera, Upland 1927. Sumer-babylon. Mythen v. d. Gotte Ninrag (Ninib) Hrozny F. Bln. 1903. Sumerian a. Babylonian psalms, Langdon, Paris, 1909. D. sumer. u. akkad. Königsinschriften, Thureau-Dangin, Lpz. 1907. Sumer.-babylon. Tamuzlieder, Zimmern H. Lpz. 1907. Sumerische Kultlieder, Zimmern. Lpz. 1912—1919. Schriftdenkmäler d. kgl. Museen zu Berlin. Lpz. 1907—1917. The Seven Tablets of Creation, King L. W., CT, XIII. Tablettes sumériennes archaïques, Genouillac H. Paris 1909. Tablets Sumerian from Umma, Rylands Libr. London 1916. Les tablettes de Kerkouk et les origines de la civil. assyr., Contenau, Paris, 1926. Tablettes de Dréhem, Genouillac, Paris 1911, Text Babylonian, the Yale collection. Textes économ. d'Oumma, Genouillac, Paris 1922. Ustawy Hammurabiego, Müller D. H. Stryj 1905. Tekst editio princeps jest podany w V. Scheil, Délégation en Perse, Mémoires, t. IV, Textes Elamites-Semites, II série Ie Paris, 1902. Vorderasiatische Schriftdenkmäler d. königlichen Museen zu Berlin, Messerschmidt, Ungnad, Zimmern H. Lpz. 1907—1909. Literatura Źumerska i asyro-babilońska w opracowaniu całkowitem bądź częściowym: La littérature des Babyloniens, Sayce A. Paris 1878 (?). Kurzgefasster Überblick über d. babylon.-assyrl. Literatur, Bezold C. Lpz. 1886. Die Literatur der Babyloniern und Assyrer, Weber O. Lpz. 1907. La littérature des Babyloniens et des Assyriens, Jean Ch. Paris 1924. Reallexikon der Assyriologie, Ebeling u. Meissner, Berlin, 1928. Historia literatury Babilońsko-assyryjskiej, Święcicki J. Ad. Warszawa 1901. Literatura Asyro-Babilońska współczesna w opracowaniu częściowym: Die Assyriologie 1914—22. Wissenschaftliche Forschungsergebnisse in bibliographischer Form, Weidner E. F. Lpz. 1922.

LITERATURA STAROŻYTNEGO EGIPTU

N A P I S A Ł A N T O N I Ś M I E S Z E K

Pochodzenie Egipcjan. Chronologia dziejów Egiptu. Język i pismo egipskie. Wiara w nieśmiertelność duszy i początki literatury. Brak napisów w najstarszych piramidach. «Teksty piramid». Legenda o Ozyrysie. Cykl horusowy. «Księga umarłych». Pieśni i hymny. Mity i legendy. Misterja ozyryjskie. Zabytki teologiczne. Literatura magiczna. Medycyna i matematyka. Filozofja jako nauka mądrości życiowej. Literatura moralizatorska i dydaktyczna. «Nauka Ptah-hotepa» i in. Literatura prorocza. «Admonicje mędrca Ipuvera», «Proroctwa kapłana Nefer-rehu». — Literatura pesymistyczna. «Rozmowa człowieka złamanego życiem, ze swoją własną duszą». Poezja religijna. «Pieśń harfiarza». Literatura historyczna. Napisy królów, autobiografie możnych, dekrety faraonów, akty fundacyjne, listy, kontrakty i testamenty. Powieści i powiastki. «Pamiętniki Sinuhego». «Skargi wymownego wieśniaka». «Opowieść o dwu braciach». Inne powiastki. Bibliografja.

EGIPCJANIE starożytni i chrześcijańscy ich potomkowie, zwani Koptami (dziś już najzupełniej zarabizowani), należeli do rozległej rodziny narodów chamickich, której obecnymi członkami są północno-afrykańscy Berberowie (Kabyłowie, Szilchowie, Tamaszek, Zenaga etc.) i wschodnio-afrykańscy Kuszyci (Somali, Galla, Sidama, Saho, Bedża, Bizarin etc.); w starożytności zaś zaliczali się do tej rodziny Libijczycy, Numidowie, Mauretanowie i wiele innych pomniejszych narodów i plemion, znanych Grekom i Rzymianom w Afryce północnej.

Chamici pozostają w wyraźnie dostrzegalnem, choć dość, co prawda, dalekiem pokrewieństwie z Semitami (widać to zwłaszcza z języków, któremi mówią i jedni i drudzy) tak, że przypuszczać można, iż niegdyś, w bardzo odległych czasach przed-historycznych — okreśmy je zgrubsza na jakie siedem lub ośm tysięcy lat przed Chr. — obie te rodziny, później tak bardzo rozgałęzione, stanowiły etnicznie i lingwistycznie jedną wspólną grupę, której pra-ojczyzny szukać należy, według wszelkiego prawdopodobieństwa, gdzieś znacznie dalej ku północy, w strefie bardziej umiarkowanej, niż, dajmy na to, wschodnia Afryka i Arabia.

Że zarówno Chamici jak i Semici przybyli w swoje historyczne siedziby (pierwsi wcześniej, drudzy później) niezawodnie z północy, to zdaje się być rzeczą pewną: wszakże zarówno jedni jak i drudzy należą stanowczo do narodów rasy białej, a ta nie mogła chyba wytworzyć się nigdzie indziej, jak tylko w strefie względnie umiarkowanej, a więc raczej na północy niż na południu.

Z północy również przywędrowali nad dolny i średni Nil także i ci Chamici, którym Grecy nadali później imię Egipcjan (sami oni bowiem nazywali swój kraj nie Egiptem, lecz *Kēmet* lub *Khēmīl*, to znaczy «ziemią czarną», w przeciwieństwie do «czerwonawej» pustyni), przyczem migracja ta odbyła się albo wprost z Azji przez Synaj do Deltę Nilowej, albo też szła najpierw wzdłuż afrykańskiego wybrzeża Morza Czerwonego, a potem przez pustynię do górnego



Piramidy, mastaby, świątynie grobowe i sfinks (rekonstrukcja). Czasy starożytnego państwa.

Egiptu, albo może nawet dokonała się obiema temi drogami, i to w takim razie zapewne nie równocześnie, lecz w różnych czasach.

Jakie to były czasy, tego nawet wiekami oznaczyć nie sposób; możemy mówić tylko o tysiącletniach. Stało się to przypuszczalnie w jakim szóstym lub piątym tysiącleciu przed Chr. Przypuszczamy tak dlatego, że historyczne dzieje faraonńskiego Egiptu rozpoczynają się dla nas (przy dzisiejszym stanie wiedzy) już w drugiej połowie czwartego tysiąclecia, — rozpoczynają się od chwili, gdy dwa osobne państwa przedhistoryczne, Egipt Górny i Egipt Dolny (które kulturalnie stały już tak wysoko, iż ustalono w nich rok słoneczny na 365 dni i wynaleziono pismo hieroglificzne) połączone zostały przez faraona Menesa w jedno wspólne i jednolite państwo Górnego i Dolnego Egiptu. Ważny ten fakt zjednoczenia obu Egiptów, które dotychczas przez długie wieki pozostawały ze sobą na stopie wojennej, dokonał się według tak zwanej «krótszej» (i prawdopodobniejszej) chronologii egipskiej (bo jest i druga «dłuższa» od pierwszej o przeszło 700 lat) około roku 3300 przed Chr. Odtąd to właśnie rozpoczyna się historia Egiptu faraonńskiego.

Nie mogąc tu, oczywiście, opowiadać tej historii nawet w krótkim zarysie, a z drugiej strony, odczuwając konieczność przedstawienia tym czytelnikom, którzyby tego potrzebować mogli, choćby tylko najogólniejszej ramy chronologicznej (ta bowiem jest i dla literatury nieodzownie konieczną), należy ograniczyć się do krótkiej tablicy chronologicznej, przyczem zaznaczyć wypadnie, iż daty, podane w pierwszej jej połowie, aż do 1500 przed Chrystusem, wyrażone są w cyfrach zaokrąglonych i że wobec tego należy je rozumieć tylko jako przybliżone, «mniej więcej».

TABLICA CHRONOLOGICZNA.

Zjednoczenie Egiptu przez Menesa.	3300
Czasy wczesnie historyczne.	3300—3000
Dwie pierwsze dynastje (tynickie).	
Państwo starożytne, centralistyczno-biurokratyczne.	3000—2300
Dynastje III—VI (memfickie).	
Pierwszy okres przejściowy, mało znany.	2300—2000
Dynastje IX i X (herakleopolitańskie), oraz dynastja XI (tebańska).	
Państwo średnie czyli średniowieczne, feodalne.	2000—1700.
Dynastje XII i XIII (tebańskie).	
Drugi okres przejściowy, mało znany.	1700—1550
Dynastje XIV—XVI (Hyksosi).	
Państwo nowe czyli nowożytne, okres wielkich podbojów zewnętrznych.	
Imperjum egipskie, sięgające od Nubji aż nad średni Eufkrat (Palestyna, Fenicja, Syrja).	
I-szy okres tego imperjum, dynastja XVIII (tebańska).	1550—1350.
II-gi jego okres, dynastja XIX i początek XX-tej (obie również tebańskie).	1350—1150.
Okres upadku.	
Dynastja XX od Ramsesa IV-go aż do XI-go (nie XII-go!), łącznie z arcykapłanem Hrihorem (prw. «Faraona» B. Prusa),	1150—1090.
Dynastja XXI (taniczna).	1090—945
Dynastja XXII—XXIV (królowie pochodzenia libijskiego).	945—712
Dynastja XXV (najazdy Etjopów z Nubji i Assyryjczyków).	712—663
Restauracja czyli Odrodzenie.	
Dynastja XXVI (saicka).	663—525
Zdobycie Egiptu przez króla perskiego Kambyzesa.	525
Przez Aleksandra Wielkiego.	332
Panowanie Greków (Lagidów-Ptolemeuszów).	332—30
Panowanie Rzymian.	od 30 przed Chr. do 395 po Chr.

Zgodnie z określonem powyżej pochodzeniem starożytnych Egipcjan, język ich spokrewniony jest z narzeczami berberyjskimi Afryki północnej i z narzeczami kuszyckimi Afryki wschodniej, — należy więc do rodziny chamickiej i wykazuje, jak cała ta rodzina wogóle, liczne i znaczne związki pokrewieństwa z grupą semicką. Lecz żaden z języków obu tych grup genealogicznych, a nawet żaden ze wszystkich języków świata wogóle, nie może poszczycić się równie długowieczną historją, jak właśnie język egipski, który znamy, albo przynajmniej stwierdzamy jego istnienie na przestrzeni niemal pięciu tysięcy lat; najstarsze bowiem wyrazy egipskie, jakie do nas doszły, napisane zostały pod koniec czwartego tysiąclecia przed Chr., a ostatnie pokolenia ludzi, mówiących po koptycku (tak nazywamy ostatnią fazę języka egipskiego) wymarły dopiero w XVI-em lub może nawet XVII wieku po Chr.

Rozumie się samo przez się, iż, w przeciągu pięciu tysięcy lat swojego historycznego istnienia, język egipski, pomimo całego konserwatyizmu, którym odznaczali się ludzie nim mówiący, nie mógł pozostać bez zmian, lecz owszem, tak samo, jak wszystkie inne języki świata, odbywał bez przerwy powolną, ale ciągłą

i niepowstrzymaną ewolucję, w czasie i w przestrzeni. Wyglądał więc rozmaicie w różnych okresach swojej historii i rozmaicie w różnych okolicach kraju: inaczej, dajmy na to, za starożytnego państwa, w Memfisie, inaczej za średniego państwa, w Fajumie, inaczej za państwa nowożytnego w Tebach i t. d. Ponieważ klasyczny okres literatury egipskiej przypada na państwo średniowieczne, przeto i język tych czasów i tej literatury uważamy za klasyczny. To też każdy człowiek dzisiejszy, który chciałby nauczyć się po egipsku, powinien studjum swoje rozpocząć od tego właśnie języka klasycznego. Nim też głównie i przedewszystkiem zajmują się gramatyki egipskie, wymienione poniżej, w podanej na końcu bibliografii.

Istota pisma hieroglificznego polega na tem, że pierwotnie każdy wyraz przedstawiano obrazem przedmiotu lub pojęcia, jakie oznaczał. I naodwrot, obraz taki czytano, wymawiając nazwę danego przedmiotu względnie pojęcia. Ponieważ jednak niektóre pojęcia trudno lub wprost niemożliwie jest przedstawić obrazowo, (bo jakże np. narysować «nienawiść» albo słowo «czynić»?), przeto egipcjanie zmuszeni byli, w takich wypadkach, uciekać się do różnych mniej lub więcej dowcipnych sposobów pomocniczych i zastępczych, rysując np. na wyrażenie negacji «nie» dwie przecząco rozłożone ręce, a na oznaczenie wiatru — żagiel, wiatrem wzdęty. Albo też, równie chętnie, posługiwali się metodą, że tak powiem, rebusową, to znaczy, używali np. obrazu gołębia **wēr* na oznaczenie przymiotnika **wēr* «wielki», albo obrazu oka **jire(t)* na oznaczenie różnych form słowa **jire(t)* «czynić», albo obrazu twarzy **ħor* na oznaczenie przyimka **ħir* «na, nad». Aby zrozumieć ostatni, przykład, trzeba wiedzieć, że Egipcjanin, dzięki specjalnej strukturze swego języka, za istotną i najważniejszą część wyrazów uważał spółgłoski, podczas gdy samogłoski wydawały mu się czemś mniej ważnem i jakby podrzędnem, tak, że można je było w piśmie ignorować (w piśmie, ale nie w mowie oczywiście!). Wskutek tego mylnego mniemania o naturze swojego języka, mógł był pisarz egipski rysować np. obraz twarzy we wszystkich tych wyrazach, które zawierały w sobie spółgłoski *ħr*, albo obraz gołębia we wszystkich tych, które zawierały spółgłoski *wr* i t. d. W ten sposób wiele obrazów stało się zczasem prosto znakami fonetycznymi dla tej czy innej grupy spółgłoskowej, a więc jakby podwójnymi lub nawet potrójnymi literami: *pt*, *kd*, *mn*, *rnp*, *špr* etc. Droga ewolucji fonetycznej, której tu opisywać nie mogę, doszli Egipcjanie wkońcu nawet do odkrycia alfabetu jednospółgłoskowego (noga = *b*, sowa = *m*, usta = *r*, jeden gatunek węża = *f*, drugi gatunek = *d* i t. d.). Zrobiwszy jednak, mimochodem i niechcący, to kolosalne odkrycie, jakie przedstawia alfabet, Egipcjanie nie uświadomili sobie nigdy jego olbrzymiej doniosłości (zrozumienie jej jest dopiero zasługą Semitów) i pozostali, po wszystkie czasy, przy swoim wysoce skomplikowanym systemie graficznym, w którego skład wchodzi stale i zawsze elementy różnorakie i w różny kombinowane sposób, a mianowicie: 1^o, pierwotne znaki pojęciowe, względnie wyrazowe (ideogramy), i to bądź bezpośrednio bądź przenośne, uzyskane metodą rebusową; 2^o, znaki fonetyczne złożone, to jest dwu- lub trójspółgłoskowe; 3^o, znaki fonetyczne jednospółgłoskowe, czyli alfabetyczne; 4^o znaki gatunkowe, czyli tak zwane determinatywy (określniki), stawiane zawsze na końcu wyrazów i charakteryzujące ogólnie, do jakiej kategorii przedmiotów lub pojęć należy dany wyraz.

Przegląd literatury egipskiej najwłaściwiej będzie rozpocząć od literatury



Groby skalne w Beni-Hasan, w średnim Egipcie. (Z czasów średniego państwa).

religijnej, odnoszącej się do życia pozagrobowego, gdyż ta, jak powszechnie wiadomo, zajmowała w Egipcie najpierwsze i najważniejsze miejsce.

Wierząc silnie w nieśmiertelność duszy, a raczej w kontynuację swego życia ziemskiego nawet i po śmierci, Egipcjanin starożytny, zwłaszcza możny i bogaty (przedewszystkiem zaś każdy faraon, jako najmożniejszy) dbał o to wielce, ażeby, stosownie do środków materialnych, któremi rozporządzał, zapewnić sobie jak-najlepsze warunki egzystencji na tamtym świecie. Dla osiągnięcia tego celu trzeba było nietylko zbudować sobie już za życia, pod osobistym nadzorem, możliwie trwałe i zabezpieczone «dom wieczności» (piramidę, mastabę lub grób kuty w skale), urządzić go wewnątrz starannie i ozdobić pięknie płaskorzeźbami lub malowidłami, ale należało przedewszystkiem powołać zmarłego, za pomocą różnych środków magicznych, ze stanu śmierci ziemskiej do nowego, nieśmiertelnego żywota; należało powrócić mu, drogą magiczną, nietylko używanie wszystkich zmysłów i władz ducha i ciała, ale nadać mu nadto, tąż samą drogą, jeszcze inne, wyższe i cudowniejsze władze, przedewszystkiem zaś władzę przybierania wszelkich dowolnych postaci (ludzi, zwierząt, roślin) i pojawiania się w nich tam, gdzie zechce i kiedy zechce (stąd to właśnie wzięło początek mylne mniemanie Greków, jakoby Egipcjanie wierzyli w metempsychozę czyli wędrówkę dusz); należało dalej zapewnić duszy zmarłego na tamtym świecie dostatek zapokojenie wszelkich jej możliwych potrzeb (które, według ówczesnych naiwnie-materialistycznych poglądów, były zupełnie takie same, jak potrzeby ludzi żywych), a prócz tego wszystkiego, należało jeszcze zabezpieczyć tę duszę od licznych i rozlicznych niebezpieczeństw, jakie jej na tamtym świecie, na każdym niemal

kroku, groziły ze strony wszelkiego rodzaju demonów i potworów, węzów i smoków, zaczarowanych przedmiotów, zaklętych miejsc, niebezpiecznych przejść i innych tym podobnych niespodzianek.

Zaspokoić swoje potrzeby i ustrzec się owych niezliczonych wprost niebezpieczeństw mógł, według pojęć egipskich, tylko taki zmarły, który albo sam już za życia zaopatrzył się przezornie, albo którego przynajmniej po śmierci zaopatrzyli jego bliscy, w odpowiednie środki skutecznej obrony i skutecznej walki o byt wieczny. Środkami zaś temi były: po pierwsze, ceremoniał pogrzebowy, odprowadzany z zastosowaniem mnogich i skomplikowanych przepisów, przez kapłanów i krewnych zmarłego, w pierwszych dniach, tygodniach a nawet miesiącach po jego śmierci (do rytuału bowiem pogrzebowego należała także i mumifikacja czyli balsamowanie zwłok, a ta trwała zwykle długi szereg dni); po drugie: przeznaczone dla użytku zmarłego modlitwy, hymny, litanje, zaklęcia, formuły magiczne, oraz wszelkiego rodzaju informacje o tem, co go na tamtym świecie spotkać mogło. Tego wszystkiego dostarczała zmarłemu specjalna literatura, dla nas dziś, oczywiście, naiwna i przeważnie nudna, ale dla starożytnych Egipcjan nietylko ogromnie ważna, ale prawdopodobnie także i bardzo zajmująca.

Liczne, lecz przeważnie drobne utwory tej literatury dawano zmarłemu do grobu, ażeby, wzięte jako całość, służyły mu, z jednej strony, za podręcznik wiedzy religijnej i magicznej, gdyż ta, według pojęć egipskich, była każdemu człowiekowi jeszcze bardziej potrzebna po tamtej stronie grobu, niż po tej; z drugiej zaś strony, za pewny i nieodzowny przewodnik podróży (coś w rodzaju Baedekera) po zawitych, niesamowitych i zgrozą przejmujących labiryntach egipskiego państwa umarłych.

Przypuszczać można, iż w najdawniejszych czasach, aż pod sam koniec V-tej dynastji (2600—2400 mniej więcej) cała ta literatura pozagrobowa istniała tylko w pamięci i tradycji kapłanów i że ci zaopatrywali w nią zmarłych królów (pierwotnie bowiem służyła ona wyłącznie tylko dla królów), drogą ustnej recytacji, w czasie uroczystości pogrzebowych i w inne dni, poświęcone kultowi zmarłych. Przypuszczać tak można dlatego, że w najstarszych piramidach, nawet w tych największych i po dziś dzień najświetniejszych, które zbudowali sobie potężni władcy IV-tej dynastji (Cheops, Chefren i Mykerinos), niema jeszcze żadnych tekstów pisanych. Pisać, a raczej rzeźbić utwory literatury pozagrobowej na ścianach komnat i korytarzy, znajdujących się wewnątrz piramid, zaczęto dopiero pod koniec V-tej dynastji, a więc około 2500 przed Chr. W piramidzie ostatniego króla tej dynastji (Unasa) i w takichże grobowcach jego najbliższych czterech następców, tj. czterech pierwszych faraonów VI-tej dynastji (Teti, Pepi I, Merenre I i Pepi II) znaczne przestrzenie ścian wewnętrznych zapełnione są pięknie rzeźbionymi hieroglifami, w których mieści się wielki i bogaty zbiór tekstów (blisko 4000 wierszy), zwanych przez egiptologów dlatego «tekstami piramid».

Pierwsze ich wydanie z tłumaczeniem, jak na owe czasy, wielkiej pochwały godnem, dał nam (w latach 1882—1892) genialny Francuz Gaston Maspero, drugie zaś, ale na razie bez tłumaczenia, opracował (w latach 1908—1910) uczony niemiecki Kurt Sethe, jeden z najznakomitszych egiptologów dzisiejszych. Tłumaczenie francuskie tego drugiego wydania dał Belgijczyk Louis Speleers (w roku 1923). Sethe połączył teksty wszystkich pięciu piramid, w których się one zachowały, w jedną całość i całość tę podzielił, według treści, na 714 ustępów; poszczególne

bowiem ustępy, w identycznej lub niemal identycznej redakcji, powtarzają się często w dwóch, trzech lub nawet czterech piramidach. Ustępy te nazywa Sethe «Sprüche», co Speleers oddaje (niebardzo trafnie) przez «discours», a egiptologowie angielscy przez «spells». Każdy taki ustęp dzieli się na kilka paragrafów, tak, że wszystkich paragrafów otrzymał Sethe przeszło 2.200.

Teksty piramid recytowane były, jak już nadmieniałem, przez kapłanów, w czasie pogrzebu faraona, oraz we wszystkie takie dni, w których zmarłemu królowi składano dary i ofiary w jego świątyni grobowej, zbudowanej u stóp piramidy. Teksty te składają się przeważnie z formuł magicznych, mających na celu zapewnić zmarłemu faraonowi kontynuację jego życia ziemskiego na tantym świecie i to oczywiście życia w wiecznym dobrobycie i szczęściu,

życia bez żadnych braków i niedostatków, bez żadnych trosk i niebezpieczeństw, jednym słowem, życia równego bogom, albo nawet jeszcze lepszego niż to, którym żyją bogowie (takie bowiem naiwne pretensje miewali Egipcjanie nieraz). Stosownie do podwójnego celu, jakiemu służyć mają, formuły te podzielić można na dwie grupy: na formuły ofiarne, towarzyszące składanym zmarłemu ofiarom, i na formuły defensywne, mające chronić zmarłego od wszystkich tych wrogich mocy, o których była mowa powyżej. Zarówno w jednej jak i w drugiej grupie pełno jest wzmianek i aluzji mitologicznych, lecz niestety, przeważnie tak krótkich i ogólnikowych, że są dla nas bardzo często niezrozumiałe. Aluzje te odnoszą się głównie do trzech najważniejszych cykli mitologii egipskiej: do cyklu solarnego, ozyryjskiego i horusowego. Treścią pierwszego są dzieje boga słońca Rē tj. jego żegluga dzienna po oceanie niebieskim, kontynuowana nocą przez państwo podziemne, oraz jego walka ze smokami chmur, burzy i ciemności, z których najgroźniejszym jest Apofis.

Ośrodek cyklu drugiego stanowi bóg Osiris, personifikujący wegetatywne życie przyrody i, jako taki, spokrewniony blisko z babilońskim Tammuzem, fenickim Adonisem, mniejszo-azjatyckim Attisem, oraz z greckimi bóstwami tego



Wnętrze grobu skalnego faraona Leto I-go w «Dolinie Królów» na zachód od Teb.

typu, co Dionysos-Bakchos i Kore-Persephone; jak wszyscy ci bogowie wegetywni, tak samo i Osiris umiera co roku jesienią, zamordowany przez swego złego brata Seta, boga posuchy i pustyni, i co roku na wiosnę zmartwychwstaje, razem z przyrodą, do nowego życia; to też każdy zmarły faraon, a czasem także i każdy inny zmarły Egipcjanin wogóle, pragnie upodobnić się na tamtym świecie do Osirisa, pragnie złąć się z nim i utożsamić; inaczej mówiąc, pragnie zostać Osirisem i jak on zmartwychwstać; i dlatego każdy zmarły przybiera tytuł «Osiris (taki a taki)», który to tytuł odpowiada poniekąd naszemu wyrażeniu «świętej pamięci nieboszczyk»; odpowiada jednak, powtarzam, tylko poniekąd, ale niezupełnie, gdyż Egipcjaninowi tytuł «Osiris» mówił i obiecywał bez porównania więcej, niż to nasze wyrażenie.

Cykl trzeci, horusowy, ma za treść walkę, jaką słoneczny bóg Horus, będący w rzeczy samej tylko inną postacią boga Rē, stoczył był niegdyś, (i toczy właściwie ciągle, bo walka ta jest wieczną) z nieprzyjacielem swoim, bogiem ciemności. Ten cykl horusowy połączono i pomieszano bardzo wcześnie z cyklem ozyrjańskim, przyczem Horusa uznano za syna Osirisowego, a jego odwiecznego wroga, wyobrażającego ciemność, utożsamiono z wrogiem Osirisowym, Setem, który, jak widzieliśmy, reprezentował pierwotnie posuchę i bezpłodną pustynię. Jako syn zamordowanego Osirisa, Horus pomścił na Secie śmierć swego ojca i, wskrzesiwszy go z umarłych, przy pomocy swej matki i innych przyjaznych sobie bóstw, zapewnił Osirisowi w podziemiu żywot wieczny i wieczne nad zmarłymi panowanie. I odtąd to stał się Osiris władcą i sędzią egipskiego Hadesu, wyparłszy z tego stanowiska kilku innych bogów podziemia, których wchłonał, i z którymi złął się czasem zupełnie.

Po tej krótkiej mitologicznej dygresji, powróćmy jeszcze raz na chwilę do tekstów piramid. Jakkolwiek teksty te zapisane zostały, powtarzam, dopiero pod sam koniec V-tej i za czasów VI-tej dynastji, a więc dopiero między 2500 a 2300 przed Chr., to jednak, na podstawie różnych kryterjów stwierdzić można, iż niektóre z nich (i to nawet znaczna część) pochodzą napewno z czasów dawniejszych o kilka, a może nawet kilkanaście stuleci. Przedtem bowiem, jak to już zaznaczono powyżej, przekazywano je przez długie wieki, drogą ustnej tradycji, z pokolenia na pokolenie. Dzięki temu, teksty piramid odzwierciedlają nam niejednokrotnie stan kulturalny epok tak bardzo odległych, iż mogą słusznie uchodzić za najstarsze zabytki religijnej i literackiej twórczości nietylko Egipcjan, ale nawet całej ludzkości wogóle. A to jedno już wystarcza, ażeby je uznać za pierwszorzędne dokumenty dla dziejów rozwoju myśli ludzkiej i ludzkiego uczucia. Szkoda tylko, że — właśnie z powodu tej głębokiej starożytności — język ich jest dla nas jeszcze bardzo trudny do zrozumienia. Ale miejmy nadzieję, że wytrwała praca egiptologów przewycięży czasem także i te trudności, jak już przewyciężyła wiele innych.

Za świetnych czasów starożytnego państwa (dynastje III—VI), gdy władza farańska stała u szczytu swej potęgi, literatura pozagrobowa, jak to już powiedziano powyżej, służyła wyłącznie tylko dla zapewnienia nieśmiertelności faraonowi, będącemu podówczas jedynym i wszechwładnym bogiem na ziemi egipskiej. Ale gdy od końca VI dynastji począwszy (a więc mniej więcej od 2350) władza królewska zaczęła słabnąć i państwo starożytne, dotąd wybitnie biurokracyjno-centralistyczne, zaczęło zwolna przybierać ustrój feodalny, czyli zmieniać



Część świątyni Amona w Luksorze (Teby).

się w państwo średniowieczne (proces ten zakończył się za trzech następnych dynastji: IX, X i XI), wtedy literatura pozagrobowa przestała być wyłączną własnością samego tylko króla, a stała się dostępną także i dla jego potężnych wasali t. j. w pierwszym rzędzie dla książąt powiatowych (nomarchów), a w ślad za nimi także i dla wszystkich innych magnatów. Ci jednak książęta i magnaci nie wznosili już piramid, gdyż takie olbrzymie wydatki przerastały, bądź co bądź, ich zasoby materialne, lecz urządzali sobie groby kute w skałach, a utwory literatury pozagrobowej kazali pisać, malować lub rzeźbić na ścianach swoich drewnianych trumien i sarkofagów. Dlatego literaturę pozagrobową średniego państwa nazywają egiptologowie francuscy (najwięcej zajmował się nią Pierre Lacau) «tekstami sarkofagów», co Anglicy oddają przez «Coffin Texts», a Niemcy przez «Sargtexte». Teksty te są, ogółem biorąc, zarówno treścią jak i formą bardzo zbliżone do tekstów piramid (niektóre ich ustępy są czasem nawet wprost zapożyczone z tych ostatnich), ale o zupełnej identyczności obu grup nie może być mowy. Obok znacznych bowiem podobieństw i wspólności, które zachodzą między obiema grupami, istnieją też pomiędzy nimi także i znaczne różnice. Ale temi, nie miejsce tutaj, zajmować się szczegółowiej. Zwrócić więc tylko ogólnie trzeba uwagę na to, że obie te grupy tekstów oddzielone są od siebie dość długim, bądź co bądź, przeciągiem czasu (od 200 do 700 lat), i że przez ten czas nawet w konserwatywnych pojęciach i zwyczajach egipskich musiały zajść znaczne zmiany. I faktycznie zaszły. Te zaś zmiany musiały pozostawić pewne ślady nawet w literaturze religijnej i pozagrobowej.

Za czasów państwa nowożytnego (dyn. XVIII—XX, od 1550—1090) oraz w czasach późniejszych, za restauracji (XVI dyn. 663—525) i za Ptolemeuszów (332—30), literatura pozagrobowa rozrosła się i rozpowszechniła tak dalece, że



Część świątyni Amona w Luksorze (Teby).

już nie tylko królom i magnatom, ale każdemu niemal bogatemu człowiekowi dawano do grobu większy lub mniejszy zbiór tego rodzaju utworów. Ale pisano je już nie na ścianach trumny lub sarkofagu, bo nie byłyby się na nich zmieściły, tyle ich już wtedy bywało, lecz używano do tego osobnych zwójów papirusowych, nieraz bardzo długich, bardzo pięknie kaligrafowanych i bogato ilustrowanych odpowiednimi malowidłami. Dla papirusów tego rodzaju, których w grobach egipskich zachowało się nam bardzo wiele, utarła się wśród egiptologów oddawna nazwa «księga umarłych» — nazwa nieodpowiednia i ludzi nowożytnych łatwo w błąd wprowadzająca, gdyż nie mamy tu bynajmniej przed sobą takiej a takiej ilości egzemplarzy jednej i tej samej księgi, lecz, w rzeczywistości, niemal każdy papirus tego typu różni się od każdego innego i to nie tylko rozmiarami, ilością i układem poszczególnych utworów, ale często także i ich treścią. Wobec takiego stanu rzeczy, nie można w żaden sposób mówić o jednej «księdze umarłych», lecz chyba tylko o bardzo wielu różnych «księgach» tego rodzaju. Ściśle bowiem rzecz biorąc, każdy umarły Egipcjanin, o ile był, nota bene, dostatecznie bogaty, miał swoją osobną «księgę umarłych». To jednak nie wyklucza, że księgi, które powstały w jednej i tej samej epoce, albo w jednym i tym samym mieście, były do siebie bardziej podobne, niż także księgi, napisane w innym czasie i w innym miejscu. Dlatego to np. «księgi umarłych» powstałe w Tebach za XVIII i XIX dyn. (1550—1200) różnią się znacznie od tych, które powstały w Sais za czasów dynastji XXVI (663—525). Można więc słusznie mówić o redakcji tebańskiej w odróżnieniu od redakcji saickiej. I to samo dotyczy również i czasów późniejszych: hellenistycznych i rzymskich.

Poszczególne utwory, wchodzące w skład «księgi umarłych», zaopatrzone są zwykle w tytuły i nazywają się «rozdziałami»; rozdziały te odpowiadają «ustępom» («Sprüche», «Spells») tekstów piramid, od których niejednokrotnie pochodzą. Ale częściej jeszcze pochodzą one z tekstów sarkofagowych, z nich np. zapożyczony jest wła-

śnie ten zwyczaj nadawania poszczególnym rozdziałom tytułów, — zwyczaj obecny jeszcze tekstom piramid. Stwierdzić należy, iż, ogółem biorąc, księgi umarłych bardziej są zbliżone do tekstów sarkofagowych, niż do tekstów piramid i wykazują więcej zapożyczeń z pierwszych, niż z drugich. I jest to rzeczą najzupełniej zrozumiałą, gdyż chronologicznie są one przeciw bliższe pierwszym niż drugim.

Różne księgi umarłych mają naturalnie różną ilość rozdziałów; największe egzemplarze liczą ich po sto kilkadziesiąt (150, 165 a nawet i więcej). Do najważniejszych rozdziałów należą: 17-sty, 64-ty i 125-ty. Z tych 17-sty daje nam, w krótkim ujęciu, bardzo starożytny system egipskiej kosmogonji, teogonji i teologii; rozdział 64-ty przedstawia, jak to wyraźnie jest zaznaczone w jego



Część świątyni Amona w Karnaku (Teby).

tytule, streszczenie i kwintesencję wszystkich innych rozdziałów całej księgi; najślawniejszy zaś ze wszystkich rozdział 125-ty zawiera w sobie tak zwaną «spowiedź negatywną», to jest wyznanie zupełnej bezgrzeszności, które każdy zmarły złożyć pragnie na tamtym świecie, przed trybunałem Osirisa, złożonym z 42 sędziów (liczba ta odpowiada 42 powiatom czyli nomom egipskim).

Do poszczególnych rozdziałów ksiąg umarłych zaczęto czasem dodawać objaśnienia i komentarze, i to nietylko pojedyncze, ale częstokroć podwójne, a nawet wielokrotne. Pomimo to jednak dalecy jeszcze jesteśmy od należytego zrozumienia wielu z nich. I nie dlatego bynajmniej, żeby w nich była zawarta jakaś głęboka mądrość (owszem przeciwnie, są to rzeczy przeważnie naiwne i płyciutkie), ale głównie i przede wszystkim dlatego, że księgi umarłych, fabrykowane masowo przez przedsiębiorców pogrzebowych, miewają zwykle tekst pisany tak niedbale i niechlujnie, iż bardzo często trudno się w nim dopatrzeć jakiegokolwiek sensu wogóle. Spryciarze, którzy te teksty fabrykowali, wiedzieli dobrze, że umarli i tak nigdy już nie będzie mógł czytać tego, co oni napiszą. Taką jest, niestety, większość ksiąg umarłych. Ale, jak wszędzie, tak samo i wśród nich, zdarzają się też czasem i chwalebne wyjątki. Lecz nawet i te nie są dla nas tak jasno zrozumiałe, jakbyśmy pragnęli. Trudna rada! Musimy się z tem pogodzić, przynajmniej do czasu. Może kiedyś uda się nam wnikać lepiej i w tę dziedzinę egiptologii.

Teksty piramid (z czasów starożytnego państwa), teksty sarkofagów (ze średniego) i księgi umarłych (z nowożytnego państwa i czasów późniejszych) są to bezsprzecznie trzy najważniejsze zbiory literatury pozagrobowej. Nie wyczerpują one jednak całej tej literatury. Obok nich bowiem istniało jeszcze wiele innych pomniejszych utworów, które zajmowały się życiem pozagrobowym i podziemnym państwem umarłych, dając w słowach, rysunkach i malowidłach fantastyczne opisy jego okolic, dróg, bram, jaskiń i innych topograficznych właściwości, zwłaszcza zaś opisując ze specjalnym upodobaniem podziemną podróż słońca, którą ono, w towarzystwie licznych bogów i duchów zmarłych, odbywa co noc przez państwo umarłych, ażeby tą drogą podziemną przedostać się napowrót z zachodu na wschód i wejść o świcie znowu na niebo. Podróżować w ten sposób na łodzi słonecznej jest dla zmarłych Egipcjan najwyższym szczytem upragnionego po śmierci szczęścia. Podwójną drogę, prowadzącą lądem i morzem na tamten świat i przezeń, opisuje «Księga dwóch dróg», która się nam przechowała na niektórych sarkofagach XI i XII dynastji. Nocną zaś podróż słońca przez podziemne państwo umarłych mają za przedmiot dwa utwory, umieszczane zwykle na ścianach grobów skalnych, w których (w tak zwanej «Dolinie królów» na zachód od Teb) kładli się na wieczny spoczynek faraonowie XVIII, XIX i XX dynastji; najlepsze ich egzemplarze zachowały się w grobie króla Seti I-go, ojca Ramsesa II (oba razem panowali od 1313—1225 przed Chr.). Jeden z tych utworów zowie się «Księgą bram (podziemia)»; drugi zaś nosi tytuł: «To, co się znajduje w podziemiu» albo też, bo i tak można rozumieć, «Ten, który znajduje się w podziemiu», to znaczy, mówiąc innemi słowy, «bóg słońca w czasie swej nocnej podróży». Obie są w grobie Seti I-go obficie ilustrowane; ale druga z nich zachowała się również w wydaniu skróconem, bez ilustracyj, na kilku papirusach. Trzy inne utwory, z których jeden nosi tytuł «Księga oddechów», drugi «Księga o przebywaniu (dróg) wieczności», a trzeci «Niech imię moje kwitnie», (to znaczy, «niech nigdy nie zwiędnie, lecz trwa wiecznie w świeżej pamięci tego i tamtego świata»), — te trzy inne utwory stanowią pewnego rodzaju ekscerpty czyli wyciągi z takich rozdziałów Księgi umarłych, które w pewnych czasach i w pewnych kołach kapłańskich uważano za najważniejsze i najskuteczniejsze dla zapewnienia zmarłemu błogiej nieśmiertelności. Zachowały się nam wszystkie trzy w późnych kopcjach papirusowych i powstały, jak się zdaje, dopiero za XXVI dynastji, albo może nawet jeszcze później: w czasach perskich, greckich lub rzymskich.

Wśród licznych i bardzo rozmaitych utworów literatury pozagrobowej ważne miejsce zajmują modlitwy, które zmarły zanosił do bogów i pieśni pochwalne, któremi ich wielbił. Ale modlitwy i hymny na cześć bogów odmawiali względnie śpiewali niemniej często i ludzie żywi, zwłaszcza zaś kapłani w czasie nabożeństw i uroczystości w świątyniach. Istniały więc i poza księgami umarłych liczne pieśni i hymny, a nawet całe ich zbiory. Wszystkie one, zarówno te, które służyć miały dla użytku zmarłych, jak i te, których używano w kulcie, odprawianym przez żywych, wydzielić można w osobną grupę, w osobny rodzaj literacki, zasługujący w pełni na miano poezji religijnej, chociaż my dzisiaj rytmiczności tej poezji odczuć już nie potrafimy, gdyż pismo egipskie nie oznacza wcale samogłosek, lecz tylko same spółgłoski, wskutek czego nie umiemy wcale wymawiać pełnych egipskich słów, lecz znamy tylko, że tak powiem, same ich spółgłoskowe szkielety. Tem niemniej jednak, na podstawie pewnych właściwości stylu, zwłaszcza

zaś dzięki zastosowaniu tak zwanego paralelizmu członów (t. j. zdań i wyrażen), który i u Egipcjan, podobnie jak u innych narodów starożytnego Wschodu (Sumerów, Babilończyków, Asyryjczyków i Żydów) jest główną cechą stylu poetyckiego, możemy zwykle dość łatwo odróżnić poezję od prozy. Więc nie ulega wątpliwości, że pieśni i hymny egipskie należą, albo przynajmniej mają pretensję należeć do poezji. Ale ich wartość poetycka jest naogół, jak na nasze wymagania, wcale nie wysoka. Niektóre, zwłaszcza starsze, mają strukturę tak prostą i monotonną, jak nasze litanje; wyliczają tylko właściwie całe szeregi imion i przydomków, (epitetów) danego boga. Dopiero hymny młodsze, które powstały w czasach nowego państwa i później, starają się odmalować działalność i prze-



Wnętrze świątyni skalnej Ramzesa II w Abusimbel w Nubji.

jawy opiewanego bóstwa pełniejszymi i bardziej zaokrąglonymi zdaniami, używając przytem tu i ówdzie obrazów i zwrotów prawdziwie poetyckich, oraz wykazując czasami nawet wcale żywe odczucie zjawisk i piękności przyrody. Z pośród wszystkich tych hymnów, które się nam zachowały z różnych czasów i na różnych pisane materiałach (na papirusach, na ścianach grobów i trumien, na stelach czyli nagrobkach, na ostrakach czyli glinianych skorupach) i które, oczywiście, różnych wielbią bogów (Rē, Amona, Amona-Rē, Osirisa, Thota etc.), — z pośród nich wszystkich za najpiękniejszy należy bezsprzecznie uznać hymn na cześć Atona, ubóstwionej tarczy słonecznej, którą faraon Amenofis (Amenhotep) IV., fanatyczny reformator egipskiej religii, ogłosił był (około 1370 przed Chr.) za jedyne bóstwo wszechświata. Sławny ten hymn stanowi zarazem poetyczne credo nowej wiary i pochodzi może nawet wprost od jej twórcy, albo, conajmniej, z grona jego najbliższych zwolenników. Zachował się w dwóch redakcjach, dłuższej i krótszej, na ścianach kilku grobów z tej epoki, w miejscowości el-Amarna (w środkowym Egipcie), gdzie była niegdyś krótkotrwała stolica Amenofisa IV-go.

Hymny i pieśni pochwalne na cześć bogów czerpią swój materiał niejednokrotnie z mitów i legend, odnoszących się do danego boga, lecz używają tego materiału przeważnie tylko w postaci krótkich mitologicznych wzmianek i aluzji,

które dla Egipcjan, znających prawdopodobnie dobrze swoją mitologję, były zapewne dostatecznie zrozumiałe, ale dla nas dzisiaj są bardzo często niejasne. To samo można powiedzieć także i o tych mnogich aluzjach mitologicznych, które rozrzucone są niemniej obficie w tekstach piramid i księgach umarłych. Gdybyśmy więc wiadomości nasze o mitach i legendach egipskich musieli czerpać tylko z hymnów i z literatury pozagrobowej, to wiadomości te byłyby bardzo niedostateczne i ulomne. Na szczęście posiadamy cały szereg mitów i legend, zachowanych bądź w całości, bądź w znaczniejszych przynajmniej fragmentach. Niektóre z nich przekazali nam nawet Grecy (którzy w kulturze i religji egipskiej, tak bardzo odmiennej od swojej, widzieli często daleko więcej mądrości i tajemniczej głębi, niż w niej było faktycznie); wśród Greków zaś najpierwsze pod tym względem miejsce zajmuje Plutarch ze swoim sławnym traktatem «O Izydzie i Ozyrysie». Egipskie mity i legendy nie mogą wprawdzie równać się w żaden sposób z cudownymi utworami fantazji greckiej, tem niemniej jednak są bardzo ciekawe i godne uwagi. Trudno je tu streszczać i omawiać, natomiast zaznaczyć trzeba, że mity Ozyrysowe, dotyczące jego śmierci i zmartwychwstania (por. wymieniony dopiero co traktat Plutarchowy) przedstawiane bywały w wielu świątyniach egipskich, w formie dramatyzowanych misterjów i że w tych misterjach (podobnych nieco do misterjów w średniowiecznej Europie) mamy prawo upatrywać zaczątków egipskiego dramatu. Lecz te zaczątki, o ile nam wiadomo, nie rozwinęły się w Egipcie nigdy w prawdziwy i pełny dramat czy tragedję. Istnienie misterjów ozyryjskich jest nam wprawdzie stwierdzone z całą pewnością już za panowania Sesostrisa III-go, jednego z wielkich faraonów XII-tej dynastji (2000—1800), — stwierdzone w steli pamiątkowej, którą w świątyni Osirisa, w Abydos wystawił był minister tego faraona, Icher-nofret, — ale obszerniejsze o nich informacje mamy dopiero z czasów bardzo późnych, hellenistycznych i rzymskich. Czerpiemy je mianowicie z napisów, któremi w tych późnych czasach pokryto ściany górno-egipskich świątyń w Dendera, Edfu i Philae, oraz z kilku, również późnych papirusów, z których dwa zawierają bardzo podówczas popularne poematy: «Narzekania (czyli treny) Izydy i Neftydy» i «Uroczyście pienia Izydy i Neftydy» (bogini Isis jest siostrą i wierną małżonką Osirisa; Nephthys zaś, żona złego Seta, jest dobrą siostrą ich obojga).

Z mitologii rodzą się zwykle pierwsze początki spekulacji teogonicznych, kosmogonicznych i teologicznych. Tak było u wszystkich cywilizowanych narodów (u Chińczyków, Sumerów, Babilończyków, Greków); i tak też było w Egipcie. Każda niemal większa egipska świątynia miała swój własny system, w który kapłani jej ujmowali genealogję bogów i powstanie świata. Na czele każdego takiego systemu, jako praojciec wszystkich bóstw i stwórca świata, stał zawsze główny bóg danej świątyni: Rē-Harmachis względnie Atum w Heliopolis (po egipsku zwało się to miasto *ōne*), Ptah w Memfis, Thot w Hermopolis (po egipsku *chmūne*, skąd w koptykiem *šmūn*), Amon, względnie Amon-Rē w Tebach (po egip. *ōpet*, *āpet*, lub z rodzajnikiem *t-ōpet*, *t-āpet*, co Grecy przekreśli w Thēbai).

Najciekawszy zabytek egipskiej teologii, jaki posiadamy, pochodzi ze szkoły kapłanów memfickich. Powstał w czasach starożytnego państwa (prawdopodobnie za V-tej dynastji, około 2500 przed Chr.) i napisany był pierwotnie na papirusie. W 17 lub 18 wieków później, pod koniec VIII-go stulecia przed Chr. (za króla Szabaka z XXV-tej libijskiej dynastji) przepisano ten papirus, albo raczej może

jedną z jego późniejszych kopij na wielkim kamieniu, który, po dalszych kilku czy kilkunastu stuleciach, dostał się w takie nieposzanowanie, że jacyś późniejsi barbarzyńcy używali go przez pewien czas za dolny kamień młyński, co oczywiście zaszкодziło okrutnie wrytemu na nim tekstowi, a nawet miejscami starło go zupełnie. To też odczytanie tego ciekawego tekstu przedstawia dziś ogromne trudności. Zajmowali się nim już trzej bardzo wybitni egiptologowie: Amerykanin James Henry Breasted (w roku 1901) i dwaj Niemcy: Adolf Erman (1911) i Kurt Sethe (1928).

Religia egipska wytworzyła się i przybrała główne swe cechy charakterystyczne w tych zamierzonych czasach przedhistorycznych, gdy przodkowie Egipcjan stali jeszcze na bardzo prymitywnym stopniu cywilizacji. I chociaż cywilizacja ta, w przeciągu następnych stuleci i tysiącleci, doszła, w niektórych swych przejawach, do imponującego rozwoju, to jednak, dzięki wielkiemu konserwyzmowi egipskiego umysłu, pozostało w niej, po wszystkie czasy, aż do samego jej zaniku, bardzo wiele przeżytków wysoce naiwnej prymitywności. Najwięcej zaś takich przeżytków naiwnej prymitywności utrzymało się, oczywiście, w religji, gdyż ta bywa zwykle jedną z najbardziej konserwatywnych dziedzin ludzkiej umysłowości. Widać to, między innymi, stąd, że religja egipska (jak wszystkie zresztą religje prymitywne) pozostawała przez cały ciąg swego istnienia w jaknajbliższym kontakcie z magją i ulegała jej przemożnym wpływom. Magja stała się na gruncie egipskim równie bujnie rozrośniętym pasorzytem religji, jak, dajmy na to, w Indjach lub Babilonji, ba nawet oplątała i przeniknęła na wskroś całe niemal życie wierzącego człowieka, a takim był przecież prawie każdy Egipcjanin. O wielkim udziale magji w literaturze pozagrobowej mówiliśmy już krótko powyżej. Ale niemniej ważne i potrzebne było jej zastosowanie w życiu ziemskim. Dla zaspokojenia więc tych mnogich potrzeb życia ludzkiego istniała osobna i specjalna literatura magiczna, obejmująca wszelkiego rodzaju zaklęcia i wyklęcia, zamawiania i odczyniania i wiele innych tym podobnych wymysłów czarodziejskiej sztuki. Większych i mniejszych papirusów ze zbiorami tego rodzaju produktów posiadamy sporą ilość. Najstarsze pochodzą z czasów nowożytnego państwa (na razie bowiem nie znaleziono starszych, choć takie napewno istnieć musiały), najmłodsze zaś z czasów grecko-rzymskich.

Osobna wzmianka należy się egipskiej medycynie i matematyce, jakkolwiek ani jedna ani druga nie stały bynajmniej na wysokim poziomie. Podręczniki



Pisarz egipski, czekający na dyktando. Posąg z wapienia. Czasy starożytnego państwa.

lekarskie, których posiadamy kilka (największym jest papirus Ebersa w Lipsku), przedstawiają przeważnie mieszaninę dziwacznych recept i formuł magicznych dla zamawiania chorób, oraz dają często, choć niezawsze, krótkie opisy zewnętrznych symptomów danej choroby. Podręczniki zaś matematyczne (z tych znowu najważniejszym jest papirus Rhind w Muzeum brytyjskim) są właściwie tylko zbiorami bardzo prostych zadań arytmetycznych i geometrycznych, które rozwiązywano mniej lub więcej okreśną drogą empiryczną, w sposób przeważnie bardzo niedołężny i niedokładny, dochodząc zwykle tylko do rezultatów mniej lub więcej przybliżonych. O prawdziwej matematycznej ścisłości, ani o jakichkolwiek uogólnieniach teoretycznych niema u Egipcjan mowy. Do odkrycia i sformułowania choćby najprostszych aksjomatów nie doszli oni nigdy. Nie mieli bowiem, jak się zdaje, żadnych zdolności do czysto teoretycznego i ściśle naukowego myślenia. Odnaczali się, w jaskrawem przeciwieństwie do Greków, umysłowością na wskroś praktyczną.

Dlatego też napróżno szukalibyśmy w Egipcie jakiegokolwiek wyższej filozofii, w greckim lub indyjskim rozumieniu tego słowa. Cała ta zachwalana mądrość egipska, o której Grecy, przewyższający przecież Egipcjan w umysłowym rozwoju o całe niebo, mieli niesłusznie tak przesadne wyobrażenie, była w rzeczywistości wyłącznie tylko praktyczną mądrością życiową, która w formie krótkich, moralnych maksym i sentencyj, radziła i uczyła, jak należy czcić bogów i króla, słuchać starszych, milczeć wobec mądrzejszych, giąć się przed przełożonymi, nie wynosić się nad równych sobie, postępować sprawiedliwie a nawet pobłażliwie z niższymi od siebie i podwładnymi; jak należy spełniać chętnie i sumiennie swoje obowiązki i grzecznością zdobywać sobie pochwałę i życzliwość ludzką; jak urządzić swoje życie domowe i rodzinne, dbać o żonę, karmić ją i ubierać, dostarczać jej perfum i kosmetyków; jak zachowywać się w gościnie i przy stole; wdawać się tylko z dobrymi, a unikać towarzystwa złych ludzi, zwłaszcza zaś złych kobiet; krótko mówiąc, jak należy, prowadzić przystojny «życiowy człowieka poczciwego» we wszystkich możliwych sytuacjach i okazjach. Zbiór tego rodzaju maksym i sentencyj, ubranych często w formę przysłowia, a zawierających w sobie praktyczną mądrość życiową, opartą na doświadczeniu i prostym «chłopskim» rozumie, nazywali Egipcjanie *sbōjet*, to znaczy «nauka», dokładniej mówiąc i pełniej «nauka moralna», wykładająca zasady wszelakiej etyki życiowej, społecznej, rodzinnej i osobistej.

Takie «nauki (moralne)» były w Egipcie, po wszystkie czasy, bardzo ulubionym rodzajem literatury dydaktycznej. Posiadamy ich kilka (w kilkunastu odpisach, przeważnie, co prawda, niezupełnych) na papirusach i na ostrakach, czyli skorupkach glinianych, których w Egipcie używano do pisania równie często jak w Grecji i gdzieindziej w świecie starożytnym. Papirusy te i ostraka, pisane wszystkie pismem hieratycznym tj. kursywą hieroglifów, pochodzą z różnych czasów i zawierają różną ilość tekstu, przeważnie rojącego się od błędów, gdyż przepisywali je dla ćwiczenia chłopcy szkół egipskich; ale charakter i styl tego tekstu jest zawsze jeden i ten sam. Taki a taki mędrzec, zwykle najwyższy dostojnik farańskiego dworu, jego pierwszy minister czyli wezyr, albo też i sam faraon, doszedłszy, po długim i wielostronnie czynnym żywocie, do sędziwej starości i zdobywszy, dzięki temu, wielkie we wszystkich sprawach życiowych doświadczenie, spisuje swoje mądre myśli i układa z nich księgę, (przeważnie dość niedługą)



Dwa sarkofagi drewniane z czasów średniego państwa, pokryte malowidłami i napisami («Teksty sarkofagów»).

która służyć ma w przyszłości ku nauce i pożytkowi jego najulubieńszego syna (najstarszego lub najmłodszego), albo też dla wszystkich jego synów razem, albo nawet i dla wszystkich ludzi potomnych wogóle.

Najbardziej znanym utworem tej literatury moralizatorskiej i dydaktycznej jest «Nauka Ptahhotepa», jednego ze sławnych wezyrów starożytnego państwa, którą jednak posiadamy w odpisie, zrobionym dopiero w czasach państwa średniego (papyrus Prisse w Paryżu); ale niemniej ciekawe są i inne, np. tchnąca pesymizmem i niewiarą w ludzi «Nauka króla Amen-em-heta I-go (z XII dyn.), adresowana do jego syna i przez pewien czas współrządcy, Sesostrisa I (obaj żyli w XX wieku przed Chr.); albo «Nauka (pisarza) Duaufa» (około 1300), który, wyprawiając syna swojego do szkół, zachęca go do pilności w ten sposób, że maluje mu szczegółowo niedolę wszystkich zawodów, oprócz zawodu pisarza i urzędnika; albo wreszcie wydana i opracowana dopiero przed kilku laty «Nauka (dostojnika) Amen-em-ope, syna Ka-nachta» (z X-tego wieku). Tę ostatnią uważają niektórzy uczeni za źródło (albo przynajmniej za jedno ze źródeł) biblijnych Przypowieści Salomonowych; tak dalece jest do nich podobna treścią i charakterem.

Są też w literaturze egipskiej utwory zbliżone nieco do biblijnych Ksiąg proroków. Te powstawały widocznie w czasach dla państwa ciężkich i groźnych. Malują bowiem same nieszczęścia i okropności: klęski żywiołowe i spowodowaną nimi ogólną nędzę, upadek administracji państwowej, nieład i rozstrój wszelkiego porządku, przewroty społeczne i rozruchy, rozluźnienie obyczajów, bezboż-

ność i inne tym podobne objawy rozkładu i upadku; malując to w jaknajczarniejszych kolorach, wzywają wszystkich, aż do faraona włącznie, do opamiętania się i poprawy, oraz, co dla charakteru tych utworów jest bodaj że najważniejsze, prorokują przyszłość, i to: bądź jeszcze straszniejszą i bardziej ponurą, niż czasy obecne, bądź też na odwrót, jasną i szczęśliwą, o ile w porę nastąpi poprawa. Czasem twórcą tej lepszej przyszłości ma być jakiś oczekiwany król-zbawca, podobny do żydowskiego mesjasza, z czego wynika, iż widocznie także i Egipcjanie podobnie jak później Żydzi, żywili jakieś nadzieje mesjaniczne; przynajmniej w niektórych okresach swej historii.

Z pośród kilku znanych nam utworów egipskiej literatury prorockiej wymienię tu tylko dwa najważniejsze: obszernie «Admonicje mędrca Ipuwera», ubrane w formę kilku poetycznych mów, i znacznie od nich krótsze «Proroctwa kapłana Nefer-rehu», ciekawe zwłaszcza dlatego, iż widać w nich wyraźne zabarwienie mesjaniczne. Oba te utwory zachowały się nam (na dwóch wielkich papirusach i kilku drobnych ostrakach i tabliczkach z wapienia) wprawdzie dopiero w późniejszych odpisach, z czasów nowego państwa, ale oba powstały napewno znacznie wcześniej: pierwszy prawdopodobnie około 2300 przed Chr., pod sam koniec VI dynastji, a więc w epoce rozpoczynającego się upadku państwa starożytnego; drugi zaś, jak się zdaje, około 1970, za panowania Amen-em-heta I-go (z początkiem dynastji XII-tej), chociaż autor jego, dla dodania sobie większej powagi, utrzymuje, iż to, co opowiada, miało miejsce za króla Snofru, pierwszego faraona IV-tej dynastji, a więc około 2700, to znaczy, przeszło siedem wieków wcześniej.

Jeżeli «nauki» egipskiej literatury dydaktycznej przyrównaliśmy powyżej do Salomonowych Przypowieści, a utwory egipskiej literatury prorockiej do Ksiąg Proroków żydowskich, to za egipski odpowiednik hebrajskiej Księgi Joba, — odpowiednik, co prawda, dość daleki — możemy uznać utwór, znany w egiptologii pod tytułem «Rozmowa (albo: spór) człowieka, złamanego życiem, ze swoją własną duszą». Taki tytuł nadał mu pierwszy jego wydawca, tłumacz i komentator, Adolf Erman, uważając go słusznie za jeden z najciekawszych zabytków literackich Egiptu, jakie wogóle znamy. Autor tego interesującego utworu (którego jedyny rękopis hieratyczny znajduje się dzisiaj w Berlinie) żył prawdopodobnie za klasycznych czasów średniego państwa, a więc, powiedzmy z grubsza, między 2000 a 1800 przed Chr. Doznawszy widocznie w życiu wiele zawodów i niepowodzeń, zraził się tak dalece do świata i ludzi, że z desperacji postanowił popełnić samobójstwo. Ale nie byłby Egipcjaninem, gdyby nie pomyślał przedtem o pogrzebie. Skoro wszyscy ludzie, którym niegdyś na świecie wierzył i ufał, zdradzili go haniebnie, to któż odprawi po nim te liczne pośmiertne obrzędy, bez których żaden zmarły Egipcjanin obejść się nie może? Nie mając na świecie nikogo, komu mógłby zaufać, że prośbę jego spełni, zwraca się z nią do swojej własnej duszy. Ale ta nie chce się jeszcze rozstawać z ciałem, gdyż sądzi, że śmierć jest, mimo wszystko, jeszcze smutniejsza niż życie. Wtedy nasz desperat stara się przekonać swoją duszę, że tak nie jest. I wypowiada na ten temat kilka krótkich, ale wymownych oracyj, prozą i wierszem. Oracje wierszowane (te bowiem zasługują na specjalniejszą uwagę) ubrane są w formę czterech stroficznie budowanych poematów, przyczem wszystkie strofy jednego poematu zaczynają się zawsze od jednakowego wiersza, czyli refrenu. I tak, w poemacie pierwszym powtarza się, na czele każdej strofy, refren: «Oto imię moje znienawidzone jest (wśród ludzi) bar-

dziej niż...» (taka a taka rzecz wstrętna); w poemacie drugim: «Do kogo mam się zwrócić dzisiaj?» (gdy powszechnie panuje złość, zdrada, chciwość etc.); w trzecim: «śmierć stoi dzisiaj przedemną, jako...» (taka a taka rzecz miła i pożądana); a w czwartym: «Kto jest na tamtym świecie, ten...» (doznaje takiego a takiego szczęścia). — I dusza człowieka złamanego życiem, dała się wreszcie przekonać i obiecała pozostać mu wierną i po śmierci.

Tego rodzaju struktura stroficzna i refrenowa, oraz wzmiankowany już poprzednio paralelizm zdań i wyrażeń były to ulubione środki poezji egipskiej. Jeden lub drugi lub oba razem spotykamy we wszystkich niemal tej poezji utworach, np. w kilku pięknych pieśniach, wielbiących Sesostrisa III-go (1882—1845), albo w piękniejszym jeszcze od nich hymnie pochwalnym na cześć wielkiego zdobywcy Tutmosisa III-go (około 1500—1450). Ten ostatni utwór, zachowany na tak zwanej «steli poetycznej» (dziś w Muzeum Kairskim), może słusznie uchodzić za prawdziwe arcydzieło egipskiej poezji wogóle. Składa się on z 10-ciu cztero-wierszowych strof, których każdy wiersz pierwszy zaczyna się od słów: «Przybyłem, aby ci rzucić pod stopy» (taki a taki naród), — w ten sposób przemawia do zwycięskiego króla jego opiekun, bóg Amon; — a każdy trzeci wiersz każdej strofy zawiera znowu jednakowe słowa: «I ukazałem im majestat twój» (w takiej a takiej potężnej postaci: jako słońce, lwa, byka, krokodyla etc.).

Hymny i pieśni pochwalne na cześć królów my dzisiaj zaliczylibyśmy do poezji świeckiej. Ale dla Egipcjanina, który faraonów swoich czeił na równi z bogami, uważając każdego z nich za «syna Rē» i «boga dobrego» na ziemi, była to poezja raczej religijna niż świecka. W pojęciu egipskim, do poezji czysto świeckiej należały inne pieśni, np. te które śpiewali robotnicy przy pracy lub pasterze na pastwiskach (znamy kilka takich krótkich i prostych piosenek ludowych); albo pieśni miłosne, które zachowały się nam w pięciu niewielkich zbiorach, zestawionych w czasach nowego państwa (można je porównać do biblijnego *Canticum Canticorum*), albo wreszcie takie pieśni, które, podczas uctw możnych panów, śpiewali, przy akompaniamencie harfy, zawodowi śpiewacy, akcentując w nich znikomość życia i zachęcając do jego użycia. Ponieważ ucztę urządzano często i dla zmarłych, na ich grobach, wierząc naiwnie, że i oni także lubią je niemniej od żywych, przeto niektóre z tych pieśni, układanych na odwieczny temat «używaj świata, póki służą lata», gdyż «post multa saecula pocula nulla», zachowały się nam w miejscach, gdziebyśmy najmniej mogli się ich spodziewać, to jest w gro-



Stela pamiątkowa Amasisa I. (Początek nowego państwa).

bach, na ścianach tychże lub na stelach, poświęconych pamięci zmarłego. Najślawniejsza z nich była, jak się zdaje, ta «pieśń harfiarza», której oryginał miał niegdyś znajdować się w grobie króla Antefa, jednego z faraonów średniego państwa, i którą stamtąd zapożyczyły (z pewnymi zmianami tekstu) dwa groby nowego państwa oraz jeden hieratyczny papirus (Harris 500, w Muzeum brytyjskim).

Ale hymny i pieśni nie są bynajmniej jedynymi utworami egipskiej poezji. Egipcjanie bowiem, będąc narodem wschodnim i południowym, i posiadając, jako tacy, bardzo żywą i bujną wyobraźnię, lubowali się ogromnie w wyrażeniach obrazowych i górnolotnych, w porównaniach niezwykłych i przesadnych, w napuszonym patosie i nadmiernych hyperbolach, krótko mówiąc, lubili wyrażać się fantastycznie i poetycznie nawet tam, gdzie my, ludzie innej rasy i innego klimatu, ograniczamy się zwykle do suchej i trzeźwej, albo przynajmniej umiarkowanej prozy. Widać to zwłaszcza wyraźnie w egipskiej literaturze historycznej: ogromna większość napisów, w których faraonowie (na ścianach świątyń, na kamiennych stelach, obeliskach, posągach i tym podobnych pomnikach z trwałego materiału, rzadziej na papirusach) przekazywali potomności swe czyny, dokonane w pokoju i wojnie, — ogromna większość tych napisów wykazuje styl i charakter tak dalece poetyczny, że zasługuje raczej na miano historycznych lub panegirycznych poematów, aniżeli historycznych źródeł, w nowożytnym rozumieniu tego wyrazu. Tem niemniej jednak musimy napisy te, w braku innych, uważać za jedyne oryginalne źródła do historii faraonów Egiptu i jego kultury. Wobec nich straciły dziś bardzo na znaczeniu i zeszły na drugi plan wszelkie te pośrednie informacje, greckie i biblijne, na których dawniej, przed odnalezieniem klucza do hieroglifów (wielkiego tego czynu dokonał, jak wiadomo, genjusz Champolliona, na początku XIX-go wieku) opierała się wyłącznie niedokładna znajomość starożytnego Egiptu w Europie.

Wobec przeważnej większości napisów faraonów, utrzymanych w tonie mniej lub więcej poetycznym czy poetyzowanym (za klasyczny przykład tego rodzaju uchodzi słusznie obszerny «poemat o bitwie pod Kadesz», stoczony przez Ramsesa II-go z Chettytami w Syrii, około roku 1290 przed Chr.), znaczną mniejszość przedstawiają napisy, redagowane stylem bardziej prozaicznym i dlatego bardziej odpowiadające naszym nowożytnym pojęciom o źródłach historycznych. Te stanowią, można powiedzieć, wyjątki stosunkowo nieliczne. Takim chwalebny wyjątkiem są np. obszerne i zasługujące na zupełną wiarę roczniki 17-stu wypraw syryjskich Tutmosisa III-go (około 1500—1450); pokrywają one znaczną przestrzeń ścian wielkiej świątyni Amonowej w Karnaku.

Obok napisów faraonów, za ważne źródła historyczne służą nam bardzo liczne autobiografie możnych osobistości (książąt, nomarchów, generałów, ministrów, wysokich urzędników i kapłanów), — autobiografie zapisywane na ścianach ich grobów, na ich stelach pamiątkowych i posągach, — oraz dość liczne dokumenty różnego rodzaju: dekrety faraonów, nadające przywileje świątyniom lub pojedynczym osobom prywatnym, dekrety, nominujące urzędników na takie a takie stanowisko, instrukcje, dawane przez faraonów świeżo nominowanym wezyrom (zwłaszcza instrukcja wezyra Rechmirē z XVIII dyn.), akty fundacyjne, protokoły sądowe, kontrakty i testamenty, a wreszcie liczne i rozmaite listy, urzędowe i prywatne, rzeczywiste i urojone, pisywane tylko dla ćwiczenia przez uczniów szkół egipskich, w czasach nowego państwa. Wśród listów tych znajduje się nawet je-



Jedna strona «Księgi umarłych». Ilustracje przedstawiają scenę ważenia serca (t. j. sumienia) na sądzie pozagrobowym.

den, zawierający dość złośliwą i dowcipną polemikę literacką między dwoma uczonymi urzędnikami Ramsesa II-go.

Ażeby czytelnikowi dać wyobrażenie o obfitości tych wszystkich źródeł pisanych, jakie nam pozostawili faraonowie i ich poddani, wystarczy może wskazać na to, że angielskie tłumaczenie tych źródeł, zrobione, z podziwu godną pracowitością, przez J. H. Breasteda (*Ancient Records of Egypt*, Chicago 1906) obejmuje cztery spore tomy, liczące razem przeszło 1500 stron (tom 5-ty zawiera bardzo staranne indeksy, ułatwiające korzystanie z czterech poprzednich).

Ze wszystkich rodzajów literackich, uprawianych w starożytnym Egipcie, nowożytnemu czytelnikowi, nieobeznanemu z egiptologią, najbardziej, zdaje się przypadłyby do gustu egipskie powieści i powiastki; niektóre z nich są bowiem rzeczywiście piękne, miłe i ciekawe, a zatem zarówno zajmujące jak i ujmujące. Znamy ich przeszło 20, z tych jednak, niestety, tylko pięć w całości, a resztę w większych lub mniejszych fragmentach. Wybieramy z nich tu trzy, najlepiej zachowane: dwie pretensjonalnie literackie i jedną naiwnie ludową. Te trzy niech posłużą za ilustrację dla całej twórczości powieściowej starożytnych Egipcjan.

Pierwsza z nich znana jest w egiptologii pod tytułem «Pamiętniki Sinuhego» albo «Sinuhita» (jak go wolą nazywać egiptologowie francuscy). O wielkiej poczytności i wyjątkowym uznaniu, jakim ta powieść cieszyła się w kraju faraonów przez długie setki lat, świadczy wymownie znaczna liczba rękopisów, w których się nam zachowała. Posiadamy ją bowiem w całości, w dwóch wielkich papyrusach, z czasów średniego państwa (oba są dziś w Berlinie), oraz w kilku drobnych fragmentach na ostrakach, z czasów państwa nowożytnego (jest ich przeszło 10).

Widocznie więc ustępy tego utworu, uznanego za arcydzieło literatury klasycznej, przepisywano podówczas w szkołach, jako wzory najpiękniejszego stylu. Egipcjanie bowiem, jak to już powiedziano powyżej, lubowali się bardzo w stylu, poetycznym i retorycznym, górnolotnym i napuszonym, a w takim właśnie utrzymana jest przeważna część «Pamiętników Sinuhego». Autorowi ich (który żył za średniego państwa, w klasycznym okresie literatury) chodziło, jak się zdaje, głównie i przede wszystkim o popisanie się takim właśnie stylem i o zaspokojenie takich właśnie gustów literackich swoich rodaków. Treść sama posiadała dlań znaczenie drugorzędne; miała służyć tylko za ramy dla jego retorycznych i poetycznych deklamacyj. To też jest ona tak prosta, iż da się opowiedzieć w kilku zdaniach: Sinuhe, dworzanin Sesostrisa I-go (z XII dynastji), podówczas jeszcze następcy tronu, uwikławszy się w jakąś intrygę dworską (o której nam nie mówi wyraźnie), ucieka, około roku 1950, za granicę, do Palestyny i Syrii (ucieczka ta opisana jest dość szczegółowo). Przyjęty gościnnie przez szejka jednego z tamtejszych plemion beduińskich, żeni się z jego córką, zostaje jego wodzem, prowadzi liczne wyprawy wojenne i dochodzi do wielkiego majątku i znaczenia, zwłaszcza od czasu, gdy w groźnym i sławnym pojedynku zwyciężył swojego potężnego rywala, rycerza olbrzymiego wzrostu i siły. Ale pomimo całego powodzenia i szczęścia, jakie mu sprzyja na obczyźnie, tęskni na starość do Egiptu i nie może przenieść tej myśli, strasznej dla każdego Egipcjanina, żeby kości jego miały kiedyś spocząć w obcej ziemi, pozbawione egipskiego pogrzebu. Píše więc listy do Egiptu z prośbą o zezwolenie mu na powrót. I faraon Sesostris I odpisuje mu łaskawie i przysyła poń swego posła. Sinuhe pozostawia więc swoim dorosłym synom wszystko, co posiadał w Palestynie, a sam powraca na stare lata do upragnionej ojczyzny, gdzie, obsypany łaskami królewskiego dworu, żyje odtąd szczęśliwie aż do śmierci. W te skromne ramy prostej treści epickiej włożył autor kilka długich ustępów (mów i listów) szumnie retorycznych i przesadnie poetycznych i te właśnie napuszone ustępy uważał za główny cel i rdzeń swojego dzieła. I tego samego zdania byli też widocznie i jego czytelnicy, zarówno współcześni (za średniego państwa) jak i późniejsi (za państwa nowożytnego). Dlatego właśnie dzieło to uchodziło przez tyle wieków za pierwszorzędnny utwór klasyczny, godny czytania, przepisywania i naśladowania.

Druga powieść egipska, napisana w tym samym mniej więcej czasie, co «Sinuhe» (a więc również za średniego państwa) i tak samo, jak «Sinuhe», uważana przez współczesnych za arcydzieło klasyczne (widać to znowu stąd, iż zachowała się nam aż w czterech papirusach hieratycznych, pochodzących z tej epoki), — druga ta powieść znana jest w egiptologii pod tytułem «Skargi wymownego wieśniaka», chociaż człowiek ten był, jak się zdaje, raczej handlarzem niż rolnikiem. Mieszkał on bowiem nie w uprawnej dolinie nilowej, lecz w pustynnej miejscowości «Słone pole», położonej gdzieś niezbyt daleko od ówczesnej stolicy Egiptu, którą było wtedy (gdyż rzecz dzieje się za IX lub X dynastji) miasto Henensu, zwane później przez Koptów Hnēs, przez Greków Herakleopolis, a przez Arabów Ahnās lub Henassia. Pewnego razu ten ubogi handlarz, imieniem Chu-n-anup, objuczył, jak zwykle, swoje osły ładunkiem soli, sody i drzewa, oraz jakimiś nieznanymi nam roślinami (pustynnemi?) i wybrał się z tym niedrogim towarem na targ do Henensu. Po drodze jednak spotkała go wielka



Jedna stronica «Księgi umarłych». Ilustracje przedstawiają niektóre obrzędy pogrzebowe.

krzywda. Oto nieuczciwy urzędnik Thot-nacht, któremu spodobały się jego osły, odebrał mu je pod błahym i podstępnie wywołanym pozorem, a jego samego, gdy się o nie upominał natarczywie, zbił kijem tamaryszkowym i odpędził od swego domu. Biedny Chu-n-anup, tak srodze pokrzywdzony, udaje się do stolicy i przedkłada swą skargę, w niezwykle wymownych słowach, wysokiemu urzędnikowi farańskiego dworu, imieniem Rensi. Ten jest tak dalece zdziwiony i zachwycony piękną wymową prostego chłopca, iż opowiada to, jako curiosum, samemu faraonowi Neb-kau-rē. A faraon, będąc widocznie, jak każdy zresztą Egipcjanin, wielkim miłośnikiem pięknego stylu, wpada na taki pomysł, żeby sprawę pokrzywdzonego handlarza przeciągać i zmusić go przez to do wypowiedzenia jeszcze kilku takich wymownych oracyj; te mają być przez pisarzy królewskich zapisane, a potem odczytane jemu, faraonowi. I tak się też naturalnie stało. Biedny Chu-n-anup musiał, dochodząc swej krzywdy, wypowiedzieć aż dziewięć takich wymownych skarg i te właśnie stanowiły dla czytelników egipskich główną treść, wartość i urok utworu. Nam jednak retoryka ich, bardzo przesadna i napuszczona, nie może przypaść do gustu, tembardziej, że miejscami jest zbyt monotonna, a miejscami dla nas wprost niezrozumiała. Ale Egipcjanie mieli o tem widocznie inne zdanie, skoro zarówno «Wymownego wieśniaka» jak i «Sinuhego» uważali za dzieła wzorowo klasyczne.

W przeciwieństwie do tych dwóch utworów klasycznych, obciążonych, jak na nasz smak, zanadto retorycznym przeładowaniem, ludowa «Opowieść o dwóch braciach», ujmuje nas sympatyczną prostotą i bezpretensjonalnością. Jest to najpopularniejsza i najczęściej tłumaczona ze wszystkich powieści egipskich. Posiadamy ją w pięknym odpisie hieratycznym (w tak zwanym papiusie d'Orbiney, w Muzeum Brytyjskim), który to odpis sporządził pod koniec XIX dynastji

(około 1220 przed Chr.) młody pisarz Ennana, znany nam jeszcze skądinąd (mianowicie z kilku listów współczesnych).

Ażeby dać czytelnikowi pewne wyobrażenie o tem, jak w XIII wieku przed Chr. wyglądały egipskie powieści ludowe, opowiemy treść «Dwóch braci» nieco obszerniej, używając przytem tu i ówdzie słów oryginału, które, dla odróżnienia od streszczenia, uwidoczniemy odmiennymi czcionkami (kursywą).

Byli raz dwaj bracia (pochodzący) od jednej matki i jednego ojca. Starszy nazywał się Anubis (jest to więc właściwie jeden z popularnych bogów egipskich), a młodszy nazywał się Bata (i to jest również imię boga, choć mniej znane, niż imię Anubis). Starszy posiadał (własny) dom i żonę, młodszy zaś żył u niego i podlegał jego władzy, jakby był jego synem (i sługą). Sporządzał szaty, chodził za bydłem w pole, uprawiał ziemię, młócił (zboże) i zatatwiał wszelkie prace polne. A był ten młodszy brat znakomitym robotnikiem; równego nie było mu w całym kraju; (zdawało się) jakoby było w nim coś boskiego.

Pracował pilnie i wytrwale: wczesnym rankiem wyruszał z krowami w pole, a wracał z nimi późnym wieczorem, obładowany brzemieniem trawy, by krowy miały co jeść nocą. Bo kochał swe krowy i dbał o nie bardzo; rozumiał ich język i nieraz z nimi rozmawiał, sypiając zawsze przy nich w oborze.

Pewnego razu, w czasie zasiewu, pracował, jak zwykle, ze swym starszym bratem w polu. Wtem zabrakło im zboża do siania i Bata musiał po nie pobiec do domu, w którym, oprócz żony starszego brata, nie było wówczas nikogo. Ta, korzystając z nieobecności męża, zaczęła Batę kusić do grzechu podobnie, jak żona Potyfara — biblijnego Józefa. Ale enotliwy młodzieniec postąpił sobie w tym wypadku tak samo, jak Józef: odepchnął z oburzeniem niecną bratową, ta zaś, ze swej strony, odegrała rolę Potyfarowej i oczerniła go przed swym mężem, gdy ten, jak zwykle, wrócił wieczorem wcześniej do domu, niż Bata ze swemi krowami.

Starszy brat zapalał wściekłością, jak leopard, naostrzył swój nóż i ujął go w dłoń. I stanął starszy brat za drzwiami obory, ażeby zabić swego młodszego brata, gdy ten powróci wieczorem, aby zapędzić do obory swe krowy. Otóż kiedy słońce zaszło, młodszy brat nałożył na barki, jak to było jego codziennym zwyczajem, (brzemie) wszelakich traw polnych i powrócił (z krowami) do domu. Gdy pierwsza krowa weszła do stajni, rzekła do swego (ukochanego) pasterza: «Baczność! Twój starszy brat stoi (tu w stajni) przed tobą ze swoim nożem (w ręku), ażeby cię zabić. Uciekaj przed nim!» A on usłyszał (i zrozumiał) słowa swojej pierwszej krowy. Kiedy druga krowa weszła, powiedziała to samo. Wtedy zaglądnął on pod drzwi stajni i spostrzegł nogi swojego starszego brata, który stał za drzwiami z nożem w ręku. Złożył więc na ziemię przyniesioną trawę i zwrócił swe nogi do ucieczki, a starszy brat pobiegł za nim ze swoim nożem.

Ale go nie dopędził, bo bóg słońca, Rē-Harachte, ujął się za niewinnym i stworzył między nim i ścigającym go starszym bratem wielką rzekę, pełną krokodyli. Z drugiego brzegu tej rzeki Bata, wezwawszy na świadka wschodzące właśnie słońce, opowiedział bratu całą prawdę, przekonał go o swej niewinności i oświadczył, że już doń nigdy nie wróci, lecz będzie odtąd żył samotnie, w dalekim obcym kraju, w odludnej dolinie cedrowej: «Serce swe — mówił — zacharuję i umieszczę w kwiecie cedru, z którym odtąd związane będzie życie moje. Gdy ten cedr padnie, umrę i ja natychmiast, ty zaś dowiesz się o mojej śmierci



Stronica z «Księgi umarłych».

takim sposobem, że piwo, które w ten dzień pić zechcesz, w oczach twoich nagle zaszumi, zakipi i skwaśnieje. Wtedy przyjdź do tej doliny cedrowej i szukaj, choćby przez lata całe, tego kwiatu, w którym skryte będzie moje serce. Znalazłszy je, wrzuć do wody i daj mi tę wodę wypić, a ja ożyję». Potem obaj bracia rozeszli się w różne strony. Starszy powrócił do domu, gdzie ze wściekłości zabił swą niecną żonę, która go pozbawiła brata, młodszy zaś, jak zapowiedział, pędził od tam samotne życie w dolinie cedrowej. Pożalowali jego samotności bogowie i stworzyli mu na towarzyszkę cudownie piękną kobietę, która została jego żoną. Bata kochał ją tak, że



Stronica z «Księgi umarłych».

wyznał jej nawet nieostrożnie tajemnicę swego serca, skrytego w kwiecie drzewa. Pewnego razu rzeka, przepływająca przez dolinę cedrową, ujrzała cudowną żonę Bata i rozmiłowała się w niej. Dostawszy od jednego z cedrów kosmyk jej bosko pachnących włosów, który przypadkiem zawisł na jego gałęzi, rzeka poniosła go do Egiptu i złożyła (na brzegu Nilu) w tym (właśnie) miejscu, gdzie pracze Faraona, — oby żył w szczęściu i zdrowiu! — zwykli byli prac (szaty królewskie). Zapach tego kosmyka (boski i cudowny) przeniknął w szaty Faraona — oby żył w szczęściu i zdrowiu! — i łajano praczy Faraona — oby żył w szczęściu i zdrowiu! — (zarzucając im, że piorą niedbale) i mówiono: «Jest jakiś (obcy) zapach wonności w szatach Faraona — oby żył w szczęściu i zdrowiu!» — Łajano ich codziennie z tego powodu (tak, że już nie wiedzieli, co mają uczynić. (Aż wreszcie pewnego razu) przelożony praczów Faraona — oby żył w szczęściu i zdrowiu! — udał się (sam) na brzeg (Nilu, w to miejsce, gdzie zwykle prano), a serce jego było bardzo strapione z powodu tych wyrzutów, jakie mu robiono codziennie. A gdy (tam) stanął, (los czy przypadek

zrządził, że) stanął właśnie naprzeciw tego kosmyka włosów, który leżał w wodzie. Postać (poń swych ludzi) i przyniesiono mu go i przekonano się, że zapach jego był bardzo piękny. Więc (dozorca praców) zaniósł go (jako dziwo, samemu) Faraonowi — oby żył w szczęściu i zdrowiu! — (Na rozkaz zachwyconego króla) sprowadzono pisarzy i uczonych Faraona — oby żył w szczęściu i zdrowiu! — ci zaś tak rzekli do Faraona — oby żył w szczęściu i zdrowiu: «To jest kosmyk włosów córki (boga) Rē-Harachte, w której są (zjednoczone) zalety wszystkich bogów (i bogiń). (Kosmyk) ten jest podarkiem (przysłanym) ci z drugiej (dalekiej) ziemi; każ, niech idą posłowie we wszystkie kraje (świata) i niech jej szukają».

Po długich poszukiwaniach znaleziono ją wreszcie. Wielkimi darami i obietnicami dała się nakłonić do tego, że, zdradziwszy Batę, uciekła z doliny cedrowej i została żoną królewską. Bojąc się zaś zemsty swego pierwszego męża, namówiła Faraona, by posłał żołnierzy do doliny cedrowej i kazał ściąć owo cudowne drzewo, w kwiecie którego było ukryte serce Baty. W tej chwili, gdy to wykonano, powrócił (właśnie) Anubis, starszy brat Baty, do swego domu (z pola). Usiadł, umył sobie ręce i podano mu dzban z piwem. A ono (w jego oczach) zaszumiało (zakipiało i skwaśniało). Podano mu (zamiast piwa) dzban z winem, ale i to stało się (w jego dłoni) mętne (i zepsute).

Zrozumiał Anubis, co to znaczy, i natychmiast, wzięwszy swoją łaskę i sandały, poszedł w dolinę cedrową, a przybywszy na miejsce, zastał swego brata, leżącym bez życia. Więc wziął się zaraz do szukania tego kwiatu, w którym miało być ukryte serce zmarłego. Lecz szukał trzy lata i nie mógł znaleźć. Kiedy zaś rozpoczął się rok czwarty, zaczęło jego serce tęsknić za powrotem do Egiptu, więc (wreszcie) rzekł (do siebie): «Jutro odejdę (już) stąd (z powrotem)»! Tak mówił w (stęsknionem) sercu swoim. Lecz kiedy (nazajutrz) ziemia się rozjaśniła (od słońca) i następny dzień zaświtał, poszedł (jeszcze raz) pod cedr i spędził (jeszcze jeden) cały dzień na szukaniu. Wieczorem powrócił (jeszcze raz na to samo miejsce), obejrzał się (jeszcze raz) dokoła i znalazł wreszcie ziarnko (nasienia). Podniósł je (i poznał z radością, że) to było serce jego młodszego brata. Przyniósł (więc) naczynie, pełne świeżej wody, wrzucił doń serce, a potem (usiadł i) siedział, jak to zwyczaj był uczynić codziennie (to znaczy: tak spokojnie, jakby się nie nadzwyczajnego nie stało).

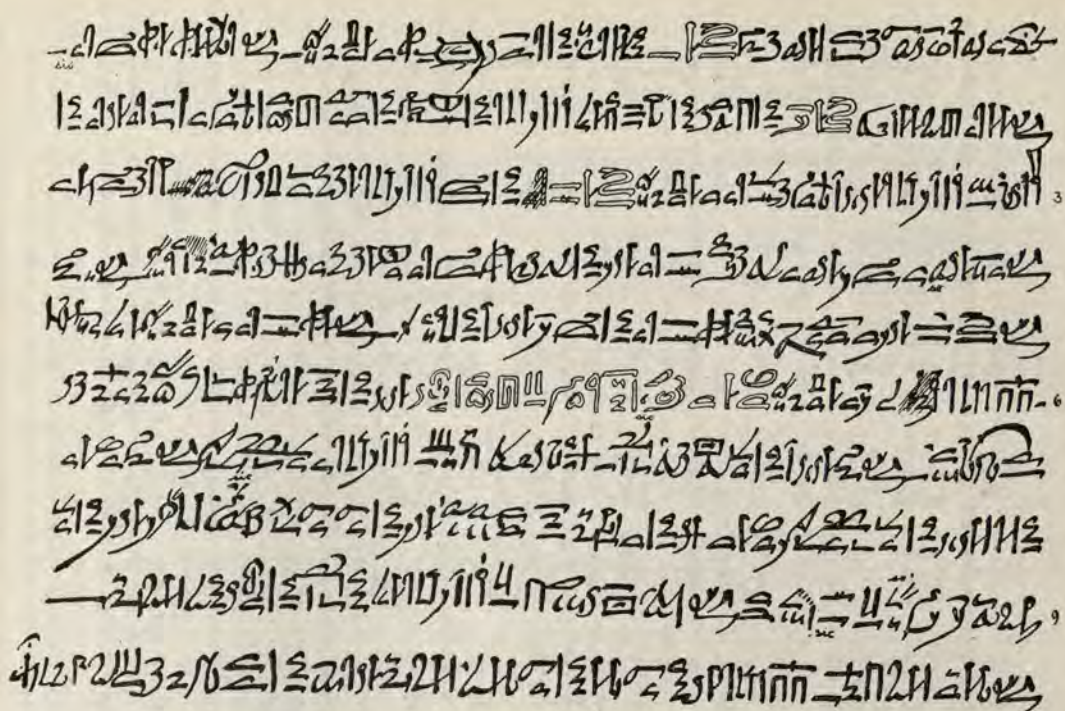
A kiedy noc (całkiem) zapadła i serce nasiąkło wodą, wtedy zadrżał Bata na całym ciele, (otworzył oczy) i spojrzął na swego starszego brata, podczas gdy serce jego leżało bezsilne (jeszcze) w naczyniu. (Wówczas) starszy brat Anubis pochwycił (to) naczynie ze świeżą wodą, w której było serce jego młodszego brata, i dał mu (ją) wypić (a z nią razem i) serce, które (w ten sposób) zajęło (w jego piersi) swoje właściwe miejsce. I (w tej samej chwili) młodszy brat powstał takim (zdrowym i silnym), jakim był przedtem. Obaj bracia objęli się w ramiona i zaczęli ze sobą rozmawiać.

Zmartwychwstały w ten sposób Bata przybrał, dzięki swej nadprzyrodzonej sile, postać wspaniałego byka Apisa, a starszy brat poprowadził go, wśród wielkiej radości wszystkich mieszkańców Egiptu, na dwór Faraona. Ten uznał nowego Apisa za prawdziwe wcielenie boga Ptaha i urządził na jego cześć wspaniałą uroczystość. Starszego zaś brata obsypał sownicę złotem i srebrem i uczynił go nie tylko bogatym człowiekiem, ale i swoim najpierwszym ulubieńcem.

Pewnego razu ten nowy Apis zbliżył się do swej niewiernej żony, będącej

Handwritten text in a cursive script, likely a page from a manuscript. The text is written in a dense, flowing style, characteristic of the 'Pismo hieratyczne średniego państwa' (Middle State Hieratic Script). The script is highly stylized and difficult to decipher without specialized knowledge.

Jedna stronica «Pamiętników Sinuhego». Pismo hieratyczne średniego państwa.



Jedna stronica z papiirusu d'Orbiney («Powieść o dwóch braciach»)
Pismo hieratyczne nowożytnego państwa.

obecnie królową, i rzekł do niej ludzkim głosem: «Patrz! To ja jestem i żyję rzeczywiście!» A ona zapytała: «Kto ty jesteś?» On zaś rzekł: «Ja jestem Bata... Jestem tu i żyję rzeczywiście! Żyję w tym świętym byku».

Niewierna żona, zdjeta przerażeniem, wymusiła podstępem na Faraonie, że kazał byka zabić. Lecz z krwi jego wyrosły w przeciagu jednej nocy, po obu stronach głównej bramy królewskiego pałacu, dwa święte drzewa, dwie święte perseje, którym i Faraon i cały naród zaczęli składać ofiary. I znowu pewnego razu jedno z tych drzew przemówiło do niewiernej małżonki, a ona znowu wyprosiła u króla, że kazał je oba ścinać. A gdy je w jej obecności rąbano, odleciała z pod topora jedna malutka drzazga i wpadła jej niepostrzeżenie do ust. Ona ją niechcący połknęła i zaszła w ciążę i porodziła syna, który został następcą tronu. Synem tym był Bata, zmartwychwstały w ten sposób po raz czwarty. Gdy dorósł i po śmierci Faraona, rzekomego swego ojca, zasiadł na tronie królewskim, zawezwał swą niewierną żonę, uważaną obecnie za jego matkę, przed sąd, opowiedział sędziom jej wszystkie zdrady i zbrodnie, a ci, wysłuchawszy oskarżenia, skazali ją na śmierć. Bata zaś przez lat dwadzieścia panował, jako Faraon nad całym Egiptem, a gdy umierał, naznaczył następcą po sobie swojego starszego brata Anubisa.

Z innych powieści i powiastek egipskich wymienimy tylko następujące: 1. «Przygody rozbitka» na odludnej wyspie (Morza Czerwonego?), gdzie mieszka dobry król węzów, obdarzony ludzką mową i ludziom życzliwy; 2. Opowiadania o sławnych czarownikach z czasów króla Chufu-Cheopsa (IV dyn.) i o cudownym przyjsciu na świat trzech pierwszych faraonów V-ej dynastji (papiirus Westcar, w Berlinie);

3. Opowiadanie o pewnym młodym księciu, który, pomimo przezorności swego ojca i starań swej żony, nie może uniknąć losu, przepowiedzianego mu w dzieciństwie; 4. Opowiadanie o podstępem zdobyciu syryjskiego miasta Joppe (Jaffa) przez chytrego generała Thutii, jednego z wodzów wielkiego zdobywcy Thutmosisa III-go (z XVIII dyn.); 5. Sprawozdanie urzędnika Wen-Amona (lub Un-Amona) z jego niefortunnej podróży do Fenicji, dokąd jeździł był w misji dyplomatyczno-handlowej, wysłany przez arcykapłana tebańskiego Hrihora (zob. wyżej, w tablicy chronolog.) po transport drzewa cedrowego na budowę świętej barki Amonowej, używanej podczas uroczystych procesyj; rękopis hieratyczny tego sprawozdania, pisanego bardzo zajmująco, z epicką obrazowością, odnalazł przed 30 laty egiptolog rosyjski W. Goleniszczew, któremu zawdzięczamy również i odkrycie rękopisu «Przygód rozbitka» (oba te papirusy znajdują się w Rosji).

Na zakończenie powiedziec wypada, że wszystkie nasze o literaturze egipskiej wiadomości, jakie posiadamy dotychczas, są w wysokim stopniu fragmentaryczne i przypadkowe: znamy bowiem tylko to, co się nam zachowało zrzędzeniem losu i przypadku; a zachowało się prawdopodobnie mniej, niż zaginęło. Nie jest jednak bynajmniej wykluczone, a nawet, owszem, bardzo możliwe, że poszukiwania, które prowadzi się ustawicznie na ziemi i w ziemi egipskiej, wynajdą jeszcze w przyszłości niejedną ważną zabytek i że, wskutek tego, nasza znajomość literatury egipskiej będzie z biegiem czasu uzupełniać się i rozszerzać coraz to bardziej. Obraz jej więc może lada chwila zmienić się dla nas w tym czy innym szczególe, a z biegiem wielu lat — w wielu szczegółach. Ze szczegółów zaś złożą się zczasem zmiany bardziej ogólne, a może nawet bardzo gruntowne. Bliższa lub dalsza przyszłość to okaże.

BIBLIOGRAFJA

Adolf Erman, *Ägyptische Grammatik*, 4-te wyd. Berlin 1928, (w zbiorze «*Porta linguarum orientalium*»); — Alan Henderson Gardiner, *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford 1927; — Günther Roeder, *Ägyptisch, praktische Einführung in die Hieroglyphen und die ägyptische Sprache*, Monachjum 1913 (w zbiorze: «*Clavis linguarum orientalium*»); — G. Farina, *Grammatica della lingua egiziana antica*, 2 wyd., Rzym 1926; — Adolf Erman, *Die Hieroglyphen*, Berlin i Lipsk, 1923, (w zbiorze «*Sammlung Göschens*»); — Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, I Bd., 2-te Hälfte, 3-te Aufl., Stuttgart und Berlin, 1913; II Bd, 1-ste Abt., 2-te Aufl., tamże, 1928; — James Henry Breasted, *A History of Egypt, from the earliest times to the Persian conquest*, New York 1905; drugi przedruk: Londyn 1921; tłumaczenie niemieckie przez Herm. Rankego wyszło w 2-gim wydaniu w roku 1911; — Alexandre Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926 (w znanym zbiorze «*L'évolution de l'humanité*»); — Gustave Jéquier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1923; — James Henry Breasted, *Ancient records of Egypt. Historical documents from the earliest times to the Persian conquest, collected, edited and translated with commentary*, 5 tomów, Chicago 1906—07; — Alexander Scharff, *Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte*, Leipzig 1927; — Wilhelm Schubart, *Ägypten von Alexander dem Grossen bis auf Mohammed*, Berlin 1922; — Adolf Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, neu bearbeitet von Hermann Ranke*, Tübingen 1923; — Alfred Wiedemann, *Das alte Aegypten*, Heidelberg 1920; — Ernest Alfred Wallis Budge, *The literature of the ancient Egyptians*, London 1914; — Adolf Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923; — Max Pieper, *Die ägyptische Literatur*, Wildpark-Potsdam 1927 (w zbiorowym wydawnictwie «*Handbuch der Literaturwissenschaft*» hrgh. von Oskar Walzel); — Gaston Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*; najnowsze (4-te) wydanie (Paryż 1911) jest obecnie wyczerpane, ale istnieje, na szczęście, jego tłuma-

czenie angielskie: Popular stories of ancient Egypt, translated by Mrs. C. H. W. Johns from the forth French edition revised by Sir G. Maspero, New York 1915; — Günther Roeder, Alt-ägyptische Erzählungen und Märchen, Jena 1927 (w zbiorze «Die Märchen der Weltliteratur» hrgb. von Friedrich von der Leyen und Paul Zaunert); — Hermann Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache, Leipzig 1924; — James Henry Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt, London 1923; — Adolf Erman, Die ägyptische Religion, 2-wyd., Berlin 1909; — Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Jena 1925 (w zbiorze «Religiöse Stimmen der Völker» hrgb. von Walter Otto); — Hermann Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926; — Wilhelm Max Müller, Egyptian mythology, London, bez daty (1918?); — François Lexa, La magie dans l'Égypte antique, de l'ancien empire jusqu' à l'époque copte, 3 tomy, Paris 1925; — Gaston Maspero (Histoire générale de l'art:) Égypte. Paris, 1911 (w zbiorze «Ars una, species mille»); — Heinrich Schäfer, Von ägyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst. Eine Einführung in die Betrachtung ägyptischer Kunstwerke, 2 wyd., Leipzig 1922; — Ludwig Curtius, Die antike Kunst: Ägypten und Vorderasien, Berlin — Wildpark — Postdam, 1913—1923, (w zbiorowym wydawnictwie «Handbuch der Kunstwissenschaft» hrgb. von Fritz Burger); — Heinrich Schäfer und Walter Andrae, Die Kunst des alten Orients, Berlin 1925 («Propyläen Kunstgeschichte»); — Georg Steindorff, Die Kunst der Ägypter: Bauten, Plastik, Kunstgewerbe, Leipzig 1928.

LITERATURA STAROHEBRAJSKA

N A P I S A Ł J A N S Z E R U D A

Kanon Starego Testamentu. — Szkic dziejów Izraela i Żydów. Języki oryginalne St. T. i ich pismo. — Tekst St. T. — Geneza piśmiennictwa starohebrajskiego. — Poszczególne rodzaje zabytków literackich. — Proza i poezja. — Charakterystyczne cechy poezji. — Poszczególne części kanonu: 1. Tora (Zakon) czyli Pięcioksiąg Mojżesza. 2. Prorocy: a) pierwsi: księga Jozuego, Sędziów, Samuelowe, Królewskie; — b) pr. późniejsi. — Działalność literacka proroków. — Izajasz, Jeremjasz, Ezechjel, Księga 12-tu (Ozeasz, Joel, Amos, Abdjasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofonjasz, Ageusz, Zacharjasz, Malachjasz). — 3. Pisma: Psalterz, Przypowieści Salomona, Job. — Pieśni nad pieśniami, Rut, Treny, Kaznodzieja S., księga Estery — Daniel. — Ezdrasz, Nehemiasz, Księgi Kronik. — Biblija Żydów aleksandryjskich. — Znaczenie nazwy «apokryf». — Podział apokryfów na 4 grupy: A. 3 księga Ezdrasza, 1—3 Machabeuszów. — Judyty, Tobjasza. — B. Ekklezjastyk, Mądrość Salomona. — 4 Machabeuszów — C. Księga Barucha, List Jeremjasza. — D. Dodatki do Estery i Daniela, Modlitwa Manasesa. — Dzieje kanonu Starego Testamentu: powstanie 3 zbiorów ksiąg świętych. — Ustalenie kanonu żydowskiego. — Przekłady polskie Starego Testamentu. — Biblijografja.

TRZY religje korzystają z ksiąg świętych Izraela: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Dwie pierwsze zaliczają je do swej Biblii. Powstały te księgi w pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem jako pisma religijne, a złączone zostały w r. 90 po Chr. w kanon Starego Testamentu (Zakonu), z którego korzystało pierwotne chrześcijaństwo, dodając do niego później kanon Nowego Testamentu.

Dwa były kanony ksiąg świętych St. T., jeden mniejszy, obejmujący pierwotnie 24 księgi — według późniejszego podziału 39 — to t. zw. palestyński drugi zaś obszerniejszy, t. zw. aleksandryjski, w języku greckim, którego używali zhellenizowani Żydzi, a który jest częścią składową t. zw. Wulgaty czyli Biblii oficjalnej kościoła katolickiego i ma 46 ksiąg. Do tamtego kanonu należą następujące księgi: 5 ksiąg Mojżeszowych, Jozuego, Sędziów, (1 i 2) Samuela, (1 i 2) Królewska, Izajasz, Jeremjasz, Ezechjel i księga dwunastu [proroków]: (Ozeasz, Joel, Amos, Abdjasz, Jonasz, Micheasz, Nahum, Habakuk, Sofonjasz, Ageusz, Zacharjasz i Malachjasz): Psalmi, Przypowieści, Job, Pieśń nad pieśniami, Rut, Treny, Kaznodzieja (Ekklezjastes), księga Estery; Daniela, Ezdrasza — Nehemjasza, (1—2), kronik. Oprócz wymienionych kanon aleksandryjski zawiera jeszcze następujące księgi: Tobjasza, Judyty, Machabejskie, księgę Barucha, Mądrości, Ekklezjastyk i dodatki do ksiąg kanonicznych Daniela, Estery i Kronik.

Literatura starohebrajska obejmowała jeszcze inne produkty literackie. W Starym Testamencie mamy liczne wzmianki o księgach i zbiorach, z których podawane są tu i ówdzie większe lub mniejsze fragmenty. Cytowane są następujące księgi: «Księga wojen Pana» (Nu 21, 14) «Księga Prawego» (Joz. 10, 13; i 2 Sam.

1, 18), «Kronika Salomona» (1 Kr. 11, 41), «Kronika królów izraelskich» (n. p. 1 Kr. 14, 19), «Kronika królów judzkich» (n. p. 1 Kr. 14, 29), «Dzieje Uzjasza, spisane przez proroka Izajasza» (2 Kron. 26, 22), nadto proroctwa Samuela, Natana, Gada i i. To, co zachowało się w Starym Testamencie, ma charakter religijny, kanoniczny. W niniejszym szkicu chodzi o historyczne przedstawienie literatury starotestamentowej.

W tym celu należy najpierw podać w streszczeniu najważniejsze szczegóły i daty z dziejów Izraela i Żydów.

Hebrajczycy występują w dziejach w związku z plemionami Habiru, które z końcem 3. tysiąclecia i w pierwszej połowie 2. tysiąclecia pojawiły się w południowej Babilonii, Mezopotamji i w Palestynie. Potomkami młodszej grupy Habiru byli Izraelici, którzy wywodzą się od praojca swego Abrahama z Ur chaldejskiego. Abraham i jego potomkowie Izaak i Jakób mieszkają w Palestynie (Kanaanie), kraju, w którym od dawien dawna krzyżowały się wpływy kultury egipskiej i babilońskiej, chetyckiej i fenickiej z kananejską. Okres patriarchów poprzedza właściwe dzieje Izraela. Drugi okres życia plemion izraelskich to niewola egipska, z której wyzwolone zostały przez Mojżesza (ok. r. 1200 prz. Chr.) i wędrówka do Ziemi Obiecanej. Walka o tę ziemię toczy się w czasach Jozuego i sędziów (1150—1050). Saul (1030—1013), pierwszy król izraelski, kładzie podwaliny pod wielkie państwo narodowe, które za następcy, Dawida (1013—973), w zwycięskich walkach osiąga największą potęgę w ciągu swego niezależnego bytu. Salomon (973—933) organizuje je, dając mu także świątynię w Jerozolimie, która miała zastąpić prowincjonalne np. w Sylo, Betelu, Sychemie i i.

Po śmierci Salomona wielkie państwo narodowe rozpada się na 2 niezależne państwa: południowe czyli judzkie ze stolicą Jerozolimą i izraelskie ze stolicą Samarją. Pierwszy król państwa północnego Jerobeam I, chcąc unicestwić wpływ religijny Jerozolimy, założył świątynię w Danie i Samarji, gdzie czczono Boga Jahwe w postaci byka. Zalew kultury i religji fenickiej, najazdy aramejskie (od r. 900) i niebezpieczeństwo asyryjskie od r. 740, nadto zanik życia religijnego podkopywał byt polityczny. W r. 722 stolica państwa izraelskiego została zajęta, państwo upadło, przeszło 27.000 ludności wzięto do niewoli asyryjskiej, a na ich miejsce sprowadzono kolonistów ze wschodu.

Państwo judzkie długo jeszcze opierało się niebezpieczeństwu asyryjskiemu, a później po r. 625 — babilońskiemu. W r. 597 Nebukadnezar wziął kilkanaście tysięcy Judejczyków do niewoli babilońskiej. W r. 586 spustoszył całą Judeę, spalił Jerozolimę, króla Sydkjasza (Sedecjasza) wraz z ludem zabrał do Babilonii. Wygnańcy mieszkali nad rzeką Kebar, w miejscowości Tell Abib, Kasifja i Ahawa. Działali wśród nich prorocy np. Ezechjel, przygotowując ich żywym słowem do powrotu. Wielka część wygnańców rozproszyła się po całym państwie perskim a później imperjum Aleksandra, przystosowując się do nowych warunków. Zaledwie 50.000 skorzystało z edyktu króla perskiego Cyrusa, by pod wodzą Serubabela i kapłana Jozuego wrócić do ojczyzny. Od r. 538 rozpoczyna się okres nowej organizacji żydowskiej ze stolicą Jerozolimą, opartej na systemie teokratycznym. W r. 520 wszczęto budowę świątyni, której poświęcenie odbyło się w r. 516. W kilkadziesiąt lat później (w r. 458) staraniem Ezdrasza a w r. 445 dzięki energii namiestnika Nehemjasza miasto otoczono murami, a w 10 lat później promulgował Ezdrasz zakon Mojżesza, obowiązując lud do porzucenia żon obcego pochodzenia,

TABLICA PISMA FENICKIEGO I HEBRAJSKIEGO

Alfabet hebr. kwadratowy	Biblos		Napis Meśy 9. w.	Starogrecki	Alfabet hebr. kwadratowy	Biblos		Napis króla Meśy	Starogrecki
	13. w.	10. w.				13. w.	10. w.		
א	𐤀	𐤁	א	Α	א	𐤀	𐤁	Α	Α
ב	𐤂	𐤃	ב	Β	ב	𐤂	𐤃	Β	Β
ג	𐤄	𐤅	ג	Γ	ג	𐤄	𐤅	Γ	Γ
ד	𐤆	𐤇	ד	Δ	ד	𐤆	𐤇	Δ	Δ
ה	𐤈	𐤉	ה	Ε	ה	𐤈	𐤉	Ε	Ε
ו	𐤊	𐤋	ו	Ϝ	ו	𐤊	𐤋	Ϝ	Ϝ
ז	𐤌	𐤍	ז	Ζ	ז	𐤌	𐤍	Ζ	Ζ
ח	𐤎	𐤏	ח	Η	ח	𐤎	𐤏	Η	Η
ט	𐤐	𐤑	ט	Θ	ט	𐤐	𐤑	Θ	Θ
י	𐤒	𐤓	י	Ι	י	𐤒	𐤓	Ι	Ι
כ	𐤔	𐤕	כ	Κ	כ	𐤔	𐤕	Κ	Κ
ל	𐤖	𐤗	ל	Λ	ל	𐤖	𐤗	Λ	Λ
מ	𐤘	𐤙	מ	Μ	מ	𐤘	𐤙	Μ	Μ
נ	𐤚	𐤛	נ	Ν	נ	𐤚	𐤛	Ν	Ν
ס	𐤜	𐤝	ס	Ξ	ס	𐤜	𐤝	Ξ	Ξ
ע	𐤞	𐤟	ע	Ο	ע	𐤞	𐤟	Ο	Ο
פ	𐤠	𐤡	פ	Ϝ	פ	𐤠	𐤡	Ϝ	Ϝ
צ	𐤢	𐤣	צ	Ζ	צ	𐤢	𐤣	Ζ	Ζ
ק	𐤤	𐤥	ק	Κ	ק	𐤤	𐤥	Κ	Κ
ר	𐤦	𐤧	ר	Ρ	ר	𐤦	𐤧	Ρ	Ρ
ש	𐤨	𐤩	ש	Σ	ש	𐤨	𐤩	Σ	Σ
ת	𐤫	𐤬	ת	Τ	ת	𐤫	𐤬	Τ	Τ

Zob. ZAW. 1925, z 3/4, tabl. I.

do przestrzegania sabbatu i przepisów, dotyczących się kultu. Odtąd żydostwo rozwija się jako czysta rasa i religja, nieliczne biorąc bodźce duchowego rozwoju od swych sąsiadów, przede wszystkim od Greków, zarówno w okresie helleno-egipskim (332–200) prz. Chr. jak i w syryjskim (200–63 prz. Chr.). Na ten okres przypadają walki Makabeuszów (167–163) o wolność religijną, uwieńczone pełnym zwycięstwem za Szy-

mona. Od r. 142–63 Żydzi pod wodzą Hasmonejczyków korzystają z niezależności, od czasu Arystobula I (104–103) mają nawet własne królestwo. Nie długo to trwało. W r. 63 Pompejusz zajmuje Jerozolimę, Palestyna staje się prowincją rzymską. Próby zrzucenia jarzma obcego nie udały się. W r. 70 po Chr. miasto święte zostało przez wojska Tytusa zajęte, a świątynia zburzona. W roku tym skończyła się niezależność polityczna Żydów.

Z długiego bo 1.000 lat obejmującego okresu dziejów — od Mojżesza aż do Makabeuszów — pochodzi literatura Starego Testamentu. Chronologii niektórych ksiąg dokładnie ustalić nie możemy. Zrozumiałe, że w ciągu tysiąclecia zmienił się nie tylko język lecz i formy literackie.

Językiem oryginalnym Starego Testamentu jest język starohebrajski. Miał on swoje dialekty i zabarwiony był naleciałościami języka aramejskiego, szczególnie na polu leksykalnym i syntaktycznym w okresie od r. 600–160 prz. Chr. W najmłodszych księgach Starego Testamentu — np. w ks. Kaznodziei Salomona — mamy już początki j. nowohebrajskiego. W dwóch księgach, a mianowicie Ezdrasza 4, 8–6, 18; 7, 12–26 i Daniela 2, 4–7, 28 mamy język aramejski zachodni. Pewne właściwości językowe starszego okresu zachowały się w poezji. Język hebrajski posługiwał się pierwotnie pismem t. zw. starohebrajskiem, lub starokananejskiem, które jest pewną formą pisma starozachodniosemickiego; po niewoli babilońskiej wraz z językiem aramejskim, który stał się językiem potocznym, zamiast hebrajskiego poczęto posługiwać się pismem t. zw. kwadratowym, będącym odmianą pisma staroaramejskiego.

Tekst, przeszedłszy w piśmie różne koleje, ulegał jeszcze wpływowi materiału, na którym był wypisany. Pisano na zwojach papirusowych, które sprowadzano z Egiptu; ustawy wykuwano rylcem w kamieniu. W życiu codziennym posługiwano się tabliczkami lub cegielkami glinianymi, które po zapisaniu wypalano celem utrwalenia pisma. Kosztowniejszym ale trwałym materiałem piśmiennym były skóry zwierzęce, które odpowiednio wyprawiano i gładzono.

Tekst Starego Testamentu w okresie żywego języka nie był opatrzony samogłoskami. Przy przepisywaniu łatwo było kilka liter do siebie podobnych zamienić lub opuścić. Ustalaniem tekstu spółgłoskowego zajmowały się szkoły uczonych żydowskich t. zw. masoretów, a mianowicie babilońska od 3—10 w. po Chr. i palestyńska w Tyberjadzie do 2., a później od 7—9 w. po Chr. Powolny zanik języka hebrajskiego w życiu zmusił pisarzy do utrwalenia właściwej wymowy wyrazów, specjalnie samogłosek, zapomocą pewnych liter: alef i he dla a, waw dla o i u; jod dla i, e, później zaś zapomocą specjalnych systemów punktacyjnych, z których najważniejszym jest t. zw. tyberjadzki, stosowany w druku. Jest to system podlinijny, t. zn. znaki samogłoskowe, składające się z kropek i kreseczek, pisze się przeważnie pod spółgłoskami. System ten powstał w w. 6—8 po Chr. w Tyberjadzie.

Rozróżniamy więc dwa rodzaje tekstu St. Testamentu: *a*) spółgłoskowy (ketib) i *b*) t. osamogłoskowany. Tekst oficjalny (ketib) ma odmiany marginesowe (Kere).

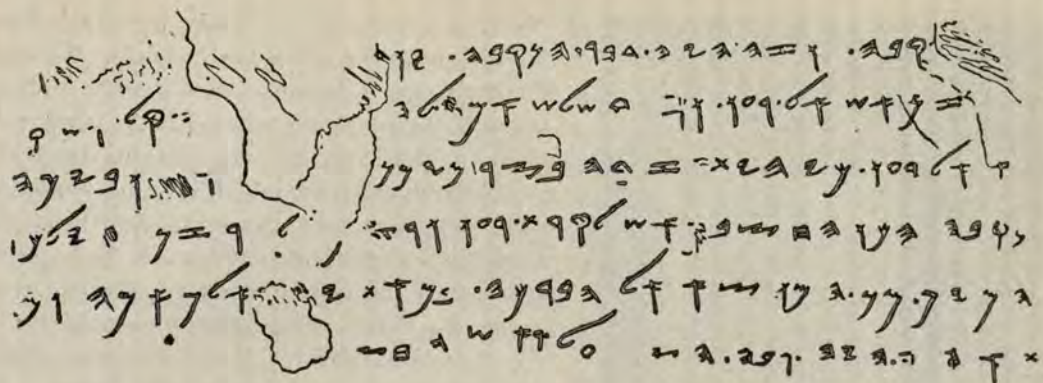
Najstarszy rękopis Starego Testamentu pochodzi z r. 916 po Chr. Jest to t. zw. Codex Prophetarum posteriorum Babylonicus; znajduje się w Leningradzie. Najstarszy rękopis całego St. T. datuje się z r. 1010. Mamy już z 2. w. po Chr. papirusową kartkę, zawierającą tylko drobne fragmenty 2. i 5. księgi Mojżesza. Do odtworzenia pierwotnego tekstu pomocne są także najdawniejsze przekłady Starego Testamentu, a z nich przedewszystkiem 1) przekłady greckie, wśród nich t. zw. Septuaginta [LXX] z 3 w. przed Chr. z Aleksandrii; 2) przekład syryjski t. zw. Peszito z 2. w. po Chr.; 3) Vulgata, czyli przekład łaciński Hieronima z lat 390—405. Nadto zasługują tu na uwagę: pięcioksiąg samarytański z 5. w. przed Chr. i parafrazy aramejskie Starego Testamentu czyli t. zw. targumy np. Onkelosa do Tory i Jonatana do proroków. Najstarsze wydanie całego St. Test. wyszło w Soncini w r. 1488, pierwsza zaś Biblia rabiniczna z objaśnieniami tekstowo-krytycznymi i targumami w r. 1517 w Wenecji.

Najlepsze wydanie naukowe w ostatnich czasach opracował C. D. Ginsburg (Brytyjskie i zagr. towarzystwo biblijne) 2 wyd. 1926.

Przed okresem powstania literatury, zawartej w Starym Testamencie, miał Izrael — jak wszystkie ludy na ziemi — okres pieśni i opowiadań. Z ust do ust podawano sobie przysłowia ludowe, pieśni, porównania, wzięte z życia codziennego i zagadki. Ważniejsze chwile w życiu człowieka, gospodarza, narodu znalazły echo w pieśni ludowej. Były pewne jednostki, które pielęgnowały i przechowywały pieśń narodową, wojenną i żałobną. Inny rodzaj pieśni to pieśń obrzędowa. Śpiewano hymny, pieśni procesyjne, dziękczynne, błagalne, a wśród nich głównie pokutne. Tu należą także formułki błogosławieństwa i klątwy.

Pieśni ludowej odpowiada opowiadanie, o którym jednakowoż niewiele wiemy. Miało ono swoje formy poetyckie, o ile przedstawiało kosmogonję lub życie świętych i podawało bajkę. W niejednym szczególe opowiadania kosmogoniczne biblijne przypominają nam prastare mity babilońskie. Miały one wspólną proaiczyzną, ale u Hebrajczyków osnute były na tle religijnem. Jak wszystkie tego rodzaju opowiadania tak i te powstawały w długim szeregu wieków.

Znacznie młodsze od nich są opowiadania o patriarchach i bohaterach narodowych. Tworzyły się one na miejscach dłuższego pobytu, w miejscowościach świętych. Pojedyncze opowiadania łączyły się w grupy koło pewnej myśli lub idei. Tu należy wymienić zawodowych historyków i archiwarjuszów. Na dworze



Napis syloański z 8. w. prz. Chr. (pismo starohebr.) Zob. Bilderatlas 398.

Dawida był mazkir, archiwarjusz, który spisywał wypadki polityczne. Na te czasy przypadają początki literatury zawodowej. Król był mecenasem historyków i poetów.

Do najstarszych zabytków piśmiennictwa hebrajskiego należą zbiory praw. Już od pierwszych czasów organizacji społecznej istniały ustawy, wyrzeźbione na kamieniu i wskazania, nauki (torot), wydawane przez kapłanów.

Inny rodzaj zabytków literackich to «wyrocznie» czyli mowy wypowiedziane lub spisane przez natchnionych proroków albo też ich uczniów.

W kołach mędrców starano się rozwiązywać praktyczne zagadnienia życia moralnego i światopoglądu w świetle religii. Wypowiadano pewne prawdy życiowe w formie przypowieści, porównań, obrazów alegorycznych lub też krótkich aforyzmów.

Mamy więc w St. Test. dzieła historyczne, zbiory praw, mów proroków i apokaliptyków, księgi mądrości i zbiory pieśni. Pochodzi to wszystko z 3 sfer religijnych (Jer. 18, 18 i Ez. 7, 26); kapłańskiej, prorockiej oraz z grupy mędrców. Z drugiej grupy rekrutują się częściowo historycy i pieśniarze, z pierwszej także pieśniarze. Ważniejsze środowiska religijne jak Ofra, Sylo, Betel, Sychem, Samaria, Gibeon, przedewszystkiem Jeruzalem były centrami literackimi.

Zabytki literatury starotestamentowej możemy podzielić na dwie grupy: na prozę i poezję. Pewne części St. T. (prawnicze, historyczne, genealogje, tablice statystyczne) otrzymały od samych początków formę prozaiczną, natomiast pieśni mowy proroków i przysłowia miały formę poetycką. Poezja hebrajska ma więc charakter profetyczny, liryczny, dydaktyczny i obrzędowo-duchowny. «W zaczątku nie była czem innym, jak teologją tajemną, nauczaniem o rzeczach Bożych» (Herder). Źródłem jej natchnienia była religja. Dlatego też poezja biblijna ma charakter poważny, wzniosły, majestatyczny, nie w niej nie jest płytkie, przeciętne. Ma specjalną dykcję; używa starych form, jest zwięzła a dlatego unika rodzajnika i zaimka względnego. Ma także swój styl: myśl wypowiada w krótkich zdaniach paratactycznych, posługuje się nie tyle pojęciami ile raczej obrazami konkretnymi, rzucając tylko ich kontury. Charakter języka hebr., psychiczna struktura pisarza, dzieje narodu i przyroda palestyńska — te 4 czynniki wycisnęły piętno na stylu poezji hebrajskiej.

Do najważniejszych specyficznych cech poezji hebrajskiej należy: 1) paralelizm członów (parallelismus membrorum) i 2) rytm akcentowy.



Rodał tory z 15. w. (Muzeum bryt.) Kolumna otwarta zawiera Ex 15, 1—19

Paralelizm członów, odkryty prawie jednocześnie przez Lowth'a (w r. 1753), Włocha Mazzochi'ego i Niemca Schöttgena, polega na osobliwym rytmie zdań. Każda myśl, zamknięta zwykle w jednym zdaniu, dzieli się na 2 lub więcej równoległych odpowiadających sobie części, zwanych membra. Ze względu na wzajemny stosunek tych pojedynczych i członów ich myśli jakoteż i wyrazów do siebie rozróżniamy paralelizm:

1. synonimowy, t. j. symetryczny układ członów zdania, wyrażających jedną i tę samą myśl, np.

Cóż jest człowiek, iż nań pamiętasz?
albo syn człowieczy, iż go nawiedzasz?

ps. 8, 5.

2. syntetyczny, jeżeli myśl 2 lub 3 członu jest rozwinięciem, objaśnieniem lub spotęgowaniem poprzednich, np.

Wargi kłamliwe kryją nienawiść,
a kto rozgłasza hańbę, głupi jest.

ps. 10, 18.

3. antytetyczny, jeżeli myśl jednego członu przeciwstawia się myśli poprzedniego.

Zna Pan drogę sprawiedliwych;
ale droga bezbożnych zaginie.

ps. 1, 6.

We wszystkich trzech rodzajach mogą zachodzić kombinacje, urozmaicenie przez przeplatanie myśli. Paralelizm jest podstawą budowy zwrotek dwu-, trzy-, cztero- i więcej wierszowych. Każda zwrotka wypowiada pewną zwartą myśl, ma jednostajność formy i niekiedy kończy się refrenem. Zwrotki odkrył F. B. Koester (1831).

Rytm akcentowy opiera się na kolejnym następstwie zgłosek akcentowanych i nieakcentowanych i na akcencie zdania. Zgłoski akcentowane poprzedzone są zwykle 1—6 nieakcentowanymi zgłoskami. Zasadniczą jednostką poezji hebrajskiej jest wiersz, który pokrywa się mniej więcej z wierszem masoreckim. Miarą wierszową jest rządka, mogący mieć 2, 3, 4, lub 6 stóp czyli grup akcentowanych jako t. zw. dwójka, trójka (najczęściej używana), czwórka, szóstka. Formą podstawową stopy wierszowej jest nieregularny anapest. Rządki (2, 3 lub więcej) łączą się w okresy (nasze wiersze), znane jako podwójna trójka, podwójna czwórka, piątka, szóstka, siódemka, np.

hā 'ām ha hol^e kīm b^e ḥōšek | rā'ū 'ór gādól ||
jōš^e b^e 'āreš šalmā'et | 'ór nāgāh 'alēhēm.

(«Lud, który chodzi w ciemności, ujrzał światło wielkie.
Mieszkańcy doliny pomroki — nad nimi wzeszła światłość»).

Iz. 9, 1.

Zgłoski akcentowane oznaczone są tutaj ukośną kreseczką. Pierwsza polowa zdania (wiersza) masoreckiego, podzielonego kreską pionową, oznaczona

jest dwiema kreskami. Ma ona 6 zgłosek akcentowanych t. zn. 3 + 3, czyli stanowi podwójną trójkę. Tyleż zgłosek mamy w drugiej połowie (drugim wierszu metrycznym). Najpospolitszym wierszem jest t. zw. dystych z podwójną trójką. Tren ma 3 + 2 stopy. Wiersze i strofy mogą być ułożone w alfabetyczny akrostych. W pieśniach alfabetycznych początkowe litery alfabetu stanowią początek poszczególnych wierszy (por. ps. 9—10. 25. 34. 37. 111—112. 119, 145; Treny 1. 2. 4; Nahum 1, 2—10; Przyp. 31, 10—31). Stroficzny układ wierszy np. ps. 42/43. 46. Nieliczne przykłady rymu są przypadkowe.

Poezja hebrajska posługuje się ponadto pewnymi zwrotami stylistycznymi, środkami eufonicznymi i eurytmicznymi np. asonancją, aliteracją, anominacją, paronomazją; anaforą, epiforą, plope, anadiplosis i i.

Podział literatury St. Test. na prozę i poezję jest nieraz bardzo trudny. Styl podniosły, figury poetyckie, a nawet rytm spotykamy niekiedy i w częściach prozaicznych.

Po tych uwagach wstępnych należy przejść do przedstawienia poszczególnych ksiąg Starego Testamentu w porządku kanonicznym.

Kanon palestyński obejmuje 3 części, których nazwy brzmią: 1. Tora (zakon), 2. Nebiim (prorocy) i 3. Ketubim (pisma). Z pierwszych liter powstała nazwa żydowska Starego Testamentu: tanach.

1. Tora (Zakon). Treść: Dzieje i istota teokracji u Izraelitów aż do śmierci Mojżesza.

Treść poszczególnych ksiąg przedstawia się następująco:

1. Mojżeszowa (po hebr. Berešit, po grecku i w Wulgacie Genesis, księga Rodzaju) opowiada w rozdz. 1—11 o stworzeniu świata i człowieka, o raju, o rozwoju grzechu przez Kaina, potopie i ludach ziemi w drzewie genealogicznym, w rozdz. 11 przechodzi do przodków Abrahama, którego dzieje podają rozdziały 12—25, ¹⁸, od 25, ¹⁹—36 czytamy o Izaaku, a od 37—50 o Jakóbie i jego 12 synach w szczególności zaś o Józefie.

2. Mojżeszowa (Šemot, gr. Exodos, w Wulg. Exodus, księga Wyjścia) przedstawia nasamprzód młodość Mojżesza, następnie powołanie go na wodza i wyzwolenie Izraelitów po 10 plagach; opisem wyjścia z Egiptu i wędrówki wśród cudownych przejść aż do pustyni Synajskiej kończy się pierwsza część (1—19, ²). druga zaś (19, ³—40) zawiera ustawodawstwo na Synaju z dekalogiem (20), t. zw. kodeksem przymierza (20, ²²—23, ³³) i ustawę o przybytku (25—31; 35—40).

3. Mojżeszowa (hebr. Wajjikra, gr. Leuitikon, Wulg. Leviticus, księga Kapłańska) zawiera przepisy o ofiarnictwie (1—7), o powołaniu Arona i jego synów (8—10), o czystości rytualnej (11—15), o dniu pojednania (16), t. zw. kodeks świętości (17—26) i dodatek o ślubach i dziesięcinach (27).

4. Mojżeszowa (heb. Be midbar, gr. Arithmoi, Wulg. Numeri, księga Liczb) przedstawia nasamprzód ostatnie zarządzenia Mojżesza i wydarzenia na Synaju (1—10, ¹⁰), a następnie wędrówkę do Zajordania i ustawy na polach moabskich (10, ¹¹—36). W opowiadanie wpleciona jest historia o Balaamie (22—24).

ΚΑΙ ΔΟΘΗΤΩΣ ΜΗΤ
 ΜΑΚΑΙ ΗΛΟΙ ΠΗΕ
 ΗΙΜΕΛΙΑΚΑΙ ΤΥΝΗ
 ΗΑΝΑΡΕΣΗ ΤΩΒΑΚΙ
 ΔΕΙΚΑ ΣΙΛΕΥΣΙΑΝ
 ΤΙΑΣΤΙΝΚΑΙ ΗΡΕΣ
 ΤΩΒΑΚΙ ΕΙΤΟ ΠΡΑ
 ΓΜΑΚΑΙ ΕΠΙΟΙ ΗΣ
 ΟΥΤΩΣ.
 ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΗΝ
 ΙΟΥΔΑΙΟΣ ΕΝ ΣΟΥ
 ΣΟΙΣ ΤΗ ΠΟΛΕΙ ΚΑΙ
 ΟΝΟΜΑ ΑΥΤΟΥ ΜΑΡ
 ΔΟΧΑΙΟΣ ΟΤΟΥ ΚΙ
 ΡΟΥ ΤΟΥ ΕΜΕΙΟΥ
 ΙΟΥΚΕΙΣ ΑΙΟΥΚΕ
 ΦΥΛΗ ΚΕΝΙΑ ΜΕΡ
 ΟΣ ΗΝ ΑΙ ΧΜΑΛΩ
 ΤΟΣ ΕΙ Η ΑΜΗΝ
 Η ΧΜΑΛΩ ΤΕΥΣΕΝ
 ΝΑΚΟΥ ΧΟΔΟΝΟ
 ΣΙΡΕΛΑΓΕΥ ΚΑ
 ΚΥΛΩΝΟΚΚΑΙ ΗΝ
 ΠΥΛΩΝ ΚΙΣΕΡΕ
 ΠΤΗΘΥΤΗΡΑ ΜΙ
 ΝΑΒΑΚΑ ΔΕΛΦΟΥ
 ΠΑΤΡΟΣ ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ
 ΤΟΥΝΟΜΑ ΑΥΤΗΣ
 ΕΣΗΝ ΕΝΔΕΤΩ
 ΜΕΤΑΛΛΑΞΑΙ ΑΙ
 ΤΗΣ ΤΟΥΣ ΟΝΕΙΣ
 ΕΠΙΔΕΥΣΕΝ ΑΥΤΗ
 ΕΑΥΤΩ ΕΙΣ ΤΥΝΑΙ
 ΚΑΚΑΙ ΗΝ ΤΟ ΚΟΡΑ
 ΣΙΟΝ ΚΑΙ ΗΤΩ ΕΙΔΕ
 ΚΑΙ ΟΤΕ Η ΚΟΥΣΗ
 ΤΟΤΟΥ ΒΑΚΙ ΕΙΣ
 ΠΡΟΣΤΑΓΜΑΣΥΝΗ
 ΧΩΝ ΣΑΝΤΗΝ ΠΟ
 ΑΙΝΥ ΠΟΧΕΙΡΑΓΑΡ

Codex Sinaiticus
 z IV/V w. Fragment
 Estery 2, ³—⁸ (po grec.)

5. Mojżeszowa (hebr. Debarim, gr. Deuteronomion, Wulg. Deuteronomium, księga Powtórzonego Prawa) w głównej swej części (12—26) zawiera kodeks, który jest obramowany mowami Mojżesza, a mianowicie na początku mową M. o przeszłości, cudownych rządach Bożych i opiece wraz z napomnieniem do przestrzegania przykazań Bożych i ostrzeżeniem przed bałwochwalstwem i czcią obrazów (1—5); w rozdz. 5—11 mamy 2. mowę o przestrzeganiu zakonu z zapowiedzią klątwy lub błogosławieństwa. W rozdz. 27—30 są mowy końcowe, wzywające do pełnienia zakonu pod groźbą klątwy wzgl. obietnicą miłosierdzia Bożego. W rozdz. 31—34 czytamy o ostatnich chwilach Mojżesza; rozdz. 32 zawiera jego pieśń, a 33 błogosławieństwo.

Jak z powyższego streszczenia wynika, Pięcioksiąg Mojżesza nie jest dziełem jednolitem: zawiera on historję w prozie i pieśni, ustawodawstwo religijne, kultowe, społeczne i polityczne, a nadto liczne napomnienia, ostrzeżenia i obietnice. Historia jest obramowaniem prawa. W obrębie opowiadań mamy liczne powtórzenia, zmiany imion, osób i nazw Boga, warjanty, dublety (np. o wypędzeniu Hagary czytamy w Gen 16 i 21), a nawet pewne rażące różnice i sprzeczności. (W Gen 6₁₉ czytamy, że Noe wziął do arki po jednej parze ze wszystkich zwierząt, według innej relacji (7₂) po siedem par zwierząt czystych). W ustawodawstwie też możemy zauważyć powtórzenia i różne sformułowania tej samej treści, a nieraz i sprzeczności. Przepisy Ley 11 powtarzają się w Dt 14, dekalog Ex 20 powtarza się z pewnemi odmianami w Dt 5. Nie można także pominąć milczeniem tego faktu, że w Pięcioksięgu bardzo wiele opowiadań zawiera drobne szczegóły, podczas gdy niektóre większe czasokresy scharakteryzowane są tylko suchemi datami, imionami i rodowodami. Wkońcu należy zwrócić uwagę na pewne dane historyczne i archeologiczne. Gen 12₆ i 13₇ czytamy: »A Kananejczyk był natenczas w kraju«. Tak pisał o czasach Abrahama autor wówczas, gdy Kananejczycy nie byli elementem rządzącym w kraju, a więc może w początkowym okresie królewskim.

Dokładne badania literacko-krytyczne wykazują, że Pięcioksiąg nie jest dziełem jednego autora (a więc Mojżesza), lecz że wiele rąk pracowało nad wykończeniem tego dzieła. Sam Pięcioksiąg ma kilka notatek (np. Ex 17₁₄; 24_{4, 7}; 34₂₈; Nu 33₂) podających Mojżesza jako autora mniejszych części, lecz nie całości, jak to utrzymuje tradycja żydowska i chrześcijańska.

Biblijstka, specjalnie zaś krytyka historyczno-literacka, zajmowała się pytaniem, czy Pięcioksiąg pochodzi od Mojżesza. Z chwilą pojawienia się dzieła Jana Astruc'a w r. 1753 p. t. *Conjectures...*, w którym ten autor na podstawie imion Boga Jahwe i Elohim mówi o 2 dokumentach, z których korzystał Mojżesz, rozpoczyna się drugi okres krytyki Pięcioksięgu, która zajmuje się badaniem źródeł i ustalaniem ich treści. Z kilku hipotez naukowych o powstaniu Pięcioksięgu ostała się — z pewnemi zmianami — hipoteza Reussa-Grafa-Kuenena-Wellhausena, teologów ewangelickich, według których Pięcioksiąg składa się z 4 odrębnych pism źródłowych: 1) z Jahwisty (J) pochodzącego z Judei i posługującego się imieniem Boga Jahwe, 2) Elohisty (E) z państwa północnego, 3) Deuteronomium (D), które w obecnej swej formie pochodzi z 8 w. i 4) t. zw. kodeksu kapłańskiego (K. k., u Niemców PC). Do zbiorowego dzieła JE, powstałego około r. 800 przed Chr., dołączono po r. 621 Deuteronomium (data znalezienia tej księgi,) a przed r. 538 kodeks kapłański, który nadał całości ostateczne ramy.

W chwili wystąpienia Ezdrasza w Jeruzalemie zakon, promulgowany przez niego, obejmował cały Pięcioksiąg. Rok 435 oznacza więc pierwszą znaną datę istnienia całego Pięcioksiągu.

To schematyczne ujęcie zagadnienia genezy zakonu Mojżesza zawiera tę prawdę, że wielkie dzieło, przypisywane ustawodawcy hebrajskiemu, nie powstało od razu jako jednolita całość, lecz jest wynikiem długiego procesu literackiego, nawarstwienia części historycznych i prawnych, pochodzących z różnych kół i miejsc świętych, wokół jądra historyczno-nomistycznego z czasów Mojżesza. Zakon stał się alfą i omegą życia religijno-moralnego i społecznego Żydów, główną częścią Starego Testamentu i jedną z najważniejszych części całej Biblii. W Nowym Testamencie oznacza ho nómos cały Stary Testament (np. Ew. św. Jana 10,34 i i).

2. Nebiim (Prorocy).

A. N. rišōnīm (pierwsi prorocy). Dalszym ciągiem Pięcioksiągu jest księga **Jozuego**. (hebr. Jehošua, gr. Jesus, łac. Liber Josue),

Treść: Cała księga J. rozpada się na 3 części: rozdz. 1—12 opowiadają o zajęciu Palestyny pod wodzą Jozuego, rozdz. 13—22 o podziale Zajordania i Przedjordania, końcowe rozdziały 23 i 24 mówią o ostatnich chwilach Jozuego. Stanowiąc pierwotnie z Pięcioksiągiem jedną całość, została ta księga od niego oddzielona. Stało się to przed rokiem 440—400 prz. Chr., kiedy to Samarytanie, odłączywszy się od Żydów, przyjęli od nich tylko zakon Mojżesza. Niektórzy krytycy utrzymują, że i ta księga składa się z pism źródłowych J, E, D i K.

Księga J., napisana według tradycji żydowskiej, podanej w Talmudzie, przez Jozuego, chce wykazać prawdziwość obietnic Bożych o zajęciu Kanaanu i nadaniu tej ziemi potomkom patriarchów.

Księga Sędziów (hebr. Šofetim, gr. Kritai, Wulg. Liber Judicum). Opowiada o walkach plemion izraelskich pod wodzą sędziów, czyli bohaterów narodowych, którzy po odniesieniu zwycięstwa nad wrogiem stali się wodzami i doradcami ludu w czasie pokoju.

Po wstępie 1₁—2₅, w którym są fragmentaryczne opowiadania o powolnem zajęciu Palestyny, podany jest schemat religijno-pragmatyczny, na którym opiera się dalsze opowiadanie historyczne: po śmierci Jozuego następuje apostazja ludu, wskutek czego Bóg zsyła karę; lud pokutujący uzyskuje pomoc Boga, który daje mu «sędziów». O nich mówi główna część księgi: 2,6—16, przedstawiając czyny Otniela, Ehuda, Baraka, Giedeona, Jefty i Samsona oraz t. zw. małych «sędziów»: Samgara, Toli, Jaira, Ibcana, Elona i Abdona. W tej części mamy starą pieśń Debory (5). Rozdział 17—18 opowiada o założeniu przybytku w Danie, 19—21 zaś o zbrodni obywateli m. Gibe'a i o pomście, dokonanej przez Izraelitów. Cała księga ma tendencję religijno-moralną; wykazując moc opieki Bożej i nawołując



Rekopies hebr. z 9, w. (Muzeum bryt.) z Ex 20,1—5; punktacja tyberjadzka.

do posłuszeństwa względem Boga przedstawia smutne następstwa niewierności. Zależnie od osoby i wypadków pewne opowiadania są szczegółowe, odznaczają się świeżością i pierwotnością, inne znowu schematyczne, krótkie. Jak w poprzedniej księdze tak i w tej dopatrują się niektórzy badacze istnienia pism źródłowych J. i E. I tutaj mamy dublety, sprzeczności, a najbardziej uderzają czytelnika liczby i schemat chronologiczny. Wielkie trudności sprawia tekst, którego jedną odmianę mamy w przekładzie greckim LXX, drugą zaś w tekście masoreckim. Według Talmudu autorem księgi Sędziów miał być Samuel. Dane historyczne pozwalają nam sądzić, że główna część powstała w pierwszych czasach królewskich, i że obecna forma ks. Sędziów ze względów na schemat religijno-pragmatyczny pochodzi z czasów po r. 621.

Księgi Samuela (hebr. Šemuel, gr. Basileiōn a, b; Wul. Liber primus, secundus Samuelis). Księga S., tworząc pierwotnie jedną całość, została od r. 1517 w bibliach hebrajskich podzielona za wzorem Wulgaty na 1 i 2 Samuelową. Treść: 1 S 1—12 Dzieje Samuela wraz z opowiadaniem o upadku rodu kapłańskiego Helego i powstaniu królestwa Izraela za Samuela, 13—31 dzieje Saula i pierwsze lata działalności Dawida; 2 S 1—20 Dzieje Dawida, rozdz. 21 opowiada o ofiarowaniu 7 potomków Saula i czynach bohaterskich orszaku Dawida, 22 jest psalmem dziękczynnym D. (identyczny z ps. 18), 23 zawiera ostatnie słowa D. i listę jego bohaterów, 24 zaś podaje spis ludności i jego następstwa.

Pod względem stylistycznym należą historje ksiąg Samuelowych do wzorów prozy hebrajskiej. W opowiadania wplecione są pieśni: 1 S 2 pieśń Anny, 2 S 1 tren Dawida ma śmierć Saula i Jonatana, 2 S 3, ³³–³⁴ tren D. na śmierć Abnera, 2 S 22 psalm dziękczynny D., 2 S 23 ostatnie słowa D. Przepięknie i barwnie namalowane jest tło dziejowe epoki Saula i Dawida, obie osoby, szczególnie D., charakteryzowane są pod względem psychologicznym wprost mistrzowsko, wewnętrzne rozwiązanie wypadków wyzyskane jest dobitnie. Szczególnie ważne do poznania osoby i czasów D. jest przedstawienie samych faktów — bez zacierania ujemnych stron. Autor działa podkreśleniem kontrastów, tragicznych chwil, dramatycznego napięcia i przeciwstawianiem dwóch odmiennych typów (np. Helego i Samuela, S. i Saula). I w tych księgach mamy liczne powtarzania, niezgodności i sprzeczności. O elekcji króla Saula mamy 3 relacje, w historii D. pewne zdarzenia są dwukrotnie przedstawione. Według 1 S 17 D. zabił Goljata, według 2 S 21 Elkanan. O tem, jak D. dostał się na dwór S., istnieją 2 różne wersje. W księgach Samuelowych mamy różne relacje, różnorodne opowiadania, nieraz niezłączone z sobą organicznie, lecz nanizane na jednym sznurku myśli przewodniej, którą jest powstanie królestwa w Izraelu. Różnorodność relacji o jednym i tym samym fakcie tłumaczyć sobie należy — jak w Pięcioksiągu — poszanowaniem redaktora dla tradycji ludowej. Redaktor korzystał z pieśni i list, przede wszystkim zaś z 3 źródeł, z których jedno ze względu na stosunek do królestwa możnaby nazwać narodowym, drugie teokratycznym, trzecie zaś to zn. to, które przedstawia dzieje panowania D. z szczególnem uwzględnieniem stosunków na dworze, jerozalemskim. Całość powstała przed r. 722 t. j. przed upadkiem państwa północnego (izraelskiego), który to wypadek nie odbił się echem w redakcji wymienionych źródeł. Ostateczna redakcja w duchu Deuteronomium przypada na okres po r. 621. Dalsze drobne zmiany odbiły się na tekście hebrajskim, który

znacznie się różni od tekstu przekładu greckiego. Według Talmudu autorem księgi Samuela był Samuel.

Księgi Królewskie (hebr. Melakim, gr. tritē kai tetartē tōn Basileiōn, Wulg. Liber Regum tertius, quartus). Tytuł odpowiada treści. 1 Kr 1—11 opowiada najpierw o ostatnich chwilach Dawida i jego śmierci, a następnie od 2, 46 o Salomonie, w 1 Kr 12—2 Kr 17 mamy dzieje obu królestw (izraelskiego i judzkiego) aż do upadku Samarii w r. 722, 2 Kr 18—25 podaje dzieje państwa judzkiego (południowego) aż do zburzenia Jeruzalemu i uwolnienia króla Jojachina po 37-letniej niewoli przez króla babilońskiego Ewil-Merodacha. W te historie wplecione są biografje proroków: Eljasza 1 Kr 17—2 Kr 2, Elizeusza 2 Kr 3—13, Izajasza 2 Kr 18, 13—20, 19, nadto fragmenty życiorysów innych proroków. Księgi królewskie, stanowiące do r. 1517 jedną księgę, mają przedstawić na przykładach królów izraelskich i judzkich wartość i błogosławieństwo wierności Jahwie oraz zgubne skutki bałwochwalstwa. Autor trzyma się systemu chronologicznego i synchronistycznego, wskutek czego nie mamy jednolitego opowiadania. Wiadomości o królach czerpał z źródeł historycznych swych czasów, głównie z «Księgi dziejów Salomona», «Historji czasów królów judzkich» i «Historji czasów królów izraelskich», ponadto z biografij proroków. Cała księga królów w obecnej swej formie pochodzi z czasów po r. 561 prz. Chr., roku uwolnienia Jojachina — a przed r. 538 to jest końcem niewoli babilońskiej, o którym niema wzmianki. Talmud uważa Jeremjasza za autora ksiąg Królewskich.

Księgi Królewskie zamykają wielkie dzieło historyczne, obejmujące zakon i pierwszych proroków. Była szkoła, która pojmowała losy Izraela w duchu Deuteronomium, podkreślając z jednej strony cudowną łaskę Boga, a z drugiej samowolę człowieka i ludu. Całe dzieje Izraela aż do r. 586 rozpatruje pod tym kątem widzenia i badając dawne źródła znajduje odpowiedź na pytanie, dlaczego lud Boży uległ katastrofie i dlaczego Jerozolima została zburzona.

B. N. aħaronim (prorocy późniejsi).

Działalność literacka proroków zaczyna się dopiero w połowie 8 w., pierwszym prorokiem-literatem był Amos. Prorok (po hebr. nābī) był w pierwszym rzędzie mówcą, który w imieniu Boga występując, głosił Jego wolę o życiu ludu i wieszczyl przyszłe królestwo Boże. W księgach proroków mamy liczne, dłuższe lub krótsze mowy lub też całe serje mów według pewnej myśli przewodniej ułożone, spisane przez samych proroków lub też przez ich uczniów, czego dowód mamy w księdze Jeremjasza. Zrozumiałe, że niejedna mowa podczas pisania uległa pewnej zmianie, chłodna rozważa i indywidualność proroka wycisnęła piętno na zbiorze przemówień. Są także wyroki, które od początku miały charakter literacki, naśladować formę żywego słowa. Są wreszcie wyroki, które należy uważać za streszczenie lub też zwięzłe rozwinięcie głównej myśli mowy prorockiej. Niektóre zbiory wyroków uległy z biegiem lat pewnym zmianom wskutek dodatków i przeróbek lub zostały połączone z pokrewnymi zbiorami (Izajasz, Zacharjasz).

Do ksiąg prorockich należą: **Izajasz** (hebr. Jeśajahu, gr. Esaías, Wulg. Isaias) W rozdz. 1—12 są mowy o Judei i Jeruzalemie, (rozd. 6 opowiada o powołaniu proroka), 13—23 zawierają 15 wyroków o ludach obcych (np. Babilonji, Asyrji, Filistynach...), 24—27 apokalipsa, opisująca sąd świata i nastanie wieku złotego w Jeruzalemie, 28—33 wyroki przeciw polityce asyrofilskiej Hiskijasza, 34—35.

część eschatologiczno-apokaliptyczna, zapowiadająca bliski sąd, a zwrócona przeciw Edomitom, 36—39 opowiadanie prozaiczne o wypadkach z czasów króla Hiskijasza, wyjęte z biografji Izajasza. Rozdział 40 jest początkiem nowej części: «Księgi pociech». Rozdz. 40—48 mówią o dawcy zbawienia, wszechmocnym Bogu, o pośredniku i ludzie zbawionym, 49—54 o istocie zbawienia, w 55 jest wezwanie do życia w nowym przymierzu. Dalsze rozdziały opowiadają o bliskim, zbawieniu, którego przyspieszenie zależy od wierności zakonowi, o rozlicznych grzechach i karze 56—57. W rozdz. 58 czytamy o istocie fałszywego i prawdziwego nabożeństwa, 59 o powszechnej grzeszności, o wyznaniu grzechów i zesłaniu zbawcy, 60—62 o chwale Syonu, 63—65 modlitwa pokutna ludu, prośba o zmiłowanie i wysłuchanie, 66 o zbawieniu czasów ostatecznych. W drugiej części księgi Izajasza mieszczą się wiersze o «słudze Pana»; 42,₁₋₉; 49,₁₋₆; 50,₄₋₉; 52,₁₃—53. W pierwszej części mamy tło historyczne okresu asyryjskiego; Izajasz, główny autor prorocत्व rozdz. 1—35 działał w latach od 740—700. Niektóre mowy są przeróbką starych prorocत्व (np. 2,₂₋₄, 15—16₁₂), z drugiej strony szereg mów proroka uległ późniejszej przeróbce i ma inne tło historyczne (np. 24—27 z 4 w.), gdy państwo perskie zagrożone było przez Greków.

Druga część księgi Izajasza t. zw. «wtóry Izajasz» 40—66 ma zupełnie inne tło historyczne: Jerozolima zburzona (586 r.), panem świata jest państwo neobabilońskie, lecz na horyzoncie pojawia się nowa potęga, a mianowicie Persowie z Cyrusem na czele. Nawiązując w treści i stylu do pierwszej części 1—39, podaje rozdziały 40—66 nową treść, którą jest prorocत्व o bliskim wyzwoleniu z niewoli babilońskiej i życiu w nowej Jerozolimie. Autor tej części żył w 6 w., pisząc swe wyroki tuż r. 538. Ze względu na Iz 36—39, które to rozdz. są identyczne z 2 Kr 18,₁₃—20₁₉ możemy przyjąć, że redakcja księgi Izajasza odbywała się w długim okresie od r. 740—500 prz. Chr. Z właściwą księgą Izajasza, ewangelisty Starego Testamentu, złączono zbiór długich mów, pochodzących prawdopodobnie od jednego z późniejszych uczniów tego proroka «świętego» Boga. Wzniosłej treści odpowiada wzniosły, obrazowy styl, pełen życia i prostoty.

Jeremjasz (hebr. Jirmejahu, gr. Ieremias, Wulg. Prophetia Ieremiae). Powołany w r. 628 prz. Chr. na proroka działał aż do r. 586 w. Jeruzalemie a po zajęciu Jerozolimy w Egipcie. Księga J. ułożona jest chronologicznie: Rozdz. 1 opowiada o powołaniu proroka, 2—35 zawierają groźby i napomnienia proroka do ludu z czasów królów Jozjasza, Jojakima, Jojachina i Sedecjasza (628—604), 36—45: opowiadanie historyczne o działalności i przeżyciach proroka od 4 r. Jojakima aż do chwili wyjścia resztki Judejczyków do Egiptu (ok. 586 r.), 46—51: 10 prorocत्व o ludach pogańskich, 52 = 2 Kr 24,₁₈—25,₂₁₋₂₇—30: o uprowadzeniu Sedecjasza do Babilonji, zburzeniu miasta i świątyni i ułaskawieniu Jojachina. Jeśli chodzi o charakter mów, trzeba zaznaczyć, że Jeremjasz nie ma patosu swego poprzednika, ma natomiast głębię i ciepło uczucia, które nas porywa — J. jest prorokiem religji, której wyrazem jest modlitwa i posłuszeństwo. Rodz. 36 zawiera ważną wiadomość o spisaniu mów proroka od r. 628—604 przez jego sekretarza Barucha; tenże Baruch był głównym redaktorem mów i biografji proroka. Po śmierci Jeremjasza uzupełnił jego księgę różnemi dodatkami.

Pomiędzy tekstem hebr. a greckim księgi J. zachodzi poważna różnica. Tekst grecki bowiem ma o 2700 wyrazów mniej od hebrajskiego.

Ezechjel (hebr. Jehezkel, grec. Iezekiel, Wulg. Ezechiel). W r. 597 dostał się

do niewoli babilońskiej, występował w roli proroka od r. 593—571 poświęcając dołę i niedołę dla swego zawodu proroczego. Rozdz. 1—24 mowy o upadku Jerozolimy, który jest karą za niewierność ludu [1—3 to wstęp, zawierający historję powołania proroka]. 25—32 mowy przeciw 7 ościenym ludom pogańskim, które wrogo się zachowały wobec Żydów. 33—39: proroctwa o przygotowaniu czasu łaski, nowem przywieraniu ludu. 40—48: o ustroju królestwa Bożego w nowej Jerozolimie.

Księga Ez. przedstawia się jako jednolita całość co do treści i stylu. Jest

ona produktem systematycznej pracy literackiej, mów wygłoszonych i chłodnej refleksji. Uderzają nas wizje i czynności symboliczne, podane z drobnymi szczegółami. Obrazy są plastyczne, pełne natchnienia. Prorok posługuje się prostą prozą, styl jego jest ciężki, budowa zdań rozwlekła, przeładowana pleonazmami. Język zawiera dużo pierwiastków aramejskich.

Ezechjel — to prorok-kapłan i prorok-duszpasterz. Jego księga powstała prawdopodobnie koło r. 570 za podstawie dawniejszych zapisków, co wynika z dokładnych dat.

Księga 12-tu (hebr. šenem 'asar, grec. hoi dōkeka, Wulg. Duodecim, św. Augustyn: «prophetae minores»):

Ozeasz (hebr. Hošea, grec. Osēe, Wulg. Osee). Działalność jego przypada na lata (750) 743—734. Księga O. opisuje w rozdz. 1—3 tragizm życia małżeńskiego proroka. Niewierność żony, ukaranie i nawrócenie przedstawia niewierność ludu i jego pojednanie z Bogiem. Rozdz. 4—14 zawierają mnóstwo gróźb i mów pokutnych o sądzie, spowodowanym wielorakiemi grzechami Izraela. W tej części są proroctwa o przyszłym zbawieniu. Ozeasz to prorok miłości.

Joel (hebr. Joel, gr. Ioēl, Wulg. Joel). Treścią krótkiej księgi J. jest proroctwo o «dniu Jahwy» najpierw w formie groźby zesłania plagi szarańczy, a następnie w formie błogosławieństwa na wypadek upamiętania się ludu. Czas powstania przypada na lata po r. 516 t. j. poświęceniu 2 świątyni.

Amos (heb. Amos, gr. Amōs, Wulg. Prophetia Amos) wystąpił jako prorok około r. 750. Jego księga zawiera w rozdz. 1—6 mowy przeciw 6 sąsiednim ludom, potem przeciw Judei i Izraelowi, w szczególności od 3—6 o stosunkach

36 וְדַמְתִּי לְלִי מִגֵּן יִשְׁעָךָ וְעַגְתֶּךָ תִּרְבְּנִי:
 37 תִּדְרֹתֶיב צַעֲדֵי תַחְתָּנִי וְלֹא מַעֲדוֹ קָרַסְלִי:
 38 אֲרַדְפָּה אִיבִי וְאֲשַׁמְדִים וְלֹא אֲשׁוּב עַד-כְּלֹאתֶם:
 39 וְאֲכַלְכֶם וְאֲמַחֲצֶם וְלֹא יִקְוּמוּן וַיִּפְּלוּ תַחַת רַגְלִי:
 40 וְתִזְנֶנִי חֵיל לְמַלְחָמָה תִּכְרִיעַ קָמִי תַחְתָּנִי:
 41 וְאִיבִי תַתֶּה לִּי עֶרְף מִשְׁנָאִי וְאַצְמִיתֶם:
 42 וְיִשְׁעוֹ וְאִין מִשְׁיַע אֶל-יְהוָה וְלֹא עָנָם:
 43 וְאִשְׁחַקֶם כַּעֲפַר-אֲרָץ כְּטִיט-חֹיִצוֹת אֲרָקֶם אֲרַקְעֶם:
 44 וְתִפְלֹטֶנִי מִרִיבֵי עַמִּי
 תִּשְׁמְרֶנִי לְרֹאשׁ גֹּזִים עִם לֹא-יִדְעֶתִי יַעֲבֹדֶנִי
 45 בְּגִי נִכְר יִתְכַחֲשׂוּ-לִי לְשִׁמּוֹעַ אֲזַן יִשְׁמְעוּ לִי:
 46 בְּגִי נִכְר וַיִּבְלֶה וַיִּחְרָב מִמֶּסְגְרוֹתֶם:
 47 חִי-יְהוָה וַיִּבְרֹךְ צִוְרֵי וַיִּרֶם אֱלֹהֵי צִוֵּר יִשְׁעֵי:
 48 הֲאֵל הַנֶּתַן נִקְמַת לִי וּמְרִיד עַמִּים תַּחְתָּנִי:
 49 וּמִצִּיּוֹנִי מֵאִיבֵי וּמִקְמֵי תִרְוַמְמֵנִי מֵאִישׁ חַמְסִים תִּצְיֹלֶנִי
 50 עַל-כֵּן אֲזַדְּקֶה יְהוָה בְּגֹזִים וְלִשְׁמָךְ אֲזַמְרָ:
 51 מִגְדָּלֵי יִשׁוּעוֹת מִלְכָּו וְעִשְׂה-חֲסִד לְמִשְׁיַחוֹ
 לְרֹד וְלִזְרַעוֹ עַד-עוֹלָם:

2. Sam. 22, 86—81 z «Biblia hebraica» R. Kittla, Lipsk 1905.

społecznych i życiu moralnym Izraela, 7—9: 5 wizyj, których treścią jest upadek państwa, koniec 9, 7—15 to przepowiednia o czasach mesjanicznych.

Amos jest prorokiem sprawiedliwości Bożej.

Abdjasz (hebr. Obadja, gr. Abdiu, Wulg. Prophetia Abdiae). Najmniejsza z spośród prorockich, księga A. zawiera groźbę przeciw Edomitom z powodu ich zbrodni, dokonanych na Jerozolimie. Podstawą Abd. 1—9 jest stary wyrok o Edomie, z którego korzystał także Jeremjasz 49, 7—22. Księga A. została napisana w 6 w. pod świeżym wrażeniem zbrodni Edomitów.

Jonasz (hebr. Jona, gr. Iōnas, Wulg. Prophetia Ionae). Księga J, opowiada o obywatelu państwa półn., który na rozkaz Boga miał zwiastować obywatelom m. Niniwy pokutę 1—3. W czasie burzy morskiej wrzucony do morza 1, 4—16, został pochłonięty przez wieloryba, który po 3 dniach wyrzucił go na brzeg, 2, 1—11. Teraz J. udaje się do Niniwy i każe skutecznie pokutę 3, 1—10, z której skutków jest niezadowolony (4, 1—11). Celem księgi jest przełamanie ciasnego partykularyzmu; powstała ona po niewoli babilońskiej, w okresie wpływu hellenizmu i języka aramejskiego koło połowy 4 w. Jonasz jest prorokiem uniwersalizmu religijnego.

Micheasz (hebr. Mika, grec. Meichaias, Wulg. Prophetia Michaeae), działał jako prorok w latach 740—699. W rozdz. 1—3 mówi o upadku państwa północnego o zepsuciu ludu i wypowiada groźby o Syonie, o losie ludu i fałszywych proroków, w 4—5 zapowiada jasną przyszłość, w 6—7, 6 podaje dialog Jahwy z Izraelem na temat niewierności ludu i narzekanie proroka nad powszechnym zepsuciem, w 7, 7—20 wypowiada nadzieję wybawienia «resztki» i wskrzeszenia państwa. Księga M. jest zlepkiem fragmentarycznych mów, zachowanych w bardzo złym stanie, a spisanych przez ucznia proroka.

Nahum (hebr. Naħum, grec. Naum, Wulg. Prophetia Nachum). Księga N. zaczyna się opisem teofanji i zapowiada nadejście dnia kary Bożej na Niniwę (1—2), marsz wojsk, które zburzą miasto za krzywdy wyrządzone przez N. obcym ludom. Roz. 3 zawiera barwny opis upadku miasta N. Myśli proroka ubrane są w cudną szatę poetycką. Księga N. powstała przed r. 612 (upadek N.), a po r. 663 (upadek eg. m. No-Ammonu = Teb, o którym jest wzmianka w r. 3).

Habakuk (hebr. Ĥabakkuk, grec. Ambakum, Wulg. Prophetia Habacuc). Księga H. jest odpowiedzią na pytanie proroka: «Czemu przypatrujesz się przewrotnym — milczysz, gdy bezbożny pożera sprawiedliwszego od siebie?» (1, 13), Jahwe ukarze złośnika (2) wzywa sprawiedliwego do wiary i przyjdzie z Synaju, by dokonać sądu i zbawić lud. Mowy proroka-modliczela należą do klasycznych wzorów poezji hebrajskiej; pochodzą z lat po r. 625, prawdopodobnie ok. r. 600.

Sofonjasz (hebr. Šefanja, grec. Sofonias, Wulg. Pr. Sophoniae). Przepowiada «dzień Jahwy» nad całą ziemią, głównie nad Judeą (1) i sąd nad sąsiednimi ludami (2), nad stolicą, która ostatecznie dozna pomocy Bożej i pokoju (3). S. był prorokiem strasznego dnia sądu w pierwszych latach panowania Jozjasza (640—626).

Ageusz (hebr. Ĥaggaj, grec. Aggaios, Wulg. Pr. Aggaei). W 4 mowach wzywa swych ziomków do budowy świątyni w Jerozolimie i przepowiada wywyższenie Serubabela. Praktycznemu celowi mów odpowiada prostota stylu. Pochodzą one z r. 520, spisane zostały później.

Zacharjasz (hebr. Zekarja, grec. Zacharias, Wulg. Pr. Zachariae). Pracował w tym samym duchu, co Ageusz. W szczególności działalność jego zmierzała do

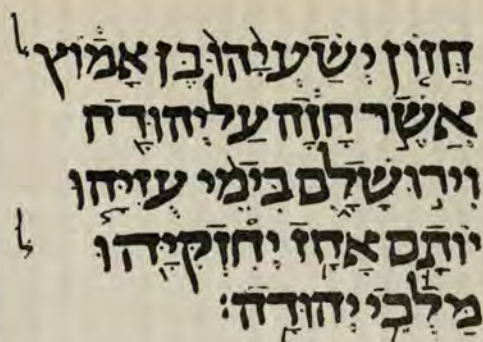
ugruntowania organizacji i zabezpieczenia religii od ujemnych wpływów otoczenia. Po wstępie, wzywającym do odnowy życia religijnego, główna część księgi Z. 1,7—6,15 zawiera 8 wizyj nocnych o przyszłości Izraela i odbudowie Jerozolimy z dodatkiem o symbolicznej czynności koronowania Jozuego na arcykapłana, poprzedzającej wywyższenie Serubabela na Mesjasza. Wkońcu odpowiada prorok na zapytanie wygnańców w sprawie święcenia dni postnych. (7—8), malując obraz przyszłego szczęścia ludu, z którego i ludy obce korzystać będą. Pod względem formy i treści księga ta jest bogatszą od A., styl jest ciężki. Wizje są pełne piękności poetycznej i tajemniczości. Pierwsza część księgi Z. pochodzi z r. 520 i 518.

Różni się od niej zarówno treścią jak i językiem rozdz. 9—14, w których jest mowa o dawnych stosunkach. Nastanie Królestwa Bożego równoznaczne jest z pokonaniem wrogów Izraela i wywyższeniem tegoż (9—11,3). W symbolicznych czynnościach przedstawia prorok swą bezowocną działalność pasterza i ukaranie niegodnego pasterza (11,4—17 i 13,7—9. W dniach ostatecznych Jerozolima, zagrożona przez wrogów, zostanie w cudowny sposób uratowana przez Boga, i rozpocznie jako miasto święte okres niebywałej świetności. (12—13,6. 14). Tu zaznacza się idea mesjaniczna w zabarwieniu narodowym. Ze względu na tło historyczne przed r. 722 rozdz. 9—11 należy przenieść do 8 w., pochodzą one od Z. syna Idda, współczesnego Izajaszowi, podczas gdy rozdz. 12—14 przenoszą nas do czasów Jojakima (608—597), Obie końcowe części zostały po r. 518 złączone z księgą Z. (1—8), przyczem prawdopodobnie imię autora rozdz. 9 nn wstawiono na początku.

Malachjasz (hebr. Maleaki, grec. Malachias, Wulg. Pr. Malachiae). Autor chce lud swój wyrwać z obojętności religijnej i występuje przeciw lekkomyślnemu spełnianiu nakazów teokratycznych. Podkreślając miłość Boga do Izraela (1,2—5), surowo potępia przewinienia kapłanów w dziedzinie kultu 1,6—2,9, zwalcza związki mieszane z kobietami pogańskimi i lekkomyślne rozwody (2,10—16) zbija fałszywe sądy o zapłacie za czyny i o pożytku pobożności, zapowiada sąd Boży, którego przyjście poprzedzi zjawienie się posłańca Eljasza, który wykaże różnicę między sprawiedliwymi i niegodziwymi (2,17—3,24). Tło historyczne pozwala nam ustalić chronologję księgi M. Powstała ona przed przybyciem Ezdrasza do Jerozolimy, a więc około r. 460 prz. Chr. Napisana jest prozą, cokolwiek aramaizmami zabarwioną; treść ujęta jest w formę dialogu, a ma wykazać wartość pełnienia zakonu.

3. Ketubim (Pisma). Grupa ta obejmuje najpierw 3 księgi, zwane emet, do których należy: psalterz, przypowieści i Job.

Psalterz (hebr. Tehillim, grec. psalmoi, Wulg. Liber Psalmorum). Jest to najpiękniejszy zbiór religijnej poezji hebrajskiej, będący odpowiedzią jednostki i społeczności wiernych na działanie Boga w historii narodu, sercu jednostki i przyrodzie. Zawiera on a) hymny (n. p. ps. 15.100. 8. 103), b) modlitwy dzięk-



Fragment rękopisu erfurtskiego z punktacją tyberjadzką (Iz. 1.) Zob. Bilderatlas 403.

czynne (n. p. 9. 18) i błagalne (n. p. 3. 4. 42/43) i c) pieśni religijne (n. p. 1. 14) w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dzieli się — jak zakon — na 5 części: 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150, w których są reprezentowane trzy wymienione grupy. Treści odpowiadają specjalne nazwy hebrajskie psalmów, jak: psalm, pieśń, piosenka, hymn, modlitwa i i. Ze względu na treść rozróżniamy psalmy mesjaniczne, psalmy o intronizacji Jahwy, pss. wiary, ufności, niewinności, pss. dydaktyczne (o zakonie, o pobożności, o znikomości życia ludzkiego), psalmy pokutne, mające paralelę w psalmach babilońskich. Obok wzniosłych przykładów pokuty (pss. 6. 32. 38. 51. 102. 130. 143.) mamy psalmy kławy lub zemsty (n. p. 18. 35. 52. 59. 60. 68. 69. 109) w których autor identyfikuje sprawę własną ze sprawą Bożą. W psalmach wypowiada się nie tylko jednostka, ale i cały lud. Po większej części psalmy powstały od razu jako pieśni obrzędowe. Odgrywały wielką rolę w kulcie, czego dowodem wzmianki w nagłówkach i obrazowe wyrażenia. Często możemy śledzić przebieg procesji religijnej i wmyśleć się w sytuację w której śpiewano psalmy. Psalmy były stosowane przy ofiarach ślubnych, dziękczynnych i ekspiacyjnych. Według tradycji młodszej cały szereg pss. miał swe przeznaczenie kultowe. Ps. 92 przeznaczony był na sabat, 93 według LXX. na dzień przed sabatem i t. d. Pss. 113—118 («wielki hallel») śpiewane były w święta. Porzeba liturgiczna spowodowała nowe specjalne kompozycje liturgiczne, kilka psalmów, kombinowano, tworząc nową pieśń (n. p. ps. 108 = ps. 57, 8—12 + ps. 60, 7—14). Śpiewane były psalmy przez jednostki lub chóry lub też antyfonicznie, przyczem zwykle śpiewak rozpoczynał a lud odpowiadał. Psalmy służyły także do nabożeństwa prywatnego, były modlitewnikiem i śpiewnikiem.

Wśród autorów pss. figurują: Dawid (73), Korah (11), Asaf (12), Mojżesz (1), Salomon (2), Etan (1), «Przewodnik» (2), 14 pss. nie ma autora, a 34 pss. — to «sieroty». Już to zestawienie mówi nam, że D. jest autorem zaledwie połowy psalmów; bliższe badanie języka i treści każe nam i tę liczbę zmniejszyć. Sporo pss. pochodzi z czasów po niewoli babilońskiej (42—44. 74. 79—80. 85. 89. 102. 118. 126. 137.), mówią bowiem o niewoli, zburzeniu miasta św. i odbudowaniu świątyni. Autorów pss. należy szukać przedewszystkiem wśród proroków-pieśniarzy i śpiewaków świątyni, którzy — jak Korachici i Azafici — mieli własne śpiewniki.

Autorstwo Dawida poparte jest w 13 pss. dodatkami historycznymi, które są wyjęte z ksiąg Samuelowych. Lecz w niektórych pss. treść przemawia przeciw wartości historycznej nagłówka (n. p. w ps. 63 mówi nagłówek o pobycie D. na puszczy, w. 3. mówi o pobycie w świątyni). W dodatku nagłówki nie są w tekstach przekładów jednakowe. Istniały pewne zbiory psalmów, co wynika m. i. z końcowej notatki ps. 72, 20: «tu kończą się modlitwy Dawida, syna Isaja». Widocznie tu kończył się jeden lub więcej zbiorów pss. D., obok których istniały śpiewniki Asafa i Korachitów. Fakt, że 2 pss. 14 i 40 b powtarzają się — tamten jako ps. 53, ten zaś jako ps. 70 — świadczy o tem, że w obrębie grupy 1—72 istniały 2 zbiory pss. Dawida: 1—41 i 51—72, nadto jeden zbiór Koraha. W 3 księdze mamy pss. 84—89, używające imienia Boga Jahwe, w IV. i V. księdze mamy kilka wyraźnych grup: 1) pss. Halleluja, 2) pss. stopni (120—134), pieśni D. i kilka anonimowych pss. Te zbiory łączono w większe grupy: n. p. 1—72, później 42—83 (elohistyczne nazywające Boga: Elohim), zbiory pss. w 4 i 5 księdze. Jeden redaktor przed r. 300 prz. Chr. złączył te wszystkie zbiory i opatrzył wstępem (ps. 1) i napisami.

Z grupy psalmów głównego autora, króla-pieśniarza, przeszła nazwa ps. Dawida na całość. Grecki przekład LXX z 3 w. znał podział psalterza na 5 ksiąg. W dobie Makabeuszów powstało jeszcze kilka psalmów (n. p. 44. 74. 79. 83). Psalterz będący zbiorem pieśni z długiego, bo przeszło półtysiąca lat liczącego okresu, jest wyznaniem mocnej wiary i ufności, tęsknoty i żalu, ale i szczerzej radości oraz zadowolenia ze społeczności z Bogiem. Nic dziwnego, że w dziejach pobożności żydowskiej i chrześcijańskiej zajmuje on wyjątkowe stanowisko.

Przypowieści Salomona (hebr. Mišle Šelomo, gr. Paroimiai Salōmōntos, Wulg. Liber Proverbiorum). W formie porównań, alegoryj, przysłów, przypowieści wypowiada ta księga prawdy życiowe «mędrców». Dzieli się na 8 części, z których każda ma swój tytuł. W prologu (1—9) charakteru parenetycznego mamy wezwanie do przestrzegania mądrości, a unikania «nierządnicy», następują w 10,₁—22,₁₆ nieorganicznie z sobą powiązane sentencje o praktycznej mądrości życia. Ta część ma 2 dodatki: a) 22,₁₇—24,₂₂ i b) 24,₂₃—34 (dalsze przypowieści), poczem mamy drugi główny zbiór przypowieści (25—29) w formie dystychów, które są prawie wyłącznie porównaniami. Z tym zbiorem złączone są mniejsze dodatkowe (30: zagadki i wyroki liczbowe) i (31,₁—₉) słowa króla Lemuela, a w końcu poemat alfabetyczny, którego treścią jest pochwała cnotliwej gospodyni (31,₁₀—₃₁). Mamy więc i tu do czynienia ze zbiorem, potwierdza nam to jeszcze i ten fakt, że z 935 przypowieści powtarza się 100. Najstarszą część stanowią przypowieści w 10—22 z czasów Salomona, znacznie młodszą jest następna grupa 25—29 z 8 wieku, gdy już znano kilku królów po Salomonie. W prologu zaznacza się wpływ filozofji greckiej 4 w. Mamy tutaj do czynienia z licznymi aramaizmami. Główny zbiór przysłów z dawnych wieków, pochodzący w przeważnej części od króla-mędrca wraz z dwoma dodatkami został powiększony o drugi zbiór w roz. 25—29, opatrzone prologiem, a później końcowymi dodatkami. Tekst hebr. różni się od przekładu greckiego. W LXX brak całego szeregu wierszy i ich części, z drugiej strony tekst gr. na innych miejscach ma więcej niż hebrajski. Różnicę można wytłumaczyć istnieniem dwóch typów tekstu. Na specjalną uwagę zasługuje zagadnienie ludzkiego podobieństwa «Przypowieści» (10—22) z «Mądrością Amen-em-ope», czyli przypowieściami egipskimi z 10 w., 30 rozdziałów liczącymi, n. p. Przyp. 22,₁₇—₁₈: «Nakłoń ucho i słuchaj słów mędrców a skieruj twe serce ku nauce mojej. Bo błogo Ci, jeśli je zachowasz we wnętrzu swoim».

Amen-em-ope: «Nakłoń uszu twych, słuchaj co mówię, nakłoń twe serce, by zrozumieć. Pożyteczne to, co mówię, włożyć w serce...» Ze względu na charakter kosmopolityczny «mądrości», jako też stosunki Salomona z Egiptem, zapożyczenia stamtąd i naodwrot wpływ «mądrości» izraelskiej na egipską jest możliwy.

Dwa dogmaty są podstawą «mądrości» izraelskiej: «Bojaźń Boża jest źródłem mądrości» i «Bóg wynagradza uczynki w życiu doczesnym».

Job (heb. Ijjob, grec. Iōb, Wulg. Job). Poemat epiczno-dydaktyczny, chcący wykazać na przykładzie Joba, jako wierzący mimo cierpienia i różnych udřeżeń może w pokorze utrzymać właściwy stosunek do Boga.

W prologu (1—3) poznajemy bohatera dramatu. Jest nim Job, bogaty szejik z Ur, osoba «doskonała, prawa, bogobojna, stroniąca od złego i szczęśliwa». Mimo utraty dzieci i mienia zachował J. ufność w Bogu i cierpliwość. W wielkim bólu skarży się na życie, pytając się, dlaczego cierpi. Trzej jego przyjaciele (Elifaz, Bildad i Sofar) wykazując, że cierpienie jest skutkiem winy, starają się nakłonić

Joba do pokuty. W 3 długich cyklach dialogów z Jobem (I. rodz. 4—14, II. 15—21, III. 22—26, przyczem w I. II. cyklu zabierają głos po kolei wszyscy przyjaciele w III. zaś tylko Elifaz i Bildad) — objaśniają z różnych stron swoje tezy, Job zaś, każdemu z osobna odpowiadając, stara się wykazać swą niewinność. W roz. 27—28 końcowa mowa Joba, w której przedstawia straszny koniec bluźniercy, a mądrości Bożej przeciwstawia skromną mądrość ludzką, której istotą bojaźń Boga i warowanie się złego. W monologu 29—31 opisuje swą szczęśliwą przeszłość, odczuwając tembardziej swe nędzne położenie i niewinność. Eliu (32—37) zbija wywody Joba i maluje w przepięknych obrazach chwałę Bożą w przyrodzie, aby nakłonić Joba do pokory i bojaźni Bożej. Po tej mowie odzywa się Bóg (38—41) przedstawiając dzieła stworzenia, które spełniają Jego wolę. Job ślubuje w pokorze, że już nie będzie mówił przeciw Bogu i wyznaje, że dotąd Boga nie znał. «Tylko ze słuchu słyszałem o Tobie, ale teraz oglądały oczy moje Pana» (42, 2—6). Gdy po takiej pokucie został uwolniony od winy, rozpoczęło się nowe życie, błogosławione i szczęśliwe. (42, 7—17). Dzięki wierności i przekonaniu o słuszności swej sprawy Job zwyciężył. Bóg uznał jego cnotę, karcąc jego przyjaciół, że nie mówili tak szczerze o Bogu, jak Job. Różne mamy odpowiedzi na problem cierpienia. Jest ono próbą (prolog), karą za przewinienia (Bildad i Sofar), ćwiczeniem i oczyszczeniem z niedoskonałości (Eliu i Elifaz), albo też czynem stanem zastępczym (42, 7—9). Problem nie jest rozwiązany.

Całe dzieło — aczkolwiek myśl przewodnia nie zawsze jest konsekwentnie przeprowadzona [uderza nas ton i treść roz. 28; 32—37 i 39, 13—18] — jest pod względem treści i formy klasyczne. Język ma sporo aramaizmów i arabizmów. Autor wziął znane opowiadanie ludowe o bogatym i bogobojnym Jobie za podstawę do roztrząsania nader ważnego problemu religijno-filozoficznego. Tekst hebr. jest bardzo zepsuty. Księga Joba, mająca pewne paralele w literaturze babilońskiej i egipskiej («Rozmowa znużonego z własną duszą») należy do literatury «mądrości», istniała już w 6 w. prz. Chr., postać Joba zna prorok Ezechjel (14, 14, 20).

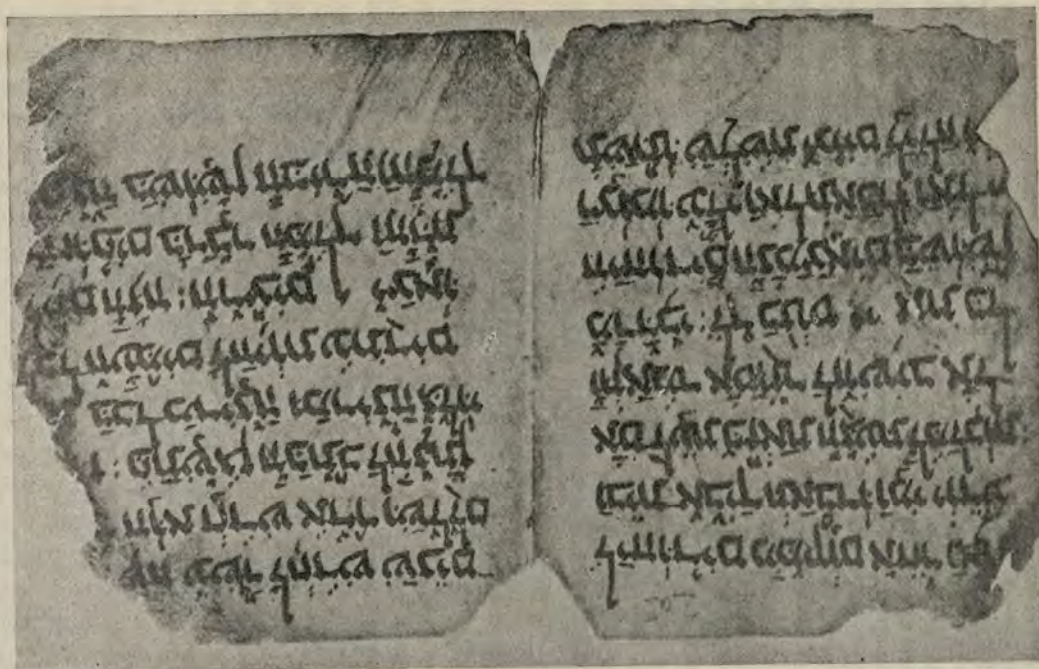
Druga grupa ksiąg w obrębie t. zw. Ketubim to **megillot**, czyli rodady, do których należy: Pieśń nad pieśniami, Rut, Treny, Kohelet (kaznodzieja), Estery.

Pieśń nad pieśniami (hebr. Šir haš-širim ašer li Šelōmō = najpiękniejsza pieśń S., grec. Asma asmatōn, Wulg. Canticum Canticorum). Opiewa ta księga żarliwą miłość dwojga narzeczonych lub małżonków, Salomona i Sulamitki. Cały poemat rozpada się na kilka scen i dialogów pieśni, powiązanych mvsłą przewodnią 8, 6 nn:

«— jak śmierć silna jest miłość i wielka
I bezlitosna jak kraina cieni
Jej żar pałacy, jako żar płomieni,
Jej błyskawice, jako ognie Boże,
Ani ją zgaszą wielkiej wody cieki,
Ani zaleją strumienie i rzeki,
A choćbyś oddał dom cały i włości,
Pogardzon będziesz, nie kupisz miłości».

(przekł. Bromberg-Bytkowski).

Charakter poematu, jego konstrukcję i zmianę osób starano się różnie tłumaczyć; wysuwano więc wykład mistyczny, hipotezę t. zw. królewską, tłumaczono dzieło jako zbiór luźnych pieśni lub jako śpiewogrę dramatyczną. Dopiero praca



Fragment rękopisu hebr. babilońskiego (Estery 3, 12–15; 4, 14–5, 1) z Cambridge. Zob ZAW. 1928, z. 2/3. tabl. 66.

Wetzsteina w r. 1873 o zwyczajach weselnych w Syrii i t. zw. «tygodniu królewskim» umożliwiła zrozumienie poematu.

Według Budde'go «Pieśń nad pieśniami» jest zbiorem pieśni weselnych, opiewających miłość małżonków. «Królem» jest młody małżonek, któremu dano imię Salomona, najszczęśliwszego i najbogatszego ze wszystkich władców, a Sulamitka jest właściwie Sunemitką. Dzięki religijno-alegorycznemu tłumaczeniu pieśni księga ta została przyjęta do kanonu ostatecznie koło r. 90 po Chr. Jej chronologję trudno określić. Pogoda życia i radość, wzmianka o Tirsie, stolicy państwa półn. pozwalałyby sądzić, że dziełko powstało w pierwszych czasach królewskich, lecz przeciwko temu przemawiają liczne aramaizmy, a nawet wyrazy perskie. Wpływ ich zaznaczył się w dobie perskiej (538–330). «Pieśń» czyta się w synagogach w święto paschy.

Rut (hebr. Ruṭ, grec, Ruth, Wulg. L. Ruth). W formie noweli opowiada o Moabitce R., synowej Noomi z Betlehemu. Po śmierci męża i synów w kraju Moabitów wraca Noomi wraz z Rutą do B. Na polach B. poznaje Rut Booza, krewnego swego teścia Elimelecha i zyskuje jego życzliwość. Za namową swej teściowej wzywa go do wykupienia roli teścia. Booz oświadczył gotowość wypełnienia tego nakazu zakonu, biorąc na się jednocześnie obowiązek zawarcia z Rutą lewiratu. Z małżeństwa tego pochodził Obed, dziadek Dawida. Myślą przewodnią nowelki jest wierność małżeńska, która nie zna granic narodowych. Księga R. powstała przed reformą Ezdrasza; ze względu na liczne aramaizmy możemy twierdzić, że powstała w okresie niewoli babilońskiej, lub też tuż przed niewolą. Księgę R. czytają Żydzi w święta Zielone (Šebuot).

Treny (hebr. Kinot lub Eka, grec. Threnoi, Wulg. Threni id est Lamentationes). Poruszają następujący temat: zburzenie świątyni i upadek Jerozolimy.

Pierwszy tren mówi o upadku Jerozolimy jako karze za grzechy ludu, drugi o nieszczęściu Judei, trzeci jest trenem indywidualnym, zawierającym prośbę o ratunek, czwarty opisuje straszną klęskę głodową, podając jej powód, piąty jest wyrazem nastroju ludności Jerozolimy po roku 586. Cztery pierwsze treny ułożone są alfabetycznie. Redaktorem trenów był uczeń Jeremjasza, który do skarg mistrza (1. 2. 4.) dołączył swoje, 1. 2. i 4. powstały bezpośrednio po upadku Jerozolimy w r. 586, piąty w późniejszym okresie niewoli, po nim tren trzeci. Jako wyraz bólu proroka, którego imieniem nazwano zbiór, są treny mocnym i szczerem świadectwem uczucia narodowego. W synagogach czyta się je 9 miesięcy Ab.

Kaznodzieja Salomona. (hebr. Kohelet, grec. Ekklesiastes, Wulg. Ecclesiastes). Treść 12 rozdziałów, włożona w usta Salomona, nie jest jednolita i nie przedstawia zwartej całości. Są to rozważania na temat śmierci, sądu, nieśmiertelności sprawiedliwości Bożej, nieużyteczności wszelkich ludzkich dążeń, zachowania się wobec bogaczy i książąt, jakoteż używania dóbr doczesnych; — powiązane są te uwagi pytaniem: «Jaką korzyść ma człowiek ze wszystkich trudów, którym się oddaje pod słońcem?» Odpowiedź, do której autor wciąż powraca, brzmi: «Marność nad marnościami, woła kaznodzieja, marność nad marnościami — wszystko jest marnością». Od 4, 17 przeważają wywody o praktycznej stronie życia. Mamy w tej księdze praktyczną filozofję życia, która zaleca mądre używanie życia z myślą o Bogu i sądzie 12, 13. Ze względu na różnorodność tematów i brak jednolitości, przypuszczają niektórzy krytycy, że «Kaznodzieja S.» składa się z kilku pism. Przeciwno temu świadczy jednolity język. Budową swoją przypomina ta księga «Przypowieści». Treść i język mający sporo aramaizmów, przeczą autorstwu Salomona. Przypisywanie księgi S. tłumaczy się tradycją żydowską o Salomonie, królu-mędrca. Liczne wyrażenia filozoficzne i greczyzmy, nadto wpływ popularnej filozofji greckiej przemawia za tem, że Kohelet powstał w 3 w. prz. Chr. W synagodze czyta się go w święto szalasów.

Księga Estery. (hebr. Ester, grec. Esther, Wulg. L. Esther). Jest to opowieść historyczna, której treść opiera się na pewnym, bliżej nam nieznanym zdarzeniu historycznym w czasach perskich. W 10 rozdziałach opowiada o tem, jako Estera uzyskała łaskę króla Ahaswerusa (Kserksesa) i wyjednała u niego dekret, który pozwolił Żydom w dniu pogromu, zorganizowanego przez Hamana, bronić się przed wrogami. Przedstawiwszy los Hamana i uczczenie Mardocheusza, opiekuna Estery, opisuje wkońcu pogrom dokonany przez Żydów na Persach i ustanowienie uroczystości dnia 14 i 15 Adara na pamiątkę owej rzezi. Tendencja dziełka jest widoczna; chodzi o wyjaśnienie powstania świąt Purim i uzasadnienie ich święcenia. Początków tych świąt nie znamy. Treść i pewne szczegóły (np. imiona) przypominają nam opowieść babilońską noworoczną. Z Nowym Rokiem babilońskim, dniem przeznaczenia, poznali się Żydzi w czasie niewoli i w okresie perskim. Treść i tendencja opowieści została przez Żydów przejęta i w duchu narodowo-żydowskim zmieniona; nawet nazwa bohaterki księgi pierwotnie babilońska została zjudaizowana. Księga E., której brak tonu religijnego, jest klasycznym wyrazem fanatyzmu narodowego. Jak bardzo ona odpowiadała nastrojom żydostwa, tego dowodem jest m. i. dodatek do tej księgi w LXX i Wulgacie. Język E. nie jest klasyczny, duch zaś zrozumiały w połowie 2 wieku, po zwycięstwie Makabeuszów

nad wojskami syryjskimi. Szczegóły historyczne z czasów perskich potwierdzone zostały przez wykopaliska francuskie w Suzie.

Przeciw przyjęciu tej księgi, czytanej dziś w święto Purim, do kanonu długo protestowano.

Daniel (hebr. Danijjel, grec. Dāniēl, Wulg. Pr. Danielis). W roz. 1—6 dowiadujemy się o losie młodzieńców żydowskich: Daniela, Hananjasza, Miszaela i Azarjasza na dworze Nebukadnezara, króla babilońskiego i ich pierwszej zwycięskiej próbie wiary. Daniel tłumaczy królowi dwa sny: o posągu w ludzkiej postaci i o drzewie, sięgającym aż do stropu niebios. Następca Nebukadnezara Belzazar został — jak to już głosił tajemniczy napis na ścianie — zabity przez Darjusza. Za panowania Darjusza D., podstępnie oskarżony, został wrzucony do jamy lwiej, w której był cudownie uratowany. Druga część księgi 7—12 zawiera 4 wizje o przyszłych losach historii, o utrapieniu, o ustanowieniu wiecznego Królestwa Bożego i zmartwychwstaniu.

Pod względem formalnym pierwsza część różni się od drugiej, gdyż opowiada o D. w 3. osobie, ta zaś w 1 osobie, nadto część 2₄—7 napisana jest w języku aramajskim. Autorstwo D. potwierdzone jest przez księgę co do pierwszej i ostatniej wizji. Szczegóły o królach nie znajdują potwierdzenia w historii. Świadczą one o tem, że autor żył znacznie później po opisywanych wypadkach, a potwierdzają nam to nazwy aniołów, wyrazy greckie i wzmianki religijno-kulturalne. Tajemnicę mylnego przedstawienia historii tłumaczy nam 2. część księgi. Podczas gdy o dziejach perskich i greckich autor ma niejasne wyobrażenie, to bieg wypadków od Aleksandra W. aż do Antjocha IV Epifanesa (7. 9. 11.) przedstawia bardzo szczegółowo. Autor zdradza bardzo dokładną znajomość czasów Antjocha i jego polityki religijnej.

Powstanie księgi możemy na podstawie ostatniego rozdziału dokładnie określić. Według 8, 14 poświęcenie świątyni (w grudniu 165 r.) należy do przeszłości, z drugiej strony autor nic nie wie o śmierci Antjocha (w czerwcu 164 r.) W tym okresie powstała księga Daniela.

Podając przykład Daniela, postać znaną ludowi, chciał autor wykazać, jako to Bóg może ratować i w największej niedoli, jako i obcy możnowładcy muszą się poddać Jego woli, a kreśląc obraz dziejów świata, chce autor wykazać ziomkom, że rozwój historii szedł w kierunku ziszczenia się ideału mesjanicznego. Tło historyczne ze względów analogji przeniósł do czasów niewoli, gdy wiara wystawiona była na ciężką próbę. Dzieje niedawnej przeszłości i terażniejszości skreślił w formie apokalipsy t. zn. włożył w usta osoby odległej przeszłości proroctwo o przyszłości własnego ludu i ludzkości, która się pokrywa z terażniejszością autora. Nauka i przestroga podana jest w formie zagadkowej; stąd liczne porównania, wizje, symbole i liczby. Księga D. ma głęboką historjozofję: bieg wypadków świata odbywa się podług pewnych praw, po 4 królestwach świata nastanie Królestwo Boże.

Ezdrasz i Nehemjasz (hebr. Ezra u Neħemja, grec. Esdras deuterios i Neemias, Wulg. Liber primus Esdrae i Liber Nehemiae lub L. secundus Esdrae). U Żydów obie księgi pierwotnie tworzyły jedną, zwaną Ezrā. Nawiązują do 2 Królewskiej, rozpoczynając opowiadanie od r. 538 t. j. od edyktu Cyrusa w sprawie powrotu Żydów do Kanaanu.

Ezdrasz 1—6 mówi o powrocie Żydów i odbudowaniu świątyni, 7—10 o po-

wrocie drugiej grupy wygnańców pod wodzą Ezdrasza w r. 458 i reformach tegoż. Księga Nehemjasza opowiada o działalności N. w Judei; 1—7 o budowie murów Jerozolimy pod nadzorem N. w r. 445. 8—13, o działalności religijno-społecznej N. w czasie jego 12-letniego pobytu w Jerozolimie. [12, 44—13, 31 o działalności N. podczas powtórnego sprawowania namiestnictwa, zmierzającej do usunięcia złego stanu życia społecznego i zorganizowania społeczności żydowskiej].

Autor korzystał z kilku źródeł historycznych: a) z źródła aramajskiego (4,7—6,18; 7,12—26), które zawiera 5 ważnych dokumentów; b) z zapisków statystycznych E. i opowiadań pamiętnikarskich N.; c) z tabel statystycznych. Z starego materiału wybierał najcenniejsze dokumenty do dziejów żydostwa po niewoli. Ze względu na statystykę kapłanów aż do Darjusza III (336—331), na stosunek autora do panującego króla, którego nazywa królem perskim i do czasów E. i N., jako do dawnego okresu, możemy powiedzieć, że autor ksiąg E. i N. żył pod koniec 4. w., a więc pod koniec epoki persko-greckiej.

Księgi Kronik. U Żydów jedna księga, nazwana *dibré hajjamim*, została od r. 1517 podzielona na 2 księgi, greck. *Paraleipomenon prōton* i *deuteron*, w Wulg. *Liber primus* i *secundus Paralipomenon*. Treść stanowią dzieje izraelsko-żydowskie od stworzenia świata aż do końca niewoli. 1 Kron. 1—9 to zarys dziejów od Adama aż do Saula w formie genealogji, 10—29 o panowaniu Dawida; 2 Kron. 1—9 dzieje Salomona, 10—36 dzieje królestwa judzkiego aż do niewoli. Końcowe wersety zawierają notatkę o edykcji Cyrusa z r. 538.

Autor opierał się na starszych dziełach historycznych (45 ustępów zgadza się dosłownie z odnośnymi częściami ksiąg Samuelowych i Królewskich), 13 na bliżej nam nieznanymi źródłami o królach i prorokach, tabelach genealogicznych i materiale statystycznym. Chcąc przedstawić dzieje teokracji, w szczególności dzieje kultu i kapłaństwa dobierał sobie to, co służyło jego celowi, podając nieraz całe okresy w formie genealogji. Księga Kronik nie jest właściwą historią narodu, lecz podręcznikiem dziejów żydostwa jako religji i podłoża teokracji; głównym ich motywem jest grzech człowieka i kara Boga w formie nieszczęść. Centralną postacią jest Dawid, idealny założyciel i protektor kultu. Drzewo genealogiczne D. obejmuje 6. generację po Serubabelu, sięga więc do połowy 4 wieku. Dalszym ciągiem Kronik jest księga Ezdrasza-Nehemjasza. Ze względu na język, treść i tło historyczne możemy przypuścić, że obie księgi (Kronik i Ezdrasza-Nehemjasza) pochodzą od jednego i tego samego autora.

Kończy się księga Kronik jasną kartą dziejów, stąd zrozumiałe, że zamyka ona poczet ksiąg kanonicznych.

BIBLIJA ŻYDÓW ALEKSANDRYJSKICH.

Oprócz wyżej podanych 3 części kanonu palestyńskiego przekład grecki Starego Testamentu t. zw. LXX ma jeszcze 12 lub 14 ksiąg samoistnych lub też dodatków do ksiąg kanonicznych, które od czasów Hieronima (*Prologus galeatus*) noszą miano apokryfów. Jak nazwa, podana najpierw przez Ojca Kościoła Origenesa mówi, apokryfami nazywano dzieła, których pochodzenie było tajemnicze lub też takie, które były ukrywane.

Apokryfy, stawiane w kościele katolickim na równi z księgami kanonicznymi, możemy podzielić na następujące grupy:

A) księgi historyczne: 3 Ezdrasza, 1. 2. i 3. Machabeuszów, Judyty. Tobiasza

B) księgi nauczające: Jezusa, syna Syracha (Ekklezjastyk), Mądrość Salomona, 4. ks. Machabejska.

C) księga Barucha i list Jeremjasza.

D) Dodatki do Ksiąg Kanonicznych: Estery, Daniela, i 2 Kron.

Wymienione księgi — z wyjątkiem Syracha, 1 Mach., Judyty, Tobjasza, dodatków do Daniela i części ks. Barucha — napisane były pierwotnie w języku greckim.

A. 1) Trzecia księga Ezdrasza (w LXX nazwana Ezdras 1.) jest kompilacją pewnych części księgi Ezdrasza, Nehemjasza i Kronik; opowiada o dziejach świątyni od króla Jozjasza aż do połowy okresu Ezdrasza. Powstała w 2., a może w 1 w. przed Chr.

2) 1. Machabeuszów. Dzieło to napisane pierwotnie po hebr., przedstawia dzieje Żydów od r. 175 t. j. od Antjocha Epifanesa aż do śmierci arcykapłana Szymona w r. 135. Napisane po r. 100, lecz przed r. 63 prz. Chr. Listy i dokumenty cytowane nie mają oryginalnej wartości historycznej.

3) 2. Machabeuszów. Ma to być wyjątek z 5 tomowego dzieła nieznanego nam bliżej Jazona z Cyreny, przedstawiający lata 176—161. Tendencją popularno-religijną przypomina ks. Kronik, nawołując do wierności zakonowi ojców i gorliwej służby w świątyni jerozolimskiej. Napisany był po r. 125 prz. Chr. przed r. 70 po Chr. w języku greckim i uzupełniony listami, z których pierwszy pochodzi z r. 125 prz. Chr.

4) 3. Machabeuszów opowiada o Ptolemeuszu IV Filopatorze, wrogu Żydów i cudownym wyratowaniu Żydów Aleksandryjskich od zagłady w r. 217. Powstała w 1. w. przed Chr. lub też w 1 w. po Chr., prawdopodobnie koło r. 40 po Chr. Napisana była po grecku.

5) Judyty. Opowiada o wyprawie Holofernesa, wodza Nebukadnezara przeciw Baitulji t. j. Jerozolimie i o zemście Żydówki Judyty. Historia opiera się na kilku szczegółach z czasów króla perskiego Artakserksesa III (359—338), w całości jest fikcją. Napisana w czasach Machabeuszów po hebr. lub aramajsku, chce wykazać, że Bóg zawsze ratuje swój lud, o ile ten dokładnie wypełnia Jego przykazania.

6) Tobjasza (grec. Tōbeit, Wulg. Liber Tobiae). Opowiada o starym bogobojnym Tobijaszu w Niniwie i o Sarze, córce Ragnela w mieście medyjskim Ragesz. Oboje życzyli sobie śmierci. Syn T. udaje się z polecenia ojca do Ragesz; za namową anioła Rafaela, który był jego nieodłącznym towarzyszem podróży, bierze Sarę za żonę. Po powrocie przywraca ojcu swemu wzrok. Opisem szczęścia T. i jego syna kończy się księga. Napisana była prawdopodobnie po hebrajsku w latach 100—25 prz. Chr. Zaznaczają się w niej wybitnie wpływy religii i wierzeń perskich.

B. 1) Księga Jezusa, syna Syracha (grec. Sophia Jēsu hīu Seirach, Wulg. Ecclesiasticus). Przypomina treścią «Przypowieści», lecz różni się od nich formą, gdyż często łączy napomnienia w dłuższe ustępy i wstawia poematy. Jej autorem jest Jezus, syn Eleazara, syna Syracha, znawca starszej literatury i kultury. Stąd te dwie cechy dzieła, z jednej strony jasny światopogląd, z drugiej zaś zamiłowanie w zakonie, jedynym drogowskazie życia. Księga S. napisana została po hebr. koło r. 180 prz. Chr. Fragmenty hebr. znaleziono w Kairze w r. 1896.

2) Mądrość Salomona (grec. Sophia Solomōntos, Wulg. Liber Sapientiae). Nawołuje ta księga do mądrości, której wartość okazała się w historii ludu. W odróżnieniu od «Przypowieści» mamy w niej większe kompleksy myśli i dalszy rozwój isloty i pojęcia mądrości, która jest przedstawiona jako towarzysza

tronie Boga. Niektóre idee przypominają filozofję platońską i stoicką. Treść księgi nie jest jednolita. Okresu powstania bliżej określić nie możemy; napisana była po grecku w Egipcie, prawdopodobnie przed r. 50 prz. Chr.

3) 4. Machabeuszów (grec. Peri autokratoros logismu = o myśli niezależnej) W formie mowy wykazuje na przykładzie Eleazara i 7 braci, że pobożność i moralność zależy od stosowania się do wierzącego rozumu. I ta księga napisana po grecku przed r. 70 prz. Chr., jest przykładem wpływu filozofji stoickiej.

C. 1) Księga Barucha. W rozdz. 1,₁₋₁₄ dowiadujemy się o wielkim wpływie jednego dzieła proroka na wygnańców Babilonu. Wygnańcy wyznają swe grzechy, prosząc o przebaczenie (1,_{15-3,8}). Następuje pochwała mądrości, skarga Syonu nad dziećmi wygnanymi, wkońcu pociecha proroka. (3,_{9-5,9}). Księga B. zależna jest od pism młodszej daty (Daniela i psalmów Salomona); dwie pierwsze części napisane były po hebrajsku, taksamo prawdopodobnie i inne części. Data powstania całej księgi, przepojonej duchem uniwersalistycznym, waha się między r. 200 prz. Chr. a 70 r. po Chr.

2) List Jeremjasza. Jest to pismo wzorowane na Jer. 10 i 29, napisane po grecku; zawiera polemikę z nedorzeczną czią bałwanów, składaną przez wygnańców w Babilonji. List powstał między r. 200 a 175 prz. Chr.

D. 1) Dodatki do Estery. Uzupełniają one pewne luki księgi kanonicznej np. sen Mardocheusza i jego wykład, odkrycie spisku przeciw Żydom i i. Wszystkie zachowały się po grecku w 2 przeróbkach i wstawione zostały na właściwym miejscu w LXX. Powstały może w Egipcie przed Józefem Flawjuszem.

2) Dodatki do Daniela. Opowiadanie o Zuzannie i Danielu, o Belu w Babilonie, o smoku w B., modlitwa Azarjasza i hymn 3 młodzieńców w piecu ognistym — napisane prawdopodobnie po hebr. lub aramajsku. Trzy pierwsze są w LXX przed księgą D. lub po niej, dwa ostatnie z lat 165—163 przed Chr. zostały wstawione przed powstaniem LXX do księgi Daniela.

3) Modlitwa Manasesa. Jest to wyznanie grzechów i modlitwa pokutna króla M. w Babilonie na podstawie krótkiej notatki w 2 Kron. 33,₁₁₋₁₃. Ten grecki dodatek powstał prawdopodobnie przed 3. w. przed Chr.

DZIEJE KANONU STAREGO TESTAMENTU.

Zakon Mojżesza od samego początku uchodził za Pismo św. Uzyskawszy w r. 435 prz. Chr. autorytet kanonu t. j. Pisma św. dogmatycznie ustalonego, stał się credo żydostwa. Dowodem takiego pojmowania Zakonu było postępowanie Samarytan, którzy odłączywszy się od Żydów, zabrali z sobą Pięcioksiąg jako «Słowo Boże». I Żydzi aleksandryjscy mimo asymilacji greckiej tak byli przywiązani do wiary ojców, że przełożyli najpierw te księgi, które ich zdaniem były «Słowem Bożem» a więc Zakon.

Księgi proroków traktowano jako zbiór słów natchnionych mężów; to się odnosi także do ksiąg t. zw. pierwszych proroków, które według tradycji żydowskiej napisane były przez proroków (Samuela, Natana, Jeremjasza i i.). Blask autorytetu Zakonu udzielił się i tym pismom historycznym. Że po r. 400 przed Chr. nie stanowiły one nietykalnej całości, tego dowodem księga Kronik, która korzystała z pewnemi zmianami ze źródeł ksiąg Samuelowych i Królewskich. Mowy «późniejszych proroków» częściowo za ich życia spisywane, nie mogły wartości kanonicznej, dopóki było żywe słowo. Nic dziwnego, że dokonywano w nich licznych zmian, porządkowano według pewnych schematów i uzu-

pełniano. Tem się tłumaczą dublety (np. Iz. 2, 2-4 i Mi 4) nadto pokrewne treścią rozdziały (Abd. a Jer. 49); U Zacharjasza (w r. 520) spotykamy już dwa, później często używane terminy: «Zakon i Słowo». Jak zapatrywano się na tekst pism prorockich, tego przykładem LXX, w szczególności księga Jeremjasza. Autor Jezusa Syracha (ok. r. 180 prz. Chr.) zna «Zakon» i «proroków», prawdopodobnie w porządku dzisiejszym. Na przelomie 3 i 2 w. poczet ksiąg prorockich już był zamknięty, dlatego nie przyjęto doń Daniela.

Koło r. 180 istniał także trzeci zbiór ksiąg świętych, były to t. zw. Ketubim, wśród nich głównie psalmy, przypowieści, Ezdrasz-Nehemjasz, księga Kronik. Księgę Joba zalicza Jezus Syracyna do proroków. Obok wymienionych istniały zapewne i inne dzieła, lecz nie wywierały jeszcze decydującego wpływu, niektóre powstały później. O wartość kanoniczną «Pieśni nad pieśniami», «Kaznodziei» «Estery» toczono spór. Dopiero w r. 90 po Chr. zaliczono «Pieśń» do t. zw. «zanieczyszczających ręce», t. zn. takich, po których dotknięciu jako świętych trzeba obmyć ręce. W czasach Jezusa księga Kronik była na końcu «pism» i całego Starego Testamentu, co wynika z porównania Ew. Mat. 23, 35 z 2. Kron. 24, 21 n (o zamordowaniu Zacharjasza). Jeśli chodzi o charakter kanoniczny «pism» (Ketubim), to opierał się on na teorii o okresie inspiracji. Według Józefa Flawjusza (Contra Apionem I, 8) obejmował ten okres czasy od Mojżesza do Artakserksesa t. j. do 5. w., według rabinów do epoki perskiej wzgl. macedońskiej. Tenże Józef Flawjusz, który podał definicję kanonu hebrajskiego, liczył 22 ksiąg kanonicznych, koło r. 200 po Chr. liczono 24. Zbiór trzech wymienionych części był w 1 w. przed Chr. ostatecznie ukończony. Synod w Jamnia (Jabne na nizinie nadmorskiej) w r. 90 po Chr. ustalił kanon żydowski w tej formie, w jakiej on się dziś przedstawia. Jak za Józefa Flawjusza tak szczególnie teraz wszelkie zmiany tekstu były wykluczone.

Do połowy 2 w. po Chr. był Stary Testament Biblią chrześcijan, a później stał się pierwszą częścią całej Biblii. Wywarł on wielki wpływ nie tylko na życie religijne Żydów i chrześcijan jako zakon i proroctwo, lecz także na sztukę, literaturę i prawo. Chrześcijaństwo stosowało się do zbioru aleksandryjskiego, żydostwo zaś — a później kościoły ewangeliczne — do kanonu palestyńskiego z r. 90.

PRZEKLADY POLSKIE:

Oprócz przekładów Starego Testamentu w Bibliach kościelnych — ks. Wujka w kościele katolickim; Biblii t. zw. Gdańskiej w kościele ewangelickim — wymienić można z pośród nowszych następujące:

- a) Pismo Święte w tłumaczeniu ks. Wujka: «Stary Testament», Poznań 1926 nn. Jest to częściowa rewizja ks. W., opatrzona wstępem i komentarzem.
- b) «Księgi Starego Testamentu» w przekładzie rabina Cyłkowa ze wstępem i komentarzem.
- c) Ks. Franciszek Albin Szymon: «Pięcioksiąg Mojżeszowy» (z Wulgatą i komentarzem). Warszawa 1912.
- d) Tegoż: «Psałterz Dawidowy». Kraków 1917.
- e) Ks. W. Michalski: «Amos» Lwów 1922.
- f) „ „ „Ozeasz» „ 1922. Są to przekłady i opracowania naukowe.

Z poetyckich przekładów zasługują na wzmiankę:

- a) A. Pajgert: Pieśni Proroków. Lwów 1865.
- b) Księgi niektóre z żydowskich pism Starego Zakonu wybrane, przekładania Jerzego Zuławskiego. Lwów 1904.
- c) Felicjana: «Przekłady z Pisma Starego Zakonu». Warszawa 1902.
- d) Z. Bromberg-Bytkowski: «Pieśń nad pieśniami». Łódź 1924.

BIBLIOGRAFJA

Pierwsze początki systematycznego traktowania niektórych zagadnień literatury Starego Testamentu mamy już u Ojców Kościoła: zwracali oni uwagę na zasady hermeneutyczne.

Od czasów Kasjodora (um. ok. 570) rozpoczyna się krytyka tekstu hebrajskiego, a od XIII w. studjum języków wschodnich, wśród nich specjalnie hebrajskiego, którym zajmują się szczególnie humaniści i obóz reformacyjny. Reformacja, opierająca się o Biblię, przyczyniła się do bujnego rozwoju studjów naukowych i nad Starym Testamentem w XVI i XVII w.

Z pośród uczonych katolickich z tego okresu zasługuje na wzmiankę Santes Pagninus (um. 1541), autor dzieła *Isagogæ ad sacras literas liber unicus* oraz Sykstus Seneński (um. 1599), który napisał dzieło p. t. *Bibliotheca sancta* w 8 t.; jest to pierwsza próba historii literatury biblijnej, w której S. porusza kwestję autorstwa, epoki i treść danej księgi. Pierwszem poważniejszym dziełem z tego zakresu, napisanem przez teologa ewangelickiego, była *Isagoge seu introductio generalis ad Scripturam Sacram V. et N. T.* z r. 1627 profesora A. Riveta (um. 1651), a później *Officina biblica noviter adaptata* z r. 1636 M. Walthera (um. 1662). W XVII w. mamy początki krytyki biblijnej. Teolog francuski L. Cappelus (um. 1658) zainicjował filologiczno-naukowe studjum tekstu Starego Testamentu, a T. Hobbes (um. 1679) podał pierwsze zasady t. zw. krytyki wyższej, która na podstawie dowodów wewnętrznych, odrzucając tradycję, stara się określić czas powstania i kompozycję poszczególnych ksiąg. W klasyczny sposób ujął zagadnienie historii Ksiąg św. B. Spinoza (um. 1677) w swym *Tractatus theologico-politicus* 1670 w roz. 7—10 [przeł. polski Halperna, Warszawa 1916]. W r. 1678 wyszło epokowe dzieło Ryszarda Simona, oratorjanina p. t. *Histoire critique du Vieux Testament*, oparte na metodzie historyczno-literackiej, zwalczane zarówno przez katolików jak i protestantów.

Po długiej przerwie pojawia się w r. 1753 dzieło J. Astruc'a: *Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese*, poświęcone krytyce literackiej 1. Księgi Mojżeszowej. Był to początek krytycznych źródłowych badań nad księgami Starego Testamentu. Najważniejszym dziełem z XVIII w. o literaturze St. T. jest *Einleitung in das Alte Testament* J. G. Eichhorna z r. 1780—1782.

Dotychczasowe badania historyczno-literackie zostały uzupełnione i pogłębione metodą religijno-historyczną W. M. L. de Wette'go (um. 1849) w *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament* I. (1806) i w *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung...* (1817). W tym samym duchu pisał Vatke i H. Ewald, podczas gdy E. W. Hengstenberg (um. 1869), Haevernick i Keil starali się pogodzić badania naukowe z tradycją Kościoła, w szczególności z dogmatem o inspiracji Biblii.

Nowsza faza badań związana jest z nazwiskiem teologa holenderskiego A. Kuenena († 1891), Grafa († 1869), a przede wszystkim Wellhausena († 1918), twórcy nowszej hipotezy o źródłach literackich Pięcioksiągu. W duchu tej szkoły pisali historje ksiąg Starego Testamentu czyli *Einleitung in das Alte Testament*: C. H. Cornill († 1920), B. Stade († 1906), E. Kautzsch († 1910), Marti († 1925), Budde, Meinhold, Löhr, Thomsen i Steuernagel, autor sztafardowego dzieła p. t. *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* 1912. Z angielskich dzieł zasługuje na wzmiankę W. R. Smith'a *The Old Testament in the Jewish Church* 1881, z francuskich L. Gautier: *Introduction à l'Ancien Testament* 1914 r. W duchu umiarkowanym, pozytywnym, napisane są podręczniki: Stracka, Staerka, Königa, Sellina, Baudissina, z ang. S. R. Driver'a: *An introduction to the literature of the Old Testament* 9. wyd. 1913.

W przeciwieństwie do powyższych dzieł krytycznych mają podręczniki teologów katolickich charakter konserwatywny i apologetyczny. Z niemieckich należy wymienić: Kaulena, Nikla i Goettsbergera: *Einleitung in das Alte Testament* 1928; z polskich: *Wstęp ogólny* Ks. Kruszyńskiego 1915, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* 3 t. Warszawa 1907 i 1908 Ks. A Szlagowskiego i *Wstęp szczegółowy do ksiąg św. Starego Testamentu* ks. J. Archutowskiego, Kraków 1927.

Z pośród żydowskich autorów zasługują na wzmiankę: L. Zunz, L. Löw, Abr. Geiger: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* 1928, *Einleitung in die bibl. Schriften* 1877, D. Casel i J. Fürst.

Najważniejsze zagadnienia dotyczące literatury Starego Testamentu przedstawił autor niniejszego szkicu w broszurze p. t. *Spór o Stary Testament*. Warszawa 1925.

Oprócz powyższych, specjalnych dzieł, istnieją monograficzne opracowania literatury starohebrajskiej w zbiorach dziełach literatury powszechnej: Gunkla w *Die Kultur der Gegenwart*, Buddego w *Die Literaturen des Ostens*, Hempla w *Handbuch der Literaturwissenschaft*, w języku polskim: J. Adolfa Święcickiego: «Literatura Żydowska» V—VII t. *Historji Literatury Powszechnej* 2. wyd. Warszawa 1907.

LITERATURA ŻYDOWSKA

N A P I S A Ł I W A J N B E R G

Lud Księgi. Literatura pobiblijna nie-talmudyczna: apokryfy; traktaty historyczne, polemiczno-apologetyczne, religijno-filozoficzne. Przekłady Biblii. Powstanie Talmudu. Miszna i Gemara. Literatura Midraszów. Literatura talmudyczna od zamknięcia Talmudu czyli literatura potalmudyczna. Biblia a Talmud. Saduceizm — Karaizm. Egzegeza biblijna i językoznawstwo hebrajskie. Kaznodziejstwo. Literatura religijno-filozoficzna. Literatura mistyczno-kabalistyczna. Chasydyzm. Literatura historyczna i krajoznawczo-geograficzna. Piśmiennictwo etyczne. Literatura apologetyczno-polemiczna. Poezja religijna. Poezja świecka. Okres Haskali (Oświecenia). Haskala w Europie środkowej. Haskala w Europie wschodniej. Nowoczesna literatura hebrajska. Prasa. Literatura w języku żydowskim.

Lud Księgi.

ZYDZI nazywają siebie «ludem Księgi». Miało to pierwotnie inne znaczenie niż teraz. Rozumiano, że Żydzi są w posiadaniu Pisma Świętego, księgi nad księgami, jedynej, która ma wartość wieczną, powszechną, księgi przez Boga objawionej, zawierającej wszystko to, co chciał powiedzieć swemu wybranemu ludowi albo czego pragnął, żeby się później z niej domyślano. Później rozumiano pod tą nazwą, że Żydzi mają przywiązanie do książki wogóle, najchętniej ją czytają, najbardziej są przywiązani do słowa pisanego.

Z tych dwóch określeń pierwsze odpowiada prawdzie historycznej, lecz drugie lepiej określa stosunek Żydów do literatury, wprawdzie w nieco odmiennym znaczeniu. Żydzi są ludem księgi dlatego, że w ich życiu księga gra rolę inną niż w życiu innych ludów. A księga ta jest inna niż inne księgi, prawie jedyna, mianowicie prawie od dwóch tysięcy lat księga, pospolicie zwana Talmudem, — prawie jedyna, gdyż Biblia w życiu Żydów stoi na drugim miejscu. Z tą księgą Żydzi związali swe życie tak, że poza troskami powszednimi i życiem rodzinno-obrzędowym wypełnia treść duszy i serca mężczyzn i w pewnym stopniu ideały i marzenia kobiet. Jest to zjawisko prawie jedyne w swoim rodzaju. Podobne znaczenie, choć wiele mniejsze, miał Koran dla wyznawców Mahometa. Podobną rolę, choć wiele mniejszą, grało Pismo Święte w dawnych wiekach w Europie, a w późniejszych stuleciach jeszcze tylko w krajach protestanckich. Poza tem w Europie starożytnej jak w nowoczesnej książka jest tylko sposobnością miłego i interesującego spędzenia czasu jak inne rozrywki i nałogi. Taką przyjemnością, nie chwytającą za serce, powoli staje się książka dla Żydów.

Od paru stuleci po Chrystusie aż do ostatniego wieku, zwłaszcza na wschodzie Europy, Talmud był jednym z najbardziej ważnych składników niepowzedniego życia szerokich sfer inteligencji żydowskiej. Życiu powszedniemu i rodzin-

nemu oddawano tyle czasu, ile było niezbędne, aby resztę czasu można było oddać praktykom religijnym i czytaniu Talmudu, jego zrozumieniu, a gdy siły i zdolności umysłu na to pozwalały, poświęcić się jego badaniu i twórczemu objaśnieniu. Czytanie Talmudu było jednym z celów, treścią życia doczesnego i przyszłego, oraz jednym z sposobów pełnienia służby Bożej. Kobieta, która nie umiała czytać Talmudu, pracowała w gospodarstwie domowym lub szukała pracy zarobkowej również po to, żeby umożliwić mężowi i synowi spokojne czytanie Talmudu.

Studja Talmudu stały się jedynym zajęciem godnym wyższego człowieka, a podstawą arystokracji osobistej i rodowej stała się, jak to się dzieje w Chinach, sława człowieka jako znawcy i komentatora Talmudu. Rodziny arystokratyczne wywodziły się i poczęści wywodzą się teraz od jakiegoś określonego przodka, słynącego znawstwem Talmudu, często tytułują się prosto nagłówkiem komentarza, napisanego przez założyciela rodu. Ojcowie często marzą o wydaniu córki za znawcę Talmudu. Żydzi nazywają siebie dotychczas Rabbanitami czyli Talmudystami dla odróżnienia od sekty t. zw. Karaitów czyli Bibliistów, która się oderwała w VIII-y m. po Chr. Pierwsi uznają Talmud, Karaici go nie uznają. Nazwy te dość istotnie określają różnicę między obu sektami. Od powstania Talmudu Biblia przestała być księgą serca Żydów nie-Karaitów, a Talmud stał się najważniejszym źródłem życia umysłowego Żydów, poza życiem obrzędowym prawie jedyną krynicą ich wzruszeń społecznych. Pod względem duchowym żydostwo dotychczasowe rozpada się na dwa okresy: okres biblijny w Palestynie i okres talmudyczny na wygnaniu. Żyd pierwszego okresu jest w dużym stopniu podobny do każdego z swych braci Semitów i w pewnej mierze nawet do członka szczepu indoeuropejskiego. Współcześnie z powstaniem Talmudu i w znacznej mierze pod jego wpływem znikł dawny typ i powstał znany światu nowożytnemu swoisty typ żyda-talmudysty.

Studjowanie Talmudu nie tylko było najpiękniejszym zajęciem Żyda i jednym z najwyższych celów jego życia, ale dawało mu i poczęści teraz daje niewysłowione szczęście, które trudno odczuć i opisać temu, który go sam nie zaznał. W ciągu kilkunastu wieków Żydzi żyli w bardzo ciężkich warunkach. Obchodzono się z nimi w różnych krajach i częściach świata źle, czasami nieco lepiej, gdy im dawano żyć we względnym spokoju, czasami o wiele gorzej, gdy ich pędzono z kraju do kraju. Każdy inny lud przekładałby masowe samobójstwo albo gromadne odstępstwo od wiary ojców nad taki żywot męczeński in permanentia. Mimo to żydzi byli jedynymi ludźmi szczęśliwymi na świecie, jedy-nymi, — z wyjątkiem może żarliwych Arabów-Mahometan, — ludźmi, którzy nawet w życiu powszednim przeżywali częsty stan ekstazy religijnej. Kluczem, który im otwierał drogę do tego rajy ekstazy szczęśliwości, były modlitwa, obrzęd i Księga Talmudu lub też każda inna księga, objaśniająca Talmud. Świat europejski i inny wiodł żywot bezbarwny i blady; tylko lud miał piękne chwile ekstazy religijnej. Wyższe sfery spędzały czas na wypitce, bitce, polityce lub oddawały się czytaniu mdłej i bezbarwnej literatury. A ubogi Żyd lub poczęści żarliwy wyznawca Islamu żył w częstym upojeniu, w oparach ekstazy, przez długie stulecia, zapominając o tem, co się działo dokoła niego, zapominając o troskach powszednich. Taką moc i ukojenie dawał Talmud i gromadne spełnianie obrzędów religijnych, wiążące go z współcześnie żyjącymi wyznawcami i z duszami zmarłych praojców, wynagradzając względnie rzadkie uprawianie roz-

rywek i nałogów męskich. Własny kraj i niepodległość polityczna były nieznanne i w gruncie rzeczy nie były tak mocno upragnione, jakby się z literatury ówczesnej zdawało. Żyd kochał środowisko ludzkie i duchowe, w którym się urodził, kochał ziemię, na której żył. Ale duszą był przeważnie w religji i w Talmudzie. Tak było przez wiele stuleci. Aż wreszcie przysł czar, rozwiął się piękny sen, i Żyd przebudził się w bladym, bezbrzeżnie smutnym świecie rzeczywistym. Stało się to jakieś sto lat temu w Europie zachodniej. Żyd budzi się do postępu i cywilizacji, do życia europejskiego. Zapomina o Talmudzie i obrzędach religijnych. Na miejsce ostatnich staje teatr, koncert i kino, na miejsce Talmudu staje książka europejska i na jej wzór tworzona książka nowohebrajska i żydowska. Kino i powieść dają mu tak mało ekstazy i tyle przyjemności, ile kino i powieść dać mogą. Tylko gdzieś, w głuchym zakątku małej miasteczka albo też we wnętrzu ghetta wielkich stolic, na ulicy Franciszkańskiej w Warszawie, na Rue des Ecoiffes w Paryżu, na Whitechapel w Londynie, na podrzędnej ulicy Nowego Jorku lub Salonik kryją się jeszcze cienie przeszłości, siedzą ludzie w ekstazie nad Talmudem, przeżywając przez jedną dobę tyle dreszczów rozkoszy, ile nie przeżywa Europejczyk w ciągu długiego żywota, — żyjąc w bliskiej jedności z wysnionym Bogiem i cudownie wskrzeszoną przeszłością. Aż wkońcu nastąpi dzień, kiedy Talmud zostanie ostatecznie pochowany wśród szpargałów bibliotek uniwersyteckich, a w domu każdego Żyda w szafie do książek zapanują niepodzielnie Bergson i Dekobra.

Panowanie księgi wogóle, a w szczególności przewaga jednej księgi jest zjawiskiem wyjątkowym, możliwym tylko na tle określonej tendencji rozwoju duchowego. Przelanie tak znacznej ilości energii do jednego kanału studjów nad księgą stało się u Żydów możliwym prawdopodobnie w dużej mierze dzięki utracie niepodległości państwowej i przeważnie komunalnej. Żydzi w starożytnej Palestynie w okresie częściowej lub całkowitej niepodległości byli jak ich pobratymcy Arabowie ludem wojowniczym, gwałtownym i niepohamowanym. Ale rychło została utracona niepodległość państwowa. Przez szereg stuleci Żydzi palestyńscy byli rządzani przez obcych wielkorządców, zachowując tylko cień dawnej niepodległości. W tym samym czasie Żydzi, oddawna przebywający w Babilonii, Grecji, Egipcie, prowadzili żywot cudzoziemców-przybyszów. A później nastąpił czas, kiedy Żydzi stracili nawet ostatnie wspomnienie dawnej niezależności, i pozostało im tylko prawo rządzenia



Strona z rękopisu greckiego przekładu biblii (palimpsest hebrajski na tle tekstu greckiego).

w obrębie własnych gmin w sprawach, dotyczących religii i rozkładu ciężarów państwowych.

Dla instynktów wojowniczych nie było już zgoła miejsca. Tylko w rzadkich powstaniach w Palestynie za panowania syryjskiego i rzymskiego wybucha dawny zapal semicki, tak dobrze nam znany z dziejów Kartaginy i Islamu. Powstania są niezwykle krwawe, zaciekłość powstańców zarówno w stosunku do najeźdźcy jak do własnych ugodowców jest straszna. Jeszcze w średniowieczu widzimy ostatnie wybuchy wojowniczości żydowskiej.

Ten zapal wojowniczy już w Palestynie w okresie powstawania Biblii zaczyna ulegać przeobrażeniom, sublimować się i przybierać nowe, wyższe, szlachetniejsze formy. W Starym Testamencie spotykamy już typ proroka, który wpada w szal religijny i w ekstazie głosi słowo Boże. A z biegiem czasu ta ekstaza coraz więcej zatracza dawne cechy cielesne. Prorok już nie wpada w stan epileptyczny, nie tarza się już nagi po ziemi, nie bełkoce w stanie nieprzytomnym. Ale w furji, z jaką gromi grzeszników i rzuca przepowiednie klęsk na własny kraj, widzimy jeszcze uduchowione przebliski dawnego szału. Wkońcu przychodzi czas, gdy ten szal ostatecznie zrywa więzy, łączące go z życiem ziemskim, i przechodzi w ekstazę religijną, w zapal myślenia o sprawach boskich, wreszcie w namiętność myślenia wogóle i gimnastyki logicznej talmudystów żydowskich wszystkich krajów, w szczególności w Europie wschodniej.

Literatura pobiblijna nietalmudyczna.

Poza Talmudem czyli jego podstawą Miszną, w t. zw. okresie pobiblijnym stworzono mało i przeważnie pisano po grecku, albo też dzieła do nas doszły tylko w przekładzie greckim lub nawet w dalszym przekładzie. Są to dzieła treści apokryficznej, historycznej, polemicznej, religijno-filozoficznej, wreszcie dosłowne lub wolne przekłady Starego Testamentu na język aramajski i grecki.

Do t. zw. pobiblijnej literatury apokryficzno-apokaliptycznej należy «Księga Henocha» i «Księga Jubileuszów». Obie zachowały się tylko w przekładzie staroetjopskim, dokonany prawdopodobnie pośrednio z języka greckiego. Pierwotnie były napisane prawdopodobnie w języku hebrajskim. W «Księdze Henocha» ten ostatni, jeden z najbliższych potomków Adama, prawdopodobnie na podstawie powiedzenia biblijnego, że «Henochochadzał z Bogiem, i niema go, Bóg wziął go bowiem (do siebie)» przedstawiony jest w apokryfie jako zwiedzający za życia sfery niebieskie. Henochoch widzi wszystko, co się dzieje w niebiosach, dowiaduje się o tem, co się będzie działo do końca wszechświata, i po powrocie na ziemię opisuje wszystko, co widział i słyszał, jak również los, jaki spotka upadłych aniołów, którzy na początku wieków, zesłani na ziemię dla nauczenia ludzkości różnych tajemnic wiedzy i sztuki, sami zaczęli prowadzić grzeszny tryb życia. Czas powstania tego utworu przypada prawdopodobnie w okresie poprzedzającym zburzenie drugiej świątyni.

T. zw. «Księga Jubileuszów» jest opowiadaniem o dziejach żydowskich od stworzenia świata aż do wyjścia z Egiptu, obficie przeplatanem różnemi legendami. Miał je otrzymać Mojżesz z ust anioła na górze Synaju.

Przekłady Biblii.

Bardzo wczesnie, już kilka wieków przed Chr., szersze sfery ludu żydowskiego zapomniały mowy hebrajskiej i zaczęły mówić językiem aramajskim. Z biegiem czasu zaczęto odczuwać potrzebę ustnego tłumaczenia na język żywej mowy tych rozdziałów Pisma Świętego, które były odczytywane podczas nabożeństwa zebraniem wiernym. Przez długi czas tłumaczenia te, często nietylko dosłowne tłumaczenia ile wolne przekłady zaopatrzone w objaśniające uwagi, nie były zapisywane, może z obawy, żeby nie wyrugowały oryginału. Z czasem jednak zrozumiano, że nie można ufać pamięci, i zaczęto spisywać istniejące tłumaczenia i przerabiać dawne. Z imion tłumaczy i redaktorów zachowało się imię Akylasa czyli Onkelosa i Jonatana syna Uzyela.

Z innego okresu pochodzi dokonanie greckiego przekładu Starego Testamentu dla użytku Żydów aleksandryjskich, t. zw. Septuaginta. Jego powstanie otoczone jest legendą. Znaczenie jego dla świata było niezmierne: nietylko bowiem świat helleński Wschodu i Zachodu poznał Stary Testament jedynie w tym przekładzie, ale wogóle przekład grecki był i jest z małymi wyjątkami jedyną podstawą setek tłumaczeń, jakie dotychczas zostały dokonane we wszystkich częściach świata.

Powstanie Talmudu. Miszna i Gemara.

To, co pospolicie nazywają Talmudem, jest właściwie kodeksem kanonicznym, karnym i cywilnym, zbiorem ustaw, dotyczących życia obrzędowego, społecznego, rodzinnego i osobistego. Od innych podobnych utworów różni się zewnętrznie tem, że jest napisany w formie dyskusji, toczącej się przed oczyma czytelnika, przeważnie w murach wyższej szkoły religijnej, w której mistrz wyklada zebranim słuchaczom przepisy prawne. W debatach zabierają głos obecni uczniowie, często uznane w kraju powagi nauki o rozległym autorytecie. Obecni cytują zdanie innych uczonych żyjących i dawno zmarłych w danej materji albo w sprawach podobnych. Mistrz poddaje decyzje cytowanych powag rewizji w świetle nowych analogji. Dzieje się to w kilku szkołach w kilku miastach Palestyny, zaczynając od ostatnich czasów okresu biblijnego. Scena debat wciąż się zmienia; wymierają jedne pokolenia uczonych, na ich miejscu dojrzewają inni mistrze. A rozprawy wciąż się toczą. Zmieniają się też przedmioty sporów. Po upływie lat nowy mędrzec powraca do dawno zapomnianego przedmiotu. Po stu, dwustu latach z powodzi nowych spraw wynurzają się kwestje i spory, zdawałoby się, na zawsze zapomniane. Nikt nie zapisuje ani turniejów słowa ani nawet powziętych



Strona greckiego przekładu Biblii z t. zw. rękopisu watykańskiego.

decyzji. Mędrcy uważają nawet za grzech przekazywanie nauki piśmu. Niezwykła pamięć ludzi Wschodu przechowuje z pokolenia w pokolenie powiedzenia ojców, często zresztą prawdopodobnie niezbyt wiernie.

W rozprawach poruszane są obok głównego przedmiotu debaty rzeczy luźno z nim powiązane, często z dużym odchyleniem od tematu. Rozprawy są wikłane do nieskończoności, przeplatane wyrzeczeniami, przysłowiami, porównaniami i przypowieściami, bliżej lub dalej z tematem powiązanymi.

Tak działo się przez kilkaset lat. Aż wreszcie około końca II-go w. po Chr. nastąpił czas, kiedy powszechnie zaczęto rozumieć potrzebę spisania dotychczas powziętych decyzji. Uczynił to uczony Rabbi Jehuda, polegając widocznie na pamięci swojej i współczesnych, którzy słyszeli o tych rzeczach od swoich mistrzów, ci od swych poprzedników i t. d. W ten sposób powstał pisany zawiązek, jądro Talmudu, t. zw. Miszna.

Pospolitą mową ulicy był wówczas język aramajski, język Chrystusa i Apostołów. Debata Miszny toczyły się jednak prawdopodobnie w języku hebrajskim z domieszką aramajskiego. W tym języku hebrajskim późniejszej daty Miszna została zredagowana. Ten język stał się zwyczajowym językiem wielu utworów późniejszych, przeważnie o treści podobnej do Miszny.

Liczba mędrców, którzy brali udział w debatach, zebranych w Misznie, i których imiona do nas doszły, wynosi około stu dwudziestu. Najbardziej popularne imiona większych powag lub też twórców i nauczycieli szkół są Szemaja, Abtalion, Hillel i jego przeciwnik Szammaj, Gamaliel starszy, Jochanan syn Zakkaja, Akiba syn Józefa, Meir.

Utrwalenie Miszny było tylko początkiem nowych turniejów, właściwie pewnego rodzaju odskocznią, z której nowe pokolenia uczonych pograżyły się w bezdenne morze dyskusji. Ale gdy Miszna i inne równoległe z nią ułożone pomniejsze zbiory postanowień i dyskusji są utrzymane w tonie prostego, niezbyt zawiłego rozumowania, nowe pokolenia, debatujące już na podstawie pisanego tekstu, opanowała ekstaza logicznej gimnastyki. Operując zasadami logiki, poczęści obowiążującymi również świat nowoczesnego myślenia, poczęści zaś zasadami, które autor nowoczesnego podręcznika logiki lub teorii poznania przytoczyłby raczej jako ciekawe ilustracje błędów logicznych, uczeni następnych pokoleń, wychodząc z rzeczowych założeń dla czasów nowożytnych poprawnych lub opacznych, omawiając tematy piękne lub dziwaczne, rozsądne lub nierozsądne, dochodzili, często drogą niezmiernie zawiłych rozumowań, do nowych wyników. Podobnej gimnastyki umysłowej z trudnością szukalibyśmy w dziejach myśli ludzkiej, nawet w średniowiecznej scholastyce lub w dociekaniach prawodawców i komentatorów Islamu.

Zasięg szkół talmudycznych zczasem wzrasta. Obok palestyńskich mamy teraz również szkoły w Babilonji, powagą mistrzów i liczebnością uczniów przewyższające tamte. Rozszerza się również zakres omawianych przedmiotów. Jednocześnie świat debatujących coraz dalej odsuwa się od spraw praktycznej rzeczywistości, albo życie oddała się od debatujących. Już dawno, jeszcze przed piśmienną kodyfikacją Miszny, rozprawy zaczęły powoli tracić pod nogami praktyczny grunt. Rozprawiano często i wydawano teoretyczne decyzje w sprawach, które pod obcym panowaniem nie podlegały krajowej jurysdykcji. Rozprawiano o karach pieniężnych i cielesnych, których wymiar już nie znajdował się w rękach



Rękopis Talmudu znaleziony w t. zw. Skarbnicy czyli cmentarzu szczątków ksiąg świętych w Kairze.

kach Żydów. Spory często dotyczyły spraw i instytucyj już nieistniejących, służby Bożej w dawno zburzonej świątyni, obrzędów, składania ofiar, których wskrzeszenia uczeni może szczerze już nie pragnęli. Rozprawiano o obowiązkach królów nieistniejącego państwa, kapłanów nieistniejącej świątyni. Z przeniesieniem szkół i rozpraw do Babilonji i w miarę coraz większego zaniku politycznej niezależności Żydów, w miarę coraz większej emigracji z Palestyny do sąsiednich krajów Azji i Afryki liczne dziedziny życia społecznego przestały istnieć. A tymczasem dalej rozprawiano o tych rzeczach, jakgdyby nie nie zaszło. Uczeni tłumaczyli swoje zainteresowanie temi sprawami nadzieją odzyskania utraconej ojczyzny, jeśli nie w najbliższej przyszłości, to kiedyś, w mglistej dali wieków. Można też po części zrozumieć potrzebę tej debaty jako sprawę serca, jako potrzebę marzenia i mówienia o królu i kapłanie, państwie i świątyni dla zapomnienia o ciężkiej teraźniejszości, dla upojenia się złudną zjawą utraconej ojczyzny. Ale przeważnie chodziło tu o co innego. Debaty prawodawcze nie mogłyby się stać już w tym okresie namiętnie uprawianem zajęciem dziesiątków tysięcy ludzi, a już napewno nie mogłyby stać się w wiekach późniejszych strawą duchową milionów. Żaden człowiek o zdrowych zmysłach nie rozprawia o rzeczach nieistniejących, wiedząc o tem, że nie istnieją; żaden naród, złożony z normalnych osobników, nie oddaje się przez dwa tysiące lat gromadnie studjom prawniczym, w dodatku przeważnie nie posiadając własnej jurysdykcji i wielu prawnych obiektów. W istocie rzeczy nie były to tylko debaty prawne, nie chodziło w nich jedynie o powzięcie decyzji ani tem mniej wyłącznie o ich praktyczne stosowanie. Cały proces w swej podstawie miał tylko trochę wspólnego z życiem ziemskim. Niektóre z powziętych decyzji wprawdzie przydawały się w życiu praktycznym; był to jednak produkt poniekąd odpadkowy rozpraw. Same rozprawy były nietylko sprawą świecką, lecz również służbą bożą. Mury szkoły talmudycznej były poniekąd świątynią, mistrze kierujący debatami — kapłanami, zebrani słuchacze — rozmodlonymi wiernymi, obecny na rozprawach był Bóg. Wszystko to działo się pod pewnym względem jako sprawa religijna, jedna z niewielu czynności życia, które mają sens i uświęcają wszystkie inne. Charakter prawniczy tego obrzędu był rzeczą nie pierwszej wagi. Rozprawy miały zresztą również inną treść.

Rozprawy trwały przez dwa tysiące lat, aż przed stu laty zaczęły zamierać,

dogasając powoli i tlejąc się teraz jeszcze tylko w niektórych głuchych zakątkach Europy Wschodniej.

Od czasów piśmiennego ustalenia Miszny przez szereg stuleci nie zapisywano treści i wyników rozpraw pod wpływem rozpowszechnionego w świecie starożytnym uprzedzenia. Nastąpił jednak czas, kiedy się dała odczuć konieczność uporządkowania decyzji, pisemnego ustalenia nieraz sprzecznych wyników. Podług tradycji pisemne utrwalenie wyników prac szkół babilońskich miało miejsce w początku i końcu V-go w. po Chr. i było dziełem dwóch ludzi, Aszi i Rabina. Dzieło to nazywamy babilońską Gemarą. Talmudem nazywamy kompleks, złożony z Miszny i jej komentarza i rozwinięcia — Gemary, czasami zaś tylko Gemarę.

Gemara składa się z powiedzeń setek czy nawet tysięcy uczonych, żyjących w okresie od III-go w. po Chr. do V-go w. po Chr. Imiona bardziej wybitnych są: Abba Arika czyli Rab, Samuel, Abaja, Raba. Jak Miszna Gemara jest podzielona na księgi i traktaty według omawianych przedmiotów. Redaktorzy Gemary jak redaktor Miszny nie krępowali się zbyt zasadą nieodchylania się od tematu. Ostateczna redakcja przypomina formę, w jakiej przebiegały rozprawy. Rozprawy natury ściśle prawnej, dotyczące stosunków zarówno między człowiekiem a Bogiem jak stosunków międzyludzkich, talmudyści oznaczali mianem Halacha; powiedzenia, przypowieści i ustępy innej treści nazywali wyrazem Haggada. Ostatnie odpowiada częściemu temu, co nazywalibyśmy teraz częścią wyobrażeniową, fantastyczną Talmudu w przeciwstawieniu do Halachy czyli jego części rozumowej. Prace szkół palestyńskich po zamknięciu Miszny zostały zebrane w zbiorze, który nazywamy Talmudem jerozolimskim dla odróżnienia od pospolicie znanego babilońskiego; Talmud jerozolimski jest w szerszych sferach mało znany.

Twórcy Talmudu znali Biblię w oryginale hebrajskim, ale mówili zarówno w Palestynie jak w Babilonii językiem aramajskim. W tym języku były prowadzone rozprawy i został zredagowany Talmud w obu krajach. W tym języku też, z mniejszą lub większą domieszką wyrazów i zwrotów, zapożyczonych z t. zw. pobiblijnego języka hebrajskiego, pisano przez następne stulecia w różnych krajach wówczas, gdy treść utworu była związana z Talmudem. Tylko w niektórych krajach, zwłaszcza arabskich, posługiwano się w dużej mierze językiem miejscowym również w tem ogromnym piśmiennictwie, które powstało po zamknięciu obu Talmudów jako literatura, która je komentuje, systematyzuje i rozwija.

Literatura Midraszów.

T. zw. Haggada, której autorami najbardziej znanymi są Simlai i Abihu w Talmudzie, czyli elementy opowiadaniowe, rozsiane po Misznie i Talmudzie, są prócz tego zebrane w licznych zbiorach, noszących ogólną nazwę Midraszów. W dzielkach tych prócz rzeczy zawartych w Talmudzie znajdujemy wielką obfitość innych sentencji, przypowieści, zagadek, bajek, wyrzeczeń moralnych, fantastycznych opowieści, zarodków przyszłej homiletyki kościelnej. Wszystko to jest osnute na tle zdań i ustępów biblijnych i było wygłaszane nie tylko w szkołach i na zebraniach, lecz również podczas obrzędów ślubnych, na pogrzebach, za stołem uczt. «Wertuj Pismo Święte znów i znów», — mawiał pewien talmudysta — «gdyż wszystko jest w niem zawarte». Niekiedy są to przysłowia i wyrzeczenia, wzięte z ust ludu. Talmudyści przekładali naturalnie poważne studia nad kwestjami na-

tury prawnej, które uważali za jedyny godny i święty czyn. Ale niektórzy widocznie ustępowali wymaganiom szerszych kół ludowych i dla własnego i słuchaczy swych zbudowania i wypoczynku duchowego nie bez pewnej przyjemności puszczały wodze wyobraźni i oddawali się słodkiej Haggadzie, pocieszając swe sumienie niekiedy takimi powiedzeniami jak następujące: «Do pewnego miasta przybyli dwaj kupcy. Jeden z nich miał drogocenne kamienie i perły, drugi miał towary spożywcze. Do którego z straganów obu przekupniów cisnęło się więcej ludzi?» Talmudyści mawiali też, że w czasach tężyny duchowej ludzie wolą oddawać się poważnym studjom prawnym. Tylko w okresach ucisku politycznego i klęsk ekonomicznych osłabione i strapięne umysły łaknęły pociechy i lekkiej strawy duchowej. Pewien talmudysta kiedyś powiedział: «dopóki łatwo było zarobić grosz, Miszna i Talmud (talmudyczne dyskusje prawne) znajdowały chętnych słuchaczy; gdy ludzie z trudnością zarabiają na chleb powszedni, a kraj się dusi w ucisku wroga, ludzie nie chcą słyszeć nic prócz słów błogosławieństwa i pociechy». Wówczas mędry Talmudu w krótkich wyrzeczeniach dawali wyraz swym poglądom na moralne postępowanie w stosunkach międzyludzkich i obowiązki w stosunku do Boga. Pięknym językiem i obrazami nacechowanymi polotem wyobraźni i mistyczną poezją malowali uczucia religijne i narodowe, opowiadali o wiedzy Bożej, o potędze modlitwy i wadze nakazów religijnych, o powołaniu Izraela i jego stosunku do Boga i innych narodów, o jego walkach i cierpieniach w przeszłości i terażniejszości, o jego nadziejach na przyszłe tysiąclecia ziemskie i życie nadziemskie po przyjściu Mesjasza. Mówili o panowaniu Boga we wszechświecie, o Jego cudownych zrzędzeniach w świecie ludzi i innych jestestw żyjących, o tajemnicach Opatrzności, o sprawiedliwości i miłości Boskiej, o ostatecznych tajemnicach wszechrzeczy, o nagrodzie i karze na tamym świecie, o Sądzie Ostatecznym, o wiecznym pokoju i Królestwie Bożem na ziemi. Albo też pogłębiali i rozwijali biblijne opowieści o dziejach praojców, malowniczymi barwami wyobraźni poetyckiej snuli wzorzysty kobierzec nowych legend, czerpanych z własnej fantazji lub też branych z ust ludu, dokoła wielkich postaci dawnych dziejów narodu. Oczarowani ludzie słuchali tych legend z taką samą ekstazą, z jaką recytują je teraz w głuchych miasteczkach Europy wschodniej, w Azji i Afryce, miarowo, kiwając się ciałem i śpiewając starożytne słowa tęskną, jednostajną, prastarą melodją, jaka prawdopodobnie niegdyś towarzyszyła ich wygłaszaniu. Im ciemniej i straszniej było na świecie, z tem większą ekstazą słowa tych pięknych snów były kiedyś wygłaszane, a później i w czasach dzisiejszych słuchane i recytowane.



Strona z rękopisu Talmudu.

Jako przykład Haggady, nawiązującej do opisywanych w Biblii wydarzeń i postaci, mogą posłużyć następujące wyrzeczenia, wzięte z Midraszów i Talmudu:

Pismo Święte powiada: «I zobaczył Bóg wszystko, co stworzył, że jest dobre». Jest to podobne do króla, który zbudował dworzec. Następnie przyjrzał mu się, i spodobał mu się. Zawołał tedy: «dworcu! dworcu! Bodajbys zawsze mi się tak podobał, jak mi się podobaś w tej chwili». Tak samo powiedział Najwyższy do swego świata: «Świecie mój! świecie mój! Bodajbys mi się zawsze podobał, jak mi się podobaś w tej chwili!»

* * *

Gdy Bóg zakończył dzieło stworzenia, był zachwycony jego pięknem i zawołał: «Świecie mój! świecie mój! Obyś mi się zawsze wydawał tak doskonałym, jak mi się podobaś w tej chwili, kiedy cię stworzyłem!»

A gdy stworzył człowieka, oprowadził go po całym wszechświecie i zawołał: «Patrz, mój synu! Jak to wszystko jest piękne!»

* * *

Najwyższy stworzył pierwszego człowieka, zaprowadził go do ogrodu rajskiego, pokazał mu każde drzewo, każdą roślinę i rzekł: «zobacz no, jakie to wszystko piękne i cudowne! A wszystko, co stworzyłem, stworzyłem dla ciebie. Uważaj więc, żebyś nie popsuł i nie zniszczył mojego świata. Bo jeżeli ty go zniszczysz, niema nikogo, ktoby go naprawił po tobie».

* * *

Kiedy Kain zabił swego brata Abła, Bóg zapytał go: «gdzie jest twój brat?» Kain odrzekł: «czy jestem stróżem swego brata? Ty strzeżesz życia wszystkich istot, a pytasz mnie o niego?»

Do czego podobna jest odpowiedź Kaina? Do złodzieja, który popełnił kradzież w nocy. Nazajutrz schwycił go stróż i pyta go: «dlaczego ukradłeś?» Złodziej mu odpowiada: «ja jestem złodziejem i nie zaniedbałem swego rzemiosła. Ale twoim obowiązkiem jest pilnować bram. Dlaczego zaniedbałeś swego obowiązku?» Tak samo rzekł Kain: «Ja zabiłem Abła, bo stworzyłeś we mnie popęd do złego. Ale ty strzeżesz wszystkiego i pozwoliłeś mi go zabić? To ty go zabiłeś! Bo gdybyś przyjął moją ofiarę, jak przyjąłeś jego, nie poczulbym do niego zazdrości i nie zabiłbym go».

* * *

Kiedy Bóg zesłał potop na świat, wyginęły wszelkie istoty żyjące. Jeżeli zgrzeszył człowiek, czem zgrzeszyło zwierzę? Jest to podobne do człowieka, który przygotował wesele dla ukochanego syna, ozdobił izby i przyrządził wszelkie smaczne potrawy. Przed ślubem syn nagle zmarł. Wówczas wstał ojciec, rozrucił zastawione stoły i rozbił naczynia. «Wszystko to» — rzekł — «przygotowałem dla mego syna. Teraz zmarł; pocóż mi to wszystko?» Tak samo rzekł Bóg: «stworzyłem bydło i zwierzęta tylko dla człowieka. Teraz człowiek zgrzeszył. Pocóż mi to wszystko?»

* * *

Kiedy Bóg chciał zniszczyć grzeszną Sodomę, Abraham zaczął go prosić o oszczędzenie miasta i rzekł do Boga: «Jeżeli chcesz, żeby istniał świat, nie może

być sprawiedliwości. A jeżeli chcesz, żeby była sprawiedliwość, nie może istnieć świat. Bierzesz sznur za oba końce. Chcesz świata i chcesz sprawiedliwości. Jeżeli nie zrobisz ustępstwa z prawa, świat nie będzie mógł się ostać».

* * *

W widzeniu sennem Jakób widział drabinę stojącą na ziemi, a głową sięgającą niebios. Po drabinie aniołowie schodzili z nieba i zpowrotem wchodzili. Nagle wszystko znikło, i przed Jakóbem ukazał się Bóg. Jest to podobne do królewicza, śpiącego w kołysce. Po twarzy chodzą mu muchy. Ale gdy nianka przychodzi i schyla się nad nim, muchy uciekają.

* * *

Kiedy Bóg miał uderzyć wody Nilu, kazał to uczynić nie Mojżeszowi, lecz Aaronowi. Dlaczego Bóg tak uczynił? Bóg rzekł do Mojżesza: «Kiedy cię matka wrzuciła w koszyku do Nilu, rzeka kołysała cię na swych falach i nie dała ci utonąć. Nie wolno, żebyś ty własną ręką uderzył jej wody».

* * *

W chwili gdy wojownicy egipscy tonęli w morzu, chcieli aniołowie zaśpiewać przed Bogiem pieśń chwały za pomoc i zwycięstwo, zesłane Izraelowi. Bóg zawołał: «Dzieci moje toną w morzu, a wy chcecie mi śpiewać chwałę!»

* * *

Pytali uczniowie Rabbi Szymona: «Dlaczego Bóg zsyłał Izraelowi mannę codziennie, nie zaś raz jeden na cały rok?» Odrzekł Rabbi Szymon: «Powieм wam, do czego to jest podobne. Jest to podobne do pewnego króla, który miał syna. Z początku wyznaczał mu utrzymanie raz do roku, i syn tylko raz na rok odwiedzał ojca. Więc zaczął mu wyznaczać utrzymanie codziennie. Od tej chwili zaczął odwiedzać ojca każdego dnia. Tak samo Bóg chciał, żeby Izraelici codziennie wyglądali jego darów i codziennie zwracali doń serca».

* * *

Gdy Izraelici żądali od Boga jedzenia i wody i otrzymali mannę i wodę, sarkali i pytali: «czy jest Bóg wśród nas», — poczem zaraz przyszli Amalekici i napadli na nich. Do czego jest to podobne? Do dziecka, które jedzie konno na plecach swego ojca przez rynek. Dziecko widzi jakiś przedmiot, który mu się podoba, i prosi ojca: «Kup mi to». Ojciec kupuje mu jeden raz, drugi, trzeci.

Gdy tak idą, przechodzi znajomy ojca. Chłopczyk pyta go: «Czy widziałeś gdzie tatusia?» Wtedy mówi doń ojciec: «Głupi! Siedzisz na jego plecach, wszystko, czego chcesz, kupuję ci, a jeszcze pytasz tego człowieka, czy nie widział twego tatusia!» Co ojciec uczynił? Zrzucił chłopczyka z pleców. Przyszedł pies i ugryzł go.

Tak samo było z Izraelitami. Kiedy wyszli z Egiptu, Bóg kazał przed nimi rozstąpić się morzu i otoczył ich obłokiem, który zasłaniał ich od wrogów. Zachciało się im manny. Bóg zesłał im mannę z nieba. Zachciało się im mięsa — zesłał im mięso. Wówczas zaczęli rozmyślać i pytać: «Czy jest wśród nas Bóg, czy niema Boga?» Rzekł do nich Bóg: «Przysięgam, zaraz wam pokażę, czy jestem wśród was: — przyjdzie pies i ugryzie was». — Wnet przyszli Amalekici.

* * *

Gdy Akan zgrzeszył, przywłaszczywszy sobie część zdobyczy poświęconej Bogu, Jozue spytał Boga: «Kto zgrzeszył?». Bóg odrzekł mu: «Czy jestem twoim denuncjantem? Ciągnij losy, a dowiesz się».

* * *

Anna, matka proroka Samuela, prosząc Boga o syna, mówiła: «Boże Zastępów, wejrz na rozpacz sługi Twojej». Od dnia owego, kiedy Bóg stworzył świat, nie było człowieka, któryby nazwał Go Panem Zastępów, aż przyszła Anna. Anna mówiła Bogu: «Z wszystkich niezliczonych zastępów, które stworzyłeś na Twoim świecie, skąpisz mi jednego syna!» Jest to podobne do króla, który sprawił ucztę swoim sługom. Przyszedł biedny, stanął w drzwiach i zaczął prosić: «Dajcie mi kawałek chleba». Ale nikt nie zważał na niego. Więc przecisnął się do króla, wszedł do niego i zawołał: «Panie i królu! Czy z całej uczyty, którą sprawileś, poskapisz mi jednego kawałka chleba?»

* * *

Dlaczego Bóg kazał ludowi Izraela wznieść mu świątynię, której budowa wymagała tyle czasu i trudu? Jest to podobne do króla, który miał żonę kłótniwą. Więc rzekł do niej: «Uszyj mi szatę z purpury». Żona zabrała się do szycia, i póki była zajęta robotą, nie kłóciła się ani razu z mężem. Wreszcie szata była gotowa. Królowa przyniosła ją mężowi. Gdy ją obejrzał, zaczął wołać: «Biada mi, biada mi!» Królowa zawołała: «Co to znaczy, mój Panie? Tyle czasu i pracy poświęciłam, żeby spełnić Twoją wolę, żeby Ci uszyć tę piękną szatę. A teraz wołasz: «Biada mi, biada mi». Król zawołał: «Praca jest doskonała i szata jest piękna. Ale póki byłaś zajęta pracą, nie kłóciłaś i nie swarzyłaś się ze mną. Teraz, gdy jesteś wolna, obawiam się, że mi znów zaczniesz zatruwać życie».

Tak samo Bóg pomyślał: «Dopóki moje dzieci były zajęte budową świątyni, nie sarkaly na mnie. Teraz znów zaczną gniewać mnie swymi grzechami».

* * *

Babilończycy schwytali króla Manassego i zakuli go w kajdany. Król zaczął błagać Boga o ratunek, ale aniołowie zamknęli okna niebios, aby jego modły nie mogły dojść przed tron Najwyższego, i zawołali do Boga: «Panie Świata, czy może być dane przebaczenie człowiekowi, który postawił bałwana w Świątyni Pańskiej?»

Bóg rzekł: «Jeżeli nie przyjmę jego skruchy, zamknę tem samem drzwi dla wszelkiego nawróconego». Co uczynił Bóg? Wykopał mały otworek pod tronem i wysłuchał modły Manassego.

* * *

Król Manasse ukazał się pewnemu Rabbi w widzeniu nocnem. Rabbi go spytał: «Dlaczego czciliście bogów pogańskich?» Król odparł: «Gdybyś żył w owem pokoleniu, uczepliłbyś się poły ich szat i biegłbyś za niemi».

* * *

Gdy praojcowie jeden po drugim bez skutku błagali Boga o litość nad Izraelem, matka Rachel stanęła przed obliczem Boga i zawołała: «Panie Świata! Wia-

domo Ci, że sługa Twój Jakób kochał mnie głęboko i służył dla mnie mojemu ojcu przez siedm lat. A gdy nastąpił czas mojego ślubu, ojciec mój oddał zamiast mnie moją siostrę, a jednak nie poczułam żadnej zazdrości. Jeżeli więc ja, która jestem tylko człowiekiem, nie byłam zazdrosna o moją siostrę, dlaczego Ty, król wieczny i litościwy, poczułeś zazdrość o to, że lud Izraela czcił obce bogi, i posłałeś moje dzieci na wygnanie?!»

W tej chwili Bóg poczuł litość i zawołał: «Dla ciebie, Rachelo, przywrócę kiedyś lud do jego ojczyzny».

* * *

Pierwszy dowódca wojsk rzymskich spotkał żydowskie dziecko w okolicach Jerozolimy i rzekł doń: «Powiedz mi, jaki wiersz z Biblii czytano wam dziś w szkole?» Dziecko powtórzyło mu wiersz z Ezechiela: «I wywrę moją zemstę rękami mojego ludu Izraela». Neron pomyślał: «Bóg postanowił zburzyć swoją świątynię i chce się wysługuwać mojemu rękami dla wykonania swych zamiarów!» Poczem opuścił dowództwo i powrócił do Rzymu.

* * *

Kiedy wrogowie zdobyli Jerozolimę, nieprzyjaciel wśród innych skazał na śmierć uczonego Rabbi Jose. Gdy go prowadzono na śmierć, zobaczył pewnego człowieka, odszczepieńca od wiary i zdrajcę kraju, na koniu, na czele licznego orszaku, który mu okazywał oznaki czci. Rabbi Jose zawołał: «Jeżeli Bóg czyni tak tym, którzy przeciw niemu grzeszą, cóż dopiero czeka tych, którzy spełniają jego wolę!» Człowiek ów zawołał: «Kto wierniej niż ty spełnia wolę Boga? A jednak patrz, jaką ci Pan Bóg zesłał nagrodę!» Rabbi Jose odrzekł: «Jeżeli taką mękę Bóg zsyła temu, który wiernie spełniał jego wolę, jakie katusze czekają tych, którzy ściągają na siebie Jego gniew!» Człowiek ów wziął do serca słowa rabbi Jose, poszedł i sam wykonał nad sobą wyrok śmierci. W niebiosach zapanowało wielkie wzruszenie. I gdy w chwili śmierci podniósł Rabbi Jose oczy, ujrzał duszę owego człowieka, unoszącą się ku niebiosom, i zawołał: «W ciągu tych kilku chwil człowiek ten wyprzedził mnie na drodze do raju!».

Talmud prawdopodobnie od czasów niepamiętnych był recytowany intonacją tradycyjnie, przekazywaną z pokolenia w pokolenie, której towarzyszyły miarowe kiwanie całego ciała. Ten zewnętrzny akompanjament wywierał i jeszcze teraz nie-



Strona z wyd. Talmudu z r. 1526.

wątpliwie wywiera niepośledni wpływ na siłę tego uroku i dreszczu mistycznego, jakim Talmud przepelniał serca. Śpiew ten jednostajny jest inny aniżeli synagogalny i składa się z kilku prostych tonów.

Literatura talmudyczna od zamknięcia Talmudu czyli literatura potalmudyczna.

Jak zamknięcie Miszny było początkiem literatury, komentującej i rozwijającej Misznę i później skodyfikowanej pod ogólną nazwą Talmudu, tak samo po piśmiennem utrwaleniu Talmudu w dalszym ciągu trwała działalność ustna i piśmienna, która rozwijała samodzielnie te same tematy prawne, przeważnie jednak skrępowana moralną przewagą Talmudu zajmowała się jego poczęści niewolniczem komentowaniem i systematyzowaniem. Działalność ta trwa do dnia dzisiejszego, coraz mniej samodzielna, coraz wierniej trzymająca się litery Talmudu. Językiem tej literatury jest mieszanina późnego, pobiblijnego języka hebrajskiego i niezbyt czystego narzecza aramajskiego, używanego w Babilonji. Póki ta literatura kwitła w Babilonji, język aramajski tego rodzaju utworów był zresztą bardziej czysty. W czasach późniejszych, zwłaszcza w Europie środkowej i wschodniej, szczególnie w tej ostatniej język literatury potalmudycznej staje się coraz bardziej martwą, sztuczną, lichą gwarą: autorzy komentarzy talmudycznych poświęcają całą uwagę treści, odnosząc się bez żadnego pietyzmu do formy i języka utworu, który też z rzadkimi wyjątkami pod względem stylistycznym a nawet gramatyki jest dość prymitywny. W krajach arabskich, w Babilonji, w Afryce półn., później w Hiszpanji Żydzi prędko zaasymlowali się językowo, i literatura potalmudyczna była w dużej mierze pisana w języku arabskim.

Treść była przeważnie halachiczna. Haggadą zajmowano się w czasach późniejszych znacznie mniej. Literatura ta kwitła początkowo w Babilonji. Później w miarę rozszerzenia wpływów Żydów babilońskich w kolonjach Żydów w innych krajach i w miarę kolejnego rozsiedlania się Żydów w Afryce Północnej, w Europie Połudn., Środkowej i Wschodniej w tym kierunku szło rozpowszechnienie literatury potalmudycznej. A im dalej na północ i na wschód Europy, im późniejsze stulecie, z tem mniejszym zasobem wiedzy i zdrowego rozsądku uprawiano ten rodzaj literatury, ale zato z tem większym zapalem i świętą żarliwością, z tem bardziej zawiłą gimnastyką umysłu.

W okresie pierwszym czyli habilońskim, (od VII—XI w. po Chr.), który również nazywają zwykle okresem Gaonów czyli Wielkich Powag, związane są imiona ludzi jak Szeszna, Natronai, Saadja, Szerira, Hai. Niektórzy z nich jak Saadja z Fajumu w Egipcie pisali swe dzieła w języku arabskim, inni jak Hai po aramejsku lub hebrajsku. Niektórzy z nich byli dobrymi znawcami filozofji ówczesnej i nauki arabskiej. Saadja tłumaczył Biblię na język arabski, Szerira napisał pracę o dziejach Talmudu, Hai pisał też poezje hebrajskie, które posiadamy również w późniejszych przekładach łacińskich.

W okresie hiszpańsko-arabskim (od początku X-go do końca XV-go w.) mamy dość dużą literaturę potalmudyczną, w której świecą imiona ludzi jak Chasdai ibn Szaprut, znawca języków, lekarz, kierownik finansów i naczelnik różnych poselstw czyli coś w rodzaju nowoczesnego naczelnika protokołu w ministerstwie spraw zagranicznych przy dworze kalifa Abd-ar-Rachmana w X-ym w. po Chr., — Chu-



Strona z rękopisu Midraszu w «Skarbnicy» w Kairze (XIII w.).

szel, Mojżesz i Szemarja, o których opowiadają, że, jadąc okrętem handlowym z portu włoskiego, dostali się w ręce dowódcy okrętu wojennego Abd-ar-Rachmana, jako niewolnicy zostali sprzedani do Aleksandrii, Kairuanu i Kordowy i ugruntowali wiedzę talmudyczną w tych miastach, — Izaak al-Fasi z miejscowości pod Fezem w początkach XI-go w., systematyzator Talmudu, — wielki Mojżesz Majmonides czyli Mojżesz syn Majmona (zwany po arabsku Abu Amran Musa Obajd-Allah al-Kortobi; urodzony w r. 1135 w Kordowie † 1204), nadworny lekarz Saladyna w Fostacie w Egipcie, którego utwory cieszyły się wielkim wpływem nie tylko wśród Żydów, lecz również w świecie chrześcijańskim i w Islamie, filozof i twórca komentarzy do Miszny i Talmudu w języku arabskim i hebrajskim, w ciągu wieków zwalczany i podziwiany, porównywany z prorokiem Mojżeszem, otoczony nimbem legend, twórca szkoły religijno-filozoficznej i główne źródło tej wiedzy dla licznych późniejszych pokoleń, — wreszcie Mojżesz ben Nachman, zwany również Bonastruc de Porta.

W okresie literatury potalmudycznej we Włoszech, Francji i Niemczech (od IX-go do XIV-go w.), który można nazwać okresem środkowo-europejskim, dlatego, że przewaga pod względem kierunku badań i liczebności autorów była po stronie Francji i Niemiec, znajdujemy w literaturze talmudycznej coraz większą obcość innym gałęziom wiedzy, coraz większą wyłączość i żarliwość, coraz mniejszą samodzielność w stosunku do Talmudu. Z biegiem czasu naturalne, nieuprzedzone objaśnienie Talmudu i obiektywne doszukiwanie się tego znaczenia, jakie przypuszczalnie mieć mogli na myśli jego twórcy, coraz więcej ustępuje miejsca swoistej gimnastyce umysłowej, której zadanie polegało na tem, żeby przez porównanie i pozornie logiczne powiązanie takich ustępów Talmudu, które

na pierwszy rzut oka, a często nawet faktycznie nie mają z sobą nic wspólnego, wyciągnąć z Talmudu albo raczej włożyć do Talmudu taki wniosek prawny, którego nikt w nim nie upatrywał. Ta ostatnia tendencja tembardziej się uwytadnia, im dalej się posuwamy w czasie, im dalej na Wschód. Od południa w kierunku północnego wschodu Europy idzie rozszerzenie nauki talmudycznej: w tym samym kierunku maleje prostota i obiektywność nauki, z pewnemi zresztą wyjątkami, i wzrasta naciąganie Talmudu poczęści jako gimnastyka umysłowa, poczęści dla otrzymania zgóry powziętych wniosków. We Włoszech południowych już w IX-ym w. byli uczeni talmudyści żydowscy. W X-ym w. a podług niektórych już w VIII w. istniały szkoły talmudyczne w Narbonne i po miastach prowensalskich. Tosafistami nazywają tych uczonych francusko-niemieckich, którzy postępowali z Gemarą jak ta ostatnia z Miszną, pomnażając wnioski prawne przez porównanie różnych ustępów Talmudu. Jednym z najznakomitszych Tosafistów francuskich byli Jakób Tam z Francji półn. i jego krewny Izaak z Dompaire. Najstynniejszym komentatorem Talmudu i Biblii wszystkich czasów był Salomon Icchaki, t. zw. w skróceniu Raszi z Troyes we Francji w drugiej połowie XI-go w. Słynny jest również Meir z Rothenburga w Niemczech. W XIII-ym i XIV w. żyli talmudyści włoscy Jezajasz da Trani, Hillel z Werony, Samson z Chinon, Estori Parchi z Francji połudn.

W następnym okresie, który można nazwać niemiecko-polskim, literatura potalmudyczna wyczerpuje się w krajach, w których kwitła dotychczas, i posuwa się z pewnem opóźnieniem za rozsiedleniem się Żydów w coraz dalej na północ i wschód leżących krajach Europy, docierając wreszcie do Polski i Litwy. W każdym z tych krajów studja talmudyczne i twórcza praca piśmiennicza w tej dziedzinie gościły tylko przez pewien okres czasu, zanikając kolejno wraz z wychodźstwem Żydów albo z ich asymilacją. W okresie obecnym praca ta ma swój ośrodek w Polsce, na Litwie i w Rosji Zachodn. i Połudn., promieniując stąd zpowrotem na Niemcy i Zachód Europy. W związku z upadkiem samodzielnego myślenia w tym okresie coraz częściej zjawiają się dzieła, systematyzujące pewne, bardziej praktyczne dziedziny prawa talmudycznego w krótkich, zwięzłych kodeksach. W tym okresie rośnie też tendencja do produktów talmudycznej gimnastyki umysłowej. Autorzy coraz częściej pochodzą z Polski i Litwy, nawet wówczas, gdy ich znajdujemy jako rabinów gmin zachodnio-słowiańskich, niemieckich, a nawet włoskich.

W tym okresie pisał Jakób Möllin Halewi z Moguncji w XV-ym w. W tym samym wieku napisał należący wprawdzie do innego środowiska Józef Caro z Hiszpanji, zamieszkały w Palestynie, słynne dzieło p. t. Szulchan Aruch (Zastawiony Stół), które stało się wkrótce oficjalnym kodeksem żydowskim i nieraz przesłaniało sobą Talmud. W XVI-ym w. żył sławny komentator Talmudu i twórca licznych postanowień prawnych Mojżesz Isserles, który się kształcił u talmudystów w Polsce i w szkole talmudycznej w Padwie a umarł jako rabin w Krakowie.

Jozue Falk Kohen i Sabbataj Kohen byli rabinami w Lublinie, piwszy w drugiej połowie XIV-go w., drugi w pierwszej połowie XVII w. Sabataj umarł jako rabin jednej z gmin na Morawach, dokąd się schronił przed hajdamakami Chmielnickiego, przed którymi niejednen z talmudystów polskich musiał szukać schronienia za granicami kraju i obejmować posadę rabina w gminach morawskich, czeskich lub niemieckich. Lublin, poczęści Wilno i Wołyń były siedzibą

wielu znakomitych talmudystów polskich. Z Lublinem związane są imiona takich ludzi jak Salomon Lurja i słynny Meir z Lublina, Samuel Edels, rabin w Ostrogu Wołyńskim, w Poznaniu i Lublinie. Szereg uczonych wydał również Kraków, np. znanego Menachema Krochmala, rabina kilku gmin morawskich. Znakomitym talmudystą był Ezechiel Landau, urodzony w początkach XVIII w. w Opatowie, później rabin w Jampolu i Pradze Czeskiej. Słynny z nauki talmudycznej, scholastycznej gimnastyki umysłowej i umiejętności wiązania rzeczy odległych był Jom Tob Lipman Heller, który pochodził z Niemiec i w pierwszej połowie XVII w. był rabinem na Morawach, we Wiedniu, Pradze Czeskiej, później w Niemirowie, Włodzimierzu Wołyńskim i Krakowie.

Biblia a Talmud. Saduceizm — Karaizm.

Z powstaniem Talmudu, zwłaszcza po jego piśmiennym utrwaleniu, zainteresowanie Pismem Świętym coraz bardziej zaczęło ustępować na drugi plan. Czytano je i komentowano dalej gorliwie, lecz z mniejszym uczuciem pogrążano się w jej studjowanie. Jak Miszna była z początku rozumiana i zamierzona jako komentowanie Biblii i jej rozwinięcie, tak samo Talmud był rozumiany jako objaśnienie i rozwinięcie Miszny, czyli pośrednio opierał się na Biblii. Ale czy to dlatego, że z powstaniem Talmudu Biblia stała się mniej potrzebna jako księga rozstrzygnięć prawnych, czy też dlatego, że Żydowi okresu palestyńskiego, a zwłaszcza europejskiego Żyd biblijny był umysłowo i nastrojowo obcy, czy wreszcie dla innych przyczyn zaczęło uważać czytanie Biblii za rzecz mniej ciekawą, mniej budującą, mniej Bogu miłą niż zgłębianie Talmudu. A w czasach nowożytnych, zwłaszcza w ciągu ostatnich dwóch stuleci, od czasu rozpoczęcia walki między prądem oświecenia płynącym z Europy Zachodniej a pobożnym konserwatyżmem Europy Wschodniej niechęć do Biblii wzrosła. Częstem zjawiskiem jest w ostatnich stuleciach karcenie młodego pokolenia przez starszą generację za czytanie Biblii.

Jako reakcja przeciw zaniedbywaniu Biblii, tego pierwotnego źródła objawienia Boskiego, i pierwszy akt walki między Biblią a Talmudem czyli dociekaniem twórców Miszny jeszcze na gruncie Palestyny jest spór między zwolennikami Pisma Św., t. zw. Saduceuszami, a zwolennikami Miszny czyli Faryzeuszami. Pierwsi, zwolennicy czystości tradycji biblijnej, czuli niechęć do wolnego komentowania Biblii, zwłaszcza gdy stąd wypływało pewne osłabienie przepisów religijnych. Autorzy Miszny, choć najczęściej wprowadzali nowe nakazy i zakazy, naogół mieli tendencje raczej swobodne, postępowe, rozwojowe, racjonalistyczne i byli skłonni do wkładania nowych poglądów w usta Mojżesza i wogóle każdego, któremu można było podsuwać poglądy, bardziej odpowiadające nowoczesnym potrzebom lub pragnieniom. Ta sama rozbieżność z jednej strony między potrzebą idealizowania prastarej tradycji palestyńskiej i zachwytem Pismem Świętym, a z drugiej strony koniecznością przystosowania obrzędowości religijnej do nowych czasów i potrzebą serca zagłębiania się w tem samym Piśmie Świętym i wysnuwania nowych wniosków i konsekwencji doprowadziła po raz drugi do rozłamu w formie odszczepieństwa sekty t. zw. Karaitów w VIII-em stuleciu. A w XIX stuleciu zwolennicy oświecenia europejskiego szli do walki z zachowawcami z Biblią w rękę i Biblią jako taranem bili w Talmud, — w innych czasach, w innej części świata, w okresie walki między postępem czyli Haskalą a chasydyzmem w Polsce i na

Litwie. To hasło «z powrotem do Pisma Świętego» zmartwychwstaje od czasu do czasu nie tylko w świecie żydowskim; znamy je również jako jedno z haseł Reformacji, protestantyzmu i wielu sekt w walce z Rzymem i wogóle kościołem panującym.

Drugi rozłam w żydostwie, znany pod nazwą Karaizmu, podzielił Żydów na dwie sekty, sektę Rabbinitów czyli zwolenników Talmudu, do której należy olbrzymia większość Żydów, i sektę Karaitów czyli zwolenników Pisma Świętego. Rozłam miał miejsce w Babilonii, wówczas znajdującej się już pod panowaniem mahometańskim, i z biegiem czasu rozpowszechnił się w Palestynie, w Afryce płn. Obecnie sekta chyli się ku upadkowi zarówno pod względem ideowym jak liczebnym i ma swych przedstawicieli w liczbie kilku tysięcy dusz w Turcji, Krymie, Galicji Wschodniej i na Litwie.

Odrzucenie Talmudu nie przeszkodziło Karaitom z biegiem czasu stworzyć własny Talmud, wprawdzie w rozmiarach znacznie zmniejszonych, pod parciem tych samych tendencji umysłu i serca, które w wiekach poprzedzających stworzyły Talmud i w średniowieczu i w czasach nowożytnych wydały u Rabbinitów olbrzymią literaturę potalmudyczną.

Pierwszym pisarzem i duchowym przywódcą nowej sekty był Anan, w pierwszej połowie VIII-go w. po Chr. W swych dziełach zwalcza poglądy Talmudu i późniejszych talmudystów na różne sprawy przepisów obrzędowych, zakłada podwaliny nowego, niezależnego od Talmudu i wszelkiej dotychczasowej tradycji tłumaczenia Pisma Świętego i Ojców prawodawstwa żydowskiego, rozpoczyna nawrót do surowych przepisów religijnych, nie złagodzonych przez trochę oportunistyczną interpretację talmudystów. Dużą uwagę poświęca sprawie kalendarza świąt i sposobu obliczenia nowiu i początku miesiąca; sprawy te w owych czasach były pierwszorzędnej wagi.

Były to łagodne początki nowego ruchu. Pisarze następnych pokoleń rozwijali ten kierunek myślowy w coraz szybszym i bardziej gwałtownym tempie. Benjamin z Nahawendu w pierwszej połowie IX-go w. idzie w swych dziełach dalej szybkimi krokami. Jego hasłem, urzeczywistnionem w komentarzach do różnych ksiąg biblijnych, w zbiorach przepisów prawnych i innych dziełach, jest: nie stać w połowie drogi, odrzucać wszystko, co jest rabbiniczne, o ile nie jest zgodne z samodzielnym wykładem Pisma Świętego; badanie jest obowiązkiem, błąd w badaniu nie jest grzechem; nie wiązać sobie rąk czią dla powag, lecz samodzielnie badać; kiedy są przekonywujące argumenta, syn ma prawo odbiegać od ojca, brat od brata, uczeń od mistrza; gdyby nawet błędzili, otrzymają nagrodę za próbę wyświecenia prawdy.

Z późniejszych wybitnych pisarzy karaickich można przytoczyć imiona działaczy jak Salman ben Jerucham z Fostatu w Egipcie, Sahal ben Masliach czyli po arabsku Abu al-Sari al-Muallim z Jerozolimy, Josef Haroe czyli po arabsku Abu Jakub Jusuf ibn Ibrahim al-Basir, — wszyscy z pierwszej połowy X-go w., wreszcie Jefet ibn Ali Halewi z Basry w drugiej połowie tegoż stulecia. Wszyscy oni pisali w języku arabskim lub hebrajskim, rozwijając dalej kierunek swych poprzedników i polemizując z zwolennikami Talmudu, w dużej mierze pod wpływem podobnych ruchów umysłowych w Islamie.

W pierwszej połowie XII-go w. pisał w Grecji Karaita Jehuda Hadassi, w drugiej połowie XIII-go w. Aharon ben Josef, lekarz w Konstantynopolu, w drugiej

połowie XIV-go w. słynął Aharon ben Elia w Kairze i Małej Azji. Jednym z ostatnich większych pisarzy Karaitów był Elia Basziaci, urodzony w Adrjanopolu, w początkach XV-go w.

Egzegeza Pisma Świętego i językoznawstwo hebrajskie.

Karaizm wpłynął nie tylko na stworzenie nowego piśmiennictwa, obiegającego wśród Karaitów, ale wywarł również duży wpływ na literaturę żydostwa, które pozostało wierne Talmudowi. Pod wpływem Karaitów talmudyści ocknęli się z upojenia studjów talmudycznych i nanowo sobie uprzytomnili piękno Pisma Świętego. Z nowym zapalem zabrano się do zgłębiania Biblii. W różnych kierunkach, różnymi metodami badali ją uczeni obu sekt. Nie była to sprawa studjów naukowych, obchodzących tylko ograniczony, zamknięty świat naukowy jak w czasach nowożytnych. Pismo Święte było podstawą wiary nie tylko bezpośrednio, ale również pośrednio jako podwalina Talmudu. Zmiana jednej litery, zwątpienie o autentyczności jednego słowa mogło pociągnąć za sobą zwątpienie o prawdziwości całej Biblii. Jeżeli autor Pisma Świętego mógł błędnie spisać objawienie, dane mu przez Boga, jeżeli wolno ludzkiemu komentatorowi zmienić jedną literę lub znaczenie jednego wyrazu, to przed jego krytyką może tak samo dobrze nie się nie ostać z całego gmachu.

Praca ta nie była czemś nowem. Poprzednikami tych nowych badaczy Pisma Świętego byli w bardziej ścisłym znaczeniu tego słowa t. zw. Masoreci czyli tradycjonariusze, którzy dla celów poczęści teoretycznych, poczęści natury praktycznej w okresie od VI-go w. po Chr. pracowali z dobrymi wynikami nad ustaleniem poprawnego tekstu Biblii. Wobec tego, że ostatni zawierał wyłącznie spółgłoskową część wyrazów, trzeba było za pomocą szeregu częściowo wynalezionych, poczęści zaś zapożyczonych znaków uzupełnić brakujące samogłoski. Trzeba było oznaczyć sylaby akcentowane, stworzyć system znaków pisarskich i muzycznych, pokazujących, jak recytować ustępy biblijne odczytywane podczas nabożeństw, wreszcie ustalić litery, wyrazy lub zdania wątpliwe lub błędne, — to ostatnie dokonano najwcześniej, jeszcze przed ustaleniem brzmienia samogłoskowego. Była to praca żmudna, ciężka, wymagająca wysiłku szeregu pokoleń. Oddawali się jej poszczególni uczeni i rody uczonych przez szereg pokoleń w Palestynie i Babilonii. Imiona niektórych doszły do nas. Z nich można wymienić Pinchasa z połowy VIII-go w. i Aszera, założyciela rodu słynnych Masoretów, którzy przez sześć pokoleń oddawali się tej pracy w Tyberjadzie. Najbardziej słynnym i uznanym



Strona z modlitewnika (rękop. z XV. w.)

Masoretą jest potomek Aszera Aharon ben Aszer, współczesny Saadji i twórca osobnych prac o tekście biblijnym. Tekst Pisma Świętego przez niego ustalony jest podstawą wszystkich późniejszych rękopisów i druków Biblii.

W nowym okresie, okresie Karaizmu, badano Biblię przedewszystkiem w krajach arabskich. Tu uczeni żydowscy żyli w bliskim związku z nauką arabską i posiadali gruntowne wykształcenie świeckie, filozoficzne, matematyczne i przyrodnicze. Byli w dużej mierze zaasymilowani (nosili przeważnie prócz imion hebrajskich również imiona i przydomki arabskie) i pisali swe dzieła często w języku arabskim. Nauka arabska, między innymi studia nad językiem arabskim stały na wysokim poziomie. Język hebrajski jest blisko spokrewniony z językiem arabskim. Wprawdzie Arabowie niewiele interesowali się światem żydowskim i rzadko czytali dzieła arabskie pisane przez Żydów. Ale uczeni żydowscy bardzo wcześnie, już przed tysiącem lat poznali fakt pokrewieństwa obu języków. Zastosowano wyniki, osiągnięte przez filologów arabskich, do badań nad językiem hebrajskim i Pismem Świętem. Ukazały się po raz pierwszy słowniki i systematyczne gramatyki języka hebrajskiego. Powstała krytyka biblijna. Zaczęto coraz więcej doszukiwać się prawdziwego znaczenia tekstu Pisma Świętego, szukano objaśnienia ciemnych wyrazów przez porównanie z pokrewnymi pierwiastkami języka arabskiego. Zaczęto doszukiwać się w tekście biblijnym nie, jak to często czyniono dotychczas, tego znaczenia, jakiego było talmudyście potrzeba, ażeby na niem ugruntować ten lub inny pogląd, lecz tego znaczenia, jakiego pozwalały w nim się dopatrzyć kontekst i powody czysto filologiczne. Z gramatyków i egzegetów biblijnych tego typu mamy takich jak Jehuda ibn Korejsz z Afryki północnej, Menachem ben Saruk z Hiszpanji, Dunasz ibn Labrat z Fezu, Jehuda Chajjug, zwany po arabsku Abu Zakarija Jachja ibn Daud z Fezu, Jona czyli Abulwalid Merwan ibn Ganach z Hiszpanji, Abraham ibn Ezra, który w dojrzałym wieku opuścił Hiszpanję i długo się tulał po ówczesnym świecie od Afryki do Francji, Józef Kimchi z Hiszpanji i jego synowie, wielki Saadja, który w X-ym w. żył w Egipcie i Babilonji i oprócz innych dzieł przełożył Biblię na język arabski.

Nieco później, w inny sposób i innymi wynikami zabrano się do studjów biblijnych w krajach chrześcijańskich, we Włoszech, Francji, Niemczech, poczęści pod wpływem uczonych hiszpańskich. Tu Żydzi mniej byli wykształceni w naukach świeckich, żyli bardziej zdala od uczonych chrześcijańskich. Brakło im też znajomości języka arabskiego, a tem samem bodźca i podstawy do porównawczego traktowania języka hebrajskiego. Z uczonych francuskich warto wymienić Izaaka Efodi czyli Propariat Duran, a przedewszystkiem wielkiego komentatora Biblii Salomona Iechaki, w skrócie nazywanego Raszi, który żył w końcu w. XI-go w Troyes i jeszcze teraz jest ulubionym komentatorem w szerokich sferach żydowskich. We Włoszech badali Pismo Święte Jehuda ben Jechiel czyli Messer Leon, lekarz i rabin w Mantui, i inni. W Niemczech i we Włoszech działał Eljasz Lewita w początku XVI-go w. W tymże okresie wydał chrześcijanin, humanista Jan Reuchlin gramatykę języka hebrajskiego. W tym okresie również pod wpływem różnych czynników zostały zapoczątkowane badania nad Starym Testamentem w oryginale hebrajskim przez uczonych chrześcijańskich, przeważnie na uniwersytetach. Od tego czasu prym w badaniach nad Biblią i językiem biblijnym trzymają uczeni chrześcijańscy, w ostatnich stuleciach przeważnie nie-

mieccy, którzy je podnieśli na dość wysoki poziom naukowy, badając Pismo Święte z obiektywizmem. Prace Żydów nad językiem hebrajskim i Pismem Świętem ustępują na drugi plan.

W krajach Europy Wschodniej, między innymi w Polsce studjowano i komentowano Bibliję, ale nie stworzono żadnego dzieła większej wartości.

Na Wschodzie i w Hiszpanji bardzo wcześnie zaczęto też filozoficzną egzegezę Bibliji, w której czyniono usiłowania pogodzenia Pisma Świętego z twierdzeniami filozofji i wiedzy świeckiej przez alegoryczne i racjonalistyczne tłumaczenie tekstu, z niewielkim powodzeniem i nikłymi wynikami.

Były też próby mistycznego, kabbalistycznego tłumaczenia Bibliji, z wynikami, przynoszącymi zaszczyt jeśli nie rozumowi, to wyobraźni wielu uczonych tego typu. T. zw. Zohar jest przepięknym przykładem tej twórczości.



Strona z modlitewnika (rękop. z XV w.).

Kaznodziejstwo.

Już za czasów Miszny i Talmudu powstał zarodek tego, co w czasach późniejszych przybrało postać kazania. Umiejętność wyluskania z wersetu biblijnego określonej, zgóry powziętej treści myślowej, oparcia na wybranym wierszu biblijnym gmachu rozumowań i dostosowania do myśli i sytuacji zupełnie odmiennych czasów była z dużym mistrzostwem uprawiana przez twórców Miszny i Talmudu. Każde rozumowanie natury prawnej musiało w ostatecznej przesłance opierać się na konkretnym powiedzeniu biblijnym; ostatnie bardzo często tylko w małym stopniu zawierało ten zarodek, z którego talmudysta z zastosowaniem dużej dozy dowcipu i tylko przy dobrej woli słuchaczy mógł stworzyć potrzebny mu wniosek. Również część haggadyczna była często obrazową, alegoryczną trawestacją ustępów biblijnych. Potrzeba właściwego kazania powstała w okresie ciężkich klęsk politycznych, być może jeszcze w czasach wygnania w Babilonji po zburzeniu pierwszej świątyni, w każdym razie w okresie panowania syryjskiego, a zwłaszcza rzymskiego za drugiej świątyni. Gdy ludziom było ciężko, trzeba było pocieszyć i zachęcić do dalszego życia, do wytrwania przy wierze i dobrych obyczajach. Trzeba było pokazać, że wszystkie te klęski były już dawno w Piśmie Świętym przewidziane i przepowiedane, że nim Bóg zapowiedział klęskę, już pomyślał był o ratunku i przyjsciu wiecznej szczęśliwości. Wobec absolutnej wiary ludu w boskie pochodzenie Pisma Świętego kaznodzieja musiał za wszelką cenę znaleźć oparcie w tekście biblijnym.

Literackie opracowanie znalazły kazania dopiero w okresie hiszpańskim.

Najlepsze jednak kazania mamy z czasów XV-go do XVIII-go w. z Hiszpanji i z krajów, do których schronili się wygnani Żydzi hiszpańscy, z Turcji, Włoch i gmin hiszpańskich w Niderlandach i Anglii. Kaznodzieje hiszpańscy posiadali wysokie i poprawne wykształcenie również w naukach świeckich, kazali przed gronem również wykształconem w mowie hiszpańskiej lub włoskiej, więc w bogato i wysoko rozwiniętych językach.

W końcu XV-go w. popularnym kaznodzieją w Hiszpanji był Izaak Arama, który po wypędzeniu Żydów schronił się do Neapolu i tam umarł. Wygnańcem z Hiszpanji był Mojżesz Almosnino w Salonikach w XVI-ym w.

We Włoszech znany był w XVI-ym w. kaznodzieja Jehuda Muscato. W temże stuleciu żył jako kaznodzieja w Wenecji Samuel Jehuda Katzenellenbogen. W temże mieście znany był w XVII-ym w. Azarjasz Figo, kaznodzieja gminy Żydów hiszpańskich i portugalskich.

Inne były losy kaznodziejstwa w Niemczech, w Polsce i na Litwie. Tu poziom kazań był dość niski, zwłaszcza przed XVII-ym w. Zasób wiedzy świeckiej zarówno rabinów jak parafjan był szczupły, zetknięcie z kulturą ludności rdzennej słabe. Język ludności żydowskiej w Niemczech był biedną gwarą niemiecką, rozwijał się niezależnie od mowy potocznej ludności rdzennej i nie brał udziału w rozwoju i bogactwie języka inteligencji i książki niemieckiej. Język ludności żydowskiej w Polsce i na Litwie był tą samą biedną gwarą niemiecką, odciętą od rodzimego pnia. Nie brał udziału ani w rozwoju języka niemieckiego, ani też w bogactwie języka polskiego. Trudno było rabinom w tym języku tworzyć piękne kazania. Zresztą forma zewnętrzna, dbanie o piękno w mowie czy w jakiegokolwiek innej dziedzinie życia było im obce, zwłaszcza wobec braku sztuki plastycznej i malarstwa. Myśl, a przede wszystkim myśl religijna była tak ważna i do takiego stopnia wszystko sobą przesłaniała i wszystko w siebie wchłaniała, że talmudysta z lekceważeniem patrzył na jej szatę zewnętrzną. W krajach południowo-europejskich Żydzi żyli w warunkach lepszych, w bliższym zetknięciu z ludnością miejscową, mieli wzory arabskie, hiszpańskie i włoskie, godne naśladowania, byli mniej żarliwi i pobożni, bardziej skłonni do zachwytu światem doczesnym, wrażliwi na piękno życia, bliżsi duchowo światu arabsko-europejskiemu. W miarę jak Żydzi posuwali się na północ i wschód Europy, tracili kontakt z ludźmi innych grup rasowych, z materialnem otoczeniem, z przyrodą, z pięknem. Oczy coraz więcej zamykały się na ten świat, zastygłe spojrzenie coraz bardziej skupiało się na świecie myśli i marzeń zaziemskich. Piękno mowy, czy to w formie poezji, czy też kunsztownie zbudowanej przemowy, stało się w dużej mierze obce, niezrozumiałe i obojętne. Zresztą modlono się dużo, studjowano Talmud aż do upojenia, i mało czasu i potrzeby pozostawało na kazanie. W Niemczech byłoby nieco lepiej, gdyby nie wpływy talmudystów polskich, którzy często przybywali do Niemiec, obejmowali godność rabinów, zakładali szkoły talmudyczne i odgradzali Żydów niemieckich od wpływów Zachodu. W Polsce i na Litwie rozpow szechnił się rodzaj wędrownych kaznodziejów, którzy wygłaszali kazania moralne dla ludu i żywili się z datków, zbieranych po domach szanowniejszych obywateli. Instytucja ta nie przyczyniła się do podniesienia poziomu kaznodziejstwa, przynajmniej pod względem zewnętrznym.

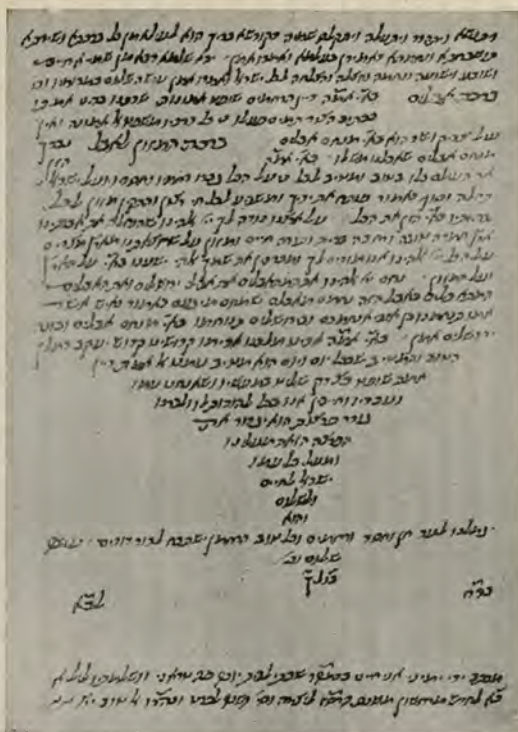
Rzeczy zmieniły się nieco na lepsze, gdy w XVII-ym w. drukowane zbiory kazań kaznodziejów hiszpańskich i włoskich dotarły do Niemiec i Polski. Z tego

okresu pochodzi słynny kaznodzieja i człowiek wielkiej wiedzy i tężyzny duchowej Jonatan Eibeschutz, urodzony w końcu XVII-go w. w Krakowie, rabin w Pradze Czeskiej, Moguncji, Hamburgu, słynny między innymi z swej kontrowersji z innym znakomitym talmudystą Jakobem Emdenem.

W tymże okresie żył znany kaznodzieja Salomon Efraim, urodzony w Łęczycy, w mieście, słynącym aż do czasów nowożytnych z wielkiej wiedzy i tężyzny umysłowej swych rabinów, rabin w Jarosławiu, Lublinie, Lwowie i Pradze Czeskiej.

Do bardziej znanych wędrownych kaznodziejów czyli t. zw. Maggid'ów w Polsce należał Cwi Hirsz z Wojdyśławia i Jakób z Dubna. Pierwszy z nich, t. zw. Maggid Wojdyśławski, żył w drugiej połowie XVIII-go w. jako wędrowny kaznodzieja, objechał większe gminy żydowskie w Polsce, Austrii, Niemczech. Między innymi wygłaszał kazania w Berlinie, gdzie wówczas toczyły się gorące spory między zwolennikami starych form życia religijnego a reformatorami, którzy pragnęli wprowadzić do nabożeństwa bardziej europejskie formy i w ten sposób umożliwić Żydom niemieckim wierne wykonywanie obrzędów religijnych, nie zamykając się jednocześnie w odrębnym życiu ghetta. Wśród tych sporów tymczasem ginęła pobożność Żydów niemieckich pod wpływem szybkiej asymilacji. Cwi Hirsz w następującej przypowieści wyłożył w kazaniu swój pogląd na tę sprawę.

«W pewnym kraju sprawowała rządy dobra, wielkoduszna regentka. Od dłuższego czasu dochodziły do jej uszu skargi więźniów, skazanych na ciężkie roboty w hucie żelaznej na odległym wybrzeżu. Pewnego dnia postanowiła wysłać urzędnika dla zbadania tych nadużyć. Gdy urzędnik przybył do huty, ujrzał dziwny, straszny widok: kilkuset wycieńczonych, śmiertelnie białych więźniów resztkami sił i płuc dmuchało na ogień w piecach, w których topiła się ruda żelazna. «Na miłość Boską!» — zawołał urzędnik — «Czy nie znacie prostego mechanizmu miecha kowalskiego?» «Nigdy o tem nie słyszałem» — odrzekł dyrektor huty. — «Muszę rocznie dostarczać rządowi tyle a tyle tysięcy centnarów, piece muszą być rozpalone do bardzo wysokiej temperatury, a ogień, podtrzymywany płucami więźniów, jest słaby i często grozi wygaśnięciem». Urzędnik objaśnił mu zastosowanie miechów i obiecał mu je przysłać. Po upływie roku znów pojechał na inspekcję huty żelaznej, będąc pewny, że zobaczy urzeczywistnienie zmian, które wówczas zaproponował. Jakież było jego zdumienie, gdy zobaczył hutę martwą ogień w piecach oddawna wygasły. «Gdzie są miechy?» — zawołał — «Dlaczego nie



Strona z modlitewnika (rękop. z r. 1586 w Trani).

usłuchaliście moich rad». «Panie! jestem wolny od zarzutu. Zastosowałem się dokładnie do twoich wskazówek co do ustawienia i zastosowania twoich miechów. Ale już było za późno. Ogień tymczasem wygasł, nie pomogło żadne dmuchanie». «Naturalnie». — zawołał rewident — «Jeżeliście dali wygasnąć ogniowi, to już żadne miechy na nic się nie przydadzą. Martwy węgiel pozostanie martwym węglem».

Moi panowie! To jest moja przypowieść. A teraz posłuchajcie krótkiego jej zastosowania.

Nasza religja stawia bardzo trudne wymagania swym wyznawcom. Praojcowie nasi spełniali obowiązki religijne z zapalem, z wielkim poświęceniem, gdyż święty ogień żarliwości płonął w ich sercach. Płomień ten żywiły setki obrzędów, spełnianych pobożnym sercem. Chcecie panowie teraz znieść znaczną część tych obrzędów religijnych. Chcecie dać żydostwu nowe, bardziej lekkie i miłe formy religji. Nie miałbym nic przeciw temu. Zważcie tylko na to, żeby się wam z waszą reformą nie powiodło tak jak owemu dyrektorowi huty żelaznej. Nie dajcie podczas wprowadzania nowych urzędów płomieniowi wiary wygasnąć w sercach młodzieży. Gdy to się stanie, żadne reformy już nie pomogą. Strzeżcie świętego ognia religji naszych praojców w sercach dzieci, a potem reformujcie obrzędy w imię Boże. — Taki jest mój pogląd w tej sprawie».

Słynny «Maggid Dubieński» znany był z przypowieści i porównań z życia powszedniego, któremi przeplatał swe kazania. W jednym z swych kazań chce objaśnić różnicę między Żydami, na których Bóg nałożył ciężkie jarzmo licznych nakazów i zakazów, a ludami innemi.

«Weźmy porównanie z codziennego życia. Ludzie uprawiają dwojakiego rodzaju zawód handlowy. Jedni są kramarzami, wystawiają na sprzedaż przedmioty pierwszej potrzeby, których wartość jest każdemu znana, ceny nie ulegają wahaniom, zato zyski są bardzo umiarkowane. Ci ludzie nigdy nie dojdą do wielkich bogactw, ale nigdy też nie mają potrzeby obawiać się wielkich strat. Ich utrzymanie jest oparte na pewnych podstawach. Inni wolą przeciwnie puszczać się na ryzykowne przedsięwzięcia, powierzają okrętowi i zmiennym falom morskim drogocenne towary, sprowadzane z dalekich krajów. Jedno udane przedsięwzięcie wzbogaca ich, jedno nieudane przyprawia ich o utratę całego majątku i spycha do rzędu żebraków. Na prowadzenie takiego przedsiębiorstwa powinien ważyć się ten, kto ma bogatego ojca. Jeżeli się powiodą jego plany, obliczone na daleką metę, uraduje się powodzeniem; jeśli się nie powiodą, bogaty rodzic dostarczy nowych funduszy do nowego przedsięwzięcia. Podobnie rzecz się ma z poganami i Izraelitami. Ludom pogańskim dane były tylko siedm pierwotnych nakazów. Mała jest ich nagroda, jeżeli spełniają je wiernie, lecz również niewielka kara, jeśli je przekraczają. Mały jest zysk, który można osiągnąć przy takim przedsięwzięciu, lecz również niewielka jest strata, której się należy obawiać. Izraelitom dane były 613 nakazów i zakazów. Wielka jest ich nagroda, jeżeli spełniają je wiernie, lecz również wielka kara, jeśli je przekraczają. Wielki jest zysk, który można osiągnąć przy takim przedsięwzięciu, lecz również wielka jest strata, której się należy obawiać, gdyż Bóg wiele wymaga od swych wiernych. Jak mogli Izraelici ważyć się wejść do tego Boskiego ognia, jak mogli ważyć się na przedsięwzięcie, które tyle wielkiego obiecuje, ale tyle niebezpieczeństw w sobie kryje?

Dlatego mogli to uczynić, że mają bogatego ojca, mogą się opierać na wielkich zasługach swych sprawiedliwych praocjców, Abrahama, Izaaka i Jakóba».

Na tym poziomie stoi dotychczas kaznodziejstwo w krajach Europy Wschodniej i w niektórych siedzibach żydowskich na Wschodzie semickim. W Europie Zachodniej kaznodziejstwo przybrało teraz inne formy, bardziej nowoczesne, odpowiadające nowym formom życia obrzędowego zaasymlowanych Żydów. Przemiana rozpoczęła się po wielkiej rewolucji francuskiej w Niemczech jako jedno z następstw emancypacji i europejskiego wykształcenia Żydów niemieckich. Stało się to nie bez pewnego oporu zarówno ze strony sfer talmudyczno-zachowawczych jak ze strony rządu pruskiego, który przez pewien czas nie pozwalał na wygłaszanie w synagogach kazań w czystym języku niemieckim. Z niemieckich kaznodziejów można wymienić Leopolda Zunza, Gottholda Salomona w połowie XIX-go w., Mannheimera, Ludwika Philipppsona, Michała Sachsa, Leopolda Steina, Adolfa Jellineka.

Poczęści pod wpływem niemieckiego kaznodziejstwa, poczęści zaś z zarodków krajowych rozwinęło się kaznodziejstwo na zachodzie i wschodzie Europy, w niektórych krajach, zwłaszcza na wschodzie, z początku w języku niemieckim, później w języku krajowym. We Francji najbardziej znanym kaznodzieją jest rabin Zadoc Kahn, we Włoszech Dawid Graziado de Viterbo i Lelio della Torre. W Anglii w pierwszych czasach wygłaszano kazania w języku hiszpańskim dla gmin Żydów pochodzenia hiszpańskiego; później zaczęto posługiwać się wyłącznie językiem angielskim.

W Polsce i na Litwie działają przeważnie kaznodzieje starego typu. Jednakże od niedawna w niektórych większych miastach zaczyna się pojawiać w gminach żydowskich pewna tendencja do angażowania na kaznodziejów duchownych z wykształceniem europejskim, od których żąda się bardziej kunsztownego układu wygłaszanych kazań; dotychczas dzieje się to prawie wyłącznie w Warszawie, gdzie pewien odłam Żydów już przeszło od półwiecza utrzymuje przy reformowanej synagodze kaznodzieję typu europejskiego.

W początkach XIX-go w. pod wpływem szkoły Mendelssohna zaczęła się



Strona z modlitwnika (rękop. Abrahama Farissola w Ferrarze, 1528).

w Niemczech żywa praca nad reformą nabożeństwa, uporządkowaniem tekstu modlitewnika, tłumaczeniem modlitw na język niemiecki i układaniem zbiorów modlitw i literatury dewocyjnej. Szczególnie reforma nabożeństwa i redakcja modlitewnika wywołała zacięte spory i w różnych gminach była inaczej przeprowadzana. Dało to popęd do powstania obszernej literatury liturgicznej. Niemieckie przekłady modlitw i poezji religijnej są naogół bardzo dobre i pochodzą z pod pióra ludzi o pewnym talencie poetyckim i dużej wiedzy. W życiu Żydów niemieckich kilku ostatnich pokoleń literatura ta odegrała niepoślednią rolę, również pod wpływem niemieckim w niektórych innych krajach, zwłaszcza na wschodzie Europy.

Literatura religijno-filozoficzna.

Literatura religijno-filozoficzna powstała już w okresie wpływów hellenizmu w Palestynie i przez pewien czas rozwijała się w tym kierunku pod wpływem filozofii greckiej w Aleksandrii, w której Żydzi najbliżej zetknęli się z kulturą i nauką grecką. Była to literatura poczęści bardziej rzeczowa, przeznaczona dla czytelników żydowskich, poczęści treści polemicznej, pisana dla użytku oświeconych czytelników greckich, narodowości greckiej, syryjskiej lub egipskiej.

Zadaniem autorów było przekonać siebie i czytelnika żydowskiego, że różnica między poglądami greckich filozofów i uczonych a teologią i etyką Pisma Świętego właściwie nie jest tak niezmiernie głęboka. Mojżesz i prorocy żydowscy twierdzili rzeczy dość podobne do tego, co głosili Platon, Arystoteles i dawniejsi filozofowie greccy; jeżeli zaś na pierwszy rzut oka między Biblią a filozofją grecką jest przepaść, to dzieje się to tylko dlatego, że Żydzi źle tłumaczą Biblię. Trzeba tylko odpowiednio rozumieć tekst Pisma Świętego, znaleźć prawdziwe znaczenie, kryjące się za alegorycznymi zwrotami, aby pokrewieństwo Mojżesza z Platonem stało się oczywiste. Zadanie to było dość trudne, wymagało wyostrzonego umysłu talmudycznego i dawało nikłe rezultaty. Faktycznie Mojżesz nie zgadzał się z Platonem, raczej może z praojcami Platona o parę tysiącleci wstecz. Nie zgadzali się z Platonem nawet prorocy, potomkowie Mojżesza. Nie pomagało tu żadne naginanie tekstów biblijnych i doszukiwanie się w nich tego, czego w nich nie było, z lekceważeniem tych pięknych rzeczy, które tam były. Audytorjum czytelników, obecne przy tych zapasach myślowych, było nieliczne i niewdzięczne. Poza niezbyt liczną sferą Żydów zaasymilowanych olbrzymia większość inteligencji żydowskiej albo wogóle nie o istnieniu Platona nie wiedziała i wiedzieć nie chciała albo też uważała za rzecz niedopuszczalną szukać jakiegokolwiek zgodności między objawieniem Bożem, bezpośrednio z ust Boga spisywanem przez proroków, a elaboratem jakiegoś pogańskiego pisarza.

Z filozofów żydowskich tego typu można wymienić Filona z Aleksandrii z pierwszej połowy I-go w. przed Chr.

O wiele stuleci później pod wpływem arabskiej literatury filozoficznej znowu powstała tendencja religijno-filozoficzna do uzgodnienia tych poglądów, które bez wielkiego powodzenia usiłowali uzgodnić helleniści żydowscy. Oczytani w literaturze arabskiej podobnej treści liczni talmudyści zaczęli sobie uświadamiać, że trzeba w jakiś sposób pogodzić tradycyjną religję z filozofją. U niektórych punktem wyjścia była może wyłącznie troska o zachowanie religijności we własnym sercu i u innych, inni w zachwycie nad filozofją grecko-arabską z początku może zapo-

minali o tradycji i dopiero później budzili się z zachwyty i stwierdzali z pewnym przerażeniem, że podwaliny religji zostały u nich samych i u innych ludzi przez lekturę filozoficzną nieco nadwężone.

W tym okresie jak w okresie hellenizmu porozumienie między religją a filozofją nie zostało i nie mogło zostać osiągnięte. Została stworzona rozległa literatura w języku arabskim i hebrajskim z wielkim nakładem wiedzy, talentu i pracy, ale z niewielkim wynikiem pozytywnym. Powstały różne szkoły, których adepci różnili się między sobą nie tylko kierunkiem myśli filozoficzno-religijnej, lecz również tem, że jedni widzieli bardziej wyraźnie niebezpieczeństwo, grożące tradycyjnym poglądom religijnym od filozofji grecko-arabskiej, i odpowiednio hamowali zapędy, inni zaś zapominali o tem niebezpieczeństwie i bardziej namiętnie poświęcali się wysiłkom uzgodnienia tych dwóch światów myśli. Zależało to zresztą od tego, w jakim kraju żył dany filozof. W krajach z kulturą arabską filozofowie żydowscy odznaczali się większą odwagą, w krajach chrześcijańskich pobożność i zachowawczość religijna przeważała nad pociągami do filozofji. Rozprawiano o wszelkich istniejących wówczas dziedzinach nauki z punktu widzenia religji.

Jednym z pierwszych i większych filozofów był Saadja z Fajjumu, który wyłożył swój system filozoficzno-religijny w obszernym traktacie, napisanym w języku arabskim p. t. *Kitāb al-'amānāt wa-l-'itiqādāt*, czyli «Księga Wierzeń i Poglądów». Saadja dążył przeważnie do filozoficznego uzasadnienia dogmatów religijnych i przepisów obrzędowych. Pobudek postępowania, sprawy woli i podobnych zagadnień etyki bliżej nie rozpatrywał. Filozoficznym opracowaniem tych zagadnień zajął się późniejszy filozof połowy XI-go w. Bachja ibn Pakuda, rabin w Saragossie, w dziele p. t. «Nauka o obowiązkach serca». Jednym z poważnych filozofów żydowskich na ziemi hiszpańskiej był w XI-ym w. Salomon ibn Gabirol (1020—1070), znany pod imieniem Avicenna, który wyłożył swoje poglądy filozoficzne w dziełach p. t. «Naprawa Właściwości Duszy», «Źródło Żywota» i t. p. Te utwory jak również inne, wcześniejsze i późniejsze tego samego autora i innych były pisane po arabsku i hebrajsku i często tłumaczone z arabskiego na hebrajski i na język łaciński.

Zwolennikiem Gabirola był znany również jako jeden z większych egzegetów i gramatyków biblijnych Abraham ibn Ezra z Toledo w XII-ym w.

Słynny poeta hebrajski w Kastylji Jehuda Halewi († ok. 1140) napisał traktat religijno-filozoficzny w języku arabskim p. t. «Księga Kuzari» w formie dialogu między pobożnym królem Chazarów a przedstawicielami różnych wyznań, z których każdy wychwala mu swoją religję. Ostatni przemawia przedstawiciel judaizmu, któremu udaje się przekonać króla. Król Chazarów i lud cały przyjmują wyznanie żydowskie. Halewi, gruntowny znawca filozofji, usiłuje tu uwidocznic czytelnikowi, że filozofja okazuje się narzędziem niedostatecznym, gdy chodzi o rozwiązanie najwyższych zagadnień życia. Halewi po raz pierwszy daje wyraz pewnym poglądom, np., że Bogu nie można przypisać żadnej pozytywnej własności, można jedynie zaprzeczyć obecności tej lub innej własności w jego definicji, — albo np., że choć pierwotne przyczyny wszystkiego, co się dzieje, zależą od Boga, jednak gra pośrednich przyczyn i skutków przebiega bez jego udziału, a tem samem człowiek ma do pewnego stopnia wolną wolę czyli możność wyboru pobudek i rozstrzygnięcia o swych czynach.

W XII-ym w. pisał znany Abraham ibn Daud z Toledo.

Najznakomitszym filozofem żydowskim był przedstawiciel arystotelizmu Mojżesz ben Majmon z Kordowy. Swój system filozoficzny wyłożył przeważnie w wielkim dziele, napisanem w języku arabskim p. t. «Przewodnik Zbłąkanych». Majmonides znalazł nie tylko gorących czcicieli, lecz wywołał również wielką i długą burzę, szczególnie wśród bardziej pobożnych talmudystów.

Z francuskich filozofów znany jest Lewi ben Gerson, zwany również Gersonides albo Leon de Bagnols.

Powoli zaczął następować okres upadku religijno-filozoficznej myśli żydowskiej. Nastąpił czas, kiedy z jednej strony zaczęto się zastanawiać, czy naprawdę jest możliwe uzgodnienie religji z filozofją i mianowicie z którym z istniejących systemów, z drugiej strony zaczęto uświadamiać sobie coraz wyraźniej, że zgody między filozofją a religją niema, pozostaje więc konieczność opowiedzenia się za jedną albo drugą czyli odrzucenia i ignorowania filozofji. W początkach tego okresu pisali filozofowie Chasdai Crescas w XV-ym w. w Hiszpanji i Józef Albo w tem samym stuleciu.

W późniejszych stuleciach, zwłaszcza z zamarciem działalności literacko-naukowej w arabsko-hiszpańskich ośrodkach, nie napisano nic godnego uwagi w tej dziedzinie. Talmudyści we Francji, Niemczech i w Polsce nie znali filozofji europejskiej, mało się nią wogóle interesowali albo się nawet do niej wrogo odnosili, kierując się słusznym instynktem zachowawczym, i w najlepszym razie przeżywali tylko dawną literaturę.

Przebudzenie umysłowe Żydów w Niemczech, związane z działalnością Mendelssohna, wskrzesiło również w Niemczech i gdzieindziej na Zachodzie zainteresowanie dla filozofji religji. Szereg wybitnych pisarzy filozoficznych ostrzyło sobie umysły nad zagadnieniami tej natury. Należał do nich sam Mojżesz Mendelssohn. Komentarz do «Przewodnika Zbłąkanych» Majmonidesa napisał oryginalny filozof, pochodzący z Litwy, Salomon Majmon w drugiej połowie XVIII-go w. Wybitne są dzieła w tej dziedzinie Salomona Steinheima i niektórych innych.

* * *

Okres literatury żydowsko-arabskiej miał duże znaczenie dla nauki i techniki europejskiej: poczęści dzięki Żydom arabskim Europa poznała grecką literaturę filozoficzną. Świat europejski przeważnie poznał ją bezpośrednio i bliżej dopiero w czasach Odrodzenia. Ale już w średniowieczu uczeni europejscy mieli możność poznania jej przez łańcuch przekładów. Greckie dzieła filozoficzne były w okresie hellenizmu w Syrii, a zwłaszcza za panowania chrześcijaństwa tłumaczone przez chrześcijan na język syryjski, język semicki, pokrewny aramajskiemu, którym mówiono w Palestynie za czasów Chrystusa i w którym później był tworzony i napisany Talmud. Gdy Arabowie zdobyli Syrię i osiedlili się tu na stałe, kraj został rychło zarabizowany. Wkrótce okazała się potrzeba przekładania syryjskiej literatury na język arabski nie tylko dla nowych mieszkańców kraju, ale również dla samych chrześcijan-syryjczyków, którzy w mowie potocznej zaczęli posługiwać się arabszczyzną. Być może też, że poczęści Arabowie poznali literaturę grecką po zdobyciu Egiptu i rozsiedleniu się po miastach dolnego Egiptu o kulturze greckiej. W krajach arabskich, w Azji i Afryce północnej zarabizowani Żydzi rychło zaczęli przekładać tę tłumaczoną literaturę na język hebrajski, a chrześci-



Autograf listu Rabbi Chusziela z X w.

jańscy znawcy języka hebrajskiego i sami Żydzi w Hiszpanji i innych okolicach Europy połudn. tłumaczyli te dzieła na język hiszpański lub łaciński. Takie były etapy tej drogi, prowadzącej z Grecji do Hiszpanji i Włoch przez Azję i Afrykę.

Literatura mistyczno-kabalistyczna. Chasydyzm.

W średnich wiekach powstał rodzaj literatury mistycznej, noszącej u Żydów nazwę kabalistycznej. Wyraz kabbala (=tradycja) jest związany z pewnym rysem tej literatury, z przekonaniem jej twórców, że wyobrażenia mistyczne zostały objawione już w głębokiej starożytności i przez długie wieki były ustnie przekazywane z pokolenia w pokolenie jako tajemna wiedza nielicznym godnym jej posiadania. W rzeczywistości prócz może niektórych idei większa część żydowskich wyobrażeń mistycznych zaczęła powstawać dopiero w średniowieczu, poczynając może od VIII-go w.

Jak to nieraz bywa w ruchach umysłowych i literackich, zwłaszcza treści religijnej, nietyle ważna jest treść myślowa danych utworów, ile ekstaza uczuciowa, która przepelnia duszę autora i którą autor umie środkami często niedość jasnemi obudzić w duszy czytelnika. Treść myślowa piśmiennictwa kabalistycznego jest przede wszystkim teologiczna i kosmogoniczna. W płomiennych obrazach kabaliści usiłują przedstawić istotę i niezmierność Boga, jego niedoścignionność dla naszego umysłu. Do tego celu, do przedstawienia niepoznawalnego Bóstwa przyziemnemu umysłowi człowieka dążyli nieraz zapomocą środków literackich, które na obcego i chłodnego czytelnika sprawiają wrażenie często wręcz przeciwne zamierzeniu autora, często pomniejszają obraz Boski do rozmiarów ludzkich, gdy autor usiłuje przedstawić nam w jednostkach długości wymiary i członki olbrzymiego ciała Boga albo też bezkresne przestrzenie różnych części niebios. Być może, że w pewnym stopniu takie wyobrażenia są odbiciem i echem prostackich, naiwnych sposobów ujmowania Bóstwa w średniowieczu, zwłaszcza w średniowieczu semickiego

Wschodu, pod którego wpływem poczęści powstała kabalistyka. Ale w tej literaturze nie można brać rzeczy dosłownie. Zarówno autorzy dzieł kabalistycznych jak ich czytelnicy wiedzieli, że Bóg jest istotą bezcielesną, i niezbyt dosłownie brali te pomiary anatomji topograficznej Boga i plany twierdzy niebieskiej. Były to raczej zwroty obrazowe, mające na celu obudzić w czytelnikach ten dreszcz ogromu i nieskończoności, jaki przepełniał autora.

Motyw kosmogoniczny obracał się dokoła trudnego zagadnienia pogodzenia dwóch sprzecznych wyobrażeń, istnienia Boga bezcielesnego, niezmiernie odległego od wszelkiej materji, i istnienia świata materjalnego. W jaki sposób mogło stać się faktem, że ta Istota tak abstrakcyjna zapragnęła stworzyć ten świat i jakimi drogami tego zamierzenia dokonała, jakimi środkami bezcielesne Bóstwo wyłoniło z siebie wszechświat i wcieliło się w tym cielesnym świecie, w jaki sposób Jego istota w chwili stworzenia i od owej chwili każdego dnia ustosunkowuje się do tak obcych jej jestestw materjalnych? A jak często do czystej wiedzy przylegają nieczyste pragnienia ściągnięcia ideałów na ziemię, tak samo do tych bądź co bądź górnych rozmyślań bardziej przyziemne i słabe umysły przyczepiły naiwne pragnienia robienia cudów, wpływania na bieg spraw przyrody zapomocą tych samych pół-abstrakcyjnych, pół-materjalnych środków, zapomocą których Bóg z swej istoty bezcielesnej wyłonił wszechświat materjalny.

Od VII-go do XV-go w. powstaje liczny szereg dzieł mistyki, poczęści nieznanymi autorami, poczęści zaś przypisywanymi znanym powagom talmudycznym, którym ten świat wyobrażeń był obcy. Więc mamy utwory jak znany p. t. «Sziur Koma» («Określenie Wielkości»), w którym opisywana jest wielkość materjalna Boga, — albo dzieło «Hechalot Rabbati» («Wielkie Dzieło o Pałacach»): kto pragnie ujrzeć Majestat Boży i aniołów, otaczających Go, jak to opisuje w swej wizji prorok Ezechiel, kto pragnie przedrzeć się przez zastępy anielskie, napełniające liczne, niezmierzone hale niebieskie, — może przez oderwanie się od wszystkiego ziemskiego, przez pograżenie się w rozmyślaniach i odmawianie odpowiednich hymnów przenieść się myślą w zaświaty i nagle stanąć w niebiosach i ujrzeć Boga.

W «Księdze Stworzenia» (Sefer Jecira), która powstała prawdopodobnie nie wcześniej niż w VIII-ym w. po Chr., mamy próbę przedstawienia aktu stworzenia świata przez Bóstwo czyli wyłonienia wszechświata z swej istoty za pośrednictwem liter alfabetu hebrajskiego, które są symbolami sił, tworzących wszechświat, i dzieściu najprostszych liczb.

W późniejszych stuleciach liczni autorzy rozwijali wyobrażenia zawarte w powyższych utworach i wzbogacili treść mistyki szeregiem pojęć zawiłych i podniosłych. Z początku bardziej tegie umysły odnosiły się do tej literatury pełnej wizji, archaniołów, abstrakcyjnych i cielesnych fantazji o Bóstwie i wszechświecie, z pewną rezerwą, wyczuwając w niej przeciwieństwo do dotychczasowego świata myśli talmudycznej. Ale rychło bardziej namiętne umysły nie mogły się dłużej oprzeć czarowi upajającej, boskim dreszczem przejmującej mistyki i oddały się z zapalem nowym rozmyślaniom. Stało się to nie w dotychczasowych siedzibach wiedzy talmudycznej, w Azji i Afryce Północnej, lecz w Europie, z początku na południu, we Włoszech, później w Hiszpanji, Francji i Niemczech, wreszcie w Polsce. Bódcem były tu może również cierpienia. Im bardziej straszno się robiło na świecie, im bardziej lepsze umysły wpadały w zwątpienie, tem więcej szukano zapomnienia w dociekaniach mistycznych, które jeszcze bardziej

niż Talmud przejmowały ludzi dreszczem, płynącym jakby z innych światów. Im dalej na północ, im dalej od ośrodków wiedzy arabskiej, hiszpańskiej i włoskiej, im dalej od krajów, w których Żydzi żyli w pewnym zbliżeniu z lepszymi umysłami ludności rdzennej, im bliżej do krajów, w których Żydzi żyli odrębnym życiem własnym, obfitem w ekstazę, lecz biednym w wiedzę, — tem namiętniej, nawet z pewnym zaniedbaniem studjów talmudycznych oddawano się mistyce, która później weszła w związek natury raczej nielegalnej z marneniami mesjanistycznymi, a nawet z pewnymi formami ekstazy miłosnej.

Jednym z ciekawych autorów literatury mistycyzmu jest Abraham Abulafia, urodzony w połowie XIII-go w. w Saragossie. W dwudziestym roku życia powędrował na Wschód dla odszukania bajecznej rzeki Sambatjonu, za którą żyły zaginione dzieść pokoleń żydowskich. Zawierucha wojenna w Syrii zmusiła go do skierowania się do Włoch, gdzie przez dłuższy czas oddawał się studjom filozoficznym, a zwłaszcza zgłębiał mistykę. Stąd udaje się z powrotem do Hiszpanji, żeby tam pozyskać uczniów i werbować zwolenników dla swych teoryj mistycznych. W r. 1280 znajdujemy go we Włoszech, dokąd przybywa w zamiarze dotarcia do papieża Mikołaja III-go. Papież dowiaduje się o tem i wydaje rozkaz spalania go na stosie. Już był stos przygotowany; ale Abulafia potrafił zmylić czujność strażników i już się znajdował na podwórzu papieskiem, gdy się nagle dowiedział, że papież umarł tej samej nocy na udar serca. Przez pewien czas więziony był przez braci Minorytów w Rzymie. Po wypuszczeniu udał się do Sycylii i tu przez pewien czas występował jako prorok i mesjasz, aż został unieszkodliwiony przez ówczesne powagi talmudyczne. Abulafia pozostawił znaczną liczbę prac, traktujących przeważnie o mistycznym znaczeniu liter i cyfr, o potędze ascezy i samotności, o świecie prorocत्व i wizyj.

Jego uczniem i gorącym zwolennikiem był znany kabalista Józef Gikatilla, urodzony w połowie XIII-go w. w Medina Celi.

Dobrym znawcą literatury mistycznej i świetnym pisarzem i popularyzatorem kabalistyki, a prawdopodobnie nawet autorem całości lub większej części Zoharu, jednego z najpiękniejszych utworów fantazji żydowskiej, był Mojżesz ben Szemtob de Leon, urodzony w połowie XIII-go w. w Hiszpanji. Przypisywano ten utwór słynnemu z wiedzy i pobożności mędrcomu II-go w. po Chr. Szymonowi ben Jochai. Jest to księga kanoniczna kabalistyki, system wiedzy o ostatecznych zagadnieniach życia człowieka, o tajemnicach świata nadprzyrodzonego, o ostatecznym, istotnym znaczeniu przykazań religijnych, o najgłębszych i najwyższych tajemnicach wiary. Zohar z biegiem czasu stał się jednym z źródeł głębokich wzruszeń i pod tym wzglę-



Mojżesz Majmonides.

dem w niektórych krajach przesłonił sobą poczęści Talmud. Nie jest on pisany jasno ani konsekwentnie. Nie są to zalety, potrzebne w dziele mistycznym. Często jest trudno zrozumiały, często mówi mniej, niż się czytelnikowi wydaje. Często mamy tu niewątpliwie działanie górnobrzmiących wyrazów, pozbawionych głębszej treści. Ale ten, kto pisał te słowa, czuł dreszcz nieskończoności Boskiej i tę ekstazę umiał zakląć w słowa, budzące przez odległość wieków w czytelniku echo wzruszeń, przeżytych przez autora. Często trudno zrozumiałe zwroty otwierają przed czytelnikiem jakby wizję niebios i napelniają go poczuciem niewysłowionej szczęśliwości. Działanie to spotęgowane jest czynnikiem dziwnym, widocznym nie tylko w tym utworze. Zohar pisany jest językiem nie hebrajskim, lecz aramajskim i naśladuje styl prastarych Midraszów. Otóż przez literaturę żydowską przewija się ten dziwny kontrast między językiem aramajskim a hebrajskim. Rzeczy pisane po aramajsku już samą stroną dźwiękową budzą wrażenie mistycznej tajemnicy, rzeczy pisane językiem hebrajskim często sprawiają wrażenie czegoś świeckiego, chłodnego, jasnego i ściągają czytelnika na ten świat.

Zohar i podobne dzieła, zwłaszcza pod wpływem dwóch późniejszych mistyków, Izaaka Lurji, który żył w końcu XVI-go w. i był czczony jako święty, i jego ucznia Chaima Vitala stworzyły głęboki ruch umysłowy i obfitą literaturę w Europie, a zwłaszcza w Polsce, gdzie mistyka zarówno teoretyczna jak praktyczna czyli cudotwórstwo w związku z innymi czynnikami w połowie XVIII-go w. wywołała ruch chasydyzmu, tak namiętnie później zwalczanego przez postęp żydowski jako najgorsza forma obskurantyzmu. Była to reakcja przeciwko suchej nauce Talmudu, religja wesela w Bogu, religja przywiązania do cudotwórców, których adoracja wiąże w jedną radosną braterską gminę czcicieli danego cudotwórcy. Był to przedewszystkiem ruch religijny i miał niewielki wpływ na literaturę. Przez pewien czas trwała reakcja przeciw suchym studjom talmudycznym, głoszono wyższość wiary i nastroju nad modlitwą i obrzędem, podnoszono znaczenie wesela w Bogu i bezpośredniego zespolenia się i zlania z Bogiem i wszechświatem w intensywnej radości. Do literatury religijnej wszedł nowy element cudotwórstwa, dotychczas występujący tylko sporadycznie w związku z kabalistyką. Po pewnym czasie jednak uczoność talmudyczna z powrotem zakradła się do obozu chasydzkiego, wzbogacona tylko motywem cudowności.

Ale w świecie chasydzkim, zwłaszcza w sferach ludowych, powstał nowy dział wyrzeczeń cadyków chasydzkich i legend o cudach, przez cadyków czynionych, o wędrówce dusz. Obiegają one z początku z ust do ust, później zapisywane i drukowane w postaci książeczek ludowych w języku żydowskim lub liczej hebrajszczyźnie, były może z pewnym sceptycyzmem przyjmowane przez bardziej wykształcone umysły chasydzkie. Przeciwnicy w obozie talmudycznym, a zwłaszcza późniejsi wrogowie, hebrajscy postępowcy okresu Haskali, z pogardą patrzeli na nie jako na wytwory obskurantyzmu. Ten stosunek do legend chasydzkich należy do przeszłości. Epigoni dawnych bojowników Haskali zbierają te legendy swoiste, głębokie i piękne, nieraz piękniejsze niż podobne legendy w Talmudzie.

Twórcą ruchu chasydyzmu był Izrael, zwany zwykle Baal-Szem, w połowie XVIII-go w., postać otoczona legendami.

Następująca legenda dość trafnie oddaje nastroje żydowskiego mistycyzmu wogóle i chasydyzmu w szczególności.

Za czasów Baal-Szema żyli dwaj przyjaciele. Obaj byli młodzi i często spędzali czas na poufnych rozmowach, w których rozpatrywali podstawy bytu i cele życia, początek i koniec wszechświata, siedząc razem, oparci o drzewo w lesie albo o gołe ściany poddasza. Jeden z nich był uczniem Baal-Szema i słyszał słowo boże w szeleście każdego liścia, w szmerze żdźbła wszelkiej trawki, w głosie przebiegającego zwierzęcia. Drugiemu przyroda nie mówiła. Zdawało mu się, że rzeczy istniejące są zaprzeczeniem Boga, że odrywają nas od czystej, oderwanej myśli, w której tkwi istota wszechrzeczy.

Tak obaj toczyli spory, i każdy czuł, że gdy mówi, otwierają mu się podwoje duszy, i olśnionemi oczyma ogląda prawdę.

I stało się tak, że młodzieniec oddany Baal-Szemowi, zapadł na ciężką chorobę i rozumiał, że następuje śmierć. Polecił więc zawiadomić Baal-Szema, że umiera. A gdy Mistrz stanął nad jego łóżem, zawołał:

«Rabbi, z czym mam iść?

Przerażenie mnie ogarnia i zakłóca spójność mojej duszy».

Baal-Szem wziął jego rękę w swoje ręce i rzekł:

«Dziecko moje, czyś nie szedł dotychczas od wrót do wrót, od prawdy do prawdy? Tak samo będziesz szedł po drogach wieczności».

A gdy wyszedł Mistrz, przyszedł drugi młodzieniec, ukląkł przed umierającym i całował go po rękach:

«Mój kochany, chcę cię zabrać, i widzę: nie bronisz się. I pamiętasz, jakeśmy siedzieli wówczas razem i rozmawiali w cieniu drzew, i ty mówiłeś: «Tak! Jest!» a ja mówiłem: «Nie! Niema!» A teraz czuje, że tak! jest! bo gdyby nie, toby nie było sensu w tym wszystkim. A jednak patrz: odchodzisz ode mnie! I dokąd idziesz?»

I szlochał nad umierającym i całował go po rękach.

A umierający rzekł:

«Kochany, idę dalej po tej samej drodze. I patrz: kiedy odejdę od ciebie, będę dalej pamiętał o tobie i o naszej przyjaźni i o tem, jak w rozmowach naszych oddawaliśmy sobie nasze dusze. Więc przyjdę do ciebie, żeby ci opowiedzieć o mojej drodze. Nie zatrzymuj mnie przemocą. Nie możesz nic uczynić prze-



Strona z bruljonu dzieła «Przewodnik zbłąkanych»
Mojmonidesa (w jęz. arabskim literami hebrajskimi).
(Z skarbnicy w Kairze).

ciw Panu. Ale trzymaj moją rękę aż do ostatniego mojego tchu i pamiętaj, że wrócę».

A gdy się jego dusza wyzwoliła z ciała, otwarły się przed nim bramy niebieskie. I szedł od wszechświata do wszechświata. I świat, który jednego dnia był rozpostarty jako firmament nad jego głową, był mu nazajutrz ziemią pod jego stopami. I tak się wznosił od niebios do niebios, i każdy świat był coraz bardziej pięknym i czystym i głębokim. I szedł od bramy do bramy, od świątyni do świątyni, i zgłębił treść życia i poznał to, co nie może być poznane.

Ale nagle poczuł, że dalej nie może iść. Natknął się na granicę czasu i przestrzeni i przypomniał sobie, że obiecał powrócić na ziemię do osieroconego przyjaciela i opowiedzieć mu o nowych drogach i zapomniał o nim i obietnicy nie ziścił. Zgłębił się w sobie i zaczął rozmyślać, jak nabrać sił do nowego lotu, i zrozumiał, że musi spełnić przyrzeczenie. Więc zszedł na ziemię i wplótł swą treść w nocne sny przyjaciela. Schylił się nad przyjacielem i szeptał mu do ucha:

«Kochany! Przyszedłem, żeby ci opowiedzieć o moich drogach. Nie smuć się, że w dreszczu dróg boskich, płynąc na falach wieczności, zapomniałem o tobie».

Ale śpiący nie chciał otworzyć mu duszy i w gniewie zawołał do swojej myśli:

«Idź ode mnie, kłamliwa maro nocna, i nie zwódź mnie więcej. Czekałem na ciebie tak długo, i nie przyszedłeś. A teraz dokoła mnie wszystko jest ciemne i rozplywa się w mglistych cieniach. Wszystko dokoła mnie jest próżnią, a w niej jest tylko przerażenie».

I długo walczyła dusza niebieska z śpiącym i usiłowała znaleźć drogę do jego zamkniętej duszy i mówiła:

«Czy nie przyznałeś mi sam w godzinie mojej śmierci, że wszystko jest?»

Ale tamten zaśmiał się szyderczo i twardo:

«Tak, powiedziałem, że wszystko jest: że jest treść w liściu brzozy, w źdźble trawy, w głosie przebiegającego zwierzęcia. Ale o tej samej godzinie mój przyjaciel obiecał mi do mnie wrócić i nie przyszedł. Byłem pustą igraszką w jego rękach. Więc wołam teraz: «Nie! niema!»

Zrozumiał umarły, że nie znajdzie drogi do jego duszy. Więc odleciał od niego i zdaleka zawołał:

«Przyniosę ci tedy inny znak. Wrócę do ciebie w jasny dzień».

I zobaczył, jak się uniosła głowa śpiącego z przebłyskiem nadziei w zmęczonych, zamkniętych oczach i znów opadła.

A gdy powrócił w górne światy i szukał drogi, którą dusza oderwana od świata może trafić do duszy, pozostawionej na ziemi, powiedziano mu:

«Każdej soboty po południu święty Baal-Szem głosi tajemnicę prawdy w Wiecznej Uczelni, znajdującej się w Niebiosach Prawdziwego Poznania. A podczas trzeciej uczty sobotniej opowiada na ziemi zebrany za stołem to, co mówił przedtem w niebie. Idź więc w sobotnie popołudnie i posłuchaj słów twego Mistrza w niebiosach, a następnie zejdź na ziemię do twego przyjaciela, gdy w śnie poobiednim będzie leżał na łożu, mającąc i senną duszą szukając drogi do prawdy w niebiosach, i powtórz mu te słowa. I niech mu to będzie znakiem, że gdy na trzecią ucztę sobotnią przyjdzie do domu Baal-Szema, usłyszy odeń te same słowa».

Tak uczynił młodzieniec. Wchłonął w siebie słowa świętego, zszedł na ziemię, wplótł siebie do snu przyjaciela, posiał w jego duszy słowa Mistrza i odleciał.

I wstał żyjący, i wydało mu się, że poznał to, co nie może być poznane. I wyszedł do lasu między brzozy, i długo siedział w świetle słońca i jasnym wzrokiem patrzył w prawdę przed nim stojącą. A gdy słońce zaszło, poszedł do domu Baal-Szema, nie po to, żeby wątpliwości rozwiązać, ale z pragnienia usłyszeć jeszcze raz to, co wiedział. I długo stał we drzwiach i słuchał słów Baal-Szema, słysząc w jego głosie głos swego przyjaciela, i długo patrzył mu w twarz, widząc w jego rysach rysy swego przyjaciela. A potem schylił się do nóg Mistrza i rzekł:

«Rabbi, błogosław mnie na drogę, chcę bowiem umrzeć. Co będę tu jeszcze robił?»

A Mistrz rzekł:

«Nie, nie umieraj. Wyjdź między brzozy i mów do nich w twojej radości: «Tak! Jest!» I błogosławie cię teraz, ale nie na śmierć, tylko na to, żebyś szedł od wrót do wrót, od prawdy do prawdy».



Strona z rękopisu «Mocna ręka», komentarza do «Miszny» Majmonidesa (1472).

Literatura historyczna i krajoznawczo - podróżnicza.

Żydzi nie posiadali bardziej rozwiniętego zmysłu dla perspektywy historycznej, dla przeobrażeń ludzi i faktów w czasie i w przestrzeni ani w starożytności biblijnej, ani nawet w czasach późniejszych. Wobec tego słabo się rozwinęło dziejopisarstwo i krajoznawstwo. Od czasu utraty niepodległości, od czasu rozproszenia z początku w sąsiednich krajach azjatyckich a następnie kolejno w Afryce Półn., we Włoszech i Hiszpanji, wreszcie w krajach Europy Środkowej i Wschodniej dzieje żydowskie stają się odmienne od dziejów innych ludów. Odpada mianowicie czynna polityka. Historia narodu żydowskiego staje się z jednej strony historią rozwoju i przeobrażeń myśli żydowskiej, przeważnie religijnej, pewnego rodzaju swoistą historią literatury, z drugiej strony historią życia ekonomicznego pewnej rasy, wreszcie historią cierpień doznawanych, z pewnymi bardziej jasnymi przerwami, w różnych krajach i różnych czasach, czyli historią narodu jako biernego obiektu zabiegów sfer panujących i tłumów w krajach Azji, Afryki i Europy. Dla studjów nad życiem ekonomicznym umysły talmudyczne miały niewiele zrozumienia. Były to rzeczy, do których talmudysta musiał się wtrącać dla regulowania i rozstrzygania spraw spornych. Ale chętnie o tych sprawach zapominał właśnie w chwili, gdy sięgał po księgę i pióro; księga była właśnie świętym przybytkiem, do którego człowiek się chronił od ekonomiki powszedniej.

Dzieje myśli żydowskiej czyli aż do ostatniego wieku dzieje myśli talmudycznej niezmiernie interesowały każdego uczonego. Ale z powodu osobliwej właściwości umysłów wschodnich, a w szczególności żydowskich dziejopisarstwo żydowskie w tej dziedzinie, aczkolwiek dosyć bogate, jest raczej literaturą opisową niż historyczną. Wprawdzie Talmud i literatura talmudyczna średniowiecza aż do czasów ostatnich jest niczem innym jak wiązaniem, łączeniem i porównaniem myśli i poglądów uczonych różnych krajów i czasów. Ale dla talmudysty V-go w. po Chr. było naogół rzeczą dość naturalną, że wyobrażenia i poglądy świata żydowskiego jego epoki są te same, jakie były przed dwoma tysiącami lat za proroka Mojżesza, którego poglądy istotnie nie różniły się od wyobrażeń patriarchy Abrahama. Poglądy przeciwne były rzadkie. Obraz Abrahama, pogrążonego w studjach talmudycznych, nie zawierał dla talmudysty czasów późniejszych nic osobliwie groteskowego. Talmudysta, obecnie pogrążony w tych samych studjach w jakimś Ostrowcu lub Wilnie, nie jest skłonny do zrozumienia, że zachodzi jakaś istotna różnica w umysłowości między nim a jego poprzednikiem z V-go w. po Chr. Wprawdzie w ciągu tego czasu ukazały się setki prac, przekazanych następnym pokoleniom słowem lub pismem, wprawdzie każda z tych prac, korzystając z materiału dotychczasowego jako z przesłanek, wyciąga wnioski, których w przesłankach nie było. Ale te nowe wnioski według wyobrażeń żydowskich w zarodku tkwiły w umysłach ludzi najdawniejszych, a przez późniejszych zostały tylko wyciągnięte i rozwinięte, albo też nawet już starożytnym zostały przez Boga dosłownie objawione. Pod wpływem takich poglądów umysłem żydowskim było mało właściwe zainteresowanie przeszłością, zarówno gromadnym życiem umysłowym jak też życiem jednostek. Tradycyjny miłośnik badań talmudycznych w Polsce obecnej uważa za rzecz nieistotną, należącą raczej do dziedziny plotkarstwa zainteresowanie życiem osobistym uczonego autora komentarzy talmudycznych w tem lub innym odległym stuleciu. Nie jest ważnem według niego interesować się tem, kiedy i jak żył uczone Majmonides. Istotnie ważne jest tylko to, co Majmonides powiedział i napisał. W gruncie rzeczy Majmonides, który żył w X-tym w. po Chr., żyje w jego umyśle jako żyd polski XX-go w.

Wobec tego w Talmudzie i literaturze późniejszej są wiązane i uzgadniane poglądy bez zrozumienia i uwzględnienia czasu i przestrzeni, która je dzieli. Na tle takiego ujmowania perspektywy czasu i przestrzeni niewiele mogło się ukazać dobrych badań historycznych aż do czasu, gdy pod wpływem wzorów arabskich, hiszpańskich i włoskich pisarze żydowscy stopniowo zaczęli się przykładać do badania przeszłości.

W Misznie i w Talmudzie pełno jednak luźnych wiadomości historycznych, w których trzeźwe, ostrożne notowanie wiarogodnych faktów treści politycznej lub biograficznej łączy się zupełnie naturalnie z bujną twórczością poetyckiej wyobraźni. Poza Miszną mamy już notatki historyczne z I-go w. po Chr. Pierwszem dziełem historycznym okresu pobiblijnego jest Księga Machabeuszów (ob. literatura starohebrajska). Zachowały się też traktaty Miszny treści historycznej i szczytki utworów mało znanych aramajskich i greckich dziejopisarzy żydowskich z okresu między 240 przed Chr. i 50 po Chr.

W końcu tego stulecia Józef Flawjusz, dobry znawca Pisma Świętego, początkowo jeden z przywódców powstania przeciw panowaniu rzymskiemu, później zwolennik Rzymu i zaufany sługa i przyjaciel Wespazjana, napisał w gre-

kim języku kilka ksiąg historycznych, w których opisuje dzieje i starożytności żydowskie od stworzenia świata aż do jego czasów, prócz danych biblijnych zużytkowuje własne wiadomości, opowiada o rzeczach, których był widzem lub sprawcą, i obok rzeczy fantastycznych daje dużo prawdy historycznej.

Podobny utwór o mniejszej wartości historycznej mamy z połowy II-go w. po Chr. Z następnych pięciu lub sześciu stuleci nie mamy żadnego zachowanego utworu historycznego. Dopiero z X-go w. zachowały się urywki z kroniki anonimowej, w której po powtórzeniu znanych z Pisma Świętego dziejów biblijnych autor daje genealogje i szczegóły z dziejów Żydów współczesnych w Babilonji, o wielkich szkołach talmudycznych, o powadze i kierującej roli politycznej naczelników tych szkół, o rządach t. zw. Naczelników Wygnania czyli świeckich naczelników miejscowego żydostwa, mianowanych przez rząd z pośród Żydów.

Z tegoż stulecia mamy wymianę ciekawych listów między żydowskim ministrem kalifa Abd-ar-Rachmana Chasdai ibn Szaprutem a księciem państwa chazarzkiego w Rosji Połudn. Odpowiedź księcia, mniej autentyczna zresztą niż pytające pismo Chasdaja, potwierdza pogłoski, które wówczas obiegały po świecie żydowskim o istnieniu w Rosji Połudn. państwa żydowskiego, właściwie państwa mongolskiego, którego władcy przyjęli judaizm.

Z tego samego wieku mamy dzieło historyczne, t. zw. Josippon, dzieje biblijne od stworzenia świata aż do zburzenia drugiej świątyni, piękną, płynną hebrajszczyzną i z połotem bogatej, poetyckiej wyobraźni malujące obok faktów autentycznych piękne legendy i fantastyczne opowieści zapożyczone z różnych źródeł.

Opowiadania o zdarzeniach podczas pierwszej wyprawy krzyżowej, zostawił Eliezer ben Natan z Moguncji w końcu XI-go w. Jego krewny z Bonn opowiada w prozie i poezji o przejściach Żydów niemieckich, których autor był widzem podczas drugiej wyprawy krzyżowej w XII-ym w.

W XII-tym w. żył Abraham ibn Daud, lekarz, talmudysta i filozof hiszpański, który napisał piękną, potoczystą hebrajszczyzną dzieje Żydów od stworzenia świata aż do jego dni i krótką historję Rzymu aż do panowania Gotów.

Żydzi począwszy od dziewiątego stulecia pozostawili sporo cennych prac o starożytnościach biblijnych, o żywotach uczonych Miszny i Talmudu i ich poglądach, o działalności talmudystów późniejszych okresów w Babilonji, Afryce Póln., Hiszpanji, Włoszech, Francji. Prace te są związane z nazwiskami uczonych: hiszpańskiego ministra X-go w. Samuela, następnie Izaaka de Lates z Perpignan w XIV-ym w., ministra portugalskiego i hiszpańskiego Izaaka Abrabanela z XV-go wieku i innych.

«Genealogje» napisał w początku XVI st. Abraham Zackuto z Hiszpanji rodem, po wypędzeniu Żydów zamieszkały w Tunisie, dzieje literatury żydowskiej, chronologiczny spis uczonych żydowskich różnych krajów i czasów i krótki zarys ich prac i poglądów.

W XVI-tym w. Żyd portugalski Samuel Usque napisał w języku portugalskim historję Żydów aż do ich wypędzenia z Portugalji i z tego ostatniego okresu podaje dużo interesujących i nowych faktów.

Ciekawe rzeczy o Żydach bizantyjskich i hiszpańskich w XVI-ym w. opowiada Żyd grecko-włoski Eljasz Kapsali.

Znanym krytykiem-historykiem był w XVI stuleciu urodzony w Mantui

Azarjasz de Rossi, pochodzący z starożytniej rodziny żydowskiej, według podania przesiedlonej do Rzymu z Palestyny jeszcze przez Tytusa.

Autorem rozprawy o różnych starożytnościach żydowskich znacznie mniejszej wartości krytycznej był uczony żydowski XVI-go w. we Włoszech Gedalja ibn Jachja.

Zbiorowe dzieło treści historycznej, opisujące wypadki ówczesne, p. t. «Rózga Jehudy» było napisane przez trzech uczonych, ojca, syna i wnuka z rodu ibn Verga.

Ciekawa jest postać jednego z pisarzy tej dziedziny Józefa del Medigo. Urodzony w Grecji w początkach XVII-go w., znany jako matematyk, był przez pewien czas lekarzem nadwornym Radziwiłłów na Litwie, później lekarzem w Frankfurcie i między innymi utrzymywał stosunki z Karaitą Zerachem ben Natan w Trokach.

Autorem dzieła, napisanego w języku włoskim o zwyczajach i obyczajach Żydów różnych krajów i części świata, był Żyd włoski w początku XVII stulecia Leon de Modena. Dzieło to dało bodźca szeregowi uczonych nieżydowskich do napisania podobnych prac.

Dzieła bibliograficzne, obejmujące literaturę potalmudyczną aż do ostatnich czasów, napisał urodzony w Palestynie Żyd pochodzenia hiszpańskiego Chaim Azulai w końcu XVIII-go w.

O nowoczesnym dziejopisarstwie żydowskim będzie mowa niżej.

Żydzi, żyjąc w różnych krajach życiem odrębnym i mało się stykając z ludnością rdzenną, naogół niewiele się interesowali krajami i ludami. Pewne bodźce do takiego zainteresowania jednak były. Żydzi byli przez całe średniowiecze grupą religijno-narodową, najbardziej po świecie rozproszoną, i mieli swoich współwyznawców i ziomek w wielu nawet mało znanych krajach. Trudniąc się dużo zagranicznym handlem, więcej niż inni mieli potrzebę utrzymywania stosunków z zagranicą, mianowicie z swymi współwyznawcami, i odbywać dalekie podróże, często niedobrowolne, raczej ucieczki i wędrówki niż podróże. Liczne też były wówczas pielgrzymki Żydów różnych krajów do Ziemi Świętej. Opisy takich podróży, krajów i ludzi, obrazy z życia Żydów i nie-Żydów różnych krajów, prawdziwe i zmyślane, zachowały się z owych czasów. W IX-ym w. opowiadał o swych podróżach słynny Eldad Danita, należący jakoby do starożydowskiego pokolenia Dan. Za przykładem wielu innych szukał zaginionych pokoleń żydowskich, wypędzonych z Palestyny przed zburzeniem pierwszej świątyni. Krążyły o nich w żydostwie ówczesnym fantastyczne opowieści. Opowiadano o tem, że gdzieś za ciemnymi górami, za mityczną rzeką Sambatjon żyją w niepodległości politycznej, wiodąc dawny, staropalestyński, wojowniczy tryb życia. Spodziewano się po nich, że pewnego dnia wyjdą z swego ukrycia, staną na czele Żydów całego świata i poprowadzą ich mocną ręką do odzyskania utraconej ojczyzny. Szukano ich zarówno tam, gdzie coś podobnego mogło się znajdować, na półwyspie arabskim, jak tam, gdzie ich obecność była mało prawdopodobna lub nawet niemożliwa. Około tysiąca lat później upatrywano ich w Indjanach Ameryki Półn.

W XII-tym w. mieszkaniec Pragi Czeskiej Petachja podróżował przez Polskę, Rosję, Armenję, Persję, Babilonję i Palestynę i przez Grecję wrócił do Czech. Urywki z opisu tej podróży zostały ogłoszone przez jego ziomek w języku hebrajskim.

Autorem hebrajskiego, później na łaciński język tłumaczonego dzieła, zawierającego ówczesny zasób wiedzy astronomji, astrologji i geografji, był w początku XII st. Abraham al-Bargeloni, minister policji, rabin i naczelnik gminy swoich współwyznawców w Barcelonie.

W końcu XII w. odbył Benjamin z Tudeli podróż z Hiszpanji przez Francję, Włochy, Grecję, Małą Azję, Syrię do Persji i wrócił przez ocean Indyjski, Morze Czerwone, Egipt i Sycylię do Kastylii. Doszedł do nas tylko urywek z dzieła, w którym opisuje rzeczy w tych krajach widziane i słyszane.

W XIII-tym w. wydał hiszpańsko-hebrajski poeta Charizi opis swej podróży na Wschód.

Pierwszym i jednym z lepszych autorów w dziedzinie topografji Ziemi Świętej jest Estori z Florensy w Andaluzji, stąd używający przydomk Parchi (hebr. perach = kwiat). Urodzony w Prowansalji, studjował Talmud, medycynę i literaturę arabską, po wypędzeniu Żydów schronił się do Barcelony, a stamtąd przez Egipt udał się do Palestyny i tu na stałe się osiedlił. W dziele p. t. «Pączek i kwiat» Estori nagromadza wyniki sumiennych badań nad topografją i botaniką Palestyny.

Abraham Farissol, urodzony w połowie XV-go wieku w Avignon, był kantorem synagogałnym i kopistą rodaków w Ferrarze i pod wpływem wielkich ówczesnych odkryć geograficznych oraz wystąpienia znanego awanturczego podróżnika Dawida Reubeni napisał cenną pracę p. t. «Pismo o Drogach Żywota», w której wyłożył ówczesną wiedzę geograficzną i szczegółowo mówi o współczesnym odkryciu nowych dróg do Indji, o odkryciu Ameryki, nie zapominając też o szlaku z Wenecji do biblijnego nieznanego Ofiru, o geograficznej siedzibie mitycznych zaginionych dziesięciu pokoleń, o geograficznym położeniu raję.

Obok poważnych podróżników i krajoznawców, którzy opisywali zdobyte w podróżach lub przez lekturę wiadomości geograficzne i etnograficzne życie Żydów i innych ludów różnych krajów, — byli awanturnicy i naiwni mistyfikatory, jak wyżej wymieniony Eldad Danita lub Dawid Reubeni, poczęści też Samuel Romanelli. W początkach XVI-go w. Reubeni ukazał się w Wenecji, podając się za potomka starożydowskiego plemienia Reuben i brata króla niepodległego państwa żydowskiego w Arabji. Otrzymał on od króla portugalskiego przyrzeczenie dostarczenia okrętów i broni dla poparcia walki państw żydowskich w Arabji i Nubji z Mahometanami. Król portugalski nie dotrzymał



Karta z editio princeps «Obowiązkki sere» ibn Pakudy (Neapol 1489).

jednak przyrzeczenia i wypędził go z państwa. Dawid łączy się z Salomonem Molcho, błędnym rycerzem i marzycielem mesjanistycznym. Uzyskawszy posłuchanie u cesarza Karola V, obaj udają się do Regensburga. Tu cesarz każe ich zakuć w kajdany i prowadzić za sobą do Mantui, gdzie Molcho został żywcem spalony za to, że po przyjęciu chrztu powrócił na judaizm. Dawid po wielu latach umarł w hiszpańskim więzieniu. Urywki z jego dziennika podróży zachowały się.

Samuel Romanelli, typ erudyty, niespokojnego i lekkomyślnego podróżnika i międzynarodowego żebraka, opisuje klasycznym językiem hebrajskim kraj i ludzi w Marokku, po którym podróżował w towarzystwie chrześcijańskiego kupca i z którego udało mu się wydostać po wielu przykrych przygodach.

W końcu XVIII-go w. Pinchas ben Meir z Wilna napisał dzieło p. t. «Księga Przymierza», encyklopedję ówczesnej wiedzy o ciałach niebieskich, ziemi i człowieku. Dla pozyskania zwolenników swej książki autor zwyczajem ówczesnym zaopatrzył ją w aprobatę rabinów Amsterdamu, Roterdamu, Hagi, Budapesztu, Krakowa i Pińczowa i przedstawia ją czytelnikowi jako komentarz do trzeciej części «Wrót Świętości» słynnego mistyka Chaima Vitala. Dzieło było pisane w Galicji Wschodniej i Holandji, drukowane w Brnie i przez autora rozpowszechniane w Trieście.

Piśmiennictwo etyczne.

Już za czasów Miszny uczeni żydowski zwracali szczególną uwagę na zasady moralności w stosunkach międzyludzkich. Znajdujemy wyrzeczenia mędrców, które jednym słowem przekreślają całą wagę przepisów obrzędowych i obowiązków człowieka w stosunku do Boga i stawiają jako jedyny nakaz Boski miłość lub sprawiedliwość w stosunku do bliźniego. Tekst Miszny i Talmudu przeplatany jest obficie wyrzeczeniami podobnej treści. Były już nawet wówczas próby układania osobnych zbiorów wyrzeczeń treści moralnej. Literatura ta kwitła szczególnie w średniowieczu, w okresie wielkich cierpień. Chodziło prawdopodobnie nie tyle o przypomnienie zropaczonemu ludowi, że nawet wielkie cierpienia nie zwalniają od nakazów etyki, ile o pocieszanie siebie samego i czytelnika wzniosłymi słowami o pięknych ideałach etycznych, przypomnieniem o Bogu, twórcy nakazów dobroci i sprawiedliwości. Dzieła te były pisane niekiedy w formie testamentu, skierowanego do najbliższych krewnych. W ostatnich stuleciach były pisane nietylko w języku hebrajskim, lecz również w języku żydowskim ku zbudowaniu szerokich sfer ludu.

Znane jest jedno z pierwszych dzieł tego rodzaju p. t. «Księga Pobożnych» pióra niemieckiego talmudysty Jehudy Pobożnego z początku XIII-go w.

Jego uczeń Eleazar z Wormacji, rabin tego miasta, miał dość hartu ducha, żeby jak inni autorzy tego rodzaju dzieł w poczuciu niedostateczności wyłącznych studjów talmudycznych i życia obrzędowego napisać dzieło treści etycznej.

Popularnem dziełem treści moralnej jest «Księga Zalet» czyli «Drogi Sprawiedliwych» nieznanego autora niemieckiego z XV-go w.

Znany talmudysta polsko-litewski Hirsz z Kajdanowa napisał w początku XVIII-go w. drukowane w Frakfurcie i tłumaczone na język żydowski dzieło p. t. «Linja Prawości», pełne ducha mistycyzmu i cieszące się przez długi okres wielką wziętością u ludu.

Inną książką, również bardzo chętnie czytowaną, zwłaszcza przez kobiety, w przekładzie na język hiszpański i inne było napisane w czasie około 1300 r. dzieło Izaaka Aboaba z Hiszpanji p. t. «Świecznik Światła».

Literatura apologetyczno-polemiczna.

U Żydów jako narodu, który wcześniej stracił niepodległość, przez długie wieki był w własnym kraju rządzony przez najeźdźców, a później przez prawie dwa tysiące lat żył w obcych środowiskach, musiała wcześniej powstać apologetyka, literatura, broniąca ideałów żydowskich, a od obrony czasami przechodząca do napaści na ideały cudze. Naogół była to literatura, obchodząca raczej sferę uczonych i literatów. Szersze koła ludu żydowskiego nie interesowały się tem, co obcy myśli o ich religji, zwyczajach, o ich świętych księgach. Niezrozumiałą była dla niego już myśl o tem, że jego religja, Talmud i uświęcone zwyczaje potrzebują jakiegokolwiek usprawiedliwienia, a już napewno były mu obojętne poglądy i obyczaje innych ludów. Tylko uczeni i literaci, żyjący w pewnem zetknięciu duchowem z nauką i literaturą ludów otaczających, mogli pragnąć, żeby ich ideały były przez obcych rozumiane.

Po raz pierwszy literatura tego rodzaju ukazała się w okresie hellenizmu, w czasach od początku I-go w. prz. Chr. aż do połowy II-go w. po Chr. Była ona treści polemicznej. Utwory tego rodzaju spotykały się z niewielką sympatją wśród czytelników. Większość inteligencji żydowskiej w tym okresie nie interesowała się jeszcze tem zupełnie.

Z tego rodzaju utworów, pisanych wyłącznie w języku greckim, bo tylko przez autorów zaasymilowanych i zhellenizowanych, zachowało się bardzo mało, tylko dzieła Filona Aleksandryjskiego, Flawjusza i t. zw. Księgi Sybillińskie. Filon w połowie I-go w. przed Chr. w swych dziełach, pisanych dla Żydów, pragnął przedstawić im piękno filozofji greckiej i wykazać jej zgodność z Pismem Świętem, a w utworach, zwróconych przeciw wrogom żydostwa w Aleksandrji, szczególnie przeciw znanemu wrogowi Żydów Apjonowi, usiłował przedstawić Grekom piękno Biblji. Nie udało mu się przekonać ani jednych ani drugich. To samo czynił Flawjusz.

Podobnej treści są Księgi Sybillińskie, według starożytnego zwyczaju przypisane Sybilli, wróżce i prorokini głębokiej starożytności.

Naogół literatura apologetyczno-polemiczna była w tym okresie mało potrzebna: Grecy i Rzymianie odznaczali się tolerancją religijną. Żydostwo było dla nich obce i niezrozumiałe, zbyt egzotyczne i barbarzyńskie, żeby mogło budzić większe zainteresowanie i uczucie sympatji lub wrogości.

W drugim okresie, od II-go w. po Chr. do XV-go w., literatura apologetyczna miała rozleglejsze zadanie.

Pierwszym pisarzem apologetycznym tego okresu był Saadja w X-ym w. Charakter apologji ma również dzieło «Kuzari» słynnego poety i filozofa Jehudy Halewiego z XI-go w.

W XIV-tym w. mamy odpowiedź na oskarżenia Pawła de Santa Maria pióra znanego lekarza i pisarza Jozuego Allorqui, który później przeszedł na chrześcijaństwo i jako papieski lekarz nadworny pod imieniem Hieronima de Santa Fé występował przeciw religji żydowskiej.

Z rozpowszechnieniem druku literatura przeciwżydowska rozrosła się wielce i wywołała odpowiednią literaturę żydowską, — aż do wielkiej rewolucji francuskiej, kiedy nienawiść do Żydów złagodniała lub przyjęła inne formy.

Z apologetów hiszpańskich wyróżniają się Izaak Propariat Duran, zwany również Ephodi czyli Ephodanus, w końcu XIV-go w. i Szymon ben Cemach Duran w połowie XV-go w., — z włoskich lekarze włoscy Dawid d'Ascoli i Dawid de Pomis z XVI-go w. Dawid de Pomis był nadwornym lekarzem rodziny Sforzów i dzieło swoje poświęcił arcyksięciu Franciszkowi II z Urbino.

Z apologetów holenderskich Manasse ben Izrael, rodem Portugalczyk, schronił się do Amsterdamu, był w bliskich stosunkach z chrześcijańskimi uczonymi w Niderlandach i utrzymywał znajomość literacką z królową szwedzką Krystyną. Jego dzieła apologetyczne były poczęści napisane w związku z zabiegami u Cromwella o udzielenie pozwolenia Żydom zamieszkania w Anglii. Z niemieckich apologetów najbardziej znani są Jakób Emden i Mojżesz Mendelssohn, — z austriackich Lipman Mühlhausen w XV w. i Eleazar Fleckeles z XVIII w.

W Polsce literatura apologetyczna żydowska rozwijała się bardzo słabo. Polska była w początkach wieków nowożytnych jedynym krajem w Europie, gdzie w stosunku do innowierców i Żydów panowała wysoka tolerancja. Żydzi w pierwszych wiekach swego osiedlenia cieszyli się dużą wolnością, żyli w pewnym zetknięciu z polską inteligencją, mieli liczne drukarnie, które rozpowszechniały książki hebrajskie w Europie i do pewnego stopnia przyczyniały się do rozpowszechnienia w sferach polskich dzieł obcych autorów. Potem nastąpił dla Żydów okres zamknięcia się w odrębnym, jednostronnym życiu umysłowem i odgródnienia od europejskiej i polskiej literatury. Z piśmiennictwa apologetycznego warto wymienić tylko dzieło p. t. «Wzmocnienie Wiary», napisane przez uczonego kairaitę Izaaka z Trok i dokończone przez jego ucznia Józefa Malinowskiego. Dzieło to, wydrukowane w r. 1681 przez Jana Chrystjana Wagenseila, wywołało liczne polemiki; między innymi arcyksiążę Orleański rozpoczął być pisanie odpowiedzi, wymierzonej przeciw niemu. Doczekało się również tłumaczenia na język hiszpański, łaciński i niemiecki.

Poezja religijna.

Piśmiennictwo religijne w starożytności i średniowieczu aż do czasów nowożytnych jest formułą najbardziej ulubioną, w której znajduje ujście popęd do twórczości literackiej Żydów. Nawet rzeczy świeckie są najczęściej traktowane jakby pod kątem widzenia i znakiem stosunku człowieka do Boga. Dzieje się to zwłaszcza w okresie pobiblijnym, szczególnie na wygnaniu. Nie więc dziwnego, że w tym okresie w poezji przedewszystkiem rozwinął się rodzaj poezji religijno-modlitewny. W okresie biblijnym i w pierwszych stuleciach po Chr. zgóry ułożone gotowe modlitwy nie były znane. Ludzie modlili się słowami, jakie im się podczas obrzędów religijnych cisnęły na usta, zresztą rzadko i mało: zawile szczegóły obrzędów ofiarnych były zbyt poważne i święte, żeby je zakłócono wylewem słów. Akt składania ofiary dostatecznie wyrażał wdzięczność i prośbę o dobro ludu lub osobnika. Dopiero z biegiem czasu zanikł obrzęd składania ofiar, modlitwa słowna stała się prawie wyłączną treścią służby bożej. W tym okresie powstają pierwsze modlitwy, narazie bez rymu i prawie bez rytmu. W VI-ym

i VII-ym. w. po Chr. znajdujemy już rytmiczną poezję religijną, przyjętą przez gminy różnych krajów jako obowiązująca w nabożeństwie. W X-ym w. pod wpływem poezji arabskiej w poezji modlitewnej zaczęto stosować arabskie bogactwo wierszowania i wprowadzono rym. Hymnów religijnych tworzono najwięcej w krajach arabskich i na południu Europy, w Hiszpanji i we Włoszech. We Francji, Niemczech i dalej na wschód Europy pisano poezji religijnej bardzo mało: żarliwość i pobożność była nie mniejsza, a może i gorętsza niż w tamtych krajach; potrzeby wylania rozpacz w modlitwie było również niemało. Ale dla rozkwitu tej poezji potrzeba było jeszcze innych czynników, względnego spokoju i poetyckich wzorów, które poeci żydowscy najłatwiej znajdowali w twórczości arabskiej.



Tradycyjna podobizna Al. Fasi, komentatora Talmudu (1013—1103)

W XVI-ym w. gminy żydowskie przestały wcielać nowe poezje religijne do uznanych modlitewników. Czy to dlatego, że zabrakło tego bodźca, czy też dlatego, że już dawno został zerwany kontakt Żydów z poezją arabską, czy też dlatego, że w krajach południowo-europejskich w owych czasach zaczęła się stopniowa asymilacja Żydów, a wraz z tem powoli zaczęła zanikać żarliwość religijna, z początku na południu, a później w Europie środkowej, — poezja religijna wkrótce całkowicie znikła.

Najbardziej płodnym poetą religijnym był Eleazar Kalir, o którym wiadomo tylko, że żył w VIII-ym lub IX-ym w. i pochodził być może z Małej Azji.

Dunasz ibn Labrat w IX-ym w. dobry znawca poezji arabskiej i hebrajskiej, wprowadził arabską sztukę wierszowania do poezji hebrajskiej i pierwszy z twórców hymnów religijnych wielce dbał o czystość języka.

W XI-ym w. pisał hymny religijne słynny poeta południowo-hiszpański Salomon ibn Gabirol. W tymże czasie napisał wielką liczbę hymnów pokutnych Mojżesz ben Ezra z Granady.

W XII-ym w. największy poeta hebrajski średniowiecza Jehuda Halewi napisał szereg hymnów modlitewnych. Piękne hymny pisał również słynny komentator biblijny i talmudyczny Salomon Iechaki czyli Raszi. Obok niego wymienić należy Kalonima ben Jehudę, który żył w Spirze lub Moguncji w czasach pierwszej wyprawy krzyżowej. Abraham ibn Ezra, komentator biblijny, gramatyk i poeta świecki, pisał również piękne modlitwy wierszowane. W XIII-ym w. Jehuda ha-Chasid czyli Pobożny, znany również jako Sir Leon, słynny w Regensburgu talmudysta, pisał hymny i w przepięknych obrazach wysławiał wzniosłość i potęgę Boską. Szlachetny, znany Meir z Rothenburga pisał hymny, w których maluje fizyczne i moralne cierpienia ówczesnego żydostwa. Z pod pióra Immanuela z Rzymu, który w końcu XIII-go i początku XIV-go w. pisał satyry i sprośne żarty, wyszła modlitwa, napisana z prawdziwym talentem poetyckim i głębokim uczuciem.

W związku z poezją religijną warto wspomnieć o śpiewie synagogałnym. Wobec zakazu religijnego malowania i rzeźbienia ludzi i zwierząt Semici wogóle i Żydzi w szczególności szukali ujścia i wyładowania popędów artystycznych w muzyce i poczęści w kaligrafii. Muzyka instrumentalna wyszła z użytku synagogałnego po zburzeniu drugiej świątyni; pozostał więc tylko śpiew. Śpiewano w zachowawczym świecie żydowskim przeważnie podczas obrzędów, śpiewano hymny w nabożeństwie i pieśni chwalebne przy uroczystościach sobotnich i świątecznych. W tym zastosowaniu śpiew religijny gra dotychczas w życiu pobożnych sfer żydowskich w powiększonych rozmiarach rolę podobną do tej, jaką gra w życiu polskiego ludu wiejskiego.

Poezja świecka.

Początki świeckiej poezji w tych umiarkowanych rozmiarach, w jakich taka poezja była możliwa u Żydów w starożytności i średniowieczu, sięgają czasów najdawniejszych. Niektóre utwory świeckiej poezji ludowej tego najstarszego okresu zachowały się w Biblii. Są to pieśni zwycięskich wojowników, pieśni weselne i niektóre inne. Od czasu utraty niepodległości politycznej życie umysłowe Żydów, zarówno osobiste jak rodzinne i społeczne, weszło na tory religijne, i aż do czasów nowożytnych przebiegało przeważnie pod znakiem stosunku do Boga i obrzędu religijnego. Tem samym twórczość literacka, więc również poezja mogła istnieć aż do czasów nowożytnych najczęściej tylko pod znakiem religii, była przeważnie poezją religijną. Jednak w niektórych krajach i w pewnych okresach istniała poezja świecka, zwłaszcza tam, gdzie Żydzi żyli w pewnym dobrobycie i w bardziej przyjaznej atmosferze polityczno-społecznej, w bliskim zetknięciu z ludnością rdzenną, ulegali wpływowi jej literatury i znajdowali w tej ostatniej wzory godne naśladowania.

Jedyną formą poezji świeckiej w okresie pobiblijnym w ostatnich stuleciach życia Żydów w Palestynie, więc w pierwszych kilku wiekach po Chr., była poezja okolicznościowa, pieśni weselne, pieśni śpiewane podczas uroczystości religijnych i świeckich, na uroczystościach urodzin i obrzezania, podczas uroczystości sobotnich i świątecznych, kiedy uczestnicy na chwilę zapominali, że pije wino dla uczczenia i upamiętnienia obrzędu religijnego, i opiewał trunek dla niego samego. W pierwszych początkach była to poezja anonimowa, to co zwykle nazywamy poezją ludową. Dopiero na południu Hiszpanji, gdzie najpiękniej zakwitła poezja świecka, znajdujemy utwory określonych poetów, pisane klasycznym hebrajskim językiem biblijnym, zwłaszcza w okresie, kiedy pod wpływem Karaitów w łonie inteligencji, która pozostała wierna tradycji, powstała reakcja przeciw Talmudowi i zapal do studjów biblijnych i literackiego naśladowania Pisma Świętego. W dziejach literatury żydowskiej Biblia odgrywała często rolę budzicielki świeckiej literatury, ostatnio za naszych czasów, przed stu kilkudziesięciu laty. Za każdym razem inteligencja żydowska pod wpływem przebudzenia zapalała do studjów biblijnych na pewien czas oddalała się duchowo od Talmudu, przejmowała się zachwytem dla języka biblijnego, dla prostoty biblijnej, dla typu Żyda staropalestyńskiego i klasycznym, czystym językiem proroków, w przeciwstawieniu do hebrajsko-aramajskiej gwary, nieodłącznej cechy literatury religijno-talmudycznej, zaczynała śpiewać życie świeckie. Naturalnie o tem, czy dany utwór należy do poezji religijnej czy świeckiej.

kiej, rozstrzyga nietyle religijna lub świecka treść utworu, ile to, co przeżywał poeta w chwili tworzenia. Utwór poetycki o treści świeckiej niezawsze należy do poezji świeckiej. Można śpiewać o winie i kobiecie, wkładając do pieśni treść mistyczno-religijną: wino jest tu napojem świętym, kobieta — świętą oblubienicą, symbolem świętej soboty, boskości i t. p. Niekiedy utwór poetycki robi wrażenie świeckiego. Ale znając autora i jego sferę duchową, wiemy, że nic nie mogło mu być bardziej obce, jak opiewać uciechy i zachwyty cielesne inaczej jak symbole duchowe, inaczej jak pod znakiem Boga. Nawet biblijna Pieśń nad Pieśniami w średniowieczu zarówno żydowskim jak chrześcijańskim była rozumiana symbolicznie, — oblubieniec jako Bóg, oblubienica jako naród żydowski lub Kościół.

Z poetów świeckich można wymienić na wstępie Samauala ibn Adija, który żył w końcu VI-go w. i na początku VII-go w. po Chr. i jest właściwie poetą arabskim pochodzenia żydowskiego, typem rycerza arabskiego, o którym głosi podanie, że poświęcił życie własnego syna dla dotrzymania obietnicy przyjacielowi. Powiedzenie «bardziej wierny niż Samaual» stało się przysłowiem w świecie arabskim.

Z pierwszych właściwie żydowskich poetów świeckich bardziej znany jest Salomo ibn Gabirol w XI-ym w. na południu Hiszpanji, znany również jako autor utworów filozoficznych. Gabirol w klasycznym języku hebrajskim opiewał wino, tworzył satyry na swych przeciwników, apoteozy majestatu poety, elegje na śmierć przyjaciół, opiewał wielkość i piękno przyrody. Mojżesz ben Ezra, znany poeta religijny XI-go w. w Granadzie, pisał poezje filozoficzne i poetyczne opisy przyrody. W jego utworach po raz pierwszy występuje w poezji żydowskiej pospolity gdzieindziej motyw nieszczęśliwej miłości. Poeta kochał córkę swego brata nie bez wzajemności, ale brat stawiał przeszkody połączeniu zakochanych. Dziewczyna oddała rękę innemu i wkrótce po ślubie umarła, a poeta powędrował w obce kraje i opiewał pamięć ukochanej zmarłej. W utworach późniejszych okresów życia opiewał już radość życia.

Najznakomitszym poetą owego okresu był Jehuda Halewi z Kastylji. Według legendy został zabity przez Araba w chwili, gdy spełniwszy marzenie całego życia ujrzenia Ziemi Świętej, stał na zwaliskach starej Jerozolimy i śpiewał ostatnią strofę pieśni, w której płakał nad utraconą niepodległością ojczyzny. W swych utworach poetyckich śpiewał rozłąkę z ukochaną, burzę na falach morza, mądre i piękne używanie rozkoszy życia, tworzył epigramaty i zagadki filozoficzne.

Abraham ibn Ezra, współczesny Halewiego, urodzony w końcu XI-go w. w Toledo, znakomity gramatyk, komentator Biblii i twórca modlitewnych hymnów religijnych, w drobnych utworach poetyckich opiewał uciechy i smutki życia. W utworze, przypominającym Fausta Goethego, daje filozoficzny obraz wszechświata, ziemi i sfer niebieskich, po których go oprowadza pewien starzec. Piękny, głęboki jest jego poetycki wierszowany wstęp do Pięcioksięgu.

Jako twórca satyrycznej powieści w stylu arabskim, pisanej wzorem arabskim rymowaną prozą, znany jest Józef ibn Sabara w połowie XII-go w., lekarz i poeta w Barcelonie. Powieść ułożona jest poczęści jak słynny zbiór powieści arabskich z «Tysiąca i Jednej Nocy» w ten sposób, że każda opowieść przerwana jest inną, która również zostaje niedokończona z powodu rozpoczęcia trzeciej i t. d., aż w końcu następuje rozwikłanie i uzupełnienie drugiej połowy pierwszej powieści, drugiej, trzeciej, aż do ostatniej. Utwór zawiera wielką liczbę obiegają-

cych w świecie arabskim, perskim i żydowskim wierszowanych bajek i przypowieści różnej treści, o mądrych sędziach, skąpcach, o przebiegłym lisie i naiwnym lwie, a przeważnie o złych, przewrotnych kobietach, przyprawiających o zgubę swych łatwowiernych mężów.

Jehuda Sabbatai, współczesny Sabarze lekarz barceloński, napisał również poetycką satyrę na temat przewrotności kobiet p. t. «Wróg Kobiet». Bohater poematu przysiągł ojcu na łożu śmierci, że nigdy nie poślubi kobiety, przyczyny wszelkiego złego, jak dowodnie poucza nas historja. Aby zostać wierny danemu słowu, wraz z trzema towarzyszami wędruje do obcego kraju, gdzie zakłada związek mężczyzn, wymierzony przeciw kobiecie. Niewiasty dowiadują się o tem i tworzą z swej strony sprzysiężenie dla sprowadzenia karności bezżeństwa z drogi cnoty. W tym celu polecają swatce doprowadzić do skutku zbliżenie między bohaterem a pewną piękną dziewczyną. Na jej widok młodzieniec zapomina o przyrzeczeniu, danem ojcu. Autor w pięknych strofach lirycznych maluje zachwyt młodzieńca i rozmowy miłosne rozkochanej pary. Towarzysze, oburzeni zdradą bohatera, opuszczają go, a kobiety mszczą się na wrogu rodzaju kobiecego w ten sposób, że na kobiercu ślubnym zamiast ukochanej staje głęboko zakwefiona inna kobieta, znana w mieście z brzydoty i ordynarnej kłótności. Bohater spostrzega podstęp i wpada w rozpacz. Trzej przyjaciele wracają, żeby go pocieszyć. Sprawa idzie przed króla, który czyni bohatera stałym gościem swego dworu.

Jehuda al-Charizi jest jednym z ostatnich klasycznych poetów żydowskich na ziemi hiszpańskiej. Żył w końcu XII-go w. i poza nielicznymi utworami treści religijnej pisał przeważnie poezję świecką, satyry, epigramaty. Wiódł żywot wędrownego trubadura, podróżował po Europie, Azji i Afryce, zawsze zależny od bogatych wielbicieli swej Muzy hebrajskiej. Dlatego ostrze swej satyry tak często zwraca przeciw bogatym skąpcom, którzy nie dotrzymują przyrzeczeń i nie ziszczają pokładanej w nich nadziei. W młodych latach opiewał wino; może nawet kochał niewiastę; w każdym razie pisał poezję miłosne. Za przykładem arabskiego poety Haririego, którego Makamy przetłumaczył na język hebrajski, napisał zbiór epigramatów treści krytyczno-satyrycznej, rozmowy na wszelkie możliwe tematy, przeplatane krótkimi poezjami w formie wysoce dowcipnej, obrazowej, kapryśnej, stylem mistrzowskim, pełnym niespodziewanych zwrotów, odważnych ryzykownych nowotworów językowych.

Abraham ibn Chisdai Halewi żył w tym samym czasie co Charizi w Barcelonie i poza tłumaczeniami dzieł filozoficznych z języka arabskiego na hebrajski znany jest jako autor powieści dydaktycznej p. t. «Królewicz i Asceta». Jest to w formie dialogów, przeplatanych licznymi wierszami, opracowanie staroindyjskiej powieści o nawróceniu Buddy. W opracowaniu grecko-chrześcijańskim p. t. «Barlaam i Josafat» treść utworu przeobraża się w apologję chrześcijaństwa w przeciwstawieniu do religij pogańskich. Chisdai wlał w ten utwór nową treść z tal-mudycznej i arabskiej fantastycznej literatury bajek i przypowieści i dodał mnóstwo oryginalnych pieśni i epigramatów.

Ibn Sahula w połowie XIII-go w. w Hiszpanji napisał zbiór bajek systemem wstawkowym, popularnym na Wschodzie w literaturze tego rodzaju. W formie wierszowanych, dowcipnych opowiadań występuje przeciw zwyczajom, którym zresztą sam wraz z innymi hołdował, mianowicie przeciw oddawaniu pierwszeń-

stwa wszystkiemu co obce, a zwłaszcza przeciw przekładaniu literatury arabskiej nad rodzime piśmiennictwo hebrajskie.

Berachja ben Nitronai żył w połowie XIII-go w. we Francji, był z zawodu kopistą biblijnym i w wolnych chwilach układał wierszem bajki z świata zwierzęcego, przeważnie wierszowane opracowanie bajek wziętych z Talmudu, baśni opracowanych na podstawie arabskiej przeróbki bajek indyjskich Bidpai i greckich bajek Ezopa.

Immanuel z Rzymu, znany lekarz rzymski pierwszej połowy XIV-go w., przeważnie hołdował lekkiej Muzie i pisał sonety, satyry, nowele, w których bez zbytej głębokości i powagi dla samej przyjemności chłostania ostrzył pióro na wszelkiego rodzaju ujemnych typach ludzkich, kłótliwych kobietach, modniśiach, półinteligentach, skąpcach, świętoszkach. Pod wpływem swego przyjaciela Dantego napisał utwór p. t. «Pieńko i Raj», w którym bez głębokiej powagi, cechującej oryginał, chłoszcze moralne usterki współczesnego pokolenia.

W XIV-ym w. żył poeta Kalonim, znany również z tłumaczeń dzieł naukowych z języka arabskiego na hebrajski, dokonanych z polecenia króla neapolitańskiego Roberta, i z przekładu doskonałej bajki arabskiej p. t. «Zwierzę i Człowiek», w której zwierzęta wytaczają przed obliczem sprawiedliwego sędziego obraz krzywde, doznawanych od ludzi, w szeregu długich, doskonałych mów. Najbardziej znanym utworem Kalonima jest poetyckie zwierciadło obyczajów współczesnych, w którym jędrnymi słowy, z doskonałym humorem wystawia pod pręgierz wady współczesnego społeczeństwa, dorobkiewiczostwo i chciwość parwenjuszów, fałszywą półwiedzę szarlatanów-lekarzy i znachorów i t. p.

W XVI-ym w. kabalista Izrael Nagara pisał prócz poezyj religijnych płomienne wiersze, opiewające piękno kobiety, ogień zapałów miłosnych. Kto zna głęboką mistykę poety, wie, że pod formą miłości ziemskiej kryje się w tych wierszach apoteoza religii i miłości boskiej.

W następnych stuleciach, a szczególnie poczynając od XVII-go w. mnoży się liczba żydowskich poetów, którzy tworzą w innych językach, zwłaszcza w języku włoskim i hiszpańskim poezję treści nieżydowskiej. Mamy też szereg poetów pochodzenia hiszpańskiego, którzy, wypędzeni z kraju lub też zmuszeni do opuszczenia ojczyzny, w pełnych bólu elegjach śpiewają tęsknotę za utraconą ojczyzną.

Ciekawa jest postać minnesängera niemieckiego Süsskinda z Trymberga z XIII-go w. Zachowały się niektóre tylko z jego pieśni, które dają w nim poznać



Strona z rękopisu «Tachkmoni», poety Charizi (1282 po n. Chr.).

pieśniarza, chwilami dorównywującego Walterowi von der Vogelweide. W pieśniach miłosnych, pisanych ówczesnym językiem niemieckim, zdradza znajomość modlitewnika i Talmudu.

Okres Haskali (Oświecenia). Haskala w Europie środkowej.

W końcu XVIII-go w. wśród Żydów niemieckich, a pod wpływem ostatnich z pewnem opóźnieniem również wśród Żydów innych krajów, prawdopodobnie pod wpływem ruchu myślowego w okresie Wielkiej Rewolucji francuskiej i nowych prądów w Niemczech powstał prąd myślowy literacki, znany pod nazwą Haskali czyli Oświecenia. W Niemczech, a zwłaszcza w krajach Środkowej i Zachodniej Eropy, gdzie Żydzi w owym okresie szybko zatracili swoiste cechy i zasymilowali się w takim stopniu, w jakim zasymilowanie się duchowe jest wogóle możliwe, ten prąd literacki trwał krótko i był tem, czem prąd literacki może być w Europie, ruchem czysto umysłowym, brany serjo tylko przez niewielu, sprawą raczej rozrywki duchowej garstki inteligencji miejskiej o czysto świeckim charakterze.

Jak przystało na naród księgi, przewrót ten rozpoczął się od napisania książki, naturalnie religijnej. Rewolucję rozpoczął Żyd niemiecki, Mojżesz Mendelssohn w Berlinie, syn nauczyciela i kopisty rodałów, z zawodu nauczyciel domowy i buchalter w fabryce jedwabiu, znany niemiecki filozof i pisarz, wydając w r. 1788 niemiecki przekład niektórych ksiąg biblijnych, zaopatrzony w komentarz, utrzymany w dość ostrożnym, zachowawczym tonie. Ta książka uczyniła pierwszy wyłom w murze, oddzielającym Żydów od reszty świata, w murze, za którym Żydzi przez dwa tysiące lat czuli się szczęśliwi jak dziecko w obrębie ścian mieszkania rodzinnego, otoczonego ciemnymi siłami.

Ruch rozpoczęty przez Mendelssohna i jego uczniów szybko dał owoce; asymilacja i zeuropeizowanie Żydów w Niemczech, które były hasłem piśmiennictwa tego okresu, dokonały się w warunkach miejscowych bardzo szybko. Literatura Haskali w tych krajach miała za zadanie właściwie wyważenie otwartych drzwi: z wyjątkiem niewielkiej liczby wybitnych umysłów talmudycznych, pozostających pod wpływem żydostwa wschodnio-europejskiego, nikt się zbyt nie sprzeciwiał nowym ideom. W ciągu kilkudziesięciu lat asymilacja Żydów dokonała się bez wielkich walk. Chorążowie nowych haseł umysłowych rychło zrozumieli, że potrzebą chwili jest nietyle przyspieszyć w sferach żydowskich proces zapomnienia o Talmudzie i oderwania się od dawnej, miłej sercu Żyda ghetta odrębności w życiu codziennym, w stroju, mowie, zwyczajach, — ile spełnienie nowych zadań, które się wyłoniły z szybkiej emancypacji i asymilacji Żydów.

Trzeba było utrwalić na kliszy fotograficznej i przekazać pamięci następnych pokoleń typ Żyda staroświeckiego, Żyda nieemancypowanego i nieeuropejskiego, odmalować jego życie, zwyczaje, poglądy. Nadawało się to raczej na temat utworów beletrystycznych. Widzimy też w tym okresie powstanie w literaturze żydowskiej, poczęści w języku hebrajskim, przeważnie zaś w języku niemieckim powieści, rodzaju literackiego dotychczas Żydom mało znanego. W tych utworach pisarze żydowscy często wbrew swym tendencjom opisywali znikające życie tradycyjnego żydostwa trochę z ironją postępowego Europejczyka, trochę przez lzy wzruszenia. Jeszcze nie skończyła się walka ze starem, a już się zaczęło opro-

mienianie znikającej przeszłości. To samo zjawisko jest znane z literatury Żydów w Polsce, Rosji i na Litwie, jak zwykle z opóźnieniem wielu dziesięcioleci.

Nowi pisarze pisali również powieści i dramaty historyczne, obrazy dziejów żydowskich przeszłych okresów, później tłumaczone na języki różnych krajów, w których publiczność żydowska chętnie czytywała podobne utwory.

Równoległe z piśmiennictwem beletrystycznym powstała literatura historyczno-naukowa pióra niemiecko-żydowskich uczonych, mianowicie Mendelssohna i jego uczniów. Rozpoczęła się ożywiona praca literacko-naukowa, jakiej jeszcze nie było w żadnym kraju od czasów rozkwitu literatury żydowskiej w okresie hiszpańsko-arabskim. Aż do tego czasu w krajach niemieckich pisano wśród Żydów mało i rzeczy niewielkiej wartości, a zwłaszcza treści jednostronnej, w tym samym czasie, gdy we Włoszech i wśród potomków hiszpańsko-portugalskich emigrantów w Niderlandach wrzała ożywiona praca beletrystyczna i naukowa w języku włoskim, hiszpańskim i portugalskim. Żydzi niemieccy żyli życiem odrębnym, jednostronnym, między innymi pod wpływem talmudystów polskich, którzy licznie przybywali do Niemiec i przeszczepiali na nowy grunt właściwości Żydów polskich. Teraz rozpoczęła się praca literacka i naukowa, która wkrótce zaćmiła sobą dotychczasową pracę Żydów wszystkich innych krajów. Mendelssohn był pierwszym z Żydów niemieckich, który pisał literacką niemieczyną. Za pracę treści metafizycznej dostał nagrodę Berlińskiej Akademii Umiejętności i jako «niemiecki Sokrates» pozyskał obszerne koło czytelników i był tłumaczony na różne języki. Wynikiem jego własnych i jego licznych uczniów i zwolenników prac było stworzenie szeregu dziedzin literackich i naukowych, do dziś dnia zasilanych pracami całej armii pisarzy.

Powstała przedewszystkiem poza beletrystyką bogata literatura emancypacyjna. Stworzono literaturę, która miała na celu reformę wychowania młodzieży w duchu żydowskim i nabożeństwa w synagodze. Stworzono literaturę kazań, modlitewników i książek treści dewocyjnej. Zabrano się do pracy systematycznej nad Biblią, Talmudem i olbrzymią literaturą potalmudyczną. Napisano szereg badań nad rozwojem poglądów różnych wieków na różne dziedziny życia żydowskiego, opracowano żywoty uczonych Miszny i Talmudu i wieków późniejszych, położono podwaliny pod badanie rzeczowe i językowe Biblii, które rychło zostało pochwycone przez uczonych chrześcijańskich w Niemczech i innych krajach i podniesione do poziomu, znacznie przewyższającego wyniki prac badaczy żydowskich w tej dziedzinie. Ukazały się próby systematycznego opracowania historii Żydów. Wydawano drukiem i tłumaczono średniowieczną literaturę hebrajską i żydowsko-arabską. W powodzi wielkich ludzi, którzy stworzyli ten bogaty dorobek naukowy, można wymienić jedynie niektóre nazwiska pomocników i następców Mendelssohna, imiona takie jak Hartwig Wessely, Dawid Friedländer, Leopold Zunz, Abraham Geiger, Wolf Heidenheim, Samson Hirsch, Moritz Steinschneider, Ludwik Philippson, Zacharjasz Frankel, Michał Sachs. We Włoszech Izaak Reggio i Samuel Luzatto kontynuowali te prace.

Powstała również nowoczesna bogata literatura o dziejach ludu żydowskiego, o jego starożytnościach, o rozwoju jego piśmiennictwa. W tej dziedzinie pracowali uczeni i pisarze tej miary co Jost, Salvador, Cassel, Graetz, Güdemann, Kayserling, Fürst, Pinsker, Firkowicz, Chwolson, Luzatto, Lewy, Löw i wielu innych.

Studja talmudyczne w tym okresie rozkwitu zyskały na jakości i straciły wiele na ilości. Nowa generacja uczonych porzuciła starą metodę kontynuowania Talmudu, tworzenia nowych wniosków z dawnych przesłanek, rozciągania i wikłania łańcucha rozumowań do nieskończoności. Zamiast tworzyć nowe uzupełnienia Talmudu zabrano się do systematycznego historycznego badania. Zamiast tworzyć dalej nowe dziedziny i nowe zastosowania Talmudu zaczęto tworzyć historję tego, co dotychczas zostało napisane. Ale zainteresowanie szerszych sfer dla Talmudu zaczęło zanikać i dziś w Niemczech prawie zupełnie zanikło. Talmud stał się przedmiotem martwym, którego nikt prawie poza zawodowymi uczonymi nie czyta, który uczeni badają, dyssekując go jako martwy składnik minionej przeszłości.

Ta ruchliwa praca znalazła w krajach niemieckich zewnętrzne warunki przyjazne w pewnej właściwości Żydów niemieckich, obcej żydostwu polskiemu. W krajach niemieckich Żydzi zaasymilowali się bardzo szybko, przyjęcie postępu dokonało się prawie bez bólu, po krótkiej walce z zachowawcami, asymilacja nie stała się równoznaczną odejściu od swoich i porzuceniu praktyk religijnych. Niemiecki Żyd z wykształceniem uniwersyteckiem nie jest ani mniej ani więcej pobożny w swych poglądach religijnych i spełnianiu obrzędów niż przeciętny Niemiec. Jest więc rzeczą naturalną, że każda gmina żydowska w Niemczech, składająca się z ludzi zewnętrznie niczem, a umysłowo mało się różniących od ludzi innych wyznań, posiada synagogę, w której służbę bożą sprawuje rabin z wyższem wykształceniem na modłę europejską, niezbyt się różniący od pastora sąsiedniej parafji ewangelickiej, człowiek o dużej kulturze i w pomyślnych warunkach zewnętrznych pracy umysłowej. Żydowska literatura zarówno naukowa jak beletrystyczna w języku niemieckim jest w dużej mierze wynikiem pracy tych kaznodziejów. W żarliwem żydostwie Europy Wschodniej, między innemi Polski, walka między postępem a tradycją, dawniej tak zacięta, nie zakończyła się jeszcze dotychczas. Wobec tego rabin z wykształceniem europejskiem jest dotychczas prawie nie do pomyślenia, a badanie przeszłości żydowskiej znajduje się przeważnie w rękach ludzi pobożnych i zachowawczych, pracujących przestarzałemi metodami.

W krajach bardziej leżących na zachód, we Francji, Anglii, Włoszech asymilacja Żydów rozpoczęła się wcześniej, walki między postępem a tradycją nie było prawie żadnej, ale zato i zainteresowanie Żydów teraźniejszością i przeszłością żydowską było i jest niewielkie. Odpowiednio biedne jest piśmiennictwo żydowskie w językach tych krajów.

Innemi drogami poszła Haskala na Wschodzie Europy, gdzie została nieco później przeszczepiona. Tu, w świecie Talmudu, musiały wystąpić na pierwszy plan te religijne cechy Haskali, jakie w niej w słabym stopniu tkwiły, a przede wszystkim prąd ten musiał się ustosunkować do Talmudu. Haskala stała się też pod kątem widzenia literackim atakiem Biblii i książki europejskiej przeciw Talmudowi, walką książki świeckiej z literaturą religijną, walką powieści europejskiej i europejskiego podręcznika naukowego z Talmudem i późniejszą literaturą na nim opartą. A ponieważ Talmud nie był zwyczajną księgą, lecz treścią ducha i serca narodu żydowskiego, powieść europejska i podręcznik fizyki musiały w rękach szermierzy Haskali stać się również sztandarem i tarczą herbową, nową religją, która walczyła z starą, — sztandarem, którego rycerz bronił nawet z narażeniem swej osoby. A ponieważ była to walka z księgą Talmudu, w pierw-

szym szeregu musiała stanąć również Biblia, dawny Talmudu współzawodnik.

Talmud był jedną z podstaw duchowego i moralnego życia Żydów. Atak na Talmud był jednocześnie napadem na religię, obrzędy, pobożność, zwłaszcza zewnętrzną, strój, stare zwyczaje, więc napadem na istotę ideałów każdego Żyda. Walka musiała więc być ostra. Żydzi zachowawczy bronili się wszelkim orężem, jaki mieli w swoim rozporządzeniu. Gdyby to się działo o dwa tysiące lat wcześniej, gdyby Żydzi jeszcze byli w swoim kraju, popłynęłaby może krew. Ale było to w Europie, i bronić się przeciw nastawianiu na wszystko, co było najświętszym, pobożni Żydzi mogli i chcieli jedynie orężem ostracyzmu towarzyskiego, czasami pięścią, w najgorszym razie apelem do interwencji władzy świeckiej. Dopóki nikt nie dotykał jego głębokich uczuć rodowo - religijnych, żydostwo znosiło wszystko obojętnie. Wroga Żyd zachowawczy często nienawidził mniej niż słowa postępowca-współwyznawcy. Nowa literatura była w swej zasadzie przeczącą, burzycielską, zwalczała treść Talmudu, studja nad tą księgą i późniejszą, na niej opartą literaturą. Na pewien czas pisarze zapomnieli o tem, co ich łączyło z własnym rodem i praojcami, stłumili w sobie to, co było im bliskie i drogie, i zaczęli głosić ideały w gruncie rzeczy nieco przyziemne. Później miał również dla Żydów wschodu Europy nastąpić czas, kiedy pożałowano tych podeptanych naiwnych, głęboko odczuwanych wzruszeń religijnych i rodowych. Ale narazie z zapalem nowonawróceńców głoszone hasła krótkiego stroju europejskiego i podręcznika fizyki, kruczając przeciw tradycyjnemu strojowi i komentarzowi talmudycznemu.

Dla większości żydostwa, zwłaszcza na Wschodzie Europy, piśmiennictwo świeckie brzmiało jak pustą zabawą, a dla sfer bardziej zachowawczych prawie jak profanacja, nawet gdy nie było wymierzone przeciw Talmudowi i pobożności.

Wogóle powstanie literatury świeckiej u Żydów w większych rozmiarach napotykało trudności. Wprawdzie już w Hiszpanji byli świeccy poeci hebrajscy, ukazywały się dzieła podróżników i geografów żydowskich. Było to zwykłe w tych krajach i w tych okresach, kiedy Żydom wiodło się lepiej, współzycie inteligencji żydowskiej z wykształconymi sferami chrześcijańskimi lub arabskimi było bliższe. Pozostawieni sami sobie, Żydzi, szczególnie w czasach późniejszych i w Europie Wschodniej, nie mieli tendencji do piśmiennictwa świeckiego i oddawali się studjom talmudycznym, w których nawet sprawy świeckie były rozpatrywane



Strona z rękopisu halachisty niem. Mordechaj ben Hillel (XIII w.).

pod kątem widzenia religijnym i opromienione ciepłem wzruszeń religijnych. Tembardziej nieprzeparty bywał pociąg do pograżania się w morzu talmudycznym, gdy na świecie było źle.

Pisano w okresie Haskali w Europie Wschodniej przeważnie w języku hebrajskim. Językami ludności rdzennej, dla Żydów mało rozumiałemi, posługiwano się rzadziej. Również mało posługiwano się t. zw. językiem żydowskim czyli narzeczem niemieckiem, używanem przez Żydów Europy Wschodniej. Język żydowski był lekceważony jako mowa potoczna w przeciwstawieniu do hebrajskiego języka Biblii. A Biblia jak w podobnych ruchach protestanckich w Europie chrześcijańskiej miała być źródłem moralnie oczyszczającym, orężem do zwalczania obskurantyzmu religijnego. Biblia była prawdziwym słowem Boga, sztandarem światła, — Talmud był wytworem ciemnych sił. Żydzi zachowawczy rychło to zrozumieli i zaczęli nie tylko prześladować literaturę postępową, lecz odnosić się z niechęcią do studjów biblijnych. Zachwyt dla Biblii w sferach postępowych wzrósł do tego stopnia, że ideałem było pisać językiem, jakim mówił prorok biblijny. Nawet w bardziej wykwintnej korespondencji prywatnej obowiązywało zdobienie stylu zwrotami, żywcem wziętymi z Pisma Świętego. Jeżeli wyrazu lub zwrotu, potrzebnego autorowi do oddania jego myśli, nie było w Biblii, tem gorzej dla autora: trzeba było albo znaleźć takie zdanie biblijne, które zawierało mniej lub więcej zrozumiałą aluzję do myśli autora, albo też tę ostatnią wyrazić opisowo. Jeśli treść była zupełnie oporna, nie przystosowywano języka do treści, lecz naginano nieraz treść do zwrotu biblijnego, który autor sobie upatrzył, — mniej więcej tak, jak postępowano w literaturze chińskiej do ostatniego przewrotu rewolucyjnego. Było to poczęści reakcją puryzmu językowego przeciw żargonowi hebrajsko-aramajskiemu, który za przykładem Talmudu pozyskał obywatelstwo w wielu utworach piśmiennictwa. Żydzi zachowawczy rychło podchwyli ten związek między czystością języka hebrajskiego a postępową treścią i zaczęli krzywo patrzeć na puryzm stylu hebrajskiego i studja nad gramatyką hebrajską.

Haskala wkrótce zaczęła się posługiwać nowym orężem w walce z obskurantyzmem. W świecie żydowskim ukazała się powieść hebrajska, przeważnie na Litwie, na południu Rosji, w Galicji, powieść z życia współczesnego albo powieść historyczna z czasów palestyńskich. Pierwsza malowała przeważnie walkę między starem a nowym pokoleniem, między obrońcami tradycyjnej pobożności a szermierzami Haskali.

Bohaterem bywał zazwyczaj młody człowiek, który pod wpływem znajomości z wykształconym i sympatycznym a oświeconym Żydem, poznaje urok myśli europejskiej z książek, jakie mu podsuwa przedstawiciel i rzecznik tej wykształconej sfery. Pod wpływem tej literatury zaczyna patrzeć innemi oczyma na najbliższe otoczenie: drobnostkowa obrzędowość, zamknięcie się w obrębie osobnego świata o tradycyjnych, dawno nieodnawianych wyobrażeniach i zwyczajach, — wszystko to zaczyna mu się wydawać średniowiecznym więzieniem, w którym wszyscy się duszą, ale nikt nie ma odwagi spojrzeć w górę, zobaczyć światłość niebieską i pomyśleć o tem, żeby się wydostać na jasny świat Boży.

Młodzieniec czyni pierwsze nieśmiałe próby, wyciąga pierwszym, nieśmiałym ruchem ramiona ku słońcu. Ruch jest rzeczywiście nieśmiały: młodzieniec pod wpływem szatańskiego opiekuna i przyjaciela zaczyna czytać hebrajską Biblię bar-

dziej pilnie, aniżeli to jest niezbędne dla zadośćuczynienia wymaganiom rytuału modlitewnego, a nawet zabiera się do zgłębienia tajników gramatyki hebrajskiej. Otoczenie słusznie rozumuje, że od gramatyki hebrajskiej do całkowitego zeuropeizowania jest tylko jeden krok. Choć młodzieniec robi to wszystko w ukryciu, w domu swego przyjaciela albo na strychu, czujne oko rodzica albo któregoś z miejscowych żarliwców religijnych czyli t. zw. «kozaków, pułkowników Bożych» prędko odkrywa winowajcę. Następuje doraźny wymiar kary i roztoczenie bacznego nadzoru nad młodzieńcem. W miasteczku, żarliwym a plotkarskim, szybko rozchodzi się wieść o tem, że taki a taki młody człowiek zepsuł się i wstąpił na złą drogę. Młodzieniec podlega towarzyskiemu ostracyzmowi. Wszysey się od niego odwracają. Zaręczyny, ułożone między ojcem a jakimś z obywateli miasta, zostają rozwiązane. Wszystko to rzuca naturalnie młodzieńca w otwarte ramiona przyjaciela — Mefistofelesa. Następuje drugi etap moralnego wykołajenia: pewnego dnia łapią młodzieńca na gorącym uczynku czytania hebrajskiej, sentymentalnej powieści historycznej albo zbioru poezji. Walka się zaostcza. Na ponowne represje młodzieniec odpowiada nowym aktem rozwydrzenia moralnego: wydostaje po długich poszukiwaniach w różnych nielegalnych źródłach gramatykę języka niemieckiego lub innego i niemieckie tłumaczenie Biblii Mendelssohna. Otoczenie rozumie niebezpieczeństwo, kryjące się w tej na pozór niewinnej książce. W tym samym czasie młodzieniec poznaje dziewczynę, która okazuje mu współczucie. Przyłapany na gorącym uczynku rozmowy z dziewczyną, — miasteczko odrazu słusznie przewidziało, że takie będą ostateczne konsekwencje studjów nad gramatyką hebrajską — młodzieniec wkońcu opuszcza miasto. W epilogu powieści spotykamy go na najwyższym szczeblu ówczesnych marzeń: mieszka w mieście stołecznym, ukończył uniwersytet i jest wolnopracującym lekarzem, a na mosiężnym szyldziku przed domem wyraźnemi głoskami wyryte jest obok tytułu doktorskiego imię Maurycy zamiast tradycyjnego Mojżesza. Rzadziej znajdujemy inne zakończenie, któregobyśmy się prędzej spodziewali albo raczej pragnęli: po ukończeniu studjów uniwersyteckich młodzieniec, który zamiast nauki stosowanej zgłębiał nauki czyste, filozofję i t. p., powraca do miasta rodzinnego, poślubia dziewczynę, z którą niegdyś prowadził rozmowy na temat walki postępu z ciemnotą, i zależnie od temperamentu staje się cichym lub otwartym bojownikiem Haskali. Jeżeli takie zakończenie bywa rzadkie, młodzieniec jest usprawiedliwiony.



J. Salomon Delmedigo (1591—1653).

Walka z żarliwcami była w owych czasach ciężka, i trudno żądać od młodzieńca, żeby wydostawszy się z miasteczka, dobrowolnie do niego powrócił.

Wszystko to należy teraz do przeszłości. W literaturze niema już walki o Haskalę. Obskurantyzm nie jest teraz już tak niebezpieczny, przynajmniej dla swych przeciwników. Dla literatury w krajach Europy Wschodniej już zaczyna następować zwrot, który w Niemczech miał miejsce o pół wieku wcześniej. Obóz żarliwców religijnych zaczyna mocno rzednąć, w murach ghetta z jego zastygłą odrębnością widać duże rysy. Teraz zaczyna następować czas utrwalenia w literaturze konającej przeszłości, dobitego wroga, dopiero co tak namiętnie zwalczanego. W najnowszej literaturze sympatje autora są już może raczej na stronie zachowawczych rodziców i ich Talmudu niż na stronie zbuntowanego młodzieńca i jego gramatyki hebrajskiej z doktoratem jako uwieńczeniem wyzwolenia moralnego.

Literatura Haskali zwalczała nietylko pobożność wogóle, ale jedną z jej form, świat cudotwórców-cadyków i chasydów, ich czcicieli. Walka ta była przez dziesiątki lat jednym z głównych działów treści literatury Haskali. W powieściach, nowelkach i artykułach publicystycznych ośmieszano fałszywych cudotwórców, ekstatyczne oddanie gmin zwolenników ubóstwianym cadykom. Aż nastąpił czas, kiedy chasydyzm zaczyna dogasać, a w każdym razie przestaje być niebezpieczny jako przeciwnik oświaty lub też staje się raczej stronnictwem niż gminą żarliwców. Powstaje teraz literatura, w której autorzy wykształceni na wzorach europejskich zaczynają malować piękne strony chasydyzmu, unosząc się myślą do dni minionych, w których oni sami lub ludzie z ich sfery mogli brać udział w ekstazie chasydzkiej.

Z hebrajskich pisarzy i poetów okresu Haskali w Europie można wymienić nazwiska Mapu, Gordona, Smolenskina. Wszyscy trzej, Mapu w pierwszej połowie XIX-go w., obaj pozostali w drugiej połowie tegoż stulecia zwalczali chasydyzm piórem, Gordon wierszem, pozostali powieścią i prozą. Było to w pierwszych czasach rozwoju świeckiej literatury hebrajskiej, która wówczas stała jeszcze na dość pierwotnym szczeblu. Poeci i powieściopisarze hebrajscy byli nieraz raczej wierszokletami i publicystami, od których więcej wymagało się sprawnego operowania hebrajskim językiem i łudzącego podszywania się pod styl biblijny niż szczerego natchnienia poetyckiego i prawdziwych obrazów. Mapu był dość sprawnym powieściopisarzem, Gordon, wówczas uchodzący za największego poetę hebrajskiego, poza niewątpliwym talentem poetyckim świetnie władał językiem i wierszem. Mapu pisał powieści, w których apoteozował biblijną Palestynę i gromił świętoszkostwo chasydów, Gordon ciętym wierszem malował walkę postępu z wstecznictwem. To samo co Gordon robił poczęści w prozie i powieści Smolenskin, doskonały stylistą.

W ostatniem półwieczu świecka literatura hebrajska ulega pewnym przeobrażeniom. Język hebrajski przestaje być językiem biblijnym i szybkimi krokami zdąża do poziomu nowoczesnego języka. Powstają tysiące nowych wyrazów, tak że czasem język hebrajski może dorówna bogactwem słownictwa pokrewnemu językowi arabskiemu, jednemu z bogatszych języków świata. Pisarze zrzucają z siebie więzy stylu biblijnego. Przewrót, dokonany w ostatnich latach w literackim języku chińskim, zaszedł w hebrajskiej literaturze już w końcu XIX-go w. i idzie w coraz szybszem tempie, zwłaszcza w literaturze i prasie nowych osiedli żydow-

skich w Palestynie. Artykuł, drukowany w obecnej gazecie hebrajskiej w Jerozolimie lub w Warszawie, byłby niezrozumiały dla poety średniowiecza hebrajskiego, choć już wówczas nieraz usiłowano wylamać się z pod strychulca biblijnego. Pisarz współczesny nie pisze już udatnych parodji lub parafraz biblijnych, poeta nie jest wierszokletą, obaj nie operują nożycami i nie robią wycinanek biblijnych. Mówią to, co mają do powiedzenia, tworząc wyrazy w miarę potrzeby. Każdy literat występuje w roli amatora — filologa. Starannie unika wszelkiej alegorji, dotychczas stanowiącej najpiękniejszą ozdobę stylu, i twardo a skutecznie opiera się nasuwającej się pod pióro cytacie biblijnej.

Treść współczesnej literatury hebrajskiej staje się coraz więcej podobna do piśmiennictw europejskich. Z literaturą Wschodu Europy ma wspólną cechę wszechwładztwa jednego łożyska myślowego, jednego tematu albo jednej grupy tematów, w okresie obecnym prawie wyłącznie tematu myśli narodowo-sjoniistycznej. Właściwością literatury hebrajskiej i literatury w języku żydowskim jest to, że rzadko bywa w niej mowa o człowieku, któryby nie był Żydem, często nawet określonego środowiska geograficzno-społecznego, tak samo jak stosunkowo rzadko znajdujemy w literaturach słowiańskich bohatera, któryby nie był Polakiem, Rosjaninem i t. d., i rzadko jesteśmy świadkami przeżyć, któreby nie były specjalnie polskie, rosyjskie i t. d.

Wybitnym poetą hebrajskim ostatniej daty i może najlepszym poetą Żydów od czasów pobiblijnych jest współczesny Bialik, pierwszy poeta, który od czasów proroków biblijnych i Jehudy Halewego przemawia do nas z powagą i natchnieniem proroka. Utwory jego są liryczne lub epickie. Jest to jeden z tych poetów, którzy wyczuli, że piękno żydowskie jest związane nie tylko z okresem życia pastersko-rolniczo-wojowniczego w starej Palestynie, że w obrębie zamkniętego ghetta i polsko-litewskiej szkoły talmudycznej także kryje się specyficzne piękno, że tu płomień duszy żydowskiej, podsycany Talmudem, wznosi się prosto i wysoko pod niebiosy.

Literatura Haskali w Polsce była z początku pisana w języku hebrajskim. Jednocześnie w sferach inteligencji postępowej chętnie czytywano literaturę niemiecką pióra szkoły Mendelssohna. Postęp w Polsce żydowskiej przebiegał w swych początkach pod wpływem Żydów niemieckich, osiadłych w Polsce. Dopiero później żydostwo polskie zaczęło tworzyć własne piśmiennictwo w języku polskim. Powstały czasopisma jak «Jutrzenka» i «Izraelita», pisane dla oświeconych sfer żydowskich, szerzące wiedzę judaistyczną w tych sferach, w których już szła



Tradycyjna podobizna Samuela Edelsa (XVI w.).

w niepamięć. Zaczęto tłumaczyć na język polski Biblię, modlitewnik, bardziej popularne części Haggady talmudycznej. Z tym okresem związane są nazwiska Fabiana Straucha, Hilarego Nusbauma, Neufelda, Izaaka Cyklowa i innych.

W okresie Haskali powstała też literatura żydowska w języku rosyjskim, rozległa i różnorodna, bogata co do treści, beletrystyczna i naukowa, prozaiczna i poetycka. Rozwinęło się również piśmiennictwo perjodyczne. Literatura ta miała duże znaczenie w dziejach oświecenia Żydów w państwie rosyjskim.

Prasa.

W okresie Haskali po raz pierwszy ukazuje się w świecie Żydów Europy Środkowej i Wschodniej nowy rodzaj piśmiennictwa — prasa, stworzona w celach bojowych jako broń w walce z żydostwem zachowawczym o wprowadzenie idei i zwyczajów europejskich, z początku w języku hebrajskim, później obok hebrajskiego, a w Europie Środkowej i Zachodniej zamiast niego w języku ludności rdzennej. Tylko w krajach słowiańskich obok prasy w języku hebrajskim lub rdzennym ukazuje się również prasa w narzeczu niemiecko-żydowskim, a w krajach bałkańskich w narzeczu t. zw. hiszpańskim czyli ladino, języku hiszpańskim, który emigranci i wygnańcy żydowscy przynieśli z sobą kiedyś z Hiszpanji. Charakter bojowy prasa ta miała zwłaszcza na wschodzie Europy i tu go najdłużej zachowała. Sprawami polityczno-społecznymi mało się zajmowała. A gdy zadanie zwalczania obskurantyzmu było spełnione, zadanie prasy zmieniło się tak samo jak zadanie książki, — należało raczej zahamować szybkość odżydzania szerszych sfer, żeby młode pokolenie nie zapomniało o przeszłości i zachowało dla niej sentyment. Pisano więc o niej w czasopismach, popularyzowano historję literacką i polityczną Żydów, dawano beletrystyczne obrazki z życia zanikającego ghetta.

Na wschodzie Europy sentyment żydowski był do niedawna mocny i sztucznego hodowania i podniecania nie potrzebował.

W ostatnich latach prasa ta jak wszelka inna staje się poczęści brukowa i przystosowana do smaku pospólstwa, zwłaszcza wydawana w języku żydowskim, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, choć naogół zawiera dużo treści poważnej, więcej niż prasa inna. Na szczególnie wysokim poziomie stoi prasa hebrajska.

Literatura w języku żydowskim.

W połowie XIX-go w., w okresie rozkwitu nowohebrajskiej, świeckiej, postępowej literatury, w krajach Wschodniej Europy rozpoczęła się walka w literaturze między książkowym językiem hebrajskim a ludowym językiem żydowskim czyli t. zw. żargonem, ludową gwarą niemiecką Żydów niemieckich, wiodących aż do czasów mendelsohnowskich życie odrębne w zamkniętym ghetto, stykając się wyłącznie z niższymi sferami ludu. W okresie pomendelsohnowskim ta odrębna gwara zaczyna w Niemczech szybko zanikać na rzecz powszechnej mieszczańskiej mowy niemieckiej. Tylko gdzieniegdzie w miasteczkach prowincjonalnych można w ustach ludności żydowskiej usłyszeć wyrazy, obce rdzennym Niemcom, albo swoiste zwroty, szczególnie gdy rozmowa wkracza w dziedzinę specjalnie żydowską, religijno-obrzędową. Ta gwara poczęści została zanesiona do krajów

Wschodniej Europy przez wychodźców niemieckich, poczęści zaś rozpowszechniła się tu pod wpływem przewagi kultury żydostwa niemieckiego.

Walka ta w miniaturze pod pewnym względem przypomina walkę, jaka się o wiele wieków wcześniej toczyła między zwolennikami łaciny a stronnikami języków ludowych w literaturze Europy Środkowej lub jaka się toczy obecnie między językiem bretońskim a francuskim we Francji. Przez kilka stuleci język żydowski i hebrajski żyły obok siebie w dobrej zgodzie sąsiedzkiej. Uważano, że język hebrajski jest jedynie godnym narzędziem literatury i jedynym odpowiednim językiem w służbie Bożej, a język żydowski może być używany tylko w mowie codziennej oraz jako malum necessarium, jako język pomocniczy, na który już począwszy od XVI-go w. tłumaczono modlitwy i bardziej popularne, łatwe ustępy z Biblii, Midraszów, utwory późniejszej literatury budującej, moralistycznej, wreszcie ludowej,

z europejskich języków tłumaczonej literatury powieści rycerskich i fantastycznych przygód, przeważnie dla kobiet, którym zasadniczo był obcy język hebrajski, w mniejszym stopniu dla niższych sfer ludowych. Dopóki literatura Żydów miała charakter religijno-talmudyczny, granice te były ściśle przestrzegane. Uważano, że tłumaczenie Biblii i Talmudu na język żydowski w większych rozmiarach i tworzenie literatury talmudycznej w tym języku wprawdzie uprzyścipleniłoby Talmud szerszym sferom ludu, ale jednocześnie zdarłoby zeń tę świętą szatę, w której żydzi znali go przez tysiącolecia. Wolano więc dążyć do dania ludowi możności studjowania Talmudu w oryginale niż ściągnąć Talmud z nieba do poziomu powszedniego życia. Dopiero w okresie rozwoju literatury świeckiej zaczęły się rozlegać głosy o konieczności stworzenia piśmiennictwa w języku szerszych mas ludowych. Ruch ten powstał przeważnie na Litwie, Białorusi i w Rosji Połudn. Pierwsi pisarze w języku żydowskim, dotychczas piszący w języku hebrajskim, robili pierwsze kroki na nowym polu nieśmiało, z pewnym wstydem, oglądając się na pozostałą brać literacką, wierną górnym tradycjom szlachetnej mowy hebrajskiej, i z pewnym lekceważeniem odnosząc się do własnej twórczości. Do rozwoju piśmiennictwa w jęz. żydowskim przyczyniły się o kilka dziesięcioleci później inne czynniki, natury poczęści negatywnej. Prócz zapалу dla mowy żydowskiej i poczucia potrzeby demokratyzacji literatury na rozwój piśmiennictwa w jęz. żydowskim wpłynęło powolne zanikanie zainteresowania dla Biblii i Talmudu i literatury hebrajskiej, nawet świeckiej. Najsilniejszym bodźcem do rozwoju literatury w języku żydowskim było rozpowszechnienie wśród Żydów



Karta tytułowa I wyd. «Sulchan Aruch» Józefa Caro (Wenecja 1564).

Europy Wschodniej gazety codziennej, obliczonej na szersze masy ludowe, nie znające języka hebrajskiego, i połączone z tem obniżenie poziomu literackiego, zwłaszcza gdy ku końcowi XIX-go w. rozpoczęło się masowe wychodźstwo Żydów, przeważnie ze sfery rzemieślniczej, do Stanów Zjednoczonych. Powstała tam wielka prasa z rozmachem amerykańskim wyłącznie dla ludu, naturalnie w języku żydowskim. W chwili obecnej istnieje literatura w tym języku niezbyt bogata ilościowo i biedna jakością i różnorodnością, przeznaczona dla ludu i poczęści przez literatów z ludu zasilana, mająca w pewnym stopniu charakter robotniczy i z pewną powierzchownością i pierwotnością, a nawet pewnym prostactwem, właściwem wszelkiemu piśmiennictwu ludowemu, łącząca młodzieńczy zapał i powagę młodych, ludowych, robotniczych ruchów literackich. Z autorów można wymienić bardziej znane nazwiska pisarzy z Rosji Południowej i Zachodniej Abramowicza i Rabinowicza i pisarzy polsko-żydowskich Pereca i Asza, tych ostatnich o nastrojach polsko-żydowskich. Godnym uwagi faktem jest również powstanie teatru w języku żydowskim, o dobrej grze aktorów i pełnej zapału powadze, w którym grywane są utwory oryginalne, lepsze, pióra Asza i inn.

Abramowicz, znany pod pseudonimem Mendełe Mojcher Sforim (Mendel — wędrowny sprzedawca książek), humorysta typu angielskiego, był poetą, który umiał z uśmiechem pełnym łez przeżyć i dać czytelnikowi odczuć tragikomizm życia żydowskiego w głuchych, biednych, małych miasteczkach.

Nieco młodszy Rabinowicz w szeregu bardzo popularnych utworów również przez zasłonę humoru ukazuje czytelnikowi nędzę i tragizm ludności żydowskiej, przez los i zarówno dowolne jak narzucone wyodrębnienie upośledzonej, pogardzanej i prześladowanej. Rabinowicz daje te obrazy w szacie bardziej pospolitej, mniej dyskretniej, mniej subtelnej i symbolicznej, aniżeli czyni to Abramowicz.

Niedawno zmarły poeta i nowelista Perce z Zamościa jak nieco młodszy od niego Asz należą do nielicznej rzeszy poetów i pisarzy polsko-żydowskich, piszących w języku żydowskim. Są to pisarze polsko-żydowscy nie tylko z pochodzenia i dlatego, że się posługują narzeczem polsko-żydowskim zamiast nieco odmiennej literackiej odmiany litewsko-żydowskiej lub południowo-rosyjsko-żydowskiej i malują typy Żydów polskich, polskie miasteczko i polską wieś, lecz przede wszystkim dlatego, że potrafili w swych utworach dać wyraz temu głębszemu uczuciu, które wiąże w jedną całość grupę rasową z ziemią, na której żyje, potrafili odmalować ten swoisty patriotyzm kulturalno-krajowy, głębokie przywiązanie do Polski, którą ma lud żydowski. Perce w utworach przeważnie nowelistycznych maluje życie prostego, biednego ludu żydowskiego w przeciwstawieniu do inteligencji talmudycznej i bogatego kupiectwa. A czasami, gdy się budzi w nim stary talmudysta i chasyd, apoteozuje cadyków — cudotwórców osobliwego typu, cadyków, którzy odkładają Talmud i modlitewnik i w nocy wykradają się z domu, żeby narąbać drewno biednej, chorobą złożonej wdowie — chrześcijance, podczas gdy wszyscy są przekonani, że w samotności oddają się mistycznym uniesieniom. Perce należał jeszcze do pokolenia Haskali, zwalczającego mistyczny chasydyzm, ale już czuł żal, że zwalczany wróg tak prędko znika.

Asz maluje najchętniej naiwne, proste sentymentalne typy żydowskie z najniższej sfery, wzgardzonej przez inteligencję talmudyczną i mieszczaństwo, obcej tradycyjnemu żydostwu talmudycznemu, żyjącej w bliskim zetknięciu i łączności duchowej z wyrobnikiem polskim w miasteczku, z chłopem na wsi. Jest to

u Asza poniekąd może protest przeciw Talmudowi, przeciw «jedwabnemu Żydowi». W latach późniejszych Asz pisze obrazki, nowele, powieści historyczne z dawnych dziejów żydowskich, a przede wszystkim dramaty z życia tejsze najbardziej pogardzanej sfery żydowskiej, grywane z dużym powodzeniem na poważniejszych scenach żydowskich, a w przekładach również na niektórych scenach europejskich.

Poza literaturą żydowską w dotychczas omawianych językach istnieje niewielka nowsza literatura żydowska w różnych językach europejskich, literatura w języku tatarskim u Karaitów, wreszcie w języku hiszpanjolskim, narzeczu języka hiszpańskiego, prasa i niewielka literatura książkowa na Bałkanach. Warto wspomnieć jeszcze o starej poezji żydowskiej w języku perskim, w którym poeci żydowscy pisali poetyckie parafrazy legend biblijnych i t. p.

W pewnym związku z literaturą talmudyczno-biblijną są żydowskie dowcipy i anegdota z przedostatniej doby osobliwego gatunku biblijno-talmudycznego. Dowcipy i anegdota są u Żydów bardziej ulubione i rozpowszechnione niż gdzie indziej. Ale szczególną popularnością cieszył się do niedawnych czasów rodzaj dowcipu, oparty na porównaniach, wziętych z Biblii albo z Talmudu, przeważnie opacznych i przekrętnych, lub też świadomie wykrętnie tłumaczonych ustępach i wersach z Biblii i Talmudu. Obecnie ten doskonały rodzaj dowcipu zanika, ustępując miejsca dowcipowi europejskiemu treści politycznej lub erotyczno-pornograficznej: z rozwojem prasy i książki świeckiej czytanie coraz więcej rozpowszechnia się w masach ludowych, nie znających hebrajskiego języka, jednocześnie maleje liczba ludzi czytających Pismo Święte, a zwłaszcza Talmud, znika więc podstawa tego rodzaju dowcipu.

BIBLIOGRAFJA

DZIEJE OGÓLNE I LITERACKIE:

- Grätz, Jüdische Geschichte (wielotomowa)
 S. Dubnow, Jüdische Geschichte (wielotomowa)
 M. Bałaban, Historia i literatura żydowska, 2 tomy, Lwów 1920—21
 Jewish Encyclopaedia (12 tomów)
 Jewrejskaja Encyklopedija (16 tomów, przeróbka poprzedniej)
 Jüdische Encyklopädie (nowa, wielotomowa, wychodzi w Berlinie; dotychczas wyszły 3 tomy)
 Jüdisches Lexikon, skrót poprzedniej, w 4 tomach

DZIEJE LITERATURY:

- G. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur
 Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur etc., 3 tomy, Berlin 1897 (wypisy do lit.)
 M. Brann, Kurzer Gang durch die jüdische Literatur, Wiedeń 1918
 G. Karpeles, Rzut oka na liter. żydowską, Warszawa 1896

MISZNA I TALMUD

- Braunschweiger, Die Lehrer der Mischna
 S. Kraus, Die Mischna
 W. Bacher, Die Agada der Tanaiten
 Strack, Einleitung in den Talmud
 S. Bernfeld, Der Talmud

M. Schwab, Le Talmud de Jérusalem
 L. Goldschmidt, niemiecki przekład Talmudu

POLSKIE PRZEKŁADY literatury talmud. i poezji religijnej (modlitewników i t. p.)
 pióra Cyłkowa, Neufelda i innych

POLSKIE PRZEKŁADY LIT. NOWOŻYTNEJ:

pa le sty ń s ko - he br a j s k i e j :

J. Ch. Brenner, Wyjście. Warszawa 1925

ż a r g o n o w e j (ż y d o w s k i e j) :

Szolem Alejchem (Rabinowicz), Miljony, W-wa 1903 (Bibl. Dzieł Wybor.)

Szolem Alejchem, Notatki komiwożażera, W-wa 1925

Szolem Alejchem, Porada, W-wa 1925

Klemens Junosza Szaniawski, Szkapa (przeróbka klasycznego utworu Mendele Mojcher Sforim (Abramowicza)

I. L. Perec, Nowele, W-wa 1925

I. L. Perec, Z nieznanego świata (legendy chasydzkie)

Sz. Asz, Motke Ganew

Sz. Asz, Ameryka, W-wa 1926

J. Opatoszu, W lasach polskich

Sz. An-ski, Na pograniczu dwóch światów, W-wa 1922

S. Hirszhorn, Antologja poezji żyd., W-wa 1921

Płomienie i zgliszcza, Księga zbiorowa poezji żyd.

O ŻARGONIE:

Ks. J. Kruszyński, Żargon żydowski, Włocławek 1921

J. Ohr, Polszczyzna w żargonie żyd., W-wa 1905

L I T E R A T U R A K O P T Y J S K A

N A P I S A Ł I W A J N B E R G

Stary i nowy Egipt. Pogaństwo egipsko-greckie inteligencji i mieszczaństwa — chrześcijaństwo prostego wieśniaka. Nowy alfabet grecki zamiast dawnych hieroglifów. Początki literatury koptyjskiej na południu, w Górnym Egipcie. Stopniowe rozpowszechnienie przez Egipt środkowy do Egiptu Dolnego. Zanik literatury i mowy koptyjskiej. Nowoczesne próby wskrzeszenia. Treść piśmiennictwa koptyjskiego: przekłady Pisma Świętego, tłumaczenie dzieł dogmatycznych Ojców Kościoła, przekłady apokryfów biblijnych i pobiblijnych, przekłady żywotów świętych i oryginalne żywoty mnichów i męczenników Egiptu, powieści i poezje religijne.

STARY Egipt nie umarł. Nie został pogrzebany wraz z piramidami w ruchomych piaskach pustyni, nie przeszedł do przeszłości wraz z hieroglifami na nagrobkach królów. Żyje jeszcze do dziś dnia w biednym chłopie egipskiej wsi, w wyrobniku i handlarzu ulicznym na rynkach Kairu i Aleksandrji. Ale chłop i wyrobnik nie mówią już językiem egipskim, nie czczą bóstw egipskich, nie wnoszą modłów do wołu lub bociana, symbolów cech boskich. Z obrzydzeniem otrząsają się na samą myśl o malowaniu lub rzeźbieniu jakiegokolwiek właściwości Jedynego Bóstwa. Nie wiedzą nawet o tem, że istniał kiedyś jakiś inny Egipt, pogański lub grecki, — Egipt, który nie był mahometzańskim. Mówią wyłącznie językiem arabskim. Ani przez myśl im nie przejdzie, że przed niewielu wiekami był czas, kiedy na wsi nikt nie mówił innym językiem prócz egipskiego, kiedy nawet w mieście na drugorzędnych ulicach, zaułkach i bazarach biedny lud mówił wyłącznie po egipsku, a tylko bogaci ziemianie i zamożni mieszczaństwo władali w mowie i piśmie arabskim językiem najeźdźców. Nie wiedzą również o tem, że przed kilkunastu wiekami był czas, kiedy ten sam rolnik i wyrobnik wciąż mówili tym samym językiem egipskim, ale po wielkich miastach ludzie zamożni i wykształceni nie znali jego mowy albo się jej wstydzili i posługiwali się w życiu potocznym, a zwłaszcza w piśmie, obcym językiem, tym razem już nie arabskim, ale greckim. Wieś go nie znała, a słyszała tylko niekiedy w ustach wędrownego kramarza lub młodego chłopca, który się był zaciągnął do najemnego oddziału żołnierskiego pod komendę greckiego dowódcy i z wyprawy wojennej wracał do rodzinnej wsi.

Okolo dwustu lat po narodzeniu Chrystusa zaczęło się w Egipcie rozpowszechniać chrześcijaństwo. Współzawodników miało u ludu wiejskiego i biedoty miejskiej w religji dawnego Egiptu, — wśród ziemian i zamożnego mieszczaństwa



Patryjarcha koptyjski Cyryl I.

stwa w pewnej religji inteligenckiej, wytworzonej z wygasłych przeżytków religji staroegipskiej i wyrozumowanych, racjonalistycznych szczytków pogaństwa greckiego i syryjskiego. Dla inteligencji miejskiej ten mieszany kult był raczej pustą zabawą przesądnego półinteligenta. Dla chłopca i wyrobnika religja była sprawą ważną, jak życie i śmierć, jedyną treścią, która nadawała głęboki sens jego życiu i wiązała go i zespałała z przodkami, a przez nich z całym wszechświatem. Chrześcijaństwo przyszło do Egiptu, jak wszędzie, jako sprawa serca. Dało to mu zwycięstwo nad kapłanami sekt helleńskich i utorowało drogę do przewagi nad staroegipską religją przodków. Wytworzyło się nawet z biegiem czasu pewnego rodzaju przeciwieństwo: po jednej stronie stało bogate mieszczaństwo i ziemiaństwo, pogańskie i zhellenizowane, mówiące i piszące w języku greckim, rozmiłowane w literaturze i sztuce starożytnej Grecji; po drugiej stronie stał lud miejski i wiejski, wierny egipskiej mowie przodków, ale głęboko i żarliwie chrześcijański, z pewnemi tylko domieszkami starej religji egipskiej.

Dla tego ludu chrześcijańskiego zakonnicy w klasztorach Egiptu zaczęli tworzyć literaturę. Była przedewszystkiem trudność pisma. Pismo hieroglificzne było zbyt trudne i niepraktyczne, aby nietylko lud, lecz nawet niższe duchowieństwo, wychodzące z pośród ludu, mogło je opanować. Zresztą pierwsi misjonarze, szerzący chrześcijaństwo w Egipcie, byli wychowani na piśmiennictwie kościelnem w języku greckim. Pismo greckie, rozpowszechnione po miastach wraz z językiem greckim, nasuwało się jako naturalny alfabet dla nowopowstającej literatury. Już dawniej były czynione próby w kierunku zastosowania tego pisma do języka egipskiego. W ten sposób zaczęła powstawać literatura, pisana mową egipską, ale literami greckimi, już więc szatą zewnętrzną odmienną od dotychczasowego piśmiennictwa hieroglificznego. Wewnętrznie i istotnie piśmiennictwo to różniło się od tego, co dotychczas pisano w Egipcie, przede wszystkim tem, że było literaturą pisaną dla ludu, podczas kiedy piśmiennictwo hieroglificzne było przeważnie raczej literaturą państwową, literaturą wodza i wyższego dygnitarza, literaturą archiwum państwowego. Następnie piśmiennictwo dotychczasowe stało pod znakiem bóstw staroegipskich, nowa literatura była chrześcijańska, nawet treści prawie wyłącznie kościelno-religijnej, rzadko świeckiej, nigdy państwowej, gdzie nigdzie tylko komunalnej. Wobec tego, że chrześcijaństwo w Egipcie było zawsze religją ludu, religją prześladowanych, nigdy religją państwową, — jeszcze bowiem nie przebrzmiały echa prześladowań chrześcijaństwa ze strony mocarstwa rzymskiego i perskiego, a już płynęły od strony Wschodu koczownicze hordy arabskich żarliwców Mahometa, — nowa literatura nie mogła stać się piśmiennictwem państwa, wyrazem prądów umysłowych inteligencji świeckiej. Przeciwnie, pozostała literaturą ludu i żarliwego mnicha. Jako taka zachowała formę prostą, niekiedy nieokrzesałą, pisana językiem



KOŚCIÓŁ KOPTYJSKI POD WEZWANIEM ŚW. BARBARY

biednym, słownictwem bardzo uszczuplonem w porównaniu do języka dawno wygasłego piśmiennictwa hieroglificznego. Mnisi niedostatecznie znali dawny język literacki, a nowe pojęcia przybływały, zwłaszcza w dziedzinie kościelno - religijnej. Musiano więc obficie czerpać nowe słowa z języka greckiego. Zapożyczano może nie więcej wyrazów greckich, niż to się dzieje obecnie w wysoko rozwiniętych piśmiennictwach. Ale robiono to niezgrabnie. Dopiero później pojawiają się u niektórych pisarzy pewne tendencje puryzmu językowego. Naogół piśmiennictwo pozostało biedne, ograniczone co do swej treści, naiwne i proste co do szaty językowej.

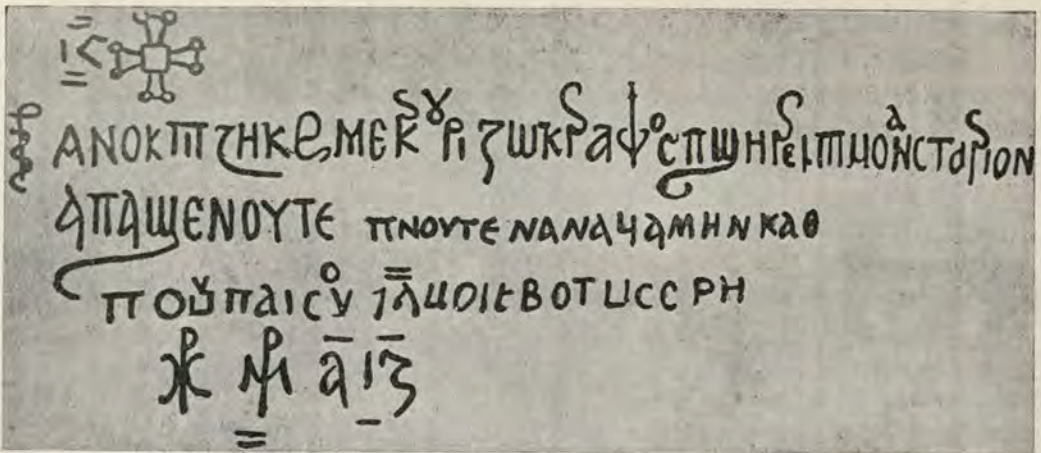
Trzeba jednak oddać należną pochwałę mnichom, którzy stworzyli tę literaturę, zwaną koptyjską w przeciwstawieniu do dotychczasowego piśmiennictwa egipskiego (Koptami z arabskiego «kubt», skażonego z greckiego

«Ajgyptos», nazywają Arabowie chrześcijan w Egipcie, którzy od pozostałej ludności mahometańskiej, prócz wyznania, różnią się tem, że w służbie Bożej posługują się poczęści językiem egipskim). Wprawdzie, stworzyli literaturę ograniczoną co do treści i biedną co do szaty. Ale stworzyli ją w sferze ludowej, gdzie dotychczas żadne piśmiennictwo nie istniało, stworzyli ją dla ludu, któremu dotychczas nikt stawy duchowej nie dawał. Stworzyli piśmiennictwo rozległe, kopjowane przez licznych mnichów po klasztorach (niektórych utworów zachowało się aż 150 odpisów). Jest to czyn literacki niezwyklej doniosłości, nieporównanie trudny, możliwy tylko w atmosferze ówczesnej żarliwości pionierów chrześcijaństwa.



Napisy z wykopalisk w Saqqarah (wiek VIII—IX).

Pierwsze utwory piśmiennictwa koptyjskiego powstały na południu, w Górnym Egipcie, w okręgu Tebaidy, w tak zwanym przez późniejszych Arabów Saidzie. Mówimy zwykle o pierwszych początkach piśmiennictwa koptyjskiego w narzeczu



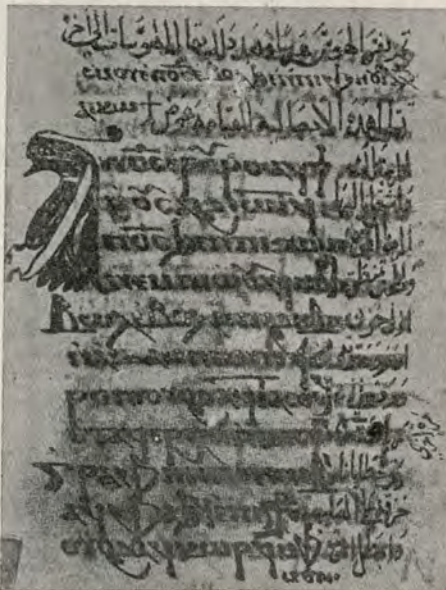
Napis z Czerwonego Klasztoru, podług Bock'a.

saidzkim, ciekawem również tem, że wierniej niż inne narzecza koptyjskie zachowało dawne cechy języka egipskiego.

Działalność piśmiennicza była w pierwszych czasach skupiona w obrębie klasztorów tego okręgu. Powoli zasięg rozszerzał się i posuwał na północ. W tym kierunku szło wogóle rozpowszechnienie koptyjskiego piśmiennictwa. Im dalej na północ, tem bliższe były miasta nadbrzeżne, z ich wysoko rozwiniętą umysłowo ludnością grecką albo zhellenizowaną, która nie rozumiała języka koptyjskiego, ani też potrzebowała tej tłumaczonej literatury, mogąc czytać te same utwory z pierwszej ręki.

Najbliższym okręgiem, w którym rozpowszechniła się literatura w narzeczu saidzkim i powstało piśmiennictwo własne, była okolica Achmimu, leżąca na pół-

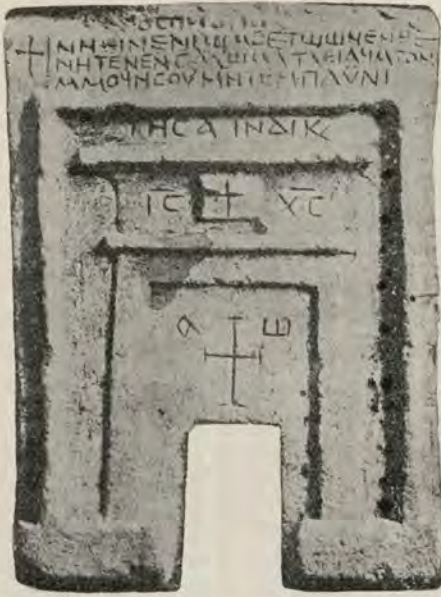
do tego stopnia, że z początku w klasztorach, a następnie, prawdopodobnie przez ambonę i ołtarz, stało się nietylko językiem literackim i potocznym mnichów i duchowieństwa po klasztorach i kościołach, ale również weszło w mowę codzienną ziemiaństwa i włościan okolicznych. Najbardziej przyczynił się do tego Szenute, przełożony klasztoru.



Strona z modlitewnika koptyjskiego.

noc od Saidu.

W narzeczu tego okręgu ukazał się z początku przekład niektórych ksiąg Pisma Świętego, następnie, jak w okręgu saidzkim, tłumaczenia dzieł Ojców Kościoła, późniejszych apokryfów chrześcijańskich i t. p. Do wielkiego jednak rozkwitu nie doszło piśmiennictwo w tem narzeczu. Rychło zostało powstrzymane przez wpływ literatury w narzeczu saidzkim, które wkrótce rozpowszechniło się w tej okolicy Egiptu



Płyta nadgrobną z napisami koptyjskimi.

elementów religii staroegipskiej. Był to najlepszy pisarz koptyjski, pisarz, jak na miarę koptyjską, klasyczny.

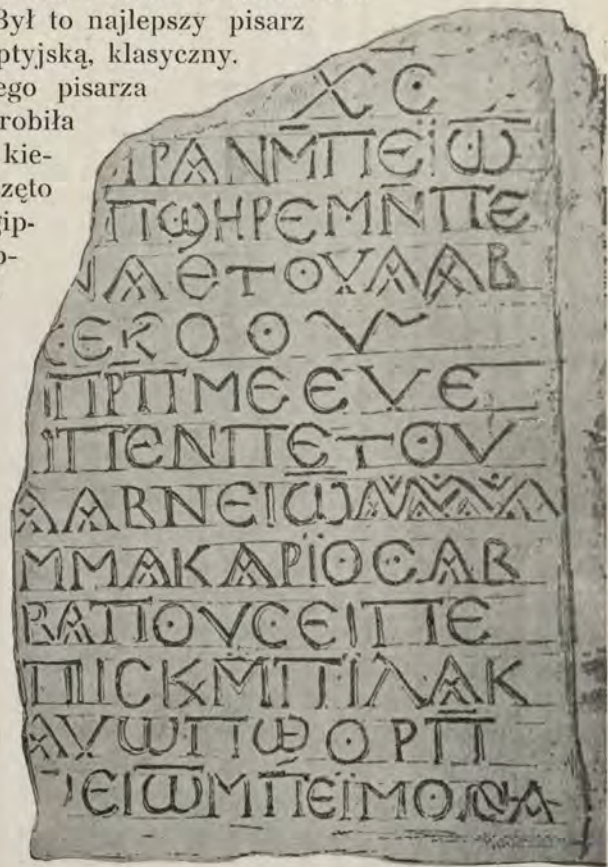
Wkrótce po śmierci († 451) tego pisarza literatura w narzeczu saidzkim zrobiła dalszy krok w dotychczasowym kierunku swego rozpowszechnienia. Zaczęto pisać w tym narzeczu również w Egipcie Środkowym. Tu literatura koptyjska napotkała większe trudności. Żyło tu wielu Greków, i chrześcijaństwo przeważnie władali swobodnie językiem greckim.

Później nastąpił czas, kiedy literatura koptyjska, posuwając się, jak dotychczas, w kierunku z południa na północ, zdobyła wreszcie trzecią i ostatnią część Egiptu — Egipt Dolny. Stało się to możliwe dopiero wówczas, gdy panowanie greckie już dawno należało do przeszłości, a po krótkich rządach perskich cały Egipt został zdobyty i opanowany przez Arabów. W ciągu pewnego okresu przejściowego grecki język zaczął coraz bardziej znikać z mowy potocznej i z życia piśmiennego

Szenute napisał wielką liczbę utworów przeważnie treści praktycznej, poddyktowanej potrzebą chwili, kazania, pouczenia, listy pasterskie. Głosił w nich zasady wiary chrześcijańskiej, pouczał o tem, jak przestrzegać przepisów religii w klasztorze, w kościele, w życiu codziennym, mniszem i świeckiem, gromił niedość gorliwych duchownych, karmił ludność okoliczną, której chrześcijaństwo było niezbyt głęboko zakorzenione i miało w sobie dużo



Płyta grobowca koptyjskiego z ornamentem właściwym sztuce koptyjskiej



Nagrobek biskupa Pusi z File (w. VIII–IX).



Pomnik w Esneh.

większych miast. Persowie nie zdążyli wyrzec żadnego wpływu na umysłowe życie kraju, a zdobywcy arabscy, zajęci opanowaniem kraju, jeszcze nie zdążyli nawet stworzyć własnej kultury.

W tym okresie powstało piśmiennictwo w miejscowym narzeczu dolnoegipskim, które później nazwano bohajrskim. Literatura pisana w tem narzeczu (pierwsze dzieło było pisane około 650 po n. Chr.) wkrótce rozposzechniła się po całym Egipcie, przeszła przez Egipt w kierunku odwrotnym aniżeli droga dotychczasowa i dotarła do Górnego Egiptu.

Język koptyjski w narzeczu bohajrskim jest jeszcze w chwili obecnej narzeczem liturgicznym, językiem służby Bożej kościoła chrześcijańskiego w Egipcie, ale od początku XVII-go stulecia przestał być językiem literackim. Prawdopodobnie jeszcze dawniej znikł z ust ludu. Ludność chrześcijańska w Egipcie mówi teraz wyłącznie językiem arabskim; tylko nieliczni mnisi i księża rozumieją nabożeństwo i utwory kościelne w języku koptyjskim. Więk-

szość duchowieństwa nie jest nawet w stanie rozumieć liturgji koptyjskiej. Ostatnio czynione są próby wskrzeszenia języka koptyjskiego, jako języka książki, ale dotychczas z bardzo nieznacznem powodzeniem.

Koptyjska literatura od pierwszych początków skazana była na suchotniczy żywot i ostateczną zagładę. Była to literatura prostego wieśniaka. Nigdy, z małemi wyjątkami, nie dało się jej dotrzeć do wielkiego miasta, a zwłaszcza do sfer inteligentnego mieszczaństwa. Kto z ludu wyrastał ponad miarę przeciętną i chciał brać udział w życiu umysłowem kraju, musiał się wyrzec wspólności z ludem i odejść od swoich do ludzi mówiących innym językiem. W pierwszych stuleciach po przyjęciu chrześcijaństwa szedł do wielkiego miasta, do Greków lub zgrecczonych Egipcjan, w stuleciach późniejszych — do Arabów, nowych zdobywców kraju. W każdym razie wypierał się mowy rodzimej, zepchniętej teraz do poziomu nieokrzesanej gwary ludowej, i przyswajał sobie mowę grecką lub arabską. Jeżeli się stawał pisarzem, pisał po grecku, później po arabsku. Lud karmił się strawą duchową w języku koptyjskim, wprawdzie bliską sercu, lecz biedną pod względem umysłowym. Aż nastąpił czas, gdy arabski język dotarł do ostatnich zakątków biednej dzielnicy miasta i pod strzechę najbardziej głuchej wsi. Język koptyjski, przez ostatniego wyrobnika i wieśniaka doszczętnie zapomniany, skrył się w zakrytych kościelnej wraz ze starymi pergaminami i strzępami lichego papieru dawnego Egiptu.

Pierwsze utwory chrześcijańskie, pisane w języku egipskim alfabetem greckim, ukazały się około 300 po nar. Chrystusa. Były to głównie tłumaczenia z języka greckiego, przedewszystkiem przekłady Pisma Świętego. Później przetłumaczono niektóre utwory greckiej literatury kościelnej pism apokryficznych Starego i Nowego Testamentu. Ciekawe są przekłady koptyjskie dzieł greckiej literatury gnostycznej, t. zw. Pistis Sophia, księgi Jeu i inne. Tłumaczono również prawo kanoniczne, akta synodalne, dzieje Kościoła. W tych ostatnich przekładach tłumacze koptyjscy wykazali pewną oryginalność i polot wyobraźni: wybierali zawsze takie utwory greckie, które zawierały najmniej suchej, prawdziwej i rzeczywistej historii, ale nie były pozbawione pewnej wartości poetyckiej, najwięcej dawały pola do rozwijania bujnej fantazji i unosiły tłumacza w czarowną krainę nieprawdopodobieństw dziejowych.

Najbardziej znaleźli się tłumacze koptyjscy we właściwym sobie żywiole, gdy się wzięli do przekładania greckiego piśmiennictwa z dziedziny ewangelij apokryficznych, opowieści z dziejów apostołów, żywotów męczenników i świętych Kościoła. Lud egipski zawsze miał nieprzeparty pociąg do opowiadania i słuchania opowieści i baśni z wyśnionego świata. Podobne powieści tworzone już w starożytnym Egipcie, podobne powieści można słyszeć jeszcze dziś w Kairze i Aleksandrii. Żywoty Świętych były przed 1500 laty recytowane z zapalem i chwywane przez oczarowanych słuchaczy. Mnich, który te cudowne żywoty gdzieś w głębi klasztoru, na brzegu pustyni, z greckiego oryginału na język swego ludu przekładał, zapominał o szarej rzeczywistości i, przekładając je, unosił się w zaczarowany świat cudów. Dla niego, a tem bardziej dla egipskiego chłopca lub drobnego ziemianina Chrystus, Przenajświętsza Dziewica, święty Józef, apostołowie, męczennicy i święci Kościoła — wszystko to były istoty boskie, których nie wiązały prawa natury, — istoty, które dla dokonania swych świętych zadań miały do usług wszystkie potęgi tego i tamtego świata. A co najważniejsza, utwory te szły prosto z serca piszącego i tłumacza i trafiały do serca wiernych, zaspokajały jedyną i rzeczywistą potrzebę przywiązaniu rodzinnem potrzebę serca. Tłumaczono dzieła dogmatyki chrześcijańskiej, tłumaczono księgi treści liturgicznej: każdy duchowny, pełniący służbę Bożą, musiał je mieć i rozumieć i niekiedy umieć napamięć. Ale dla owieczek Kościoła była to literatura mało dostępna. Lekturą, która naprawdę chwytala za serce, były takie dzieła, jak opowiadania o dzieciństwie Jezusa, o żywocie Najświętszej Panny Marji, o śmierci Jej i św. Józefa, cudowne opowiadania o żywocie i działaniu apostołów i świętych.



Nagrobek z Edfu.



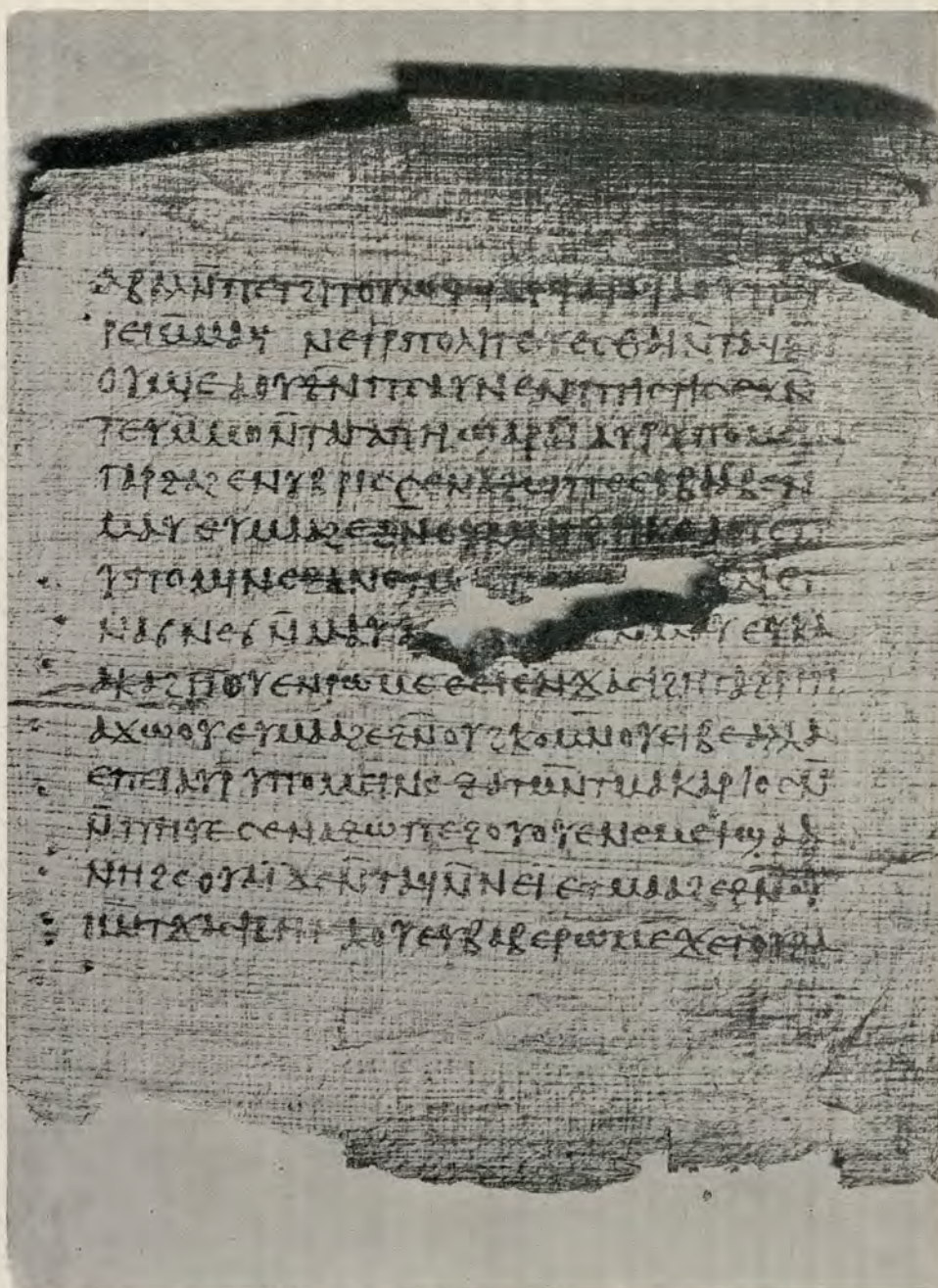
Część rzeźbionych drzwi w kaplicy koptyjskiej (rybacy w łodzi).

Pierwszym utworem nielumaczoneym są chyba listy pasterskie, pisane przez mnicha Pachoma, który w pierwszych dziesięcioleciach IV-go wieku po Chr. założył kilka klasztorów w Tebaidzie, i jego następców, przełożonych tych klasztorów, do braci zakonnych w sprawach, dotyczących życia klasztornego.

Najbardziej samodzielnym rodzajem koptyjskiego piśmiennictwa, poza żywotami miejscowych świętych egipskich, zresztą również w dużej mierze naśladowanymi wzory greckie, jest powieść historyczna i poezja kościelna lub też półświecka.

Prócz koptyjskiej przeróbki t. zw. Powieści o Aleksandrze, zachowała się prawie w całości oryginalna Powieść o Kambyzesie, której autor puszcza wodze bogatej wyobraźni i snuje opowieść o walce między królem Egiptu a Kambyzesem, królem obcego ludu, który zamierza opanować Egipt, bez powodzenia. Jest to opowieść patriotyczna, obficie posługująca się materiałem biblijnym.

W innej powieści, w baśni o Teodozym i Dionizym, mamy opowiadanie trochę rodzaju ludowego, poczęści wzorowane na żywotach świętych. Autor, tak samo zresztą, jak twórca powieści poprzedniej, nie kępując się prawdą dziejową, przeobraża rzeczywistość, dostosowując ją do potrzeb pięknej fantazji. Teodozy i Dionizy, dwaj wyrobnicy egipscy, zarabiają w Konstantynopolu na chleb powszedni. Pewnego razu śni Teodozy, że widzi przed sobą na obszernym pastwisku stada owiec i wołów. Pastuchowie kłękają przed nim i składają mu cześć, jedna z owiec namaszcza go olejem, przyodziewa go w purpurę, wręcza mu niezliczone mnóstwo kluczy i każe mu zasiąść na tronie. Po przebudzeniu opowiada sen towarzyszowi. Dionizy przepowiada mu, że zostanie cesarzem. Było to w okresie bezkrólewia. Obaj wyrobnicy udają się do kościoła, w którym właśnie odbywają się wybory nowego cesarza. Gdy wchodzi do świątyni, z nieba zlatuje archanioł Rafael w postaci orła, kładzie koronę na głowę Teodozjusza, daje mu berło do ręki i sadza go na tron cesarski. W pierwszym upojeniu szczęścia nowy cesarz zupełnie zapomina o starym towarzyszu. Dopiero po upływie



FASCIMILE «LISTU APOSTOLÓW»

dwóch lat Dionizy przychodzi do pałacu cesarskiego i każe zanieść cesarzowi dawne narzędzia pracy. Cesarz poznaje je, wstaje z tronu, prosi dawnego towarzysza o przebaczenie i wyprawia mu obfitą ucztę. A po śmierci ówczesnego arcybiskupa powierza tę godność przyjacielowi.

Mamy również w koptyjskiej literaturze szereg utworów poetyckich. Często należą one zresztą do działu poezji nie tyle dla swej treści, ile dlatego, że są pisane w formie wierszy, o pewnym mniej lub więcej wiernie przestrzeganym rytmie akcentowym. W utworach tego rodzaju doby późniejszej spotykamy wprowadzony pod wpływem poetów arabskich rym, dosyć pierwotnej jakości.

Treść tych utworów jest przeważnie religijna. Są tu poetyckie, wierszowane opracowania niektórych ksiąg biblijnych, przedewszystkiem Przypowieści Salomonowych, Eklezjasty, Pieśni nad Pieśniami. Wiersze te były widocznie przeznaczone do recytowania. Na początku poszczególnych rozdziałów podane są melodie, podług których wiersze miały być śpiewane, a raczej nagłówki innych, bardziej znanych pieśni, na których nutę wiersze miały być recytowane. Takie dydaktyczne opracowanie sentencji biblijnych, zwłaszcza treści praktycznej, wziętej z życia codziennego, musiało przypadać szczególnie do smaku wieśniakowi egipskiemu, który bardziej niż wieśniacy wszystkich czasów i krajów lubił mądre wyrzeczenia i przysłowia i już o parę tysiącleci wcześniej chętnie słuchał podobnych maksym z ust kapłanów egipskich.

Zachował się ułamek poetyckiego opracowania powieści o królu Salomonie i królowej Saby. Takie cudowne opowieści były czytelnikowi egipskiemu szczególnie miłe. Salomon zdobył fortelem serce królowej, która mu ofiarowuje w darze cudowną kolumnę: na niej wypisana jest cała mądrość wszechświata. Król każe jednemu z swych duchów służebnych przynieść kolumnę z Etyjopji; duch w okamgnieniu stawia ją przed nim.

O królowej Saby jest mowa w innej pieśni biblijnej. Królowa zadaje Salomonowi trudne zagadki, których nikt rozwiązać nie potrafi. Jedna z nich brzmi:

Drzewo rośnie w mojem mieście,
O królu Salomonie!
Rośnie w ogrodzie moich rodziców,
Daje owoce.
Na niem malowany jest obraz.
Kiedy niewiasty na nie patrzą,
Miłują je..
Powiedz mi tej zagadki znaczenie.
Wszak jesteś mędrceem, mężem rozumu!



Pomnik w Luksorze.

Król odpowiada:

Drzewo, o którym mówisz, Jesabo, królowo ludu Egoosz,
 Jest to słońce promienne.
 Słońce ukazuje się od wschodu,
 Nikt nie wie, skąd przybywa.
 Gdy niewiasty je widzą,
 Miłują je...
 Jego światłem promiennem
 Weselą i cieszą się.
 Salomon, król-mędrzec,
 Tę zagadkę rozwiązał.

W pieśni o losach świętego Archellitesa i jego matki Synkletyki opowiedziana jest tragiczna walka w sercu ascety między miłością synowską a wiernością uczynionym ślubom. Wytworny młodzieniec rzymski Archellites pewnego dnia na widok zwłok ludzkich pojmując nagle znikomość rzeczy ziemskich i wstępując do klasztoru w Palestynie, gdzie wkrótce osiąga sławę świętego pustelnika. Matka o tem wszystkim nic nie wie. Wkońcu jest przekonana, że syn umarł, postanawia poświęcić się opiece nad bliźnimi i buduje przytułek dla wędrownych, w którym zachowuje sobie małą celę. Po pewnym czasie dowiaduje się od podróżnych, że syn jej żyje i prowadzi żywot świątobliwy w pustelni. Natychmiast Synkletyka opuszcza schronisko i udaje się do klasztoru, żeby zobaczyć syna. Ale Archellites uczynił był ślub, że nigdy nie zobaczy twarzy niewieściej. Błaganiom matki, która przysłała do niego służącego z gorącą prośbą, żeby pozwolił zobaczyć go, oprzeć się nie może. Prosi więc Boga w rozpaczliwej ostatecznej, żeby go wziął do siebie i pozwolił mu umrzeć, nim matka przestąpi próg celi. Pan Bóg usłuchał jego modlitwy. Gdy Synkletyka otwiera drzwi celi, widzi na ziemi stygnące zwłoki syna. Ale Bóg lituje się nad rozpaczą serca matki i pozwala jej umrzeć w tej samej chwili. Ciało syna i matki pochowano w jednym grobie.

Wzruszające są wiersze końcowe pieśni, żale matki nad śmiercią syna:

Niewiasty wszystkie, które rodziłyście dzieci,
 Zbierzcie się i płaczcie razem ze mną.
 Jedyne go syna urodziłam;
 Sama śmierć mu przyniosłam.
 Przepłynęłam wielkie morze,
 Z miasta Rzymu przybyłam do ciebie,
 Synu mój jedyny!
 Światło moich oczu,
 Sama to wszystko przyniosłam tobie,
 Synu mój jedyny!
 Otwórz oczy i spójrz na mnie,
 Archellitesie, synu mój ukochany!
 To ja, Synkletyka,
 Przyszłam tu, żeby cię zobaczyć,
 A ty mię odepchnąłeś.
 Przyszłam do ciebie, mój synu kochany,
 Zobaczyłam ciebie martwego.

Pewne momenty poetyckie miewają niekiedy takie utwory literatury pół-ludowej, pół-mniszej, jak zaklęcia i formuły znachorskie. Jak to często bywa na Wschodzie semickim, zaklęcia te, obok recept lecznictwa ludowego i wielu już dla samych autorów niezrozumiałych wyrazów, zawierają krótką wzmiankę o pocho-

dzeniu zaklęcia i jego skutecznem działaniu. Znajdujemy tu niekiedy dziwaczne, godne uwagi powiązanie elementów chrześcijańskich i staro-egipskich.

W jednym z takich zaklęć, działającym skutecznie przeciw bólom żołądka, czytamy, że Hor, syn Ese (Izydy), złapał wróbla, poćwiartował go bez noża, ugotował bez ognia i spożył bez soli. Zabolalo go w brzuchu, więc począł wołać z płaczem: «O, gdybym tu miał przy sobie moją matkę Ese! Chciałbym mieć ducha, żeby go posłać do mojej matki Ese!» W tej chwili stanął przed nim pierwszy duch Agrypy. Rzekł do Hora: «Czy chcesz pójść do twej matki Ese?» «Jak prędko możesz przyjść od Ese?» — spytał Hor. «Dwie godziny i tyleż zpowrotem». Hor jest z tej odpowiedzi niezadowolony i woła drugiego ducha Agrypy. Ten może dolecieć w ciągu jednej godziny i wrócić do Hora po upływie drugiej. Wreszcie ukazuje się trzeci duch Agrypy. Ma tylko jedno oko i jedną rękę. Ten jest szybki jak dech. Hor posłał go do matki, która ma żelazną głowę i rozpala żelazny piec. Ese daje mu zaklęcie następujące: «Choć mnie nie znalazłeś i mojego imienia nie odkryłeś, które niesie słońce ku zachodowi, a księżyc ku wschodowi, które dźwiga na sobie sześć gwiazd pod słońcem... Ja to mówię, Pan Jezus, który daje uzdrowienie».

W innem zaklęciu, które ma pomagać nieszczęśliwym bez wzajemności zakochanym, znachor wzywa «szatana, który swem berłem uderzył w ziemię w gniewie przeciw Żywemu Bogu, — szatana, który sam powiedział o sobie, że jest również Bogiem». Znachor mówi do Boga: «Jeżeli mi nie pomożesz, zejść do piekieł, wyprowadzę stamtąd księcia piekieł i powiem mu: «Ty jesteś również Bogiem! Pragnę pozyskać miłość N. N.». Na to odpowiada Bóg: «Jeśli mię poprosisz o kamień, skruszę go; jeśli mię poprosisz o żelazo, roztopię je na wodę; jeśli mię poprosisz o żelazne wrota, zmiażdżę je, aż przywiążę do ciebie serce N. N. Jeżeli i wówczas do ciebie nie przyjdzie, zatrzymam słońce na jego wozie, księżyc w jego biegu, wieniec gwiazd nad czołem Jezusa, aż spełnię twoją prośbę».



Lampa z Fajumu.

BIBLIOGRAFJA

J. Leipoldt, Geschichte der koptischen Litteratur (w Gesch. der christlichen Litteraturen des Orients, Lipsk 1907, str. 131—183, w «Die Litteraturen des Ostens», tom II, część 2).

L. Stern, art. o Koptach w «Allgemeine Encyclopädie» Erscha i Grubera.

W. E. Crum, art. «Koptische Kirche» w «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche»,

L. Stern, Koptische Grammatik, Lipsk 1880.

G. Steindorff, Koptische Grammatik, Berlin 1904 (Porta linguarum orientalium, t. 14).

A. Peyron, Lexicon linguae copticae, Turyn 1835: nowy przedruk Berlin 1896.

L I T E R A T U R A E T J O P S K A

N A P I S A Ł E. S Ł U S Z K I E W I C Z

WSTĘP I CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA¹

Pochodzenie i znaczenie nazw: «Etjopja» i «Abisynja». — Język etjopski. — Abisynja i jej mieszkańcy. — Kultura i literatura abisyńska.

LITERATURĄ etjopską nazywamy literaturę mieszkańców Abisynji, wyznających chrześcijaństwo. Przeważna część tej literatury napisana jest w języku, który nazwano, od mówiącego nim ludu, językiem *ge'ez* (*ge'ez* = emigranci) i który jeszcze dziś nieraz tą nazwą się oznacza; często jednak zowie się go etjopskim, ponieważ nazwę «Etjopja» przeniesiono na Abisynję, a język ten doniedawna jeszcze był językiem literackim Abisynji-Etjopji.

Nazwa «Etjopja» w znaczeniu Abisynji właściwie nie jest poprawna: Etjopowie, o których mówią Egipcjanie i Grecy (dla Greków *Aithiopes* znaczyło «ludzie ze spalonem licem»), nie mieli nic do czynienia z semitami, którzy zajęli Abisynję. Ponieważ jednak już król 'Aizana (w IV. w. po Chr.) nazwy tej użył dla oznaczenia północnej części Abisynji, a zwłaszcza ponieważ Etjopów wymienia się kilkakrotnie w greckiej Biblii, zaczęli Abisyńczycy oznaczać się coraz częściej tą nazwą, chcąc genealogję swą cofnąć do epoki biblijnej. Nie jest to zresztą nic dziwnego ani nieznanego w dziejach narodów: Czerkiesi np. — jak i Somalisi i mieszkańcy płn. Abisynji, wyznający mahometanizm — wywodzą się sami od Koraiszów, szczepu proroka Mahometa. Wreszcie nazwa «Abisynja» pochodzi z arabskiego Habasz, poprzez grecką formę Abasenoi i Abissa.

Język etjopski jest blisko spokrewniony z językiem napisów płd.-arabskich, pochodzących z ostatniego tysiąclecia przed Chr. i pierwszych sześciu wieków po Chr.

Narzecza, powstałe z dawnych dialektów płd.-arabskich ostały się wprawdzie jeszcze na małych przestrzeniach w płd. Arabji i na wyspie Sokotrze, lecz odbiegły daleko od swych prototypów, a jeszcze dalej od języka *ge'ez* i spokrewnionych z nim dzisiejszych narzeczy abisyńskich.

¹ Uwaga o wymowie wyrazów transkrybowanych.

Samogłoska z kreską podłużną u góry jest długa, bez takiej kreski jest krótka. Wyjątek stanowią *i*, *o*, *u*, zawsze długie. Kropka pod spółgłoską (*h*, *k*, *s*, *t*) oznacza zwarcie wiązań głosowych i krótką przerwę w wymowie (jak nieraz u nas; w takim wyrazie jak np.: od-osobnienie). Takie samo znaczenie ma po samogłoskach znak ' (u nas zwarcie wiązań głosowych po samogłosce następuje rzadko, chociaż zdarza się np. po energicznie wypowiedzianem «Nie.») oraz — w dzisiejszem amharskiem — znak ' , który pierwotnie oznaczał głęboki dźwięk gardłowy.

I pokrewieństwo językowe, i argumenty historyczne wykazują, że szczep Ge'ez i spowinowacone z nim szczepy musiały wywędrować z Arabji południowej do Abisynji, że zatem należą do rasy semickiej. Lecz w Abisynji znajduje się także niejeden szczep niesemicki, który zmieszał się z semitami, przyjmując także ich język i przyczyniając się w dalszym ciągu do stworzenia literatury etjopskiej.

Dla zrozumienia genezy literatury jakiegoś kraju nie wystarczy znajomość historii jego, trzeba znać nadto elementy narodowe, które wytworzyły ową literaturę.

Abisynja jest krajem kontrastów pod niejednym względem. W dzisiejszych czasach np. widzi się tam koleje, telegrafy, telefony — obok najprymitywniejszych soch. Kontrasty zaznaczają się bardzo silnie i w samej naturze kraju. Wzdłuż wybrzeży morza Czerwonego ciągną się nizinne równiny, spieczone żarem — części są to nawet głuche pustynie; za nimi wznoszą się do imponującej wysokości góry. Na równinie panuje klimat podzwrotnikowy; w górach — umiarkowany, w zimie pada tam nawet śnieg. Na wyżynach pora dżdżysta trwa od czerwca do września, na nizinach od grudnia do marca. Lecz i na wyżynach samych znaleźć można strome grzbiety górskie obok głęboko wrzynających się dolin, gdzie czyha febra. Charakterystyczną cechą formacji gór w Abisynji są góry zwane *ambā*: zakończone u szczytu płaszczyzną, przypominają one wyglądem ścięty stożek. Na wielu takich górach wznoszą się klasztory i kościoły, które — podobnie jak i w Europie — nieraz służyły w średniowieczu za twierdze. W kronikach wymienia się je często; w wielu wypadkach toczy się o nie walka. Nieraz z pewnością też pilni mnisi przepisywali tam w spokoju i bezpieczeństwie rękopisy, tłumaczyli dzieła innych literatur na ge'ez lub układali własne.

Przeciwieństwom w naturze odpowiadają przeciwieństwa w pochodzeniu ludności. Abisynję zaludniły prawdopodobnie pokolei trzy różne rasy; potomkowie tych ras żyją jeszcze dziś obok siebie, choć w wielu wypadkach nastąpiło zmieszanie.

W najdawniejszych czasach całą Abisynję zamieszkiwali, zdaje się, autochtoni afrykańscy, plemiona murzyńskie, które przywędrowały może z nad brzegów Nilu. Następną warstwę utworzyło jedno z odgałęzień wielkiej rodziny chamicckiej, spokrewnionej najprawdopodobniej z rodziną semicką. Przybysze ci wyszli, być może, z Arabji i wyparli autochtonów z ich siedzib, lecz nie zadowolili się tem i posunęli jeszcze dalej na południe, zajmując przestrzeń aż po jeziora równikowe i kraj Suaheli. Głównymi z tych szczepów chamicckich były: Somali na wschodnim krańcu Afryki, na północ od nich 'Afar lub Dankali, na południe — Galla lub, jak się sami zowią, Oromo, wreszcie Agau na właściwej wyżynie abisyńskiej, gdzie szczep ten od czasu imigracji tworzył główną część składową zaludnienia; do szczepu Agau należą jeszcze żydzi abisyńscy t. zw. *falaszwie*. Ta imigracja nastąpiła bezwątpienia przed czasem powstania najstarszych zabytków egipskich, lecz dokładnej daty nie znamy.

Już w czasach historycznych miała miejsce imigracja semicka. Z wiadomości, jakie znajdujemy u autorów greckich, wynika, że już w w. I po Chr. istniało dość silne państwo semickie, Aksum; semici musieli zatem przybyć na kilka wieków przed Chr. Zdaje się dalej, że najstarsze napisy na terenie Abisynji, wykazujące pismo pld.-arabskie, sięgają czasów przed Chr.; jeżeli jest tak rzeczywiście, to byłoby to potwierdzeniem wniosku, wysnutego z informacji autorów greckich. Ta druga imigracja jednak nie nastąpiła odrazu, lecz odbywała się powoli, a nawet odbywa się jeszcze dziś.



JEDNO Z NAJSTARSZYCH MALOWIDEŁ ETJOPSKICH
(w. XV. Fot. British Museum)



NAPIS ETJOPSKI: «JESUS NAZAREŃSKI KRÓL ŻYDOWSKI»;
NAPIS Z BOKU GŁOSI O PŁACZU ŚWIADKÓW UKRZYŻO-
WANIA (MARJI I ŚW. JANA)

Nie możemy dokładnie stwierdzić, ile rozmaitych szczepów, różniących się pomiędzy sobą także językowo, przybyło z Arabji do Abisynji. Lecz dadzą się rozróżnić przynajmniej dwie główne grupy: północna, reprezentowana w dawnych czasach przez lud Ge'ez, i południowa, do której należeli przodkowie dzisiejszych Amharów (t. j. mieszkańców prowincji Amhara, na wschód i pld. wschód od jeziora Cānā) i ich sąsiadów, o ile są pochodzenia semickiego. Narzecze amharskie, które już w dawnych czasach musiało się różnić dosyć znacznie od narzecza ge'ez, nazywa się *amārinā*; ściśle spokrewnione z niem było narzecze *harari*, lecz i to od kilku wieków idzie własnymi torami, ponieważ ci, którzy niem mówili, przyjęli mahometanizm. Lud Ge'ez osiadł w okolicy Aksum, w prowincji Tigre, i stworzył pierwsze państwo abisyńskie, a z ukazaniem się chrześcijaństwa w Abisynji wytworzył i literaturę. Od narzecza ge'ez pochodzi dzisiejszy język owych okolic, *tigray* lub *tigrīna*. Jeszcze starożytniejszem niż *tigrīna* i części bliższem narzecza ge'ez jest narzecze *tigrē*, pochodzące od narzecza spokrewnionego z ge'ez, a używane w Erytrei. W pewnych wypadkach można wykazać, jak lud chamiński przejął język semicki, co więcej — tego rodzaju procesy można jeszcze dziś oglądać na własne oczy.

Wreszcie w pierwszej połowie w. XVI nastąpiło jeszcze jedno, choć nie tak radykalne, przesunięcie na ziemiach Abisynji: szczep Galla zwrócił się na północ, wtargnął do południowych prowincyj Abisynji i wdał się w wiele wojen, które wywołały opłakane skutki dla kraju.

Głównymi przedstawicielami kultury i literatury wśród tych rozmaitych ludów są semici. To, co zdziałali dla kultury, jest wprawdzie dość niepozorne w porównaniu ze zdobyczami kulturalnymi innych narodów, stanowi jednak wielki postęp w porównaniu z poziomem kulturalnym Kuszytów t. j. Etjopów (tak nazwanych od biblijnej nazwy Etjopji: Kusz) i murzynów. Trudno zresztą, by wytworzyło się wyższe życie duchowe, jeżeli przeciwieństwa rasowe bezustannie występują jak skrawo, jeżeli dla uzyskania pokoju prowadzić się musi wiecznie wojnę, jeżeli rasa wyżej stojąca kulturalnie jest liczebnie w mniejszości i rasę ustępującą jej pod względem kultury ujarzmi na pewien czas poto, by zmieszać się z nią wkońcu i ulec częściowej absorbcji. Do takich warunków dołączyły się jeszcze przesady i podatność dla religijnej ekstazy, tkwiące głęboko w naturze ras afrykańskich. Wycisnęły one swe piętno i na literaturze abisyńskiej. Ludzie, którzy byliby mogli dać coś z siebie, oddawali się teologii i czarom — lub wojowaniu. Zresztą brakowało nietylko warunków, któreby sprzyjały rozwojowi duchowemu, lecz przede wszystkim i tego bodźca, jaki stanowią wielkie kultury i literatury świata.

W historii literatury abisyńskiej spotkać się można z niejednym pisarzem, który naprawdę chciał stworzyć coś trwałego i wartościowego i nie żałował trudu; lecz wszystko, czego można było dokazać, było — ulepszyć to, co już istniało, wedle sił. Do pełnego rozwoju kultury i literatury jakiegoś kraju potrzeba zawsze lub prawie zawsze bodźca z zewnątrz. Wpływy, jakim uległa Abisynja chrześcijańska, stworzyły wprawdzie literaturę teologiczną chrześcijańską — lecz wielkie prądy kulturalne świata nie dotarły do wnętrza Abisynji, głównie z powodu nienawiści, jaką darzyli się wzajemnie chrześcijanie i mahometanie. A przecież mahometanie mogli byli doskonale odegrać rolę pośredników między dwiema kulturami.

Chociaż Abisynja nie wzięła udziału w wielkim ruchu kulturalnym świata z winy swego położenia i swej sytuacji wewnętrznej, to jednak literatura abi-

syńska jest w przeważnej części literaturą tłumaczeń i zawdzięcza swe powstanie i dalszy rozwój wpływom zewnętrznym, nie wychodzącym coprawda poza ciasne koło pewnych zainteresowań — wpływom chrześcijaństwa wschodniego. Abisynja otrzymała wiele, lecz nie dała prawie nic. Wina, jak wspomniano, ponoszą stosunki. Nieliczne próbki poezji ludowej, jakie znane są z czasów dawniejszych, odznaczają się siłą i oryginalnością, a pisarz taki, jak mnich Zar'a Yā'ḳob, wypowiedział w epoce wojny 30-letniej myśli, które w Europie ujrzały światło dzienne dopiero za czasów racjonalizmu. Lecz koła duchowe Abisynji, w których rękach znajdowała się literatura, spoglądały z pogardą na śpiewaków ludowych i nie wiedziały prawie nic o owym mnichu. I tak rozwija się literatura etjopska bardzo słabo — w nierozzerwalnym związku z historją kraju, zasila się od czasu do czasu u współwyznawców wschodnich, aż wreszcie zamiera.

Historja literatury etjopskiej jest raczej historją ksiązek i instytucyj, niż historją ludzi i idej. Pierwiastek osobisty schodzi na plan drugi, nieraz ostatni, a w niewielu tylko wypadkach znamy nazwiska autorów i tłumaczy i rzadko wiemy coś bliższego o ich życiu.

Ostatecznie jedynym naprawdę oryginalnym myślicielem abisyńskim jest wspomniany już mnich Zar'a Yā'ḳob, który żył w w. XVII. Do takiego wniosku uprawnia to, co z literatury etjopskiej jest znane uczonym europejskim. Nie wszystkie rękopisy jednak zostały już wydane i badań nad literaturą etjopską nie można uważać za skończone. Stąd też to, co następuje, jest raczej tylko zarysem historji literatury, obracającym się w ramach wyników badań dotychczasowych.

Odróżnić można 5 okresów: 1) okres aksumski, mniej więcej od r. 400 do r. 700; 2) okres odzycia władzy świeckiej i duchownej, mniej więcej od r. 1270 do r. 1430; 3) czasy króla Zar'y Yā'ḳoba i jego najbliższych następców, od r. 1430 do r. 1520; 4) okres wielkich wojen z mahometanami i szczepem Galla i czasy pierwszych rozterek religijnych, od r. 1520 do r. 1600; 5) czasy walk religijnych — w w. XVIII.

1. OKRES AKSUMSKI

Najstarsze napisy abisyńskie. — Historja pisma abisyńskiego. — Działalność literacka misjonarzy chrześcijańskich w Abisynji. — Czasy od r. 600—1270.

Królowie państwa aksumskiego, którego istnienie w płn. części Abisynji poświadczono jest od w. I po Chr. — według kronik abisyńskich królestwo to założył jeszcze Menelek (*bin il-ḥakīm* «syn mędrca»), syn Salomona i królowej Saby (t. j. poprawniej Szeby) — rozszerzali swe posiadłości na północ i na płn. zachód, a także na południe i przedsiębrali nawet czasem wyprawy wojenne do kraju macierzystego, Arabji. Wiadomości pewne o czynach wojennych władców abisyńskich posiadamy dopiero od w. IV. po Chr. — dzięki napisom, jakie pozostawili w Aksum. Te napisy zatem są najstarszemi zachowanemi zabytkami literackimi Abisynji.

W tym związku może nie od rzeczy będzie przedstawić pokrótce kwestję pochodzenia i rozwoju pisma abisyńskiego. Według wyników badań niemieckiej ekspedycji naukowej do Aksum w r. 1906, historja pisma tego przedstawia się następująco:

Semici, którzy przybyli do Abisynji z pld. Arabji, używali naprzód na napisach swych języka i pisma sabejskiego (t. j. pld.-arabskiego). Później — prawdopodobnie przez przeciąg trzech pierwszych wieków po Chr. — posługiwali się jeszcze pismem sabejskim, lecz językiem już własnym, który odbiegł dosyć daleko od języka literackiego pld.-arabskiego. Wreszcie — prawdopodobnie około r. 300 — zreformowali nieco pismo według wzoru, jakiego dostarczyło im pismo greckie, i zaczęli pisać od lewej ku prawej, lecz nie oznaczali samogłosek i nadal (nieoznaczanie samogłosek jest, jak wiadomo, wspólną cechą pism semickich — wyjątek stanowi pismo klinowe). Dopiero około połowy w. IV. zaopatrzone znaki spółgłoskowe kreskami i haczykami, mającemi wyrażać samogłoski; tej reformy dokonali prawdopodobnie misjonarze chrześcijańscy — w interesie własnym i dla potrzeb swoich.

Jeden z owych napisów, zredagowany w trzech językach: greckim, sabejskim i staroetjopskim, opowiada o czynach wojennych króla 'Aizany; inny, ułożony w języku staroetjopskim — o czynach króla Ela-'Amidy. Na obu pismo idzie od prawej ku lewej. Od Ela-'Amidy pochodzi też niewielki napis, którego początek nie dochował się. Nadto znane są dwa napisy króla, który nazywał się może Tazana; pochodzą one przypuszczalnie z pierwszej połowy w. V. Te trzy ostatnie napisy wykazują już pismo wokalizowane — t. zn. z osobnemi znakami dla samogłosek — z kierunkiem od lewej ku prawej. W pierwszym napisie swym Tazana jest jeszcze poganinem, w drugim już chrześcijaninem. Sam fakt zmiany pisma wskazuje, że nastąpiła nowa epoka.

Są te napisy także najstarszemi dokumentami historycznemi abisyńskimi. Jak już wspomniano, zdają w nich królowie — uważani za synów boga wojny, Mahrema — sprawę z swych wypraw: wymienia się, jakie wojska wyruszyły, gdzie walczone, ilu zabito i pojmano; donosi się — jak na napisie Tazany — o wzniesieniu tronu dla bóstw opiekuńczych. Napisy te czyta się całkiem prawie, jak rozdziały późniejszych kronik; główna różnica leży w tem, że później król nie wznosi tronów, lecz obchodzi święta chrześcijańskie.

Dawni królowie etjopscy, którzy uwiecznili swe czyny zapomocą owych napisów, kazali może także układać kroniki dla swych archiwów: historia nawracania Abisynji notuje urząd «strażnika prawa i pisarza aksumskiego». Nie zachowało się jednak nic — i prawdziwa literatura zaczyna się dopiero od czasów wprowadzenia chrześcijaństwa do Abisynji.

Misjonarze, działający w Abisynji, byli prawdopodobnie Syryjczykami, a w każdym razie semitami, znającymi język grecki — dowodzi tego sposób, w jaki traktowali biblijne imiona własne — i przybyli do Aksum bezwątpienia drogą na Egipt lub Arabję południową. Według relacji historyka kościelnego Rufina filozof syryjski Meropjusz w drodze powrotnej z Indyj wylądował w Abisynji i znalazł tam śmierć wraz z wszystkimi prawie towarzyszami podróży; tylko dwaj jego krewni, Frumencjusz i Edezzusz, ocaleli i dostali się na dwór aksumski. Frumencjusz miał potem poświęcić się krzewieniu chrześcijaństwa; wiemy, że był biskupem w Aksum około r. 350 (według Rufina został patriarchą Abisynji i zwał się, jako taki, Abba Salāmā).

Jak wszędzie, tak i w Abisynji misjonarze chrześcijańscy odczuli zaraz z początku potrzebę przetłumaczenia Biblii na język krajowy. Dla rozkrzewienia znajomości «dobrej nowiny» (t. j. ewangelji) najważniejsze były oczywiście ewangelje

Nowego Testamentu. To też te księgi przełożono najpierw na ge'ez. Nie ulega wątpliwości, że posługiwano się przytem tekstem greckim i to prawdopodobnie w recenzji zachodnio-syryjskiej — takiej, jakiej używano może w Antjochji, ośrodku życia grecko-syryjskiego (Meropjusz pochodził z Antjochji).

Wkrótce przetłumaczono i inne księgi Nowego Testamentu według tej samej recenzji, a potem i Stary Testament, także z greckiego, ostatni prawdopodobnie według recenzji prezbitera syryjskiego, Lucjana († 311). Że wersja etjopska Starego Testamentu opiera się na recenzji greckiej, nie ulega wątpliwości. Lecz pewne szczegóły — jak wprowadzenie różnych słów aramejskich (szczególnie dla oznaczenia pojęć teologicznych) i parafraza imion własnych — wskazują na to, że udział w pracy brali i Aramejczycy. Widać także wyraźnie, że tłumaczy było kilku i to rozmaicie uzdolnionych czy przygotowanych: jedne księgi Starego Testamentu są dobrze przełożone, inne gorzej; jedne tłumaczenia oddają raczej sens, inne są dosłowne. Jak jednak wyglądało dokładnie owo pierwsze tłumaczenie, nie wiemy niestety, ponieważ nie zachowały się z owych czasów żadne rękopisy; tłumaczenie owo znamy tylko z rękopisów późniejszych, do których wkradło się wiele zmian, błędów i zniekształceń tekstu.

Oprócz pism biblijnych przełożono także kilka innych dzieł teologicznych, m. i. przepisy życia zakonnego, których autorstwo przypisywano Egipcjaninowi Pachomjuszowi; później przepisy te jeszcze rozszerzono w Abisynji. Podobne powodzenie miały i zakony, które utworzono też na wzór Egiptu; zczasem rozpanoszyły się tak dalece, że stały się wprost plagą kraju. Wreszcie przetłumaczono zbiór pism teologicznych różnych dawnych ojców kościoła, poruszających głównie kwestje chrystologiczne. Zbiór ten nazwano *Kērilos* — od znajdującego się na jego czele traktatu Cyryla z Aleksandrii.

Oprócz ksiąg kanonicznych przekładano apokryfy i pseudoepigrafy. Literatura języka ge'ez obfituje w takie tłumaczenia; cieszyły się one w Abisynji wielką poczytnością i u chrześcijan, i u żydów. Rozmaite apokryfy Starego i Nowego Testamentu zachowały się tylko w tłumaczeniu etjopskim. Z okresu aksumskiego znamy tylko tłumaczenia, lecz później w Abisynji układano nawet podobne dzieła, zwłaszcza apokalipsy. Z dawnych tłumaczeń najważniejsze są: tłumaczenie t. zw. «małej Genezis» i tłumaczenie księgi Henocha, obydwie oparte na wersji greckiej.

Od samego początku właściwym ośrodkiem literatury etjopskiej jest piśmiennictwo teologiczno-kościelne, życie duchowe jest — jak i potem — prawie identyczne z życiem duchownem. Coprawda, uprawianie takiej właśnie literatury było jedną z najżywotniejszych potrzeb narodu abisyńskiego. Pomimo nieprawdopodobnego wprost rozpanoszenia się kapłanów i zakonników, którzy często byli zawodowymi nierobami i pasorzytami i powstrzymywali pomyślny rozwój oświaty, pomimo niechrześcijańskiego sposobu życia panów a nieświadomości i zabobonności ludu, wspólna religja chrześcijańska łączyła naród w jedną całość.

Działalność literacka tego okresu prawdopodobnie nie ograniczała się do tłumaczenia, prawdopodobnie układano i dzieła oryginalne o teologii, a zwłaszcza o liturgji i przepisach kościelnych, lecz, jak dotychczas, nie znaleziono nic w tym rodzaju.

Okolo połowy w. VII zdobywają mahometanie Egipt. Z tą chwilą komunikacja między Egiptem a Abisynją ulega wielkiemu ograniczeniu, chociaż nie ustaje całkowicie nigdy. Natomiast stosunki z pld. Arabją, które były żywe do

w. VI — królowie państwa aksumskiego urządzali wyprawy do Arabji południowej i owdładnęli nawet jej częśćią na pewien czas — zrywają się teraz zupełnie. W Abisynji samej wybuchają zamieszki i niepokoje, następują zmiany rządu, toczą się walki — niema czasu i warunków dla pracy literackiej.

Nie też dziwnego, że nie znaleziono dotąd żadnego manuskryptu, któryby sięgał czasów przed r. 1270; najstarszy znany nam rękopis pochodzi z końca w. XIII. Bezwątpienia i w ciągu owych wieków, które wypełniały walki i niepokoje, a których historia jest nam bardzo mało znana — są to czasy od r. 600 do połowy w. XIII — przepisywano rękopisy. Lecz wiele z nich musiało zginąć lub ulec zniszczeniu podczas palenia kościołów. Spisywano także dokumenty tu i ówdzie: z czasu między r. 1205 a 1209 pochodzi ważny dokument darowizny, wystawiony przez króla imieniem Lālibalā z dynastji Zāguē. Z dokumentu tego, zachowanego coprawda w kopji, sięgającej tylko w. XVI, widać, że nawet tytuły dawnych królów etjopskich, które później zagięły za rządów t. zw. Salomonidów, jeszcze wtedy były w użyciu.

Chociaż jednak w twórczości literackiej nastąpił zastój zupełny, uratowano znajomość języka literackiego. Ge'ez pozostało językiem literackim, mimo że wśród warstw niższych wytworzyły się już języki nowsze.

2. OKRES ODŻYCIA WŁADZY ŚWIECKIEJ I DUCHOWNEJ

Nowa era. — Tłumaczenia z arabskiego. — Działalność metropolity Sałamy. — *Kebra Nagast*. — Kroniki abisyńskie. — *Gadla Samā'etal*. — *Fekkārē Iyasus*, *Maṣḥafa Mesṣir*.

W ciągu owych wieków, których historia jest nam bardzo mało znana, państwo aksumskie rozpadło się. Dynastja Salomonidów musiała ustąpić miejsca innym, z których coś więcej wiemy tylko o dynastji Zāguē — dzięki wzmiankom w kronikach abisyńskich. Dynastja ta pochodziła z prowincji środkowo-abisyńskiej i rządziła mniej więcej od r. 1150 do r. 1270.

W r. 1270 rozpoczyna się nowa era. Na południu podnosi głowę Yekuno Amlāk, według relacyj abisyńskich potomek starego rodu Salomonidów, i wypędza dynastję Zāguē z pomocą swego rodaka, wielkiego świętego narodowego, nazwiskiem Takla Hāymānot. Obwołuje się następnie królem królów (*negūsa nagast*) i punkt ciężkości państwa przenosi na południe. Podobno też zawiera z owym świętym układ, na mocy którego kościół otrzymuje najzupełniej wyjątkowe prawa i posiadłości.

Dzięki wzmocnieniu władzy królewskiej zyskuje i chrześcijaństwo nowe siły. Zakłada się klasztory i zakony, a inicjatorzy tego ruchu oddają się całkiem służbie dla dobra swej sprawy. Jeden z nich, Eustatjusz, po abisyńsku Eostātēos, pochodzący z płu. Abisynji, przedsiębierze podobno dalekie podróże: do Aleksandrji, Jerozolimy, do Armenji i na Cypr. Rozwijają się klasztory w Kairze i w Jerozolimie i przyczyniają się do podniesienia poziomu wiedzy. Wreszcie zbawienny wpływ na Abisynję wywiera bezwątpienia i Egipt, w którym w owym czasie chrześcijańska literatura arabska dochodzi do pełni rozkwitu.

W przeciwieństwie do okresu pierwszego, w którym tłumaczono z greckiego, w okresie drugim przekłada się z arabskiego. Możliwe coprawda, że to i owo przełożono z koptyjskiego: z jednej strony metropolici koptyjscy, którzy przyby-

wali do Abisynji, musieli przyswoić sobie i ge'ez, z drugiej Abisyńczycy z pewnością nauczyli się po koptyjsku w klasztorach egipskich; nadto pewne wersje etjopskie bliższe są tekstów koptyjskich niż arabskich. Właściwy zrząd tłumaczeń tej epoki jednak opiera się na wzorach arabskich, chociaż w pewnych wypadkach może tylko bezpośrednio: zdaje się mianowicie, że czasem tłumacze abisyńscy kazali sobie przekładać naprzód tekst koptyjski na arabskie (ustnie) i dopiero z arabskiego tłumaczyli na ge'ez. Wpływ języka arabskiego był bardzo wielki. Dochodziło do tego, że nawet narodowe dzieła abisyńskie układano naprzód po arabsku, a potem tłumaczono na ge'ez i dopiero wtedy ogłaszano. W takich razach autorami byli prawie zawsze Egipcjanie, przybyli do Abisynji; przy tłumaczeniu współpracować już mogli i uczeni abisyńscy.

Około odrodzenia literatury etjopskiej zasłużył się szczególnie metropolita Salāmā, który przybył w pierwszej połowie w. XIV. z Egiptu. Pozostając pod wrażeniem nowego ruchu literackiego w Egipcie, postanowił podnieść literaturę kraju, w którym rządził jako zwierzchnik duchowny. Coprawda, horyzont jego myśli i zainteresowań nie wychodził poza literaturę teologiczno-kościelną. Wraz z kilku podobnymi sobie przedsięwziął rewizję tekstu biblii etjopskiej, który wtedy — gdy wieki upłynęły od czasu pierwszego tłumaczenia — musiał być dosyć znacznie zniekształcony. Szczegółów tej rewizji niestety nie znamy. Wiadomo jedynie, że początkowo obejmowała tylko ewangelje, a później także i Stary Testament, a przynajmniej niektóre jego części.

Ponieważ cała literatura tłumaczeń etjopskich od wieku XIII opiera się na wzorach arabskich, przeto wydaje się prawdopodobnym a priori, że i tych nowych recenzji dokonano na podstawie tłumaczeń arabskich. Jednakże w etjopskich rękopisach Biblii zauważyć się dają pewne szczegóły, wskazujące na znajomość Starego Testamentu w języku hebrajskim. Możliwe zatem, że rewizorzy abisyńscy posługiwali się tłumaczeniem uczonego żyda, nazwiskiem Saadia Gaon, który przełożył Stary Testament na arabskie w pierwszej połowie w. X. Nie jest wyłączone jednak, że jakiś żyd abisyński, czyli *falasza*, zapoznał się z hebrajskiem w Egipcie czy Palestynie i poprawił etjopską wersję Starego Testamentu według oryginału hebrajskiego, a jego poprawki dostały się później i do rękopisów chrześcijańskich.

Szereg liturgij, homilij, pism o zakonach, żywotów świętych i opisów męczeństw napisał też Salāmā sam lub dał inicjatywę do ich napisania. Ten rodzaj literatury potrzebny był dla rozwinięcia życia kościelnego i religijnego. To też na tem polu pracowano i nadal. Około połowy w. XIV powstaje horologjum kościoła abisyńskiego (*Maṣḥafa Sā'atāt*), a jeszcze przedtem rytuał nabożeństwa żałobnego (*Maṣḥafa Genzat*) i rytuał przyjęcia do zakonu. W tej epoce powstał też prawdopodobnie zbiór *Weddāsē Māryām* («Pieśni pochwalne na cześć Marji»), ponieważ już w okresie następnym uchodził za autorytet, na który powoływał się król Zar'a Yā'qob. Wreszcie przed r. 1379 przetłumaczono z arabskiego zbiór apokryficznych aktów apostolskich (*Gadla Hawāryāt*), dzieło bardzo ważne dla historii dawnego kościoła chrześcijańskiego.

Prawo do władzy nowej dynastji salomońskiej i pretensje duchowieństwa, które przyczyniło się do wyniesienia jej na tron, chciano uzasadnić i historycznie. Tej chęci zawdzięcza powstanie swe jedno z najważniejszych dzieł literatury etjopskiej, *Kebra Nagast* («Świetność królów»), ułożone prawdopodobnie pod ko-

እነ፡ንጉሥ፡ዘንተ፡ነገረ፡ወይገብ
ር፡ፈቃደቆወይቤሎሙ፡አስም
ሁኒ፡ዘትብሉ፡ወይቤልዎ፡ነሣእ
ክ፡እምኔ፡መልሀቀተ፡ቤትነ፡ወ
ይእዚኒ፡ንሣእ፡እምእለ፡ይተሐ
ቱ፡ነ፡ደቂቆሙ፡መንዕሣን፡ወሠ
ምሩ፡በዝንቱ፡ምክር፡ወገብሩ፡
ሎሙ፡በከመ፡ፈቀደቆወሣም፡
ለኦድራሚ፡ወልደ፡ወነሥኦ፡እ
ምእለ፡ይቱሐቱ፡መኳንንተ፡እስራ-
ኤል፡ወረከበ፡ለዕፅ፡በከመ፡አቡ-
ሁ፡ለሎሞን፡ወወሀብዎ፡ክህነ፡
እምዘመደ፡ሌዋውያን፡ዘከሙ፡
አኪሜሄልቆወአድዓንዎ፡ደበ፡በ
ቅለ፡ንጉሥ፡ወይቤሎ፡በሐ፡ሕደው፡
አበ፡ነጋሣቆወይቤሎ፡ነሉ፡ሕዝ-
ብ፡ርቱዕ፡ይደልዎ፡ወቀብዕዎ፡ቅ
ብዓ፡ዕፍረት፡ዘመንግሥትቆወአ
ዘዝዎ፡ይዕቀብ፡ነሉ፡ሕገ፡መንግ-
ሥት፡ወአምሐልዎ፡ከመ፡ኢያም
ልክ፡ባዕደ፡አምለክ፡ዘእንበለ፡አም
ባክ፡እስራኤልቆወባረክዎ፡በከመ፡
ባረክዎ፡ለዳዊት፡እፋሁ፡ወትእዘ
ዘኒ፡በከመ፡አዘዝዎ፡ከማሁ፡አዘዝ
ዎ፡ለኦድራሚ፡ወአስተፋነውዎ፡
እስክ፡ሐይቀ፡ባሕርቆወለክክ፡ጽሒ-
ፎ፡እንዘ፡ይብል፡ንጉሥ፡ለሎሞን፡
ስለም፡ለብልጣሶር፡ንጉሥ፡ሮሜ፡
ንሣእኦ፡ወልደዮ፡ኦድራሚቆወ
ሀቦ፡ወለተክ፡ወአንግሥ፡ውስተ፡
ሀገረ፡ሮምያ፡አፍቀርክ፡ንጉሥ፡እ
ምዘርኦ፡ዳዊት፡አቡዮቆወአነሂ፡ገ
በርኩ፡ፈቃደክ፡ወለክኩ፡ለክ፡ም
ስለ፡፲ወ፪መኳንንተሁ፡በየማኑ፡
ወበጸጋሙ፡እለ፡የዓቅቡ፡ሕገ፡ም
ስሌሁ፡ወይትኤዘዙ፡ለክ፡በከመ፡

ፈቀድነቆወዘጽሑ፡ሀሃ፡ምስለ፡
ልዑክነ፡ንጉሥ፡ሮም፡ምስለ፡በዘ-
ኅ፡ክብር፡ወነሉ፡ንዋዮ፡ዘይትፈቀ
ድ፡ለብሐረ፡ሮሜቆወበጽሑ፡ሀገ-
ረ፡ሮሜ፡ነቦ፡በልጣሶር፡ንጉሥ፡
ወነገርዎ፡ነሉ፡ዘለክከሙ፡ወአ
ወፈይዎ፡ለወልደ፡ወተፈሥሐፈ-
ድ፡ፋደ፡በልጣሶርቆወወሀቦ፡ወለጃ፡
እንተ፡ትልሀቅ፡ዘከማ፡አድሎንደ፡
ወገብረ፡ዐበዮ፡ከብከበ፡በከመሀዕ
በዮ፡መንግሥቱ፡ወሣም፡ውስተ፡
ነሉ፡ሀገረ፡ሮምያቆወባረክ፡ባዕሌ
ሁ፡ወተፈሥሐ፡በቱ፡እስመ፡ሠና
ይ፡ላህዮ፡ወመንክር፡ጥበቡሁ፡ወ
ጽኑዕ፡ፈድ፡ፋደ፡በኃይሎቆወአም
ዝ፡አሐተ፡ዕለተ፡ፈቀደ፡አመክሮዳ፡
በውስተ፡ፍትሕ፡ለበ፡መጽኦ፡ነቤ
ሁ፡በዓለ፡ዓዐደ፡ወይን፡ወከልሐ፡ሎ-
ቱ፡እንዘ፡ይብል፡እግዚአብሔር
ቃለክ፡ወአናለቀ፡በፀደ፡ወይንዮ፡አ
ርሳኒ፡ወልደዮ፡ዳደ፡በአባግሂሁ፡
ወነዋ፡ውስተ፡ቤትዮ፡አንዝኩ፡አባ
ግሂሁ፡ምንተ፡ትፈትሕ፡ለዕሌዮ፡
ወመጽኦ፡በዓለ፡አባግሳኒ፡ነቦ፡ንጉ-
ሥ፡ወከልሐ፡እንዘ፡ይብል፡አግበእ
ሊተ፡አባግሳኒ፡እስመ፡ይነሥኦን፡
በእንተ፡ዘቦኦ፡ውስተ፡በፀደ፡ወይን-
ወይቤሎሙ፡ንጉሥ፡ሐሩ፡ተዋቀ
ሠ፡በነቦ፡ንጉሥከሙ፡ኦድራሚ፡
ዘይቤለክሙ፡ግበሩቆወሐሩ፡ወ
ተዋቀሠ፡በቅድሜሁ፡ሐተዳ፡ለ
ቀዳማዊ፡እንዘ፡ይብል፡እፎ፡በልዓ፡
አባግሳ፡ዓፀደ፡ወይንክ፡ቁፅለኑ፡ወ
ሚመ፡አዕሁቅ፡ወሚመ፡ቆዕ፡ወሚ
መ፡ሥርወ፡ጉንደቆወሥኦ፡ወይ
ቤ፡በዐለ፡በፀደ፡ወይን፡በልዓ፡ቀ፡ፀ

KOLUMNY TEKSTU ETJOPSKIEGO Z DZIELA «ŚWIETNOŚĆ KRÓLÓW»
(British Museum)

niec w. XIII. W Abisynji uchodzi ono za źródło historyczne pierwszorzędne i cieszy się oddawna wysokim poważaniem. Dla nas jest tylko nieuporządkowanym należycie zbiorem podań i opowieści, co najwyżej jakąś powieścią historyczną. Adama i Seta, i patriarchów Starego Testamentu robi się królami, byle tylko historia królów sięgała bez luk do początku świata. Główną treść stanowi opowiadanie o tem, jakim sposobem prawowici władcy abisyńscy pochodzą od Salomona i królowej południa (t. j. królowej Saby) i jak założyciel dynastji wprowadza arkę przymierza — czci się ją wprost jak fetysza — z Jerozolimy do Abisynji; nadto nie brak długich rozdziałów treści budującej. Treść tego dzieła świadczy całkiem wyraźnie o guście literackim Abisyńczyków, o ich ograniczonym horyzoncie myślowym, o bezwzględnej wierze w cuda i zabobonności. Dzięki temu też *Kebra Nagast* pozwala nam wejrzeć w duchowe życie narodu. Prawdopodobnie i ta najbardziej narodowa księga etjopska — jeśli nie cała, to w wielkiej części — opierała się na pierwowzorze arabskim.

Od r. 1270 posiadamy także dokładną chronologję władców Abisynji aż po nasze czasy. Obszerne kroniki zaczynają się wprawdzie dopiero od pierwszej połowy w. XV, lecz i o wypadkach lat 1270—1434 dowiadujemy się tego i owego, szczególnie o czasach energicznego króla, nazwiskiem 'Amda Šion (1314—1344), który walczył bardzo szczęśliwie z mahometanami, a nadto tłumić musiał niepokoje wewnątrz kraju, wywoływane przeważnie przez mnichów.

Obok bardów ludowych, opiewających bohaterskie czyny 'Amdy Šiona (król ten poza tem odznaczał się podobno dziwną lekkością obyczajów), znalazł się historyk, który przedstawił w czystym ge'ez górnolotnym stylem wyprawę wojenną r. 1332, a także wypadki dawniejsze. Wzorował się prawdopodobnie na dziełach arabskich, gdyż właśnie literatura arabska wykazuje wiele przykładów takiego pisania historii w sposób naiwnie subiektywny, jaki spotykamy u owego historyka: nie zbiera materiałów czysto mechanicznie, ani też nie przedstawia rzeczy naukowo, lecz stara się stworzyć dzieło sztuki. Kroniki czysto abisyńskie są przeważnie rocznikami o charakterze obiektywnym.

W w. XIII lub XIV przetłumaczono również kronikę żyda, nazwiskiem Joseph ben Gorion, opartą na źródłach łacińskich i greckich, a ułożoną pierwotnie po hebrajsku i przetłumaczoną potem na arabskie. Przekład etjopski ma tytuł *Zēnā Aghud* («Historja Żydów»).

Za pierwszych dwu następców 'Amdy Šiona stworzono, zdaje się, niewiele.

Twórczość literacka ożywia się na nowo dopiero za Dawida I (1382—1411) i jego obu następców, Teodora I i Izaaka, i stanowi jakby przejście do okresu trzeciego, oznaczającego szczyt rozwoju literatury etjopskiej.

Za Dawida rozszerzono znacznie zbiór żywotów świętych (*Gadla Samā'ētāt*), zapoczątkowany przez Salāmę, nowemi tłumaczeniami. Hagiografja abisyńska opierała się zrazu na wzorach obcych — do tego stopnia, że nawet żywoty pierwszych świętych narodowych, «dziewięciu świętych», którzy według tradycji etjopskiej przybyli do Abisynji około r. 500 dla utrwalenia i rozkrzewienia nauki chrześcijańskiej (byli to prawdopodobnie zakonnicy syryjscy), i historia obrońców wiary z Nagrān w płd. Arabji, którym król aksumski, Kālēb, przybył z pomocą, pochodzą części ze źródeł arabskich. Naprzód przetłumaczono na ge'ez żywoty świętych i męczenników egipskich, syryjskich i innych; rozpoczęto od tego zbiór *Gadla Samā'ētāt* «Walka o wiarę męczenników»: *gadl*, oznaczające pierwotnie walkę,

używano szczególnie dla oznaczenia walki o wiarę, obrony wiary, stąd słowo to wkrótce otrzymało prawie znaczenie żywotu świętego. Niektóre żywoty świętych — zwłaszcza kilka, pochodzących z w. XIV i XV, gdyż w późniejszych roi się wprost od cudów — zawierają wiele materiału historycznego.

Jeszcze ważniejsze jest, że za Dawida zaczęto spisywać żywoty świętych ojczy-
stych, dzieła oryginalne, — by nie pozostać w tyle za zagranicą i nie być zależnymi od tłumaczeń. Świętymi, których żywoty opisano najpierw — coprawda w sposób bardzo fantastyczny — byli święci z czasów dynastji Zaguē: król abisyński Lālibalā i Egipcjanin Gabra Manfas Keddus, który żył długi czas w pld. Abisynji. Za źródła historyczne dzieła te służyć nie mogą, podobnie jak i wiele innych legend o świętych.

Etjopskie żywoty świętych są ważne z tego względu, że stanowią właściwie jedyne źródło dla poznania historii kościoła etjopskiego, choć należy — z powodów już wymienionych — posługiwać się niem z wielką ostrożnością. Dowiadujemy się wielu szczegółów o czasach dawniejszych, o życiu duchowieństwa świeckiego i zakonnego, i możemy zawsze wejrzeć dość głęboko w duchowe życie Abisynczyków w chwili układania danego żywotu.

Za Teodora I rozpetła się wojna domowa. Wywołała ono prorocstwo, które utkwilo głęboko w sercach Abisynczyków. Ułożono mianowicie apokalipsę p. t. *Fekkārē Iyasus* («Oświadczenie Jezusa»), która zapowiadała, że przybędzie król, imieniem Teodor, i przyniesie krajowi pokój i błogosławieństwo; za autora tej apokalipsy uważano Esrę, koryfeusza apokaliptyków, cieszącego się wielkiem wzięciem w Abisynji. Wprawdzie Teodor I zginął już w r. 1414 i nie spełnił przepowiedni, lecz nadzieja doczekania się zapowiedzianego króla nie wygasła. W r. 1855 Kāsā przyjął rozmyślnie imię Teodora II.

Za Izaaka (1414—1429) powstało dzieło p. t. *Maṣḥafa Meṣṭīr* («Księga tajemnicy»), zbijające rozmaite herezje i zawierające nadto rozdział o obu sabatach («wielkim» t. j. chrześcijańskim czyli niedzieli — i «małym» t. j. żydowskim; obydwie są świętami w Abisynji) oraz legendy o początkach chrześcijaństwa w Abisynji. Jeżeli wierzyć tradycji, jest to pierwsze pismo polemiczne, broniące wyznania abisyńskiego przeciw rzymskiemu. Miało ono mianowicie powstać z dysputy pomiędzy Amharyjczykiem Giorgisem a jakimś Europejczykiem, może malarzem z Rzymu lub okolicy Rzymu, nazwiskiem Brancaloneo, który żył dłuższy czas w Abisynji.

Z pisma tego widać, że w owym czasie znano już i «Wizję Szenutiego» (*Ra'eya Sinodā*; Szenuti był świętym koptyjskim). Dzieło to, oparte poczęści na księdze *Kebrā Nagast*, traktuje temat jeszcze dziś ulubiony w Abisynji, spotkanie króla abisyńskiego z królem Rzymu w celu rozstrzygnięcia, która wiara jest prawdziwa. Wstęp do tej wizji zawiera dialog między Chrystusem a Szenutim, omawiający rozmaite dogmaty chrześcijańskie.

3. CZASY KRÓLA ZAR'Y YĀ'ĶOBA I JEGO PIERWSZYCH NASTĘPCÓW

Rządy Zar'y Yā'ķoba. — *Maṣḥafa Berhan*. — Pisma treści budującej. — Literatura czarnoksięska. — Poezja kościelna. — Kroniki i dzieła historyczne. — *Sēnodos, Degguā*.

Jednym z najważniejszych okresów rozwoju literatury etjopskiej są rządy króla Zar'y Yā'ķoba (1434—1468).

Zar'a Yā'ķob wstąpił na tron jako człowiek starszy i starał się spełniać swe obowiązki wedle sił. Stoczył niejedną zaciętą walkę z mahometanami na południu

i na wschodzie swego państwa i z pogańskimi chamitami oraz *falaszami* i murzynami. Nadto starał się zapewnić pokój wewnątrz kraju, a także zreformować kościół chrześcijański w Abisynji i oprzeć go na silnych podstawach, przede wszystkim przez zniesienie nadużyć i wytepienie wszelkich przesądów pogańskich i wiary w czary. W tym celu kazał ułożyć kilka pism i wywołał napisanie całego szeregu innych dzieł, zarówno w obronie jego zapatrywań jak przeciwko nim.

Z dzieł, które Zar'a Ya'qob sam napisał lub kazał napisać, zachowało się siedem. Pozwalają one poznać ducha czasu i okazują, jakimi kwestjami interesowano się wtedy najżywiej, mają zaś na celu przede wszystkim ściślejsze ujęcie nauk kościelnych, urzędów i obowiązków religijnych. Król i jego zwolennicy zamierzali pogłębić te obowiązki, lecz przez surowość swych wymagań raczej tylko uczynili je bardziej zewnętrznymi.

Najważniejszym z tych dzieł jest książka napisana przez samego króla, p. t. *Maṣḥafa Berhān* («Księga światła»); przedmiotem jej jest Chrystus, światło świata. Dzieło to zwalcza zabobony i obyczaje pogańskie, występuje przeciw herezjom i schizmom, dotyczącym osoby Boga, dalej N. P. Marji i krzyża; omawia święcenie sabatu i niedzieli, dni poświęcone świętym, chodzenie do kościoła i nabożeństwo w sabat i niedzielę, komunję i t. d. Dwa mniejsze dzieła tego samego autora, *Maṣḥafa Bāhrey* («Księga o substancji») i *Ta'ākbo Mestir* («Strzeżenie tajemnicy»), omawiają kwestje rytualne, pierwsze — namaszczenie chorych, drugie wieczerzę Pańską.

W dalszym ciągu ułożono dziełka, przeznaczone dla nabożeństwa — *Egzi'abhēr Nagsa* («Bóg jest królem»), zbiór hymnów na cześć świętych kalendarza abisyńskiego — lub pisma treści budującej — jak *Maṣḥafa Milād* («Księga o narodzeniu»), opowiadające o cudach, jakie zdarzyły się przy narodzeniu Chrystusa. — Oba te rodzaje książeczek miały prawdopodobnie poprzedników, lecz znalazły także gorliwych naśladowców. Pismami treści budującej, pochodzącymi z tego okresu, są: *Ta'amra Māryām* («Cuda Marji»), tłumaczenie z arabskiego, i *Ta'amra Māryām wa-Iyasus* («Cuda Marji i Jezusa»), opowiadające, jak Józef, Marja i Jezus uciekli do Abisynji, pozostali tam 3½ roku i powrócili wreszcie do Palestyny (podczas tego powrotu dokonali niezliczonych cudów). Książeczki tego rodzaju cieszyły się bardzo wielką poczytnością wszystkich kół narodu, to też w tym dziale literatury zaczęli pracować i dwaj metropolici, tłumacząc przeróżne homilje i opowiadania o cudach.

Ważne dla historii religji są pisma Zar'y Ya'qoba, występujące przeciwko pogaństwu, wierze w czary i praktykom czarodziejskim i zabobonom. Już w swem wielkiem dziele *Maṣḥafa Berhān* zwalcza Zar'a Ya'qob różne obyczaje pogańskie (dzięki temu dowiadujemy się, jakie to ceremonje i nawyczki pogańskie były żywotne za jego czasów w Abisynji). Potem układa jeszcze dwie książeczki specjalnie w tym celu: *Keḥdata Sayṭān* («Wyrzeczenie się szatana») i *Tomāra Tesbē'et* («Pismo o zaczarowaniu»). Lecz jego polemika przydała się nie na wiele, nawet użycie siły nie mogło zaszkodzić poważnie czarownikom i ich zwolennikom. Co więcej, właśnie w tym czasie powstaje obfita literatura czarnoksięska, przedstawiająca ciekawe połączenie starych obyczajów i wyobrażeń pogańskich z religją chrześcijańską.

Etjopska literatura czarnoksięska składa się z modlitw, w których występują prawie zawsze osoby i istoty czczone przez Kościół, a których celem jest zapobiec

szkodliwemu działaniu złych duchów lub usunąć je. Modlitwy te składają się w Abisynji — jak i wielu innych krajach — zwykle z dwu części, opowiadającej i zaklinającej. Pierwsza część opowiada, jak Bóg, Chrystus, Marja lub jakiś święty ochronił kogoś przed nieszczęściem lub wyleczył z choroby. W drugiej prosi się: «Niech tak będzie i teraz!» — mniej lub więcej obszernie. Formuły są gotowe, chodzi potem tylko o zastosowanie ich do danego wypadku, — jeżeli np. ktoś przyjdzie do czarownika po książkę z zaklęciami. Przepisowacz zatem dodaje wszędzie w książce czy w zwoju — zależnie od tego, na czym pisze — modlitwy za kupującego czy kupującą — czy za siebie samego, jeżeli chce rękopis zachować dla siebie. Jeżeli taki gotowy egzemplarz dostanie się w inne ręce, ta inna osoba wskrobuje tylko imię poprzedniego właściciela i wpisuje własne.

W Abisynji magja tkwi głęboko w duszy narodu i jest wyrazem jego natury dziecięcej i niejednokrotnie dziecinnej. Z drugiej strony jednak stoi także w związku z wiarą w czary i praktykami czarnoksięskimi innych narodów, szczególnie Egipcjan i żydów. To chyba nie przypadek, że w Egipcie chamici stworzyli bogatą literaturę czarnoksięską i że tam, gdzie rdzeń ludności jest chamicki, w Abisynji, właśnie literatura czarnoksięska tak ośwładnęła umysłowością narodu; jakieś pokrewieństwo wewnętrzne musi tu istnieć. Domieszka krwi murzynów i obcowanie z murzynami tylko przyczyniły się jeszcze do wzmocnienia zabobonności i wiary w czary. Wreszcie wśród ludów, wierzących w czary, i semici nie stoją na szarym końcu.

Z literatury magicznej na czasy Zar'y Ya'koba przypadają modlitwy Marji w kraju Partów, na Gulgocie, w Egipcie; pisma, w których Marja wyjawia «prawdziwe» imiona magiczne Chrystusa, a Chrystus uczy tych imion swoich uczniów i pokazuje im niebo i piekło; modlitwa Cyprjana, który i w Europie znany jest jako czarnoksiężnik; wreszcie zwój pergaminowy *Lefāfa Šedek* («Opaska sprawiedliwości»), którą wkładano zmarłym do grobu (w Abisynji — podobnie jak w Egipcie — wierzono, że taki zwój zapewnia zmarłemu wstęp do nieba), a która zawiera 8 modlitw magicznych.

Z innych gałęzi literatury uprawiano w w. XV przedewszystkiem dział żywotów świętych albo homilij, zawierających takie żywoty, i poezję kościelną; nadto nieco historii świeckiej.

Wśród żywotów świętych znajdują się znów i tłumaczenia, i dzieła oryginalne. Tłumaczenia miały przedewszystkiem wzbogacić zbiór już istniejący, *Gadla Samā'etāt*. W dalszym ciągu jednak przełożono także wielki kalendarz świętych kościoła koptyjskiego, t. zw. — z greckiego — synaksarjum czyli, po abisyńsku, *Senkesār*, około połowy w. XV; do tego kalendarza włączono w Abisynji potem jeszcze kilka krótkich żywotów świętych abisyńskich. W tym czasie także prawdopodobnie zaczęto tłumaczyć historie z życia ojców kościoła i apoftegmaty, wypowiedziane przez nich. Zbiorem tego rodzaju opowiadań jest *Zēnāhomu la-Abau Keburān* («Wiadomości o czcigodnych ojcach»), znane także pod tytułem *Gannat* («Ogród»). Takie anegdoty, mające swój wzór w greckiej literaturze apoftegmatycznej, zyskały sobie wielką popularność wśród zakonników abisyńskich; zastępowały one poniekąd dział literatury beletrystycznej, której im brakowało prawie całkiem.

Szczególnie liczne w w. XV są oryginalne żywoty świętych. Niektóre z nich napisali może Egipcjanie, przebywający w Abisynji, lecz wiele wyszło na pewno

z pod pióra rodowitych Abisyńczyków. Naprzód zwrócono się do najdawniejszych dziejów i opisano — częścią w formie homilij — żywot trzech najbardziej znanych z owych dziewięciu świętych, którzy przybyli do Abisynji około r. 500; są to Aragawi, Garimā i Pantaleon, których pamięć jeszcze dziś żyje wśród ludu, zwłaszcza dzięki temu, że łączy się ich z legendarnym smokiem, który miał panować nad Abisynją w zaraniu jej dziejów. W owym najdawniejszym okresie miał żyć także Yārēd, którego Abisyńczycy uważają zgodnie za twórcę śpiewu kościelnego; uchodzi on także za autora wielu antyfon. Czy homilja o nim powstała w w. XV, nie wiemy na pewno.

Opisano dalej życie ostatniego króla z dynastji Zāguē, nazwiskiem Na'akueto la-Ab, i żywot słynnego świętego, Takli Hāymānota (ostatni w trzech różnych redakcjach). W w. XV także prawdopodobnie ułożono żywoty dwu najślawniejszych uczniów Takli Hāymānota: Tadēosa, «męczennika Etjopji», i Filiposa, zakonnika z wielkiego klasztoru Dabra Libānos — oraz przełożonego zakonów etjopskich (t. zw. *etśzagē*), Anorēosa czyli Honorjusza. Filipos odegrał wielką rolę w walkach między kościołem a królem ʾAmdā Šionem, i jego żywot zawiera wiele ciekawych wiadomości. Anorēos był może jedną z przyczyn tych walk. Tym świętym z południa przeciwstawia północ Eostaēosa i jego przyjaciół i uczniów; i ci święci doczekali się w owym czasie opisu swego życia.

Dział poezji kościelnej wzbogaca Zar'a Yā'ḵob własnymi utworami. Jego *Egz'abhēr Nagsa* rozpowszechniło się bardzo i doczekało się licznych opracowań. Inny zbiór pod tym samym tytułem zestawiono z hymnów, znajdujących się na końcu artykułów w synaksarjum. Zar'a Yā'ḵob podobno dał także inicjatywę do ułożenia zbioru hymnów pochwalnych na cześć Marji (*Argānona Dengel* lub *Argānona Weddāsē*), chcąc przeciwstawić zbiorowi *Weddāsē Maryām* pochodzenia obcego zbiór krajowy.

Z innych utworów poezji kościelnej wymienić można jeszcze dwa, których autorem był także król, król Nā'od (panował 1494—1508). Napisał on: *Malke'a Māryām* («Obraz Marji») i zbiór t. zw. *sellāsē* t. j. sześciowerszów. Oba dzieła są charakterystyczne dla smaku literackiego Abisyńczyków. *Malke'* («obrazy») — rodzaj literacki cieszący się wielką popularnością — składają się z pieśni pochwalnych na cześć świętych, opiewających różne części ciała danego świętego, każdą w jednym wierszu. Sześciowerszowe *sellāsē* jest to specjalny rodzaj hymnów (*ḵenē*), które śpiewa się podczas nabożeństwa po każdym wierszu psalmów.

Wypadkami dziejowymi zajmowały się przedtem już apokalipsy, lecz w swoisty sposób fantastyczny. Obecnie powoli zaczynają się pojawiać rzeczywiste kroniki; dział ten w wiekach późniejszych rozwija się znacznie. Kroniki przedstawiają literaturę historyczną, która wprawdzie nie odpowiada naszym pojęciom o sposobie pisania naukowym, lecz w każdym razie jest cennym zbiorem materiałów. Pierwiastek świecki zaznacza się tu i w inny jeszcze sposób. Język kościelny ge'ez, który wyszedł zupełnie z użycia wśród ludu, nie nadawał się już dobrze do przedstawiania wypadków życia codziennego; ponieważ jednak był to jedyny język literacki, musiano się nim mimo wszystko jeszcze posługiwać przy pisaniu. Poradzono sobie — jak to się czyni zwykle w takich razach — w ten sposób, że stworzono coś pośredniego: w tekst, pisany w ge'ez, wpleciono wiele słów języka ludowego, amharskiego. Ten język mieszany ma osobną nazwę; nazywa się *lesāna tārik* «język kronik».

Z w. XV zachowały się kroniki Zar'y Yā'koba i jego następcy, Ba'edy Māryāma. Czy opracowano podobnie i dzieje rządów królów poprzednich (od r. 1270) niewiadomo; zdaje się, że zachował się jeszcze tylko rękopis z opisem walk 'Amdy Ṣiona.

Punkt ciężkości w kronikach abisyńskich stanowi historia domu królewskiego. Donosi się prawie zawsze o czynach królów: kiedy, gdzie, przeciw komu i z jakim wojskiem prowadzi władca wojnę, jak karze buntowników, jak mianuje i usuwa urzędników dworskich, jak próbuje mieszać się do spraw kościelnych, jak wydaje zarządzenia. Buntury nie były w Abisynji niczem nadzwyczajnym: kraj posiadał ustrój feudalny i, gdy tylko król nie miał dość silnej ręki, wasale podnosili głowę; buntury takie były wielkim nieszczęściem dla kraju. Prowadzenie wojny w kraju tak górzystym i częściowo porysowanym, jak Abisynja, napotykało na trudności i nie było obojętne dla wojującego, gdzie się znajdował; podaje się też sumiennie, gdzie król spędza lato, a gdzie zimę. W kronikach zwraca się wprawdzie nieraz uwagę i na innych członków domu królewskiego oraz na najwyższych dostojników kościoła, lecz zwykle tylko o tyle, o ile mają do czynienia z królem.

Za rządów Eskendera przełożono (w latach 1487—1488) relację cudów Jerzego z Liddy (*Ta'āma Giorgis*), a za Lebny Dengela (w r. 1510) żywot tegoż świętego.

Z czasów około r. 1500 pochodzą dwa ważne dzieła historyczne. O pierwszym, wielkiej kronice, która miała opowiadać dzieje Abisynji od Menelika I aż do Nā'oda († 1508), wiemy prawie tylko, że było; częściami tej kroniki były prawdopodobnie wspomniane już kroniki Zar'y Yā'koba i Ba'edy Māryāma, jako też kroniki ich następców aż do Nā'oda, bardzo krótkie i zwięzłe. Drugim dziełem, nieoryginalnym, jest wielka historia powszechna Egipcjanina, nazwiskiem Dżirdżi al-Makīn ibn al-'Amīd (po abisyńsku Giorgis walda Amid), przetłumaczona z arabskiego na ge'ez za rządów Lebny Dengela.

Z polecenia Lebny Dengela przełożono też trzy dzieła teologiczne: zbiór homilij, rozpraw i listów o życiu zakonnym (*Aragāwi Manfasāwi*) Jana Saby, cieszący się wielkim poważaniem wśród Abisyńczyków; dalej komentarz do listu do żydów (*Terguāmē Mal'ekt*) Pawła Chryzostoma — i wreszcie komentarz do ewangelij (*Terguāmē Wangēlat*), przypisywany Dionizjuszowi, biskupowi Wschodu.

Czas powstania wszystkich tych dzieł jest nam znany. Wszystkie razem wskazują jasno, w jakim kierunku szły zainteresowania literackie okresu rozkwitu literatury etjopskiej.

Zakresem treści nie różni się od dzieł wymienionych kilka innych ważnych dzieł kościoła abisyńskiego, których czasu powstania nie znamy dokładnie. Jeśli jednak zważy się, z jednej strony, jakim poważaniem one się cieszą, a z drugiej, że w organizacji kościoła już wcześniej odczuwać musiano potrzebę dzieł tego rodzaju, wydaje się prawdopodobnym, że powstały one już około r. 1500. Należą tu przede wszystkim *Sēnodos* (z greck. *synodos*), zbiór kanonów i ustaw w redakcji melkickiej, oraz wielki zbiór hymnów, *Degguā*. Zbiór *Sēnodos* cytuje już Zar'a Yā'kob w «Księdze światła» jako autorytet, może zatem przetłumaczono go jeszcze w w. XIV. O pochodzeniu i składzie zbioru *Degguā* narazie nic nie wiemy dokładniejszego. Fakt, że zbiór ten napisany jest poprawnym, starym językiem, wskazuje, że powstał on najpóźniej w w. XV.

4. CZASY WIELKICH WOJEN Z MAHOMETANAMI I SZCZEPEM GALLA ORAZ PIERWSZYCH SPORÓW RELIGIJNYCH

Walka z Grañem i ze szczepem Galla. — Obrona kościoła narodowego. — 'Enbākom. — Działalność literacka zakonników w Dabra Libānos. — Powieść o Aleksandrze W. — *Fetħa Nagast*. — Rozkwit historjografji.

W r. 1520 przybywa do Abisynji poseł portugalski de Lima. W sześć lat później wraca de Lima do Portugalji w towarzystwie posła króla Lebny Dengela. Lebna Dengel pragnie zawrzeć układ z Portugalją dla obrony przed mahometanami, których potęga na południu rośnie coraz bardziej. Zanim obaj posłowie powrócili, rozpoczął nieubłagany wróg Abisynji, emir Ahmed ibn Ibrāhīm el Ghāzī z przydomkiem Grañ («Mañkut»), wyprawę wojenną i wypierał Lebnę Dengela coraz dalej ku północy, zajmując jedno terytorjum po drugim, burząc i paląc kościoły. Lebna Dengel walczył mężnie, lecz nie mógł podołać przewadze liczebnej wroga; nie doczekawszy się pomocy z Portugalji — mimo wysłania powtórnego poselstwa — umarł w r. 1540. Syn jego Galaudeos (t. j. Klaudjusz) podjął dzielnie walkę z Grañem. W r. 1541 przybyła niespodziewanie portugalska flota do portu Massaua. 400 ludzi pod dowództwem Krzysztofa da Gamy, syna wielkiego Vasca, pośpieszyło Abisyńczykom na pomoc. Tylko dzięki temu Abisynja nie uległa zagładzie. Złamano potęgę mahometanską, a gdy w r. 1543 Grañ padł w walce, państwo chrześcijańskie zaczęło przychodzić do siebie. Nim jeszcze miano czas ochłonąć całkiem po tych ciosach, dzikie hordy szczepu Galla wpadły do kraju, szerząc spustoszenie.

Wtargnięcie Graña do Abisynji nie tylko przerwało wszelką działalność literacką, lecz nadto zniszczyło wiele z dotychczasowego dorobku. W dziesięć lat później przybywają do Abisynji jezuitci, by nakłonić kościół etjopski do poddania się zwierzchnictwu papieża. Zanim jeszcze można było podjąć na nowo działalność literacką na większą skalę, zaszła potrzeba bronięcia kościoła narodowego przed zbyt gwałtownymi atakami jezuitów.

W r. 1558 pisze król Galāudēos «Wyznanie Klaudjusza», w którym przedstawia że i on i jego naród są chrześcijanami, i zbija ostro oskarżenie, zarzucające mu trzymanie się obyczajów żydowskich. Z jego polecenia napisano dalej dziełko *Sawana Nafs* («Ucieczka duszy»), traktat apologetyczny, broniący wiary jakobickiej. Szukając pomocy w literaturze współwyznawców-monofizytów, przetłumaczono z arabskiego dwa dzieła ważne dla kościoła abisyńskiego; przekłady te to: *Fek-kārē Malakot* («Wykład boskości»), traktat o naturze Chrystusa — i wielkie dzieło *Hāymānota Abau* («Wiara ojców»), zawierające wszystko możliwe, co się odnosi do monofizytyzmu, a więc listy synodalne, kazania, konfutacje herezji i t. d.

Działalność literacka zaczyna odżywać w r. 1561. Początek, choć skromny, dają mnisi abisyńscy w Egipcie przez przetłumaczenie arabskich pism rytualnych na ge'ez. Ważniejsza i owocniejsza jest praca w samej Abisynji. Tu zasługuje się przedewszystkiem 'Enbākom (Habakuk). Przybył on, jako kupiec, z Jemen do Abisynji i przeszedł tu na chrześcijaństwo; za czasów Sarśy Dengela (1563—1597) został *ełszagē* (t. j. przełożonym klasztorów) w Dabra Libānos, które wtedy stało się ośrodkiem działalności literackiej, a wkrótce król uczynił go swym tłumaczem. Jednym z jego pierwszych dzieł jest tłumaczenie powieści religijnej o Barlaamie i Jozafacie, bardzo poczytnej na Wschodzie i na Zachodzie. Później opracowuje po etjopsku obszerną kronikę świata, Abu Szākira; opracowanie to — podobnie

jak tłumaczenie kroniki al-Makīna — zyskało wielką popularność w Abisynji, a ważne było i dla kościoła, gdyż zawierało obliczenia świąt. Nadto przekłada dziełko o doskonałości wiary chrześcijańskiej, będące zarazem pismem polemicznym przeciw islamowi; tłumaczeniem tem chciał 'Enbākom nietylko usprawiedliwić własną zmianę wiary, lecz także zachęcić chrześcijan, którzy w czasie wojen z Grañem przeszli na islam — takich było wielu — do powrotu na łono chrześcijaństwa. Około tego czasu powstało też — może pod wpływem tłumaczenia dopiero co wymienionego — pismo *Ankaša Amin* («Brama wiary») nieznanego autora, mające podobny cel na oku.

Zakonnicy w Dabra Libānos zajmowali się oczywiście przede wszystkim literaturą kościelną. Owocem ich działalności piśmienniczej są prawdopodobnie dwa z największych dzieł teologicznych: *Maṣḥafa Hāwi* («Obszerna księga» t. j. rodzaj encyklopedji) i *Talmid* («Uczeń»). Pierwsze z tych dzieł przełożył w r. 1582 z arabskiego Sālik. Traktuje ono o życiu kościelnem i zakonnem, o moralności chrześcijańskiej, o modlitwie i wielu podobnych tematach. Kto i kiedy przełożył drugie dzieło, zwalczające różne herezje, nie wiemy na pewno; wiadomo jednak, że znane było ono w tłumaczeniu etjopskiem już za Sarśy Dengela. Tytuł nadano mu według autora oryginału, *ucznia* słynnego Antoniosa. Także poezję kościelną uprawiano w owym klasztorze.

Wzór, jaki ustanowił 'Enbākom swem tłumaczeniem powieści o Barlaamie i Jozafacie, wywołał prawdopodobnie etjopskie opracowanie powieści o Aleksandrze W., powstałe przypuszczalnie w owym czasie. Sfery duchowne chrześcijaństwa wschodniego mogły zrozumieć wielkiego zdobywcę tylko po swojemu. Potężne wrażenie, jakie wywarł genialny Macedończyk na całym ówczesnym Wschodzie, przetrwało w umysłowości najrozmaitszych narodów setki lat. Lecz każdy naród wytwarzał sobie inny obraz jego osobowości. U Abisyńczyków — podobnie jak u Syryjczyków — został Aleksander świętym chrześcijańskim, poczęści mało sympatycznym. Przejawia się to szczególnie w krajowej legendzie etjopskiej o Aleksandrze. Natomiast tłumaczenie Pseudokallisthenesa z arabskiego jest mniej lub więcej wiernem oddaniem owego zbioru podań o Aleksandrze, szeroko rozpowszechnionego na Wschodzie.

Zmiana sytuacji politycznej około połowy w. XVI wywołała poczucie konieczności uregulowania prawa kościelnego i cywilnego. Własnego kodeksu prawnego nie posiadano. Wytworzyło się jednak w pewnych okolicach z pewnością prawo zwyczajowe w miarę potrzeb społeczności. Teraz zaczęto oglądać się za wzorem z zewnątrz, ponieważ prawo kościelne z natury rzeczy uchodziło za najbardziej obowiązujące, a w sprawach kościelnych przywyknęto już zwracać się do «zwierzchniczego kościoła» egipskiego. Wzór znaleziono w nomokanonie, którego autorem był Ibn al-'Assāl, chrześcijanin koptyjski w. XIII. Dzieło owo ułożył Ibn al-'Assāl w epoce rozkwitu arabskiej literatury chrześcijańskiej w Egipcie, jako przewodnik czy normę dla współwyznawców; była to kompilacja, zawierająca stare ustawy rzymskie, przepisy biblijne i przykazania kościelne. Tłumaczenie etjopskie, któremu nadano tytuł *Fetha Nagast* («Prawo królów»), musi pochodzić z przed r. 1582 — i to prawdopodobnie z czasów Sarśy Dengela. Tłumaczenie to — wcale podle — zyskało sobie w Abisynji tak wielkie poważanie, że jeszcze dziś uchodzi za kodeks narodowy i używa się go i nadal, jako księgi prawa kościelnego, cywilnego i karnego, mimo że zrozumienie go i należyty sposób

wykładania są połączone z wielkimi trudnościami. Niepróżno mówi przysłowie amharskie: «Kto sądzi według *Fetħa Nagast* i kto jest mistrzem chronologii, ten niech się już nie uczy z żadnej innej księgi!» *Fetħa Nagast* obejmuje 51 rozdziałów, z których pierwszych 22 omawia prawo kościelne, a następnych 29 — prawo świeckie. Ponieważ wszystkie te przepisy pochodzą z zagranicy i w wielu wypadkach nie odpowiadają najzupełniej stosunkom abisyńskim, nie można się z nich wcale dowiedzieć o zapatrywaniach prawniczych Abisyńczyków. Chociaż dzieło to służy za urzędową księgę ustaw sądom królewskim już mniej więcej od r. 1600, znajomość jego nie dotarła do szerokich kół narodu. Naród, jak wspomniano, najważniejsze kwestje życiowe rozstrzygał bezwątpienia na podstawie prawa zwyczajowego, różnego w różnych okolicach; tak przynajmniej było w ostatnich czasach.

Najważniejszym jednak skutkiem wojen w. XVI był rozkwit historjografji. Pierwszy krok na tem polu stanowiło opisanie wojen z Grañem. Opis ten stał się zarodkiem krótkiej historji Abisynji, t. zw. «kroniki skróconej»; do opisu owych wojen dodano naprzód, jako wstęp, listę dawnych królów i wiadomości o władcach od Yekuna Amlaka aż do Sarśy Dengela, potem opisano rządy królów późniejszych w sposób kronikarski mniej lub więcej obszernie. Dzieło to, zachowane w kilku redakcjach, a doprowadzone aż do końca panowania Bakāffy (r. 1729), stanowi dokument bardzo ważny.

Pierwsze większe dzieło historyczne ułożono za Sarśy Dengela czyli Malaka Sagada I. (takie było jego imię koronacyjne); tytuł dzieła brzmi: *Tārika Malak Sagad*. Przedstawia ono rządy trzech królów poprzednich i rządy Malika Sagada; historja Lebny Dengela jest dosyć zwięzła, historja Gaładēosa i Mināsa obszerna i pełna ważnych wiadomości, rządy Malika Sagada tworzą naturalnie główną część dzieła. Dzieło to jest jednym z najlepszych dzieł literatury, spisanej w ge'ez.

Jak wojny z mahometanami, tak i wojny z szczepem Galla doczekały się opracowania. Zakonnik i kapelan królewski, Bāħrey, napisał w r. 1595/6 rzecz p. t. *Zenāhu la-Gāllā* («Wiadomości o [szczepie] Galla»). Jest to rzecz niewielka, lecz zawiera bardzo ważne wiadomości o genealogji szczepów Galla, ich ustroju i obyczajach, a także kronikę ich przywódców i wypraw — wreszcie sporo słów z języka tych szczepów. Sądy, jakie Bāħrey wypowiada o swym narodzie i o swych czasach, są wolne od uprzedzeń.

Ostatnie dzieło historyczne tego okresu przypada na czasy rządów następcy Sarśy Dengela. Jest to znów tłumaczenie arabskie, lecz bardzo ważne, ponieważ oryginał zaginął. Na rozkaz matki Sarśy Dengela przetłumaczył w r. 1602 Egipcjanin Kēberyāl (t. j. Gabryel) kronikę biskupa Jana z Nikiu na ge'ez. Najważniejszą część tej kroniki stanowi relacja o zdobyciu Egiptu przez Arabów. Autor był świadkiem owych wypadków, stąd relacja jego jest szczególnie cenna, gdyż relacje współczesnych o nich są po stronie chrześcijańskiej bardzo nieliczne.

5. CZASY WALK RELIGIJNYCH W W. XVII I CZASY PÓŹNIEJSZE

Spory religijne. — Historjografja. — Pisma polemiczne. — Zar'a Ya'ķob, filozof. — Oznaki nowocyfrowy. — Literatura ludowa.

W r. 1626 udaje się jezuitom pozyskać króla Susneosa (rządzi od 1607 do 1632) dla kościoła rzymskiego. Zmiana ta jest nagła i gwałtowna, a naród nieprzygotowany. Abisynja dzieli się na dwa obozy, które zwalczają się zawzięcie,

nie zważając na to, że niebezpieczeństwo ze strony szczepu Galla rośnie. Spory religijne usuwają na drugi plan wszelkie inne zainteresowania i nadają kierunek ożywień i działalności literackiej. Pracuje się po obu stronach, lecz zainteresowanie ogranicza się prawie do prac, które mają atakować stronę przeciwną lub wzmocnić własną. Obok tego głównego kierunku, który zaczyna się posługiwać także językiem amharskim, aby umożliwić zrozumienie szerszym warstwom narodu, zaznacza się w literaturze jeszcze tylko jeden kierunek, historjograficzny. Całkiem na uboczu wreszcie stoją dwa dzieła religijno-filozoficzne, które są najoryginalniejszymi utworami całej literatury etjopskiej i stanowią rzeczywiście przyczynek do historii pracy ducha ludzkiego.

Historjografja tej epoki stanowi ciąg dalszy historjografji w. XVI, a różni się od niej jedynie tem, że teraz uprawiają ją zawodowi historycy, historjografowie nadworni; nazwiska ich są nam znane prawie bez luk. Roczniki Susneosa to dzieło bardzo obszerne, nad którym pracowało dwu autorów. Roczniki królów następnych spisywano sumiennie pokolei i połączono potem dwa razy w większe zbiory; raz — około r. 1750 — dokonał tego generał Khailu, drugi raz — około r. 1830 — stało się to za sprawą podróżnika z Frankfurtu, E. Rüppeła. Potem dodano jeszcze następnych lat 20. — Obok tych wielkich kronik prowadzono dalej i «kronikę skróconą». Stosunek jej do wielkich kronik nie jest jeszcze całkiem jasny; tu i ówdzie jest niezależna, w innych częściach wygląda na wyciąg z kronik oficjalnych.

Z pism polemicznych ukazały się za Susneosa naprzód dwa, jedno katolickie, drugie monofizyckie. Główny przedmiot obu stanowi dogmat natury wzgl. natur Chrystusa. Kwestja ta była punktem spornym dla obu kościołów, abisyńskiego i rzymskiego, i jeszcze po wypędzeniu jezuitów z Abisynji roztrząsano nadal żywo to zagadnienie; co więcej, doprowadziło ono do sporów chrystologicznych, w które wdał się i król, nadając im zabarwienie polityczne.

Działalność jezuitów i ich zwolenników w Abisynji dotyczyła oczywiście przede wszystkim literatury teologicznej. Przełożono na ge'ez część rytuału rzymskiego i brewjarza, dalej kazania o symbolu apostolskim i podobne dzieła katolickie; nadto przetłumaczono na nowo Nowy Testament na podstawie Wulgaty. Lecz jezuiści zasłużyli się także inaczej: ułożyli gramatykę etjopską i amharską, jako też konkordancję kalendarzową p. t. *Ḥasāb Retu'* («Poprawne obliczenie»).

Walce obu stron przyglądał się uważnie Zar'a Yā'ḳob, utalentowany syn chłopski z pod Aksum, należący do stanu kapłańskiego i nauczycielskiego. Z tego, że obie strony gwałtownie występowały przeciwko sobie, przedstawiając przeciwników za kłamców, a swoją własną naukę za czystą prawdę, wywnioskował, że żadna strona nie ma słuszności. Nie powiedział tego wprawdzie głośno, lecz nie przyłączył się do żadnej ze stron walczących. Stąd zniechędzono go w obu obozach i, chcąc być pewnym swego życia, musiał uciekać. Ukrywał się dwa lata w jaskini i wytworzył sobie przez ten czas własny system filozoficzny, który można nazwać wolnomyślno-chrześcijańskim; Zar'a Yā'ḳob doszedł do czystego teizmu na podstawie racjonalistycznej. Gdy potem po śmierci Susneosa powrócił między ludzi i otrzymał zajęcie, jako przepisywacz i wychowawca dzieci w domu bogacza na pñ. wschód od jeziora Cānā, znalazł pojętnego ucznia w osobie jednego z synów owego bogacza, imieniem Walda Ḥeywat. Obaj, mistrz i uczeń, myśli swe złożyli w dwu dziełach, które każdy z nich zatytułował *Ḥatatā* («Roztrząsanie»).

System filozoficzny Zar'y Yā'ḱoba jest jakby połączeniem metafizyki, filozofji religji i etyki. Zar'a Yā'ḱob dochodzi do wiary w najlepszego Stwórcę, lecz w swem dążeniu do poznania prawdy odrzuca wszystko, co ustanowili ludzie, i chce kierować się wyłącznie rozumem, danym mu przez Boga. Ludzie, twierdzi myśliciel abisyński, ustanowili sami przeważnie to, co uznają za religję: wiele z tego, czego nauczał Mojżesz i Mahomet, to i owo z ewangelji, przedewszystkiem jednak przepisy kościelne o poście, ascezie i jaskrawej czci Marji. Prawdą — według Zar'y Yā'ḱoba — jest tylko to, co rozum za taką uznaje.

Dziełu ucznia brak oryginalności mistrza, lecz przemawiają zeń szlachetne przekonania. Walda Heywat jest raczej filozofem moralności niż metafizykiem lub filozofem religji. Przedstawia rzeczy tego świata w sposób spokojny i rozsądny, a nauki swe ilustruje od czasu do czasu małemi opowiadaniem.

Obaj występują energicznie przeciw instytucji życia zakonnego i wszelkiej ascezie, głoszą miłość bliźniego i surową moralność. Byli to bodaj jedyni filozofowie w dziejach Abisynji.

Właściwa literatura etjopska dobiega już odtąd szybko do końca. Jeszcze raz tłumaczy się większe dzieło teologiczne *Faus Manfasāwi* («Uzdrowienie duchowne») z arabskiego (około r. 1667) i prowadzi się dalej kroniki, lecz o jakiejś rozleglejszej działalności literackiej nie może już być mowy. Stare rękopisy często się przepisuje na nowo, studjuje się i nadal język ge'ez, lecz ochota do pisania i do tłumaczenia słabnie coraz bardziej. Upadek literatury idzie ręką w rękę z upadkiem potęgi politycznej. Rządy następcy Susneosa, Fāsīladasa (1632—1667) są właściwie zakończeniem politycznej historii Abisynji.

Zjawiają się oznaki nowej ery. Jezuita układają kilka dziełek — m. i. traktacik o nauce chrześcijańskiej — które chcą rozpowszechnić pomiędzy ludem, w języku żywym, amharskim. Podobnie i awanturnik Peter Heyling z Lubeki — przybył w r. 1634 do Abisynji i żył tam dłuższy czas, ciesząc się ogólnem poważaniem — przełożył podobno ewangelję św. Jana na amharskie, chociaż chyba nie ze względów natury kościelnej czy religijnej. Lecz i jakobici abisyńscy nie chcą pozostawać w tyle za jezuitami i wydają po arabsku *A'māda Mesṭir* («Kolumny tajemnicy»), wykładając podstawy wyznania monofizyckiego. W tym zakresie pracuje się dalej: z jednej strony uprzystępnia się szerokim warstwom najważniejsze pisma kościelne, ułożone w ge'ez — Pieśń nad pieśniami, części Biblii, *Weddāsē Māryām*, z drugiej — układa się katechizmy jakobickie, traktaty teolo-



Rękopis etjopski z XVIII w.

giczne i modlitwy — wszystko w języku amharskim. Zajęto się nawet historją kraju i zaczęto spisywać opowiadania o Lebnie Dengelu, Grañu i szczepie Galla. Od czasów Teodora II jest amharski językiem historjografów. Zaczątki filologicznego traktowania języka widać w słowniczkach etjopsko-amharskich (t. zw. *sawāsew*), które później rozszerzano nieraz do rozmiarów kompendjów — co-prawda wcale ubogich — wiedzy literackiej danego czasu.

Wypada na zakończenie wspomnieć o literaturze ludowej. Jest ona zupełnie różna od tej, z którą dotąd mieliśmy do czynienia. Idzie od niej świeży powiew, pozwalający czytelnikowi odetchnąć, na krótko co-prawda, po literaturze oficjalnej, nieraz bardzo mało zachęcającej. Pieśni staro-amharskie o królach z w. XIV, XV i XVI, o których wspomniano przy omawianiu okresu drugiego, są prawie jedynymi utworami ludowymi, które Abisyńczycy spisali sami. Wszystko inne pochodzi z czasów nowszych, a zbiory, jakie posiadamy, zawdzięcza się wysiłkom badaczy europejskich, uczonych i misjonarzy, którzy spisywali bajki, przysłowia, zagadki, pieśni ludowe i t. d. pod dyktatem krajowców lub uprosili ich samych, by spisali. Życie umysłowe, jakie się odzwierciadla w tej literaturze, nie jest bardzo bogate. Lecz pieśni wojenne odznaczają się wielkim darem obrazowania dramatycznego, w przysłowia, krótszych utworach wierszowanych i bajkach przejawia się bystra obserwacja życia narodu, szczególnie życia kół dworskich i duchowieństwa; od czasu do czasu obok pogodnego humoru znajdziemy i ostre rysy satyryczne. Obfity materiał zebrano zwłaszcza w Abisynji północnej: pieśni wojenne i bohaterskie, treny, pieśni pochwalne na cześć własnego kraju i własnego szczepu, pieśni miłosne. Wielkie bogactwo obrazów wykazuje, że poeci umieją obserwować naturę; szczególnie dobrze umieją malować życie zwierząt. Osobno trzeba wymieniæ zupełnie oryginalny żywot króla Teodora (rządził od 1855 do 1868), napisany po amharsku przez kapłana Zenaba.

Ta literatura ludowa jest w przeważnej swej części napisana po amharsku; nie brak jednak i pieśni — zwłaszcza wojennych i bohaterskich — w języku *tigrīna* i *tigrē*, nadto zebrano sporo pieśni weselnych w języku *harari*. Od dawnych pieśni o królach różni się poezja nowożytna formą: tamte składają się z wierszy o różnej długości, w poezji nowożytnej miary wierszowe, zdaje się, są stałe.

Rola literacka języka ge'ez jest skończona. Na gruzach literatury pisanej w tym języku wyrasta nowa literatura amharska, która prawdopodobnie ma przed sobą wielką przyszłość; języki *tigrē* i *tigrīna* będą przypuszczalnie musiały ustąpić miejsca amharskiemu, a z chamijskich języków Abisynji żaden, zdaje się, nie dorósł do roli języka literackiego.

BIBLIOGRAFJA

E. Littmann, *Geschichte der äthiopischen Literatur* (w «*Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen*», t. VII).

Th. Nöldeke, *Die äthiopische Literatur* (w «*Die Kultur der Gegenwart*», cz. I., w. 7).

Dalszą biblijografię znajdzie czytelnik w wymienionych dziełach oraz w «*Encyclopaedia Britannica*» s. vv. «*Ethiopia*» i «*Abyssinia*».

LITERATURA ARAMAJSKO-SYRYJSKA

N A P I S A Ł K S. W I L H E L M M I C H A L S K I

Literatura ludów aramajsko-syryjskich. Dialekty aramajsko-żydowskie. Dialekt samarytański. Dialekt Palmiry. Dialekt nabatejski. Dialekt mandajski. Literatura syryjska i jej charakter kościelny. Tłumaczenia Biblii. Pisarze syryjscy. Teologia, historia, literatura naukowa. Język aramajsko-syryjski w dobie obecnej. Bibliografia.

LITERATURA LUDÓW ARAMAJSKO-SYRYJSKICH

NAZWA Syrja jest skrótem wyrazu Asyrja. Grecy stworzyli nazwę Syrji, bo zetknęli się z ludami aramajskimi w epoce Sargona-Asurbanipala, gdy kraje zwane dzisiaj Syrią były prowincją asyryjską. W r. 616 odstąpili Asyryjczycy władztwo Syrji Egipcjowi, który musiał je oddać w r. 605 Chaldejczykom. Trudno oznaczyć granice geograficzne dialektów aramajsko-syryjskich. Języki te rozlewały się już w VIII i VII w. przed Chr. na olbrzymiej przestrzeni, położonej między dorzeczem Eufratu i Tygrysu aż po półwysep syński i góry Taurus. Siegały jeszcze dalej w głąb Susiany, Persji i Kurdystanu.

Właściwa nazwa tych ludów to Aram. Wyraz ten spotykamy w Biblii, Gen. X, 22, gdzie zaliczono Arama do Semitów. W innym miejscu, Gen. XXII, 21, są Aramowie wraz z Chaldami potomkami Nachora, specjalnie synów jego Qemuela i Kešeda (Biblia nazywa Chaldów Kašdim, od Kešed; Kaldu czytali Asyryjczycy). Aramowie poraz pierwszy zjawiają się w dziejach za czasów Naramsina (koło 2600 przed Chr.). W XIII—XI w. przed Chr. królowie asyryjscy, a szczególnie Tiglat-pilezer I 1116—1090 staczają z Aramami częste wojny. Są one ludami koczowniczymi Mezopotamji Zachodniej. Pod nazwą Ahlama i Habiri (obie te nazwy mają to samo znaczenie), jako skonfederowane klany, wraz z Amorytami występują w w. XV przeciwko Egipcjowi w Syrii północnej i Palestynie. Biblia uważa Aramów i Chaldów za pobratymców Abrahama; Nachor, praojciec Aramów i Chaldów jest bratem Abrahama (Gen. XXII, 21). Języki aramajskie są z pośród języków semickich grupą dialektów najbliższą języka hebrajskiego. Za czasów nowożytnej Asyrji Sargona i Sinaheriba Aramowie wraz z Chaldami niepokoją Asyrję w Babilonji, i raz po raz Chaldowie zdobywają tron babiloński przy pomocy swych pobratymców «Arimi». W r. 625 Nabopolasar, król Chaldów, odrywa Babilonję od Asyrji i rozpoczyna z nią wojnę. Przy pomocy sprzymierzonych ludów scyto-medyskich zdobywa Niniwę w r. 612; w r. 609 wypiera Asyryjczyków na zachód za Eufrat; wreszcie w r. 605 zajmują Chaldowie, dowodzeni przez Nabukodorosora, syna Nabopolasara (Biblia czyta czasem Nabuchodonosor, co jest jednak późniejszym warjantem), całą Syrię. Z chwilą powstania chaldejskiej monar-

chji neobabilońskiej następuje okres świetności rasy aramajskiej, do której należą Chaldowie. Judea dostaje się w moc Chaldów w r. 587, a języki aramajskie wypierają zupełnie język kananejsko-hebrajski. W okresie Persów (539—335) język aramajski obok perskiego jest językiem urzędowym w aktach dyplomatycznych Persów. Piśmiennictwo aramajskie w okresie Persów zaczyna się u żydów, którym zawdzięczamy papyruse aramajskie, odkryte w Egipcie; z tej samej epoki pochodzą aramajskie ustępy Daniela i Ezdrasza.

Języki semickie rozpadają się na dwie wielkie grupy: północną i południową; do południowej należą dialekty: staro-arabskie (znane z pomników zwanych krótko minosabejskimi), arabski klasyczny i dialekty jego nowożytnie: syryjski, egipski, marokański oraz język etjopski z dialektami tigre i amhara. Do północnej grupy semickich języków, rozpadającej się na: wschodnią (babiloński i asyryjski) i zachodnią, należą: język kananejski z dialektami: hebrajskim, fenickim, moabskim; do tej grupy zachodniej należą również dialekty aramajskie, zwane na Zachodzie aramajskimi, a na Wschodzie Syrii syryjskimi. Syrolog Chabot nazywa krótko całą tę grupę języków aramajskimi dialektami. Najważniejsze miejsce wśród nich zajmuje język syryjski, który wywarł największy wpływ na cywilizację arabską, a przez nią na europejską w średniowieczu, stworzył najbogatszą literaturę i sięgnął do Indyj, Chin i Mongolji.

Najstarsze pomniki: napisy monumentalne aramajskie pochodzą z Syrii północnej z Sendżirli. Są to napisy królów Panamu, Kalamu i Zakira z Hamat z VIII wieku przed Chr. (cfr. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie*, Paryż 1907). Wszystkie napisy aramajskie zebrano w *Corpus Inscriptionum Semiticarum* pod numerem 1—134, oraz w dodatku opracowanym przez J. B. Chabot, twórcę wielkiego *Corpus Scriptorum Orientalium*, wychodzącego w Paryżu od roku 1909.

Pomniki literackie. Już od r. 1880 zaczęły się pojawiać w druku papyruse aramajskie, odnajdywane w Egipcie. W r. 1904 odkryto tamże 11 wielkich kart papirusowych, obejmujących 240 linii pisma (cfr. Sayce and Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan*, London 1906). W r. 1906 wykopaliska w Elefantine, przy katarakcie Nilu, wydobyły na powierzchnię kilkadziesiąt dokumentów aramajskich, stanowiących archiwum wojskowej kolonii żydów, pozostających w służbie Persów (cfr. Ed. Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin 1907). Papyruse te dostarczyły ostatecznego dowodu na autentyczność analogicznych pism, pomieszczonych w Ezdr. IV, 7—VI, 18; VII, 12—26. Rzucają one, jako oryginały, nowe światło na pisownię, historję, gramatykę języka aramajskiego; są znakomitym przyczynkiem do paleografji i krytyki tekstualnej. (Wydał te papyruse A. Cowley: *Aramaic Papyri of the fifth Century B. C.* Oxford 1923). W Biblii wpływ języka aramajskiego zaznacza się już w pismach powstałych w w. VII i VI przed Chr.; w w. V—II aramajszczyzna wypiera używany hebrajski język. Poszczególne słowa aramajskie pojawiają się w Gen. XXXI, 47; cały wiersz u Jer. X, 11, a wreszcie ustępy długie u Ezdr. IV, 7—VI, 18; VII, 12—26; Dan. II, 4—VII, 28. Papyruse egipskie i aramajskie ustępy Biblii stanowią jedność językową. Pisma N. Test., pisane po grecku, zachowały także szereg słów aramajskich, jako oddźwięk słowa Jezusa Chrystusa, np.: *rabbi, talitha qum, effetha, kefa, maran atha, golgotha; eloi eloi lemo šabaqtani.*

DIALEKTY ARAMAJSKO-ŻYDOWSKIE

Język aramajski rozpada się na dwie grupy dialektów: wschodnią i zachodnią. Zachodnia obejmuje dialekty Palestyny, Arabji skalistej i pustyni Syryjskiej. W Palestynie mówiono po aramajsku w V w. przed Chr. Nehemjasz (XIII, 24) żali się, że dzieci żydowskie nie rozumieją hebrajskiego, mówią jakąś gwarą *as d o c k a*. Dialekty aramajskie wprowadzili koloniści aramajscy, osiedleni przez Sargona i As-sarhadona (4 Reg. 17, 24; Ezdr. 4, 2). W epoce P. Jezusa nie rozumiano hebrajskiej Biblii, czytanej w synagodze; musiano ją tłumaczyć na język ludowy. Hebrajski był językiem szkoły; językiem potocznym na wsi i po miastach był aramajski w dwu gwarach, judejskiej i galilejskiej (Mat. XXVI, 73; Act. II, 7).

W palestyńskich szkołach żydowskich nauka odbywała się ustnie, zapomocą powtarzania (mišna); objaśnienia dawano po aramajsku, a treści wykładów hebrajskich uczono się z pamięci. Najstarsze streszczenia przedmiotów, wykładanych w szkołach żydowskich czy to w Jamnii do r. 135, czy później w Sefforis i Tyberjadzie, zebrano razem pod nazwą Mišny koło r. 200. Język neohebrajski Mišny jest obficie przesycony aramaizmami w słownictwie, składni, fleksji etc. Obok wykładów prawnych w szkołach i synagogach palestyńskich, były wygłaszane kazania, homilje, nauki; ten rodzaj literatury objęto nazwą «haggada» — «opowiadanie», gdy wykład prawny nazywał się «halacha» dlatego, że trzymał się ściśle brzmienia tekstów biblijnych, szedł za słowami Biblii krok w krok (halaka — postępowanie). Haggada (po aramajsku Agada), luźno związana z tekstem Biblii, była wygłaszana po aramajsku. Agadę zebrano w komentarzach do Biblii, zwanych Midrašim. Dla celów praktycznych musiano takie ustępy Biblii, czytane w synagodze, szczególnie Pentateuchu, tłumaczyć na język aramajski, żydowskiemu ludowi zrozumiały; taka jest geneza przekładów Biblii (zwanych Targumami) na język aramajski. Koło 200 r. sławny rabin, Juda haqqadoš, ostatni z uczonych epoki tanaitów, dokonał ostatecznej kodyfikacji pisanej po hebrajsku halachy. Okazała się niebawem potrzeba komentarza do niej. Komentarze owe pisano w dialektach aramajskich i nazwano Gemara czyli objaśnienie. W III w. po Chrystusie, z powodu przesładowania Żydów przez Rzymian w Palestynie, część rabinów przenosi się do Babilonii; tam zakładają oni szkoły w miastach Sura, Pumbedita. W Babilonii rodzi się wielka część literatury aramajsko-żydowskiej; tu powstaje Gemara babilońska, a na jej podstawie Talmud babiloński. Gemara babilońska oraz agada babilońska są pisane w dialekcie aramajsko-babilońskim, różnym od dialektów Palestyny, przechowanych w odnośnych częściach Targumów, Midraszów i Gemmary palestyńskiej. Język aramajski wśród Żydów w Palestynie ciągle się rozwija do r. 800, potem ustępuje językowi arabskiemu; dzieła rektora tyberjadzkiej szkoły żydowskiej, Gaona Saadja, z w. IX są pisane po arabsku.

Język aramajski Żydów Palestyny posiada dwa dialekty: judejski i galilejski; oba te dialekty zaznaczyły się w piśmiennictwie aramajskim Palestyny.

W dialekcie judejskim (mówiono nim w Judei, która za czasów Jezusa Chr. była odrębną prowincją, rządzoną przez prokuratorów) są pisane: *A.* Traktat Megilat Taanit czyli księga o postach; jest to rodzaj kalendarza, podającego dni postów i niektórych świąt. Pochodzi prawdopodobnie z przed r. 70 po Chr. i zaopatrzony jest krótkim komentarzykiem hebrajskim. *B.* Targum Onkelosa; przekład pięciu ksiąg mojszowych; pochodzi z Palestyny, o czym świadczy język, ale

wydano go w Babilonji. Jego powstanie ogólnie odnosi się do w. I ery Chr. C. Targum Jonatana: przekład ksiąg prorockich; jest to bardzo swobodna parafraza; pochodzi z I w. po Chr., ale obecny tekst powstał w w. IV lub V. D. Szereg pojedynczych zdań, mniejszych ustępów, rozrzuconych w Talmudzie. E. Megillat Antiochos: legenda o Machabejczykach i zwycięskich walkach z Antjochem IV Epifanese. Tekst hebrajski znano oddawna, a aramajski odnaleziono w r. 1851. Język tej książki prawie identyczny z językiem ustępów aramajskich Biblii; autor tendencyjnie naśladuje Daniela II, 4—VII, 28.

W dialekcie galilejskim, a więc w języku apostołów (Act. II, 7; Mat. 28, 73): A. perykopy aramajskie Talmudu jerozolimskiego, czyli Gemary palestyńskiej. B. I. II. III. Targum Jeruśalmi; są to fragmenty trzech odrębnych tłumaczeń Pięcioksiągu Mojżesza, C. Targum Jerozolimski do proroków i innych ksiąg Biblii. D. Aramajski tekst Tobjasza z VII w. E. Aramajski przekład księgi Eklezjastes. F. Perykopy aramajskie Ezdrasza i Daniela. G. Szereg fragmentów Agady aramajskiej, rozrzuconych w Midraszach, komentarzach do Biblii.

Odrębne miejsce w historii literatury aramajskiej zajmują pisma bogatej ongi literatury chrześcijańskiej, pisanej w dialekcie, zbliżonym do języka Targumów i Talmudu Jerozolimskiego. Zdaniem krytyki naukowej pochodzą te dzieła z kół ortodoksyjnych chrześcijan Palestyny; heretyckie sekty jakobitów i nestorjan nie uznawały tych dzieł. Rękopisy istniejące nie są wcześniejsze niż z w. VIII, lecz teksty pochodzą niewątpliwie z w. V po Chr. Przechowały się następujące pisma: A. Lekcjonarjusze: zbiory perykop z Biblii St. i N. Zakonu, zebrane w celach liturgicznych (Miniscalchi, Evangeliarium Hierosolymitanum, 2 tomy, Verona 1864; drugie wydanie De Lagarde, Bibliotheca syriaca 1892). Inne fragmenty lekcjonarjuszów znaleziono w Egipcie i Damaszku w meczecie Omajjadów (Schultes, Christlich-Palaestinsche Fragmente, Berlin 1905). Ciekawe są te teksty ze względu na ich znaczenie paleograficzne (R. Duval, La littérature syriaque, p. 45—47).

DIALEKT SAMARYTAŃSKI

Sargon i Asarhadon (4 R. XVII, 24; Ezdr. IV, 2), po zdobyciu Samarji i uprowadzeniu kwiatu narodu izraelskiego do niewoli, osiedlili w ziemi efraimskiej różne plemiona aramajskie. W V w. przed Chr. z tych kolonistów tworzy się odrębny naród Samarytan, którzy religijnie zbliżyli się do żydów, przyjmując Pentateuch. Przetrwali burze i prześladowania za Tytusa, Hadrjana i Justynjana i stanowią obecnie jeszcze mały klan, czczący swój hebrajski Pentateuch, pisany odrębnym alfabetem aramajskim. Samaritanus, jak go się nazywa, jest odrębną recenzją tekstu hebr. Biblii. Samarytanie więc, nieznający hebrajskiego, posługują się tłumaczeniem, zbliżonym do Targumu Onkelosa. Posiadają nadto jeszcze kilka perykop liturgicznych w dialekcie podobnym do gwary galilejskiej. (Montgomery, The Samaritans a Jewish sect their history theology, and litterature, 1907: Petermann: Linguae samaritanae gramatica 1873).

DIALEKT PALMIRY

Oaza Palmira, położona w pół drogi między Damaszkiem a Mezopotamją, była ważnym węzłem handlowym. Ludność wzbogaciła się, a naczelnicy oazy w czasach rzymskich noszą tytuły consularis, dominus, rex, rex regum, nawet

augustus. Sławna była cesarzowa Zenobia, pokonana przez legje Aureljana w r. 273. Język palmirski znany jest z różnych napisów monumentalnych, pozbieranych w Palmirze i całym rzymskim imperjum; znajdowano je w Egipcie, Algierze, Węgrzech, Anglii. Wydał je: M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, 1886), a opracowali: Mordtmann, Clérmont-Ganneau, Chabot, Euting. Dialekt palmirski jest zbliżony do biblijnego; ma jednak dużo wspólnych cech z dialektem nabatejskim.

DIALEKT NABATEJSKI

Nabatejczycy (w Biblii Nebajot, Gen. 25, 13; 28, 9; 36, 2). Występują w Biblii jako, spokrewnieni ze szczepem Kedaratów jako hodowcy trzód (Is. 60, 7). Nebajati wymienia Asurbanipal razem z Kidru. W epoce hellenistycznej są Nabatejczycy potężnym i pożądanym sprzymierzeńcem Machabejczyków (I. Mach, V, 25; IX, 35). Zajmują się handlem tranzytowym, dzięki wielkim stadom wielbłądów, które mają. W epoce rzymskiej tworzą kwitnące państwa, przez pewien czas zajmują Damaszek (2 Cor. XI, 23), a w r. 106 pobici przez Trajana i wcieleni do imperjum rzymskiego, helenizują się prędko (cfr. Musil, Arabia Petraea t. 3, 1907—1908 oraz Brünnow i Domaszewski: Provincia Arabia t. 3, 1907—1909). Zostawili setki pomników językowych w postaci napisów monumentalnych, porozrzucanych nie tylko po Arabji północnej i środkowej, ale także w Egipcie, Fenicji, Italji, Rzymie, mieli bowiem wszędzie sklepy i kantory. Napisy nabatejskie zbierali: De Vogüé, Daughy, Euting, profesorowie szkoły biblijnej w Jeruzalem: Jaussen i Savignac. Bardzo dużo t. zw. graffiti nabatejskich znaleziono na półwyspie Synaju i w Transjordanji. Te graffiti składają się zazwyczaj z nazwiska lub kilku wyrazów (cf. Corpus Inscriptionum Sem. nr. 490—3233).

DIALEKT MANDAJSKI

Wszystkie te dialekty, to gałąź zachodnio-aramajska; wschodnio-aramajska gałąź ma także szereg dialektów, ale nad wszystkimi góruje niezmiernie bogata literatura syryjska, której centrum była Edessa (w. II—V). Nie zatrzymując się nad piśmiennictwem manichejczyków, znanem tylko ze wzmianek, należy wspomnieć o piśmiennictwie Mandajów.

ALFABETY ARAMAJSKO-SYRYJSKIE

Kwadratowy cz. asyryjski	Transkrypcja	Jakobicki	Estrangelo	Nestorjański	Syryjsko-palestyński	Samarytański
𐤀	ʾ	ܐ	ܐ	ܐ	ܐ	ܐ
𐤁	b(w)	ܒ	ܒ	ܒ	ܒ	ܒ
𐤂	g	ܓ	ܓ	ܓ	ܓ	ܓ
𐤃	d	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤄	h	ܚ	ܚ	ܚ	ܚ	ܚ
𐤅	w(t)	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤆	z	ܙ	ܙ	ܙ	ܙ	ܙ
𐤇	h(ch)	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤈	t(th)	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤉	i-j	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤊	k(ch)	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤋	l	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤌	m	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤍	n	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤎	s	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤏	e	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤐	p-f	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤑	q	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤒	k(q)	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤓	r	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤔	š-ś	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ
𐤕	t(s)	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ	ܘ

W ostatnich czasach zainteresowanie literaturą mandajską wzrasta z roku na rok; krytyka bowiem akatolicka doszukuje się u Mandajów klucza i źródła natchnienia niektórych pism N. Test., szczególnie pism św. Jana (Lagrange: *La Gnose Mandéene et la tradition evangelique*, *Rev. Bibl.* 1927, str. 321—349, 481—516; 1928, str. 5—36). Największe zasługi nad opracowaniem i uprzyśpieszeniem dla nauki tekstów mandajskich ma M. Lidzbarski, przez swoje wydawnictwa «*Das Johannesbuch der Mandaer*», 1915: »Mandaeische Liturgie mitgeteilt, übersetzt u. erklart» 1920. Literaturę mandajską stanowią następujące teksty: A. «Ginza» czyli Skarb, zwana także księgą Adama. B. Sidra de Yahja, traktat o królach. C. Qolasta czyli zbiór pieśni i hymnów. D. Kilka pism mniejszych. Piśmiennictwo mandajskie ma niesłychane znaczenie dla filologii semickiej, język bowiem mandajski rozwijał się niezależnie od hebrajszczyzny i helenizmu, którym to wpływom uległy pisma żydowskie oraz pisma jakobitów i nestorjan. Mandajowie wytworzyli odrębną pisownię, w której na wzór pisowni greckiej mieli osobne znaki na samogłoski, czego nie było w innych dialektach semickich, z wyjątkiem pisma klinowego. Jest więc literatura mandajska pierwszorzędnym źródłem do studjów nad fonetyką semicką.

LITERATURA SYRYJSKA

Syryjskie piśmiennictwo, prócz jednego dokumentu, listu Mar bar Serapjona, pochodzącego z epoki pogańskiej, jest wyłącznie kościelne. Literatura Syryjczyków obejmuje olbrzymią epokę: w. II—XIV po Chr. Znajomość języka syryjskiego jest niezbędnie potrzebna biblistom i semitologom; a ponieważ wielka część literatury filozoficznej Greków, mnóstwo pomników patrystycznych, a nadto wielka ilość dzieł historycznych w języku syryjskim tylko się przechowała, przeto także historyk literatury powszechnej oraz badacz dziejów starożytnych i średnio-wiecznych z nią się liczyć musi. Wpływ literatury syryjskiej przez nestorjańskich misjonarzy sięgnął aż do Indyj, Chin i Mongolji. Mongołowie, którzy dali się tak strasznie we znaki Europie i bliskiemu Wschodowi w wiekach średnich, czerpali swe umiejętności, swój alfabet i początki literatury, kultury właśnie u mnichów nestorjańskich, którzy byli Syryjczykami. Pomniki syryjskie dotarły do Chin i tam się je odnajduje w czasach nowszych. Centrum, skąd ta literatura promieniuje na całą tę olbrzymią przestrzeń, jest państewko Osroena z miastem Edessą, położone w górnej Mezopotamji nad dopływami rzeki Balih, nad którą 8 godzin drogi dalej na południe leżało sławne miasto Harran, znane z epoki patryarchalnej (Gen. 11, 31), a odgrywające wielką rolę w historii Babilonii i Assyrji aż po czasy rzymskie (pod Carrhae, jak wiadomo, ginie Crassus). Język syryjski już w II w. naszej ery jest w zupełnym rozkwicie, a dzięki rozlewności, giętkości i elastyczności nadawał się znakomicie do przekładów pism biblijnych i dzieł tak bogatej i różnorodnej literatury Hellenów. Język syryjski jest dialektem aramajskim z mnóstwem swoistych cech (cf. Gotthelf Bergstraesser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, 1928, str. 59—77).

Edessa, skąd zaczął się ten ruch naukowo-religijny, przyjęła chrystjanizm jeszcze w epoce apostołskiej. Tradycja i legenda przypisują zaprowadzenie chrystjanizmu uczniowi apostołskiemu, Adajowi; już w II w. zaczyna się rozkwit ko-

ścielnej literatury syryjskiej. Jak wysoko stała literatura syryjska już w II w., najlepszym tego dowodem są t. zw. Ody Salomonowe, zbiór 42 pieśni alegoryczno-mystycznych (cf. Labourt et Battifoll: *Les Odes de Salmon-Rev.* Bibl. 1910, 483—500; 1911, 1—20; 161—192). Bardzo wczesne powstają syryjskie przekłady Biblii. Czy Diatessaron Tacjana był pisany pierwotnie po syryjsku, czy już w II w. do czekał się opracowania syryjskiego, czy istniał przedtem, nim powstają przekłady poszczególnych ewangelij, które posiadamy w postaci recenzji curetonowskiej i syrosynaickiej, rzecz nie jest jeszcze dzisiaj rozstrzygnięta. Krytyka odnosi do w. II ewangelje, wydane w r. 1858 przez Curetona, i ewangelje syrosynaickie, znalezione przez Miss Gibson a znane w nauce jako tekst Lewisa. Przypuszcza się, że Pešitta, tłumaczenie syryjskie 22 ksiąg Biblii hebrajskiej, dokonane było jeszcze wcześniej; ale krytycznie wydano tekst Pešitty w IV w. (cf. Leo Haefeli: *Die Peschitta d. alten Test.*, Münster 1927). Obok tych wydań Pisma św. posiada literatura syryjska jeszcze inne opracowania Biblii. W r. 508 wydaje Philoxenos z Mabug, wspólnie z chorepiskopem Polykarpem, syryjską Biblię na podstawie tekstu greckiego. Nowy Testament tego wydania krytycznie opracował w r. 616 bp. Tomasz z Heraklei. Dzieło to nazywa się Biblią Harklejską. W latach 617—18 bp. Paweł z Tella przełożył na język syryjski piątą kolumnę Orygenesowej Hexapli z zachowaniem obelów i asterysków. Teksty biblij syryjskich są nieocenionym źródłem dla krytyki i historii tekstualnej Pisma św.

Na czoło piśmiennictwa kościelnego Syrii wysuwa się w II w. naszej ery zwolennik gnostycyzmu, Walentyńjanin Bardesan, nadzwyczaj płodny pisarz, autor dzieła o Indjach i królach Armenji, sławny poeta, twórca śpiewnika, złożonego ze 150 pieśni; św. Efrema tworzyć będzie w w. IV swe śpiewy religijne, aby usunąć pieśni Bardesana. W latach 335—344 ukazują się listy Afraata, pisane w języku prawie nietkniętym przez wpływy języka i filozofji greckiej: Afraat omawia w nich różne zagadnienia teologiczne z chrystologji; nie wykazują one śladu sporów chrystologicznych, tak aktualnych naówczas. W drugiej połowie IV w. świeci na horyzoncie literatury syryjskiej słońce Efrema. Jest on klasykiem języka syryjskiego. Biografia Efrema, otoczona legendami, gubi się w ich półmroku. Do r. 363 działa jako mnich w Nisibis, poczem osiada w Edessie i zakłada tu szkołę, zwaną szkołą Persów. Działalność pisarska Efrema obejmuje wszystkie dziedziny wiedzy teologicznej. Komentarze do Biblii i pisma polemiczne cieszyły się specjalnem uznaniem; zostały w większej części przełożone na język grecki. Do dziś dnia nie uporządkowano jeszcze całej spuścizny literackiej św. Efrema. Poezje Efrema z siedmiozgłoskowym rzędem, wzorowane na rzędzie jambicznym poetyki greckiej, stały się klasyczną formą w poezji syryjskiej. Bickel sądził, że poetyka Efrema jest starosemicka, stąd doszukiwał się wzorów jej w Biblii hebrajskiej. Z Efremem kończy się okres literatury klasycznej syryjskiej a zaczyna się epoka rozdziału Kościoła w Syrii na dwa odłamy, wzajemnie się zwalczające: nestorjanizm i jakobityzm czyli monofizytyzm. Łączy te dwa kierunki, jedno, nienawiść do synodu chalcedońskiego z r. 451, i to powoduje zupełne odseparowanie się Syrii od ruchu teologicznego na Zachodzie, od Grecji i Rzymu. Jako komentatorów Biblii obok Efrema wymienić należy tak zasłużonych egzegetów: Filoxenusa z Mabug, znanego tłumacza Pisma św. († 523), który wydał komentarz do ewangelij; Daniel z Salah († 542) objaśnia Psalterz; Jakób z Edessy († 708) zostawił krótkie glossy do całej Biblii; to samo uczynił Mojżesz bar Kefa († 903). Znako-

mity uczoney syryjski, Bar Hebraeus, wydał p. t. «Magazyn tajemnic» w latach 1277—78 rodzaj podręcznika do egzegezy i krytyki tekstualnej syryjskiej Pešitty, edycji Hexaplaryjnej Pawła z Tella i Biblii Harklejskiej. Magazyn jest kopalnią i źródłem dla studjum gramatyki i słownictwa syryjskiego. W języku syryjskim przechowały się do naszych czasów egzegetyczne dzieła słynnego egzegety, którego zwać można racjonalistą okresu Ojców Kościoła, Teodora z Mopswesty, ojca nestorjanizmu. Nestorjanie zwą go krótko: egzegetą Mefaškana. Encyklopedia egzegetyczna p. t. «Gannat Bussame» (Ogród rajski) jest kompilacją z licznych pism egzegetycznych Syryjczyków. J. M. Vosté, który poświęcił temu dziełu cenną rozprawę (Rev. Bibl. 1928, str. 221), tak się o książce «Gannat Bussame» wyraża: «Gannat Bussame jest niewyczerpanym źródłem dla studjum egzegezy starożytnej jest dokumentem jedynym w swym rodzaju, jest kopalnią dla studjów nad Teodorem z Mopswesty; wszędzie tu przebija duch Mefaškany. Komentarze do św. Pawła, cytowane w Gannat Bussame, to dosłowne cytaty z pisma Teodora. Gannat Bussame jest także bogatym źródłem dla krytyki literackiej i historycznej pism prorockich». Obok pism egzegetycznych posiadają Syryjczycy bogate zbiory legend i apokryfów takich, jak: ewangelja dziecięstwa Jezusa, Apokalipsa Pawła, Apokalipsa Piotra; legendy o Matce Boskiej, o znalezieniu Krzyża św.; Acta Tomasza Apostoła, Didascalia Apostolorum, jedyny przekład zaginionego greckiego oryginału; nauka Addaja Apostoła, testament Adama, testament Salomona, Apokalipsa Ezdrasza etc.

Teologia: Kościół syryjski rozdzielił się w w. V na dwa zwalczające się obozy: nestorjan i jakobitów. Nestorjanie rozwijali wielką działalność naukową i misyjną we wschodnich prowincjach Syrii, zwłaszcza w Persji, Turkiestanie; dotarli w swych misyjnych podróżach do Indyj, Chin i Mongolji. Monofizyci czyli jakobici, jako swego twórcę, czczą Jakóba Baradaja; nestorjanie i jakobici zgodni są w zwalczaniu soboru chalcedońskiego. Monofizyci bowiem dopatrywali się w jego kanonach herezji Nestorjusza, a nestorjanie przeciwnie — herezji monofizycznej; monofizyci bowiem widzieli w dogmacie dwu natur w Chrystusie nestorjanizm, broniący nauki o dwu osobach w Chrystusie; natomiast nestorjanie w nauce o unji hipostatycznej dwu natur w jednej osobie Boskiej dopatrywali się monofizytyzmu, nauki o jednej naturze w Chrystusie. Te spory do pewnego stopnia przyczyniły się do rozkwitu teologii i filozofji. Jako teologowie między jakobitami zasłynęli: Jakób Sarug († 521), Filoxen z Mabug, Jakób z Edessy, Jan z Dara, Mojżesz bar Kefa, Dionizy bar Salibi i Bar Hebraeus. U nestorjan najślawniejszym jest Narses († 507), który swe dzieła pisze wierszem, w stylu rozlewnym; dano mu nazwę «harfy Ducha św.» Henana z Adiabeny († 610) pragnął na miejsce komentarzy Teodora z Mopswesty wprowadzić komentarze Jana Chryzostoma. Słynnymi teologami byli: Babai senjor († 628), autor traktatu o wcieleniu, patriarcha Tymoteusz (780—823), Eljasz z Nisibis († 1018) i Ebedjezus († 1318). Jako teologowie przed schizmą w Syrii słynęli św. Efrem, św. Afraat i św. Izaak z Antjochji. Począwszy od w. V, niema żadnego teologa katolickiego u Syryjczyków, z wyjątkiem biskupa Šahdona, który nawrócił się z nestorjanizmu na katolicyzm. Na język syryjski przełożono pisma wielu Ojców i pisarzy kościelnych, np. pisma św. Ignacego, Atanazego, Euzebjusza z Cezarei, Epifanjusza, Bazylego, Grzegorzów z Nissy, i Nazjanu, Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego. W języku syryjskim przechowało się dużo zaginionych dzieł pisarzy greckich: Apologia Aristidesa, frag-

menty Melitona z Sardes, z Hipolita, traktat o manichejczykach Tytusa z Bostry, pisma Proklusa, Andrzeja z Samosaty i t. d. Pisma Pseudodionizjusza przełożył na język syryjski w VI w. Sergjusz z Rešajna. Liczne i wpływowe klasztory Syrii obfitują w bogate zbiory pism ascetycznych i mistycznych. Najślawniejsi pisarze tej kategorii to: Abraham z Neptar (w. VII), Izaak z Niniwy (w. VII), Jan Saba (w. VIII). Również istnieje bogata kolekcja zbiorów prawa kanonicznego, a więc tłumaczenia aktów i kanonów soborów i synodów, decyzji i kanonów patriarchów syryjskich. Najwybitniejsi kanoniści syryjscy są: Barhebraeus u jakobitów; Ebedjesus u nestorjan. Niesłychanie obfite jest piśmiennictwo liturgiczne Syryjczyków różnych obrządków, nestorjan-dyzunitów i unitów, złączonych z Rzymem jakobitów i maronitów, chrześcijan św.



Ewangieljarz syryjski z r. 586.

Tomasza w Indjach i Malabarze Literaturę liturgiczną, o ile została opublikowana, zebrał Nestle (cf. *Litteratura syriaca*, str. 31—34, oraz 93 tom w dwu woluminach w *Corpus Scriptorum Orientalium*, opracowany przez H. Labourt p. t.: *Dionysius Bar Salibi: Expositio Liturgiae*).

Historja: jest bezwątpienia najoryginalniejszą grupą literatury syryjskiej. Posiadamy dzieła, traktujące o historii powszechnej. Jakób Stylita pisał historję powszechną, przez Assemaniego niesłusznie przypisywaną Dionizjuszowi z Tell Mahra. Jakób z Edessy kontynuował historję Euzebjusza do r. 706. Patriarcha Michał (1199) napisał kompilację pism historycznych do swoich czasów; samodzielnie ułożył kronikę od 706—1190. Kronika patriarchy Michała jest najpoważniejszą pracą historyczną Syryjczyków. Bar Hebraeus streścił kronikę patriarchy Michała i doprowadził ją do r. 1286 w swej *Kronice świeckiej i kościelnej*. U nestorjan, jako kronikarz, słynie Eljasz z Nisibis († 1019). Obok tych kronik, dotyczących historii powszechnej, istnieje długi szereg kronik, poświęconych dziejom poszczególnych epok i prowincyj. Najważniejsza to kronika miasta Edessy z drugiej połowy w. VI. Inna podobna opisuje okres wojen perskich z lat 502—506, wydana została pod nazwiskiem Jakóba Stylity. Kronika Zacharjasza, Retora z Melityny, z końca VI w. zajmuje się dziejami monofizytyzmu w Syrii i w Egipcie. Biskup jakobicki z Efezu, Jan z Azji, żyjący w czasach Justynjana i Justyna II, przekazał w swej kronice mnóstwo cennych i nieznanych wiadomości, opisują-

cych wypadki religijne i polityczne tych lat. Ebedjezus z Nisibis w katalogu pisarzy syryjskich przez niego opracowanym w r. 1300 wylicza mnóstwo dzieł historycznych, nieznanych obecnie, z wyjątkiem Kroniki Mešiha-zeka z końca VI w. Guidi wydał kronikę, opisującą wypadki od śmierci Hormizdy, syna Chosroesa do upadku państwa Sassanidów. Obok dzieł historycznych i kronikarskich istnieje znaczna ilość żywotów świętych i sławnych ludzi, takich jak: Acta Martyrum z czasów Sapora II (340—379) w kilku tomach, żywoty świętych Efrema, Rabulasa, Simeona Stylity; Listy Symeona z Bet Aršam o chrześcijanach w Arabji. Sławne są żywoty Jana z Tella, Piotra Iberyńczyka, Sywera z Antjochji, biografje patriarchów: Mar Abba I (540), Sabarjzusa I (596) i bardzo szczegółowa biografja Jahballaha III (1281—1317). Biografja ta zamyka w sobie między innymi dziennik, opisujący podróż do Paryża w r. 1287 mnicha Rabbana Cuńa, legata króla mongolskiego Arguna. Dochowały się w rękopisach monografje poszczególnych klasztorów, tak licznych w Syrji, a które specjalne piętno wycisnęły na jej historii i kulturze. Wystarczy wymienić monografje klasztorów: w Bet Abe, koło Marga (z r. 840); napisana została przez Tomasza z Marga, zawiera historję kościoła nestorjańskiego w w. V—VIII. Na uwagę zasługuje historja klasztoru w Rabban Hormizd, w Bet Cajare, w Bet Qoqa i t. d. «Raj Orjentu» mnicha Józefa Hazaja, to syryjska «Historia Lausiaca» Palladjusza. Tu wspomnieć wypada nadto mnóstwo legend, romansów historycznych, jak: «Historja siedmiu Braci Śpiących z Efezu», św. Aleksego męża Bożego, Jaskinia skarbów, Historja mędrca Ahikara, której fragmenty, odnalezione w Assuan w r. 1907, pochodzą z w. V przed Chr.; «Księga pszczołki Salomona» biskupa z Bassory (1220); romans «Juljan Apostata» (V w.), napisany przez mnicha z Edessy, jest fantazją o wielkiej wartości literackiej.

Syryjczycy zostawili wcale pokaźną literaturę naukową. Barhebraeus napisał Encyklopedję naukową pod tyt. «Śmietana wiedzy» oraz «Rozmowa z Mądrością». Archimandryta jakobicki klasztoru z Mar Mattai koło Mossulu, Sewer bar Sakako († 1241), napisał dwa dzieła naukowe: «Skarby» i «Dialogi». Szczególniej kwitnęły nauki przyrodnicze u nestorjan, którzy wyniki swych prac naukowych, czerpanych z hellenizmu zanieśli do Mongolji i Chin; nowsze prace historyczne o Mongołach, ich organizacji państwowej i wojskowej, przez co byli tak groźni dla Europy w XIII i XIV w., stwierdzają, że w obozach Mongołów było dużo mnichów syryjskich, wspierających Mongołów swą wiedzą. Szczególnie starannie pielegnowano filozofję. Uczeń Bardesana, Filip, napisał dziełko filozoficzne «Przeznaczenie». Znana jest «Księga Hieroteusza», dziełko panteisty i mistyka, Stefana bar Sudaili, z VI w. i anonimowe dziełko «Poznanie Prawdy», cytowane zwykle p. t. Causa causarum. Istnieje kilka przekładów syryjskich Isagogi Porfirjusza. W Edessie w V w. słynęli jako filozofowie Ibas, Kuni i Probus, znakomici komentatorowie Arystotelesa. Najsłynniejszym badaczem pism Stagiryty jest jakobicki lekarz Sergjusz z Rešajna, który wiele z pism Arystotelesa przetłumaczył; również komentował on inne dzieła filozofów ze szkoły perypatetycznej. Jakób z Edessy wydał Enchiridion, rodzaj słowniczka filozoficznego; jego zaś uczeń, biskup Arabów-Nomadów, Jerzy, przetłumaczył Organon. Odznaczyli się na polu badań filozoficznych: Teodor z Merwu, Mojżesz bar Kefa, Paweł Pers, Eljasz z Nisibis. Ulubione dla Syryjczyków były dzieła dydaktyczno-etyczne, jak Przypowieści Pitagorasa, Przykazania Platona, Rady Teano, Przypowieści Meandra. Syryjczycy pozostawili pewną ilość

dział z dziedziny nauk ścisłych. Istnieją przekłady dzieł helleńskich, jak: «Physiologus», «Geogonica». Bar Hebraeus napisał podręcznik arytmetyki, inny — astronomji, pod tytułem «Wniebowstąpienie Ducha»; Sergjusz z Rešaina pisał o figurach zodiacalnych; Sewer Sebokt (w. VII) o Astrolabie. Dzieła z chemji zostały omówione przez R. Duval'a w *Histoire de la Chimie au moyen âge*, wydanej przez Bertholeta. Medycyna może się pochlubić przekładami syryjskimi dzieł Galena, Hipokratesa. Bar Hebraeus napisał traktat medyczny pod tytułem «Książka Dioscoridesa», oraz komentarz do «Zagadnień medycznych Honeina», jednego ze sławnych lekarzy kalifów bagdadzkich IX w. Syryjczyków interesowały studia gramatyczne i retoryczne. Retorykę Arystotelesa komentował wspomniany lekarz Honein († 873). O retoryce pisali Antoni z Tagrit, Bar Hebraeus, Sewer Šakako. Pisali gramatyki: Jakób z Edessy, Bar Hebraeus; sławna jest jego wielka gramatyka pod tytułem «Księga wspaniałości». Posiadamy jego traktaty o akcentach, o t. zw. «aequiliterach» czyli słowach pisanych temi samemi literami a mających znaczenie inne. Słowniki te umożliwiły wielkie prace z dziedziny słownictwa Bar Bahlula (w. X), Bar Aliego, którego słownik, znany z wydania R. Duval'a, jest wybitnym dokumentem filologicznym. Oprócz tych pism, z piśmiennictwa doszły do nas wielkie zbiory epigrafiki syryjskiej. Najsłynniejszy i jeden z najdawniejszych, to napis królowej Heleny z Adjabeny, wryty na sarkofagu, znalezionym w grobowcach królewskich w Jeruzalem, a obecnie istniejący w Luwrze z I w. ery naszej; napis z Berdżik jest niestety bardzo uszkodzony. Napisy syryjskie doczekały się wspaniale opracowanych edycji takich specjalistów, jak Pognon, Littman etc. Napisy syryjskie napotyka się w Kaszgarze, w Mongolji, a najslawniejszy, to napis znaleziony w Chinach w Singanfu z roku 781. Syryjczycy położyli znakomite zasługi w nauce; oni przekazali dzieła filozoficzne i naukowe Helenów Arabom w epoce Omajadów i Abbasydów i, dzięki nim, Arabowie zapoznali się z nauką i filozofją grecką, którą w dalszym ciągu rozwijali. W w. XIII Arabowie byli nauczycielami Europy. Filozofja Awerroesa nie ustaliła się w Europie tylko dzięki genjuszowi św. Tomasza z Akwinu, który wyzwolił filozofję średniowieczną z niezdrowych wpływów arabskich i skierował studia filozoficzne na samodzielne tory, przez zwrócenie uwagi na greckie oryginały pism Arystotelesa, co zostanie wiekopomną zasługą tego świętego. Głęboko zatem sięgnęły wpływy syryjskie, bo się odbiły mocnem echem poprzez Arabów w naszej kulturze.

Język aramajsko-syryjski nie wygasł jeszcze całkowicie. Jeszcze obecnie mówi się dialektami aramajskimi w dwu wioskach na stokach Hermonu i we wsi Malula pod Damaszkiem. W górach Tur Abdin w północnej Mezopotamji mówią górale tamtejsi gwara, nawiązującą bezpośrednio do dialektów aramajskich epoki przedliterackiej, nie znać bowiem na nich żadnych wpływów piśmiennictwa syro-aramajskiego. Dialekt z Tur Abdin opisali i wydali cały szereg wzorów jego językowych Prym i Socin (*Der neuaramaeische Dialekt des Tur Abdin*, 1881). Dookoła stoków nad jeziorem Urmja w Kurdystanie żyją dialekty syryjsko-aramajskie. Również w okolicach Mossulu spotkać się można z gwara syryjską w języku ludowym. Znany jest dzięki pracy misjonarzy katolickich i protestanckich dialekt okolic Urmja. Francuscy misjonarze wydali i opublikowali wiele dzieł liturgicznych, ascetycznych podręczników i broszurek w tym nowoczesnym języku ludowym. Zasłynął na tem polu misjonarz (lazarysta) Bedżan. Również domi-

nikanie z Mossulu wydali szereg dzieł, między innymi całą Biblię w języku nowoczesnym górali z Kurdystanu.

Zaznaczyć należy, że ludy aramajskie są twórcami licznych alfabetów, które się przyjęły za ich pośrednictwem w świecie semickim. Oni przekształcili alfabet starofenicki, używany w monumentalnych napisach kursywą. Oni wykształcili pismo kwadratowe, używane w Biblii i w literaturze żydowsko-talmudycznej, oni są twórcami pisowni Nabatejczyków, Samarytan, Persów, nawet Mongołowie swój alfabet oparli na syryjskim.

BIBLIOGRAFJA.

Literaturę poszczególnych dialektów podano w odpowiednich ustępach. Tu tylko zaznacza się, że literaturę syryjską opracowano na podstawie broszury Chabot: *Les langues et les littératures araméennes* 1910, przyczem uwzględniono Nestle: *Syrische Kirch. Prot. Realenzyklopädie* t. XIX, 297—305. Nestle: *Litteratura syriaca* r. 1883. Bardenhever: *Geschichte der altchr. Literatur* 1924, t. IV.

L I T E R A T U R A A R M E Ń S K A

N A P I S A Ł E . S Ł U S Z K I E W I C Z

Wstęp i charakterystyka ogólna: — Rzut oka na prahistorję Armeńczyków. — Przynależność ich językowa. — Wpływ chrześcijaństwa na Armenję. — Krótki przegląd całokształtu piśmiennictwa armeńskiego. — Okres złoty: Powstanie alfabetu i początki piśmiennictwa armeńskiego. — Eznik — Koriun — Agathangelos — Faustus z Bizancjum — Mojżesz z Chorene — Dawid Niezwyciężony — Jan Mandakuni — Elizeusz. — Czas przekwitu: Komitas — Ananjasz z Szirak — Sebeos — Mojżesz z Kalankatukh — Jan z Odzun — Leonejusz — Tomasz Arcrunijczyk i Jan VI — Grzegorz z Narek — Stefan z Taron — Grzegorz Magistros — Arystakes z Lastivert. — Czasy odzycia klasycyzmu i początki piśmiennictwa ludowego: Tło historyczne. — Nerses Sznorhali — Ignacy i Sergjusz — Samuel z Ani i Mateusz z Edessy — Grzegorz IV Dziecko — Mchithar Gosz — Nerses z Lambron. — Okres upadku: Jan z Tawusz — Wardan W. i Kyrjak z Gandzak — Smbat — Jan z Erznka. — Historjografja tej epoki. — Grzegorz z Tathew. — Literatura popularna. — Mkrticz i Jan z Thlkuran. — Pieśń ludowa. — Grzegorz z Aghthamar, Nahapet Kuczak i Haruthjun. — Pierwsze druki armeńskie. — Działalność literacka mechitarystów i literatura nowożytna: Manuk z Sebaste (Mechithar), założyciel kongregacji mechitarystów. — Zasługi kongregacji. — Chaczatur Abowjan, twórca literatury nowożytnej. — Powstanie języka literackiego nowoarmeńskiego. — Pisarze armeńscy a Zachód.

WSTĘP I CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA.

JUŻ w wieku VI przed Chr., prawie na tysiąc lat przed rozpoczęciem piśmiennictwa swego, występują Armeńczycy na widowni dziejowej. Już w owym czasie zajmują okolice, które — z nieznacznymi tylko zmianami — zatrzymali do dzisiaj. Położenie geograficzne ich kraju, wciśniętego pomiędzy potężne państwa, było w przeważnej mierze przyczyną okrutnych losów, jakie przypadły w udziale temu nieszczęsnemu narodowi.

Najdawniejszym stwierdzonym dokumentami faktem z dziejów Armenji¹ jest klęska, którą Armeńczykom zadali Medowie, i niewola, w którą w jej następstwie popadli. Nie ulega jednak wątpliwości, że Armeńczycy byli panami tej swojej ziemi już od długiego czasu, a przybyli na nią jako zdobywcy. Na zajętej przez nich ziemi mieszkał poprzednio potężny naród, który Asyryjczycy nazywali narodem Urartu, Herodot — Alarodyjczykami, a który sam siebie zwał Chaldami, państwo zaś swoje, położone nad jeziorem Wan, oznaczał nazwą Biaina (od nazwy tej pochodzi nazwa jeziora Wan). Potężne to państwo uległo naporowi barbarzyńskich plemion, Kimeryjczyków i Scytów, którzy w połowie

¹ Europejska nazwa Armenji pochodzi poprzez greckie ze staroperskiego Armina. Armeńczycy sami nazywają siebie Hajkh, a kraj swój — Hajasdan.



Napis armeński z r. 622 po Chr.

państwa zachowała się jedynie w nazwie Ararat, która oznacza już dla nas tylko wiecznym śniegiem pokrytą górę, wznoszącą się na pograniczu dawnej Rosji, Persji i Turcji. «Na górach Araratu» osiąść miała wedle podania biblijnego arka Noego — skamieniałych jej resztek dopatrują się Armeńczycy jeszcze dziś w potężnych blokach skalnych, zalegających szczyt góry, — a krajem Ararat nazywa Jezajasz teren, na który schronili się synowie króla Sennacheryba. To dziwne przeniesienie nazwy kraju na górę pochodzi z winy aleksandryjskich tłumaczy Pisma świętego. Błędna ta lokalizacja nazwy utrzymywała się doniedawna nawet wśród uczonych.

W zajęтым przez Armeńczyków kraju językiem panującym stał się język armeński, zupełnie obcy Chłdom, język indoeuropejski. Zaliczano go dawniej do grupy narzeczy irańskich. Dziś wiemy, że jest to mniemanie błędne: język armeński ulegał wprawdzie podczas tysiącletniej przeszło zależności Armeńczyków od Persów i Partów silnym wpływom języka perskiego (i to zwiodło dawniejszych uczonych), jednakże nie należy do grupy irańskiej i jest językiem tak samodzielnym, jak np. łacina obok greckiego, germańskiego, celtyckiego, i obok nich stanowi odrębną gałąź, wyrosłą z wielkiego pnia prańdoeuropejskiego.

Jaką drogą i skąd przybyli Armeńczycy do swoich dzisiejszych siedzib, tego możemy się tylko domyślać. Herodot i Eudoksos zgodnie oświadczają, że Armeńczycy są szczepem frygijskim, a i badania lat ostatnich wykazały, że język armeński spokrewniony jest ściśle z trackim i frygijskim (nadto z albańskim i litewsko-słowiańskim). Możemy zatem przypuszczać, że Armeńczycy pochodzą z Europy, którą opuścili jako horda wojowników niecywilizowanych by stać się narodem kulturalnym w Azji, przedewszystkiem pod wpływem irańskim. Wpływ irański był tak silny, że przelamało go dopiero chrześcijaństwo.

Już w czasach pogańskich posiadali Armeńczycy jakąś poezję. Pewne wyobrażenie o niej dają nam bardzo nieliczne urywki, opiewające dzieje bogów i bohaterów, a zachowane tylko dzięki temu, że włączył je do swojej historii Mojżesz z Chorene.¹ Jest tego jednak tak mało, że o jakąś ocenę owej dawnej poezji kusić się niepodobna. Że zachowało się tak niewiele, nie jest wcale dziełem złośliwego przypadku. Duch, który ożywia dostępną nam literaturę armeńską, każe przypuszczać, że owa twórczość czasów pogańskich padła ofiarą świadomego niszczenia.

¹ By nie wprowadzać czytelnika w błąd, używam stale nazw geograficznych armeńskich, jako rzeczowników nieodmiennych.

że twórczość literacka wieków następnych jest daleko więcej naśladowaniem dorobku przeszłości niż tworzeniem oryginalnym. Odnosi się to do okresu od początku w. VI mniej więcej do końca w. XI. Duch, który ożywia cały ten okres, to duch chrześcijańsko-grecki mimo wszystko: zerwano z Bizancjum, nie przyjęto postanowień soboru chalcedońskiego, lecz wpływ grecki trwał dalej.

Życie duchowe armeńskie zaczyna się rozwijać na nowo w sposób zadziwiający dopiero z końcem wieku XI, gdy w Cylicji, zdala od dawnej siedziby, powstaje nowe państwo armeńskie, mające przetrwać prawie trzy wieki. To odrodzenie duchowe odbywa się w dwu zupełnie różnych kierunkach. Z jednej strony odżywa duch wieku V za sprawą głęboko wykształconych dostojników Kościoła i wydaje literaturę, która, napisana w języku staroarmeńskim, dostępna jest tylko ciasnemu kołu uczonych. Z drugiej zaś strony zaznacza się żywy ruch, dążący do stworzenia piśmiennictwa świeckiego, przystępnego dla wszystkich, popularnego, — a chociaż to, co na tem polu stworzono, pozostało daleko w tyle za tem, co stworzył wiek V, to jednak przy ocenianiu tego okresu należy podkreślić, jako coś bardzo ważnego, to wyzwolenie się z więzów duchownego poglądu na świat.

Już pod koniec wieku XII kierunek, nawiązujący do przeszłości i starający się ją wskrzesić, zamiera. Kierunek ludowy natomiast rozwija się spokojnie dalej i dochodzi — w dziale pieśni — do szczytu rozkwitu w wieku XV i XVI. Jednakże trzeba stwierdzić, że w całym długim okresie czasu, od początku wieku XIII do końca wieku XVII, na pierwszy plan stara się wybić i nadal historjografja i literatura teologiczna, obie wierne wzorom przeszłości, i że twórczość liryczna odgrywa rolę drugorzędną w całokształcie obrazu.

W wieku XVIII rozpoczyna się działalność literacka świeżo założonej kongregacji mechitarystów i powracają czasy klasycyzmu. Jest to jednak przede wszystkim filologiczne pośredniczenie w zapoznawaniu się z dawnym dorobkiem. Wreszcie w w. XIX powstaje literatura zupełnie niezależna od ducha kościelnego, ulegająca wpływom europejskim. Ukazuje się niejedno dzieło godne uwagi.

Historję literatury armeńskiej można zatem podzielić na pięć okresów:

- 1) Okres rozkwitu albo złoty (wiek V);
- 2) Okres przekwitu (wiek VI do XI);
- 3) Czasy odzycia klasycyzmu i początków piśmiennictwa ludowego (wiek XII);
- 4) Okres powolnego upadku (wiek XIII do XVIII);
- 5) Czasy działalności mechitarystów (od wieku XVIII) i literatury nowożytnej (od wieku XIX).

Literatura wszystkich tych okresów ma tę cechę charakterystyczną, że jest i chrześcijańska, i narodowa zarazem. Właściwe pisarzom armeńskim wyrzekanie się zgóry podkreślania własnej indywidualności w tem, co tworzą, nadaje literaturze armeńskiej jeszcze jedną cechę: patrzącemu zdaleka przedstawia się całokształt piśmiennictwa armeńskiego mniej jako twórczość artystyczna, raczej jako marzycielska, jednym duchem owiana, służba dla Boga i Ojczyzny.

I. OKRES ZŁOTY (WIEK V).

To pragnienie służenia Bogu i Ojczyźnie zarazem zaznaczyło się wyraźnie już w samym zaraniu piśmiennictwa armeńskiego. Chodziło o uwolnienie się od wpływu kultury syryjskiej, której rozmyślnymi rzecznikami byli Sassanidzi. W in-

teresie Sassanidów leżało oczywiście unieвозмоżliwić lub choćby utrudnić swym poddanym wyznania chrześcijańskiego zbliżenie się do Bizancjum; by dopiąć celu, wydali zakaz używania języka greckiego, popierając równocześnie w kościołach i klasztorach armeńskich język syryjski. Nabożeństwo i lekcje Pisma św. odprawiano zatem po syryjsku, jak do-



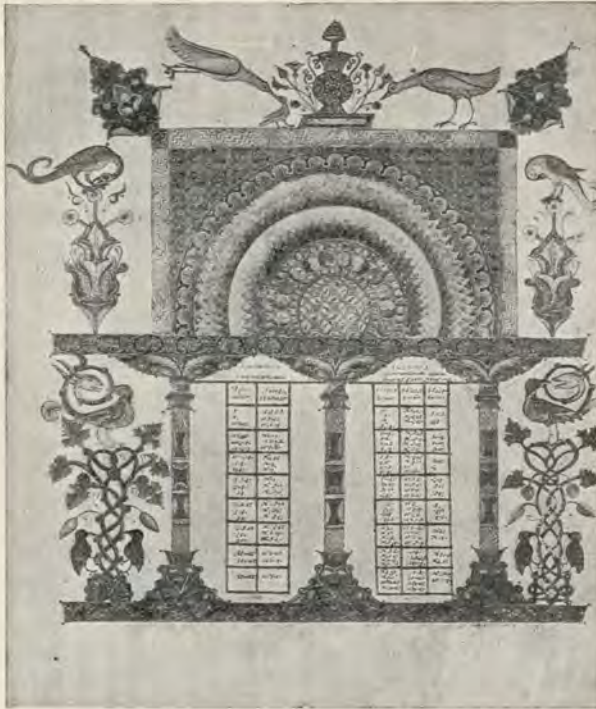
Pismo armeńskie *pharagir*.

nosi jeden z historyków armeńskich wieku V. Język ten jednak nietylko wznosił mur między ludem armeńskim a nauką chrześcijańską, lecz i duchowieństwo armeńskie oddalał coraz więcej od macierzystego kościoła greckiego, z którym związek był bliższy niż z syryjskim.

Pierwszym krokiem do zmienienia tego niezdolnego stanu rzeczy było ułożenie alfabetu dla języka armeńskiego. Dokonał tego z początkiem wieku V Mesrop (inaczej Masztoc). Mesrop był uczniem katolikosa (t.j. patriarchy armeńskiego) Nersesa I, później sekretarzem króla Chosrowa, wreszcie przełożonym klasztoru i misjonarzem. Alfabet, który ułożył, był to prawdopodobnie alfabet starszy, do którego dodał tylko samogłoski; aby sobie zaś nie zrażać duchowieństwa greckiego i cesarza Teodozjusza, wymyślono legendę, że alfabet ten został objawiony przez Boga. Dzieła dokonał Mesrop dzięki poparciu ówczesnego katolikosa Sahaka W. i króla Wramszapuha.

Był to fakt niesłychanie ważny w dziejach kultury armeńskiej; wpłynął też silnie na powstanie literatury narodowej. Mesrop przystąpił teraz do planowego tłumaczenia ksiąg kościelnych wraz z Sahakiem i uczniami, których obaj przygotowali, wysyłając ich do Edessy, Aten, Konstantynopolu, Aleksandrii, Antjochji, Cezarei i innych miast po rękopisy syryjskie i greckie. Miejsce liturgji syryjskiej zajęło wkrótce armeńskie opracowanie liturgji greckiej, przypisywanej św. Bazylemu; Pismo św. — w braku tekstu greckiego — przełożono najpierw z syryjskiego, lecz skoro tylko Sahakowi udało się w 20 lat później dostać dobry rękopis grecki, tłumaczenie z syryjskiego zastąpiono tłumaczeniem z greckiego. W ten sposób utorowano zpowrotem drogę wpływom greckim.

Praca nad tłumaczeniami postępuje wytrwale dalej i zatacza coraz szersze kręgi tak, że po upływie wieku mogli już wykształceni Armeńczycy czytać po armeńsku najważniejsze dzieła literatury grecko-chrześcijańskiej. Atanazy z Aleksandrii, Cyryl z Jerozolimy, Bazyl z Cezarei, Grzegorz z Nissy, Grzegorz z Nazjanzu i Jan Chryzostom zadomowili się wprost w Armenji, gdzie ich zaczęto uważać prawie za swoich. Nadto przełożono i kilka pism Arystotelesa, małą, lecz przez swój wpływ bardzo ważną gramatykę Dionizjusza Thraksa, biografję Aleksandra W. przez Pseudokallistenesa i inne dzieła świeckie.



Armeński ewangeljarz.

Coprawda i wpływ literatury syryjskiej nie ustał odrazu. W wieku V przełożono z syryjskiego niejedno, m. i. historję kościelną i kronikę Euzebjusza, listy Ignacego z Antjochji, przedewszystkiem jednak dzieła wielkiego Efrema. Lecz na tem też właściwie wpływ syryjski się i kończy. I później jeszcze wprawdzie przekładano to i owo z syryjskiego — np. w wieku XIII kronikę Michała W., patriarchy Antjochji, — były to jednak wypadki zupełnie odosobnione i od początku wieku VI wpływ kultury syryjskiej już faktycznie zanika.

Planowe zapoznawanie się z wytworami ducha greckiego wpłynęło dodatnio i na twórczość rodzimą. Powstają dzieła samodzielne lub prawie samodzielne, dzięki którym głównie wiek V można nazwać wiekiem złotym literatury armeńskiej.

Pierwsze miejsce zajmuje historjografja, stanowiąca najsilniejszy objaw ducha armeńskiego na polu działalności literackiej, a zarazem — dla nas — niezbędne źródło do poznania przeszłości Armenji. Mniej bogata, lecz także godna uwagi jest działalność literacka teologiczna i filozoficzna.

Spuścizna literacka Sahaka i Mesropa poza tem, co przetłumaczyli, nie jest, zdaje się, wielka. Lecz cały prawie dorobek literacki wieku V, jakim się może poszczycić Armenja, jest przynajmniej pośrednio ich zasługą: niemal wszystko to, co się z owych czasów zachowało, pochodzi od ich uczniów.

Jednym z najstarszych wśród nich był Eznik z wioski Kolb (w prowincji Taikh). I on brał udział w tłumaczeniu dzieł ojców Kościoła — przebywał w tym celu dłuższy czas w Bizancjum, — lecz nieśmiertelną sławę zapewniło mu co innego: praca zupełnie oryginalna (mimo korzystania z pewnych wzorów greckich) i napisana doskonałym stylem, a zawierająca obronę nauki chrześcijańskiej. Dzieło to pod tytułem «Przeciw sektom» wywołały wprost niebezpieczeństwa, grożące ze wszystkich stron dalszemu spokojnemu rozwojowi myśli chrześcijańskiej. Składa się ono z czterech części. W pierwszej zwraca się Eznik przeciw poglądom pogańskim i zwalcza w wymownych słowach przedewszystkiem błędną naukę o wieczności materji i substancjalności zła; w drugiej występuje przeciwko religji Persów, szczególnie nauce zerwanitów i jej dualizmowi, poczem roztrząsa — nieraz w sposób zadziwiająco racjonalistyczny — kwestje z zakresu demonologii fatalizmu i astrologji chaldejskiej; w trzeciej stara się zbić nauki filozofów greckich, szczególnie pitagorejczyków, platoników, perypatetyków, stoików i epikurejczyków, ograniczając się przeważnie do argumentów, zaczerpniętych z Pisma św.; w czwartej wreszcie zwalcza doktrynę gnostyka Marcjona. Eznik to uczoney, a za-

razem mistrz stylu. Jego wywody nacechowane są jakimś wykwinnym arystokratyzmem; umie zachować miarę w polemice, potrafi wydrwić subtelnie tam, gdzie innyby wytaczał ciężką artylerję. Jest pobożny, lecz nie trzyma się kureczowo litery Pisma św.; przeciwnie — wyklada je wcale swobodnie, nieraz nawet zbyt racjonalistycznie. Jego dzieło polemiczne posiada wielką wartość dla historii religij.

Współtowarzyszem studjów Eznika, nieco młodszym od niego, był Koriun, który zczasem został biskupem Georgji. Koriun napisał żywot św. Mesropa, ojca literatury armeńskiej. Jako pisarz, przedstawia typ zupełnie odmienny niż Eznik. U Eznika rzuca się w oczy wybitny subiektywizm poglądów, Koriun jest obiektywny do ostatecznych granic. Eznik olśniewa stylem, styl Koriuna jest zwarty, nieraz przez tę zwartość prawie niezrozumiały, jakgdyby lękał się temat tak ważny sprofanować gadatliwością. W życiorysie swego mistrza silniej podkreśla tylko te rysy, które uważa za wzór godny naśladowania.

Na czas działalności literackiej Eznika i Koriuna przypada też prawdopodobnie ułożenie dwu ważnych dzieł historycznych, których powstanie tradycja przenosi w wiek IV.

Treść jednego z tych dzieł stanowią życie i czyny Grzegorza, któremu wdzięczny naród nadał przydomek Oświeciciela, apostoła i pierwszego biskupa Armenji. Autor sam zwie się Agathangelos (z greckiego — t. j. «dobry poseł»), chcąc może przez to zaznaczyć, że przynosi rodakom swym dobrą nowinę o nawróceniu Armenji na chrześcijaństwo. Dzieło to ze względu na swój przedmiot należy właściwie do hagiografji; zawiera moc rysów legendarnych, autor ze swego zadania wywiązuje się *con amore*, puszczając przytem wodze swej wyobraźni. Stylistycznie zbliża się do Koriuna. Agathangelos sam zapewnia nas, że był świadkiem naczynym wypadków, które opisuje, i że opisuje je z polecenia króla Trdata — jako jego sekretarz, — lecz prawdopodobnie nazwisko Agathangelos jest tylko pseudonimem, a ukrywa się pod nim pisarz, który żył w jaki wiek później i wypadki opisywane przedstawił na podstawie dawniejszych zapisków i tradycji. Tak czy owak, nie ulega wątpliwości, że dzieło nie zachowało się w formie pierwotnej i że je przerabiano i to niejednokrotnie.

Podobnej przeróbce uległo i owo drugie dzieło, którego powstanie tradycja przenosi w wiek IV, mianowicie historia Armenji od r. 344—392, przypisywana niejakiemu Faustusowi z Bizancjum. Odnacza się ona stylem jedynym w swym rodzaju — napuszonym, przeladowanym, pełnym powtarzań; językowo odbiega znacznie od narzecza, które jako normę i wzór ustanowiło tłumaczenie Biblii. Obok tych wad ma jednak wielką zaletę: opiera się ściśle na faktach, zdaje z nich sprawę *sine ira et studio* i z bezwzględną szczerością, nie dbając o sąd ludzki.

Pisarzy II połowy wieku V (mniej więcej po roku 460) nazywamy — w przeciwieństwie do Eznika, Koriuna i t. d., jako starszych uczniów Sahaka i Mesropa — młodszymi uczniami lub tłumaczami; ich literacka działalność rozpoczęła się nieco później.



Minjatura armeńska z ewangeljarza z r. 966.

Najstarszy z nich, Mojżesz z Chorene, jest autorem dzieła historycznego, które niegdyś ponad miarę wynoszono, a później — także przesadnie — ostro krytykowano, nadto rozmaitych innych pism. Najważniejsze jego dzieło, owa historia dzieli się na trzy części.

Pierwsza przedstawia dzieje Armenji od czasów najdawniejszych, zasnutych oczywiście mgłą tajemniczości i legendy, aż do założenia dynastji Arsacydów w r. 149 przed Chr.; druga omawia rządy armeńskich Arsacydów aż do śmierci św. Grzegorza i króla Trdata; wreszcie trzecia — wypadki od śmierci Trdata do upadku dynastji w r. 428, krótko już tylko wspominając o śmierci Sahaka i Mesropa. Dokładny czas powstania tego dzieła nie jest znany. Jeżeli można wierzyć rozdziałowi wstępnemu, w którym autor zwraca się do księcia Sahaka z domu Bagratydów, jak do żyjącego, dzieło to powstało przed rokiem 482, gdyż w tym właśnie roku Sahak zginął. Lecz pewne szczegóły — przedewszystkiem fakt, że nazwa jednej z prowincyj «Armenja czwarta», stworzona dopiero przez Justynjana w r. 536, pojawia się kilka razy w owym dziele — świadczą przeciw tradycji armeńskiej, przenoszącej je w wiek V. Ostatecznie, zważywszy sumiennie pro i contra, można zawierzyć tradycji — z tem zastrzeżeniem jednak, że części dzieła, przemawiające przeciwko niej, uznamy za wtrącone później (do dzieła tak rozpowszechnionego wtręty mogły się dostać łatwiej, niż do niejednego innego). Historję swą napisał Mojżesz, zdaje się, w starości, w tym wieku, w którym człowiekowi trudno oprzeć się chęćce pouczenia drugich i wzbogacania ich skarbami własnych doświadczeń. Styl jego cechuje patos, połączony z pewną rozwlekłością.

Z innych dzieł, przypisywanych Mojżeszowi, na uwagę zasługuje jeszcze obszerny podręcznik retoryki, także nacechowany patosem i pełen wyszukanych frazesów, oraz dzieło geograficzne, ważne, jako źródło wiadomości, lecz napisane w sposób wcale suchy; ostatnie jednak, być może, jest dziełem innego autora i pochodzi dopiero z wieku VII, a w każdym razie zostało z biegiem czasu znacznie rozszerzone przez wyraźne dodatki i wtręty.

Krewnym Mojżesza był Dawid z przydomkiem «Niezwyciężony», filozof przedewszystkiem. Nietylko tłumaczył i objaśniał pisma Arystotelesa i neoplatoników, lecz wypowiadał także swój sąd o sceptycyzmie zwolenników Pyrrona z Elidy, zwalczając ich poglądy i występując w obronie poznawalności rzeczy. Dawid, doskonały grezysta, uległ tak silnie wpływowi greczyzny, że odbiło się to szkodliwie na jego stylu.

Prawie równocześnie z Dawidem, może nieco później, rozwijał swą działalność literacką Jan Mandakuni. Większość jego prac — jeżeli nie wszystkie — pochodzi z pewnością z czasu, gdy stał na czele kościoła armeńskiego jako katolikos, t. zn. z lat 480—487. Mimo, że w chwili objęcia najwyższego urzędu kościelnego był już starcem — miał lat 75, — mowy i kazania, wygłaszane przez niego, wykazują styl jędrny i przenikający do serca, choć miejscami nieco może za mało zwarty. Nie bez pewnej słuszności też nazwano go drugim Janem Złoustym.

Daleko głębiej jeszcze utkwily w sercach potomności słowa natchnionego Elizeusza. Była to osobistość przypuszczalnie identyczna z biskupem tego samego imienia, uczestnikiem synodu w Artaszat w r. 449. Najznacniejszym z zachowanych jego dzieł jest oparty na autopsji opis bohaterskiej wojny o wiarę, którą toczyli Armeńczycy w latach 449—451 pod dowództwem Wardana przeciw władcy

perskiemu Jezdegerdowi II, a która — mimo niepomysłnego zakończenia — dała zaszczytne a trwałe świadectwo poczuciu narodowemu Armenczyków. Elizeusz nie posiadał Eznikowego daru jasnego przedstawiania swych myśli, ani Koriunowej obiektywności, idącej w parze z skromnością, ani bogatej w wyrażenia swady Mandakuniego, lecz przerastał ich wszystkich o głowę tą niezwykłą spostrzegawczością, która z pisarza czyni artystę. Jak żywe stają przed nami postaci głównych bohaterów wojny: nieprzebierający w środkach i nie cofający się przed żadną nieuczciwością król perski, wytrwale i świadomie zdążający do celu wezryr jego, uczciwy żołnierz o niezłomnej wierze — wódz armeński Wardan, oddany Bogu i Ojczyźnie patriarcha, przede wszystkim jednak renegat i zdrajca, margraf Wasag, którego haniebny koniec przedstawia się czytelnikowi jako dzieło wyższych mocy. Elizeusz posiada nie tylko dar plastycznego przedstawiania i stwarzania postaci żywych, lecz jest także lirycznym niepoślednim; to naprawdę poeta z Bożej łaski. Chciałby poświęcić artyzm dla miłości prawdy, a mówi prawdę jak artysta.

Najmłodszym z uczniów Sahaka i Mesropa był Łazarz z Pharpi, którego głównym dziełem jest historia Armenji od r. 388 do 485, napisana stylem prostym a jędrnym i stanowiąca godne zamknięcie literatury wieku złotego.

II. CZAS PRZEKWITU (WIEK VI—XI).

Po wieku rozkwitu nastąpił wiek zupełnego prawie zastoju. Dopiero w wieku VII podjęto na nowo działalność literacką, której dorobek jednak nie może się równać z dorobkiem wieku V.

Szereg autorów tego okresu otwiera katolikos Komitas. W drugim roku swego patriarchatu (617—625) wznosił kościół na cześć św. dziewicy Rhapsime,



Minjatura z armeńskiego ewangeljarza z r. 1198 (Lwów).

która — jak głosi tradycja — schroniła się ze swymi towarzyszkami przed pragnącym jej za żonę cesarzem Dioklecjanem do Armenji i tam, oparłszy się także propozycji pogańskiego jeszcze wtedy króla Trdata, poniosła śmierć męczeńską wraz z towarzyszkami. Wkrótce po zbudowaniu kościoła uczcił Komitas pamięć męczenniczek trwalszym jeszcze pomnikiem: ułożył na ich cześć hymn, który jeszcze dziś śpiewa się w dniu święta owych dziewic. Hymn ten jest najlepszym z jego nielicznych zresztą utworów.

Z młodszych pisarzy wieku VII należy wymienić przedewszystkiem Ananjasza z Szirak. Ananjasz był uczonym, przedewszystkiem matematykiem i astronomem, cenionym wysoko przez swych rodaków. Największe znaczenie z pomiędzy jego dzieł posiada bezwątpienia dzieło o astronomji, które mimo swego charakteru kompilacyjnego zawiera i sądy własne autora i świadczy o rzetelnem dążeniu do wiedzy. Nadto wypada wymienić jego krótką rzecz o miarach i wagach w Piśmie św., opartą na podobnej pracy św. Epifanjusza z Konstancji (wiek IV).

Z innych autorów w. VII na omówienie zasługują przedewszystkiem dwaj historycy, biskup Sebeos i Mojżesz z Kalankatukh.

Historja biskupa Sebeosa obejmuje okrągło dwa wieki: zaczyna się opisem stosunków za rządów Sassanidy Peroza (459—484), przedstawia szeroko walkę cesarza Herakleusza z Chosrowem II i kończy wzmianką o wstąpieniu na tron kalifą Muawiji w r. 661. Szczególnie cenna jest część dzieła — niemała — w której autor opowiada, jako świadek naoczny wypadków; dotyczy to zwłaszcza obrazowej relacji o wtargnięciu Arabów do Persji, Armenji i państwa bizantyńskiego i wywołanym przez to upadku Sassanidów. Podnieść należy również sposób przedstawienia, który nie pozostaje znacznie w tyle poza stylem wzorów z epoki klasycznej.

Płynnie i gładko opowiada także Mojżesz z Kalankatukh, wsi w prowincji Uti. Korzysta wprawdzie wydatnie z notatek poprzedników, lecz to, co pozbiera z różnych stron, ujmuje w sposób sobie właściwy. Jego obrazowa relacja ma tem większą wartość, że o ludziach i wypadkach, które opisuje, wiemy niewiele skądinąd. Mojżesz z Kalankatukh daje historję narodu albańskiego, z którego prawdopodobnie sam pochodził. Albańczycy, osiedli pierwotnie na terenie dzisiejszego Szirwanu i pld. Dagestanu, zostali później, zdaje się, wchłonięci przez jakiś pokrewny im szcep kaukaski; późniejsza ich historja jest zagadką dla badaczy. To, co Mojżesz mówi nam o najdawniejszych dziejach Albanji, jest co prawda wzięte niemal w całości ze znanych nam źródeł armeńskich. Lecz tem więcej rzeczy nowych, przez nikogo innego nie przekazanych, dowiadujemy się z drugiej części jego dzieła; dotyczy to przedewszystkiem opowiadań o Hunach, Chazarach i albańskim domu panującym, Mihrakanach. Rozdział trzeci, ostatni, jest dodatkiem późniejszym, wypadków bowiem, o których opowiada, żadną miarą w czasy przed wiekiem X przenieść nie można; nadto różni się także stylistycznie od obu rozdziałów poprzednich.

Z obu tych wieków, VI i VII, zachowało się wreszcie sporo anonimowych tłumaczeń dzieł religijnych, oraz olbrzymia ilość apokryfów.

Wiek VIII niewielu wydał pisarzy, lecz wśród nielicznych dzieł, jakie zachowały się z owych czasów, jest stosunkowo dużo rzeczy o trwałej wartości.

Najznacniejszą osobistością może jest Jan z Odzun, który przez lat 12 — od r. 717 aż do swojej śmierci — stał na czele kościoła armeńskiego. Z pism jego wymienić należy zwłaszcza trzy: mowę synodalną, którą wygłosił w rok po ob-

jęciu patriarchatu na synodzie w Dwin, dalej rozprawę o wcieleniu Chrystusa i jego obu naturach, w której zwraca się przeciwko nauce t. zw. aftarkodoketów, idących za Juljanem z Halikarnasu, i wreszcie pismo polemiczne, zwrócone przeciwko sekcje paulicjan. Nadto dokonał zebrania kano-nów prawa kościelnego, kładąc w ten sposób podwaliny pod szersze opracowanie materiału.

Ciekawsze jednak dla nas jest dzieło prezbitera Leon-cjusza, pochodzące z ostatnich lat w. VIII, a przedstawiające dzieje podbojów arabskich w Armenji aż do roku 788 i stanowiące ważne — bo jedyne w literaturze armeńskiej — uzupełnienie dzieła Sebeosa. Leoncjusz nie jest wprawdzie mistrzem stylu, lecz umie powiedzieć swoje krótko i węzłowato; znać też, że pisze od serca.

Po tym wieku politycznych zamieszek, które dały się dotkliwie we znaki Armenji z powodu długotrwałej anarchji i uniemożliwiły pomyślniejszy rozwój działalności literackiej, następuje okres, w którym książęta z domu Bagratydów otaczają opieką nauki i sztuki.

Z pisarzy działających w tym czasie na wymienienie zasługują przedewszystkiem dwaj historycy: Tomasz Arcrunijczyk i katolikos Jan VI. Obydwaj dziełu swemu nadają formę historii świata i zaczynają opowiadanie od potopu, lecz na pierwszy plan wybija się oczywiście — u nich, jak i u Mojżesza z Chorene, z którego bardzo skrętnie korzystają — Armenja. Właściwe jądro obu dzieł stanowi przedstawienie stosunkowo krótkiego okresu wypadków, których świadkami byli lub mogli być sami; spostrzeżenia własne uzupełniają dosyć niezgrabnie wiadomościami z dawniejszych dzieł historycznych. Tomasz przedstawia dzieje książąt Bagratydów od połowy w. IX aż prawie do wyniesienia na tron Gagika I w r. 908. Jan VI opisuje rządy pierwszych trzech Bagratydów: Aszota I (885—889), Smbata I (892—914) i Aszota II (915—928). Obu autorów łączy jeszcze jedna cecha: pod względem stylu ulegają wyraźnie wpływowi arabskim; brak mu jednolitości — w przeciwieństwie do zwartego stylu dzieł epoki klasycyzmu.

W niedługi czas potem rozwijać się zaczyna dosyć znaczna literatura teologiczna, dzięki świeżo założonemu klasztorowi w Narek (w prowincji Waspurakan). Do szczytu rozwoju dochodzi ta literatura w II połowie w. X, a głównym jej przedstawicielem jest Grzegorz z Narek (951—1003).

Grzegorz, najmłodszy syn biskupa Chosrowa W., który sam był doskonałym pisarzem — świadczą o tem zachowane prace jego egzegetyczne: komentarz do brewjarza i komentarz do liturgji, — przerósł jeszcze ojca wielkością i sławą. Liczba zachowanych dzieł Grzegorza jest wcale pokaźna: komentarz do Pieśni nad pieśniami, komentarz do jednego rozdziału księgi Hioba, szereg pieśni kościelnych, lecz nadewszystko niezmiernie ceniony przez Armeńczyków zbiór 95 modlitw, które Grzegorz ułożył już w wieku podeszłym dla swych braci zakonnych. Modlitwy te pisane są prozą, lecz są naprawdę w dużo większym stopniu poezją, niż większość tego, co w dawnej Armenji ubrano w szatę metryczną i rymowaną. Miłość do Boga i świętych wyrażona jest w sposób mistrzowski w tym zbiorze natchnionych modlitw, niemal przeladowanym obrazami, oddającymi plastycznie żarliwość nastroju.



Minjatura z rękopisu armeńskiego z 1330 r.



Strona kalendarza armeńskiego z 1513 r.

Okres ten zamyka historyk, Arystakes z Lastiwert. Dziełem jego jest historia wypadków od wstąpienia na tron Bagratydy Gagika I (r. 989) do roku 1071; jądro dzieła stanowi opis zburzenia rezydencji królewskiej Ani przez Alp-Arslana, drugiego sułtana Seldżuków, i przedstawienie upadku całego państwa Bagratydów. Sposób, w jaki Arystakes pisze, czyni z historii jego niemal wzruszającą elegję.

III. CZASY ODŹYCIA KLASYCYZMU I POCZĄTKÓW PIŚMIENICTWA LUDOWEGO (WIEK XII).

Hordy Seldżuków, których najazdowi uległo państwo Bagratydów, zmusiły równocześnie i Armeńczyków do zebrania sił i ratowania się za wszelką cenę. Pod naporem najeźdźców opuszczali Armeńczycy swe dotychczasowe siedziby, chroniąc się na zachód, gdzie Cylicja wydała im się bezpiecznym przytułkiem nie tylko przed niebezpieczeństwem, grożącym ze strony Seldżuków i Saracenów, lecz i przed wpływem Bizancjum. Dogodne położenie geograficzne umożliwia im teraz założenie nowego państwa. Bliski krewny zabitego w r. 1079 Bagratydy Gagika II, książę Ruben, zakłada w roku 1080 dynastję Rubenidów. Nowo stworzone przezeń państwo trwa prawie trzy wieki, zrazu jako niezależne księstwo, później (od

W tym samym mniej więcej czasie powstało słynne dzieło historyczne, nie przedstawiające specjalnej wartości, jako utwór literacki, lecz ważne przez to, że zawiera dokładne daty w ilości daleko większej, niż wszystkie poprzednio napisane dzieła historyczne armeńskie. Jest to historia świata Stefana z Taron, kończąca się na wypadkach roku 1004. Z trzech części, jakie obejmuje, dwie pierwsze są w wielu miejscach bardzo zwięzłe, aż za zwięzłe; część ostatnia, przedstawiająca czasy najbliższe autorowi, jest daleko obszerniejsza i zawiera wiele ciekawych wiadomości i obrazowych opisów.

Około połowy w. XI rozwija bogatą działalność literacką Grzegorz, któremu cesarz Konstantyn Monomach w uznaniu jego wiedzy i talentów nadał zaszczytny przydomek Magistros, namiestnik Mezopotamji. Liczba pism, jakie pozostawił po sobie Grzegorz Magistros, jest bardzo znaczna, a fakt, że znajdują się wśród nich: obszerny zbiór listów treści politycznej, historycznej i filologicznej, dzieło gramatyczne, różne poezje i nadto jeszcze tłumaczenia prac filozofów i matematyków greckich i syryjskich, świadczy dowodnie o szerokości jego zainteresowań i wielostronności wykształcenia.

r. 1198) — podczas wypraw krzyżowych — jako królestwo. W r. 1342 córka Lewona III, Izabela, wychodzi za Amalryka, brata króla Cypru, i władza przechodzi na ród Luzynjanów (Lusignan). Wreszcie w r. 1375 ulega państwo armeńskie najazdowi egipskich Mameluków pod wodzą sułtana Melikh-el-Aszrafa Szabana. Po bezowocnych próbach odzyskania niepodległości opuszcza nieszczęśliwy ostatni władca Lewon VI Armenję i udaje się do Paryża, do klasztoru, gdzie umiera w r. 1393.

Kilkuwiekowe bezpieczeństwo, jakie znaleźli Armeńczycy w Cylicji dzięki jej szczęśliwemu położeniu geograficznemu, pozwoliło talentom pisarskim rozwijać się i dojrzeć, a nowe widnokreśli umysłowe, jakie im otwarło zetknięcie się z Zachodem, doprowadziło do nieuniknionego zresztą i tak na dłuższą metę zerwania z dawną tradycją tworzenia według wzorów z w. V i posługiwania się językiem oddawna już niezrozumiałym dla szerszych warstw. Zaczyna powstawać literatura ludowa, która szczyt rozwoju miała osiągnąć dopiero jednak po wiekach. Odrodzona na nowo literatura klasyczna natomiast, posługująca się środkami dawno wypróbowanymi, dochodzi do pełni rozkwitu szybko, lecz poto tylko, by równie szybko zakończyć swe istnienie.

Filarem ruchu klasycznego był katolikos Nerses IV z przydomkiem Sznorhali (tj. «Pełen łaski» i «Wdzięczny»; przydomek ten otrzymał, być może, dla wdzięku swego stylu). Urodzony w r. 1102, jako wnuk Grzegorza Magistra po matce, wychowuje się w domu dziadka, katolikosa Grzegorza II, także bardzo cenionego pisarza; w późniejszych latach jest wiernym doradcą swego brata, katolikosa Grzegorza III, a pod koniec życia zostaje jego następcą i umiera, mając lat 71. Działalność literacka Nersesa jest wielostronna, gdyż była to natura bogata.

Wszystkie jego listy świadczą, że był to poważny książę Kościoła, świadomy swych obowiązków. Z listów tych na uwagę zasługują przede wszystkim dwa. Jeden to pismo o charakterze encykliki, które skierował do narodu armeńskiego po objęciu najwyższej godności kościelnej w r. 1166; zawiadamia w niem o swym wyborze, poucza o godności episkopatu, składa swe wyznanie wiary i zwraca się wreszcie do wszystkich stanów duchownych i świeckich z przypomnieniem im obowiązków względem Boga i bliźnich. Drugi list skierowany jest do biskupa miasta Samosata i poucza go, w jaki sposób ma przyjąć na łono chrześcijaństwa t. zw. «synów słońca», sektę parsyjską. Na uwagę zasługują również listy, omawiające plan połączenia kościoła greckiego z armeńskim, a pisane do rozmaitych osób: do szwagra cesarza Manuela, do samego cesarza Manuela, do biskupów armeńskich. W listach tych przeważa — mimo całej uprzejmości — stanowczy ton zwierzchnika Kościoła. Od tonu tego wolne są natomiast inne pisma prozaiczne treści duchownej: pisma egzegetyczne, a przede wszystkim słynne modlitwy, tłumaczone na wiele języków. Modlitwy te dzielą się na 24 części, odpowiadając w ten sposób ilości godzin dnia; ułożone doskonałym językiem, wyrażają żarliwe poddanie się woli Bożej z niezachwianą wiarą.

Z utworów jego, ujętych w szatę wierszowaną, przemawia prawdziwy poeta, mimo że nam Europejczykom forma ich może się wydać czemś sztucznym, jakimś igraniem z rytmem i rymem; powtarzanie n. p. tego samego rymu przez setki wierszy — łatwe w armeńskim dzięki temu, że akcent pada na zgłoskę ostatnią słowa — nam wydaje się nużącą monotonią. U Armeńczyków wywołują poezje Nersesa podziw i cieszą się nie byle jakim uznaniem. Z utworów poetycz-

kich Nersesa wymienić należy obszerne opracowanie Starego i Nowego Testamentu, nazywane zwykle — od słów początkowych — «Jezus syn», elegję na zdobycie miasta Edessy w r. 1144 przez Emad-ed-dina Zenghiego, przede wszystkim jednak pieśni, przeznaczone do użytku podczas nabożeństwa, głównie hymny. W hymnie chrześcijańska poezja armeńska dochodzi do szczytu, a utwory Nersesa, stanowiące mniej więcej jedną piątą całego zbioru hymnów kościelnych, śpiewanych dziś jeszcze na nabożeństwach, należą do najlepszych. Czas powstania wielkiej części tego zbioru jest nam nieznan. Tradycja wymienia, jako autorów różnych hymnów, szereg nazwisk dobrze nam znanych i powstanie niejednego z nich przenosi w wiek V. Pewne jest tylko tyle, że dzisiejszy zbiór hymnów armeńskich zestawiono ostatecznie dopiero po czasach Nersesa.

Z pisarzy wieku XII nikt nie dorównuje Nersesowi, chociaż wielu z nich zasługuje na wzmiankę.

Najstarszym jest Jan z przydomkiem Diakon. Z dzieł jego zachowało się niewiele, lecz z tego, co pozostało (homilia o kapłaństwie, mowa na cześć Grzegorza Oświeciciela i zbiór modlitw), widać jasno, że był to pisarz niepośledni.

Rówieśnikami Nersesa i współuczniami jego w czasie pobytu w Czerwonym klasztorze, słynnym podówczas przybytku nauki, byli Ignacy i Sergjusz. Ignacy, wzorując się na greckich ojcach Kościoła, zwłaszcza na Janie Chryzostomie, napisał wykład ewangelji św. Łukasza; styl jego jest jasny i wyraźny, choć zwięzły. Sergjusz, któremu nadano także przydomek Sznorhali, jest autorem dwu dzieł egzegetycznych, z których zachowało się tylko jedno, wykład siedmiu listów katolickich. Sergjusz wzoruje się także na pisarzach greckich i także przede wszystkim na Janie Chryzostomie, lecz pisze zupełnie inaczej niż Ignacy: styl jego jest rozlewny, wyrażenia już to silne, już to łagodne — zależnie od wzoru, jaki mu stoi w danej chwili przed oczyma.

Tylko podobieństwo tematu łączy także dwu historyków, Samuela z Ani i Mateusza z Edessy. Kronika Samuela, obejmująca czasy od początku świata do r. 1179, jest właściwie suchym dośyc wyliczeniem niezawsze ważnych wypadków z datami, w relacji o czasach dawniejszych bardzo zależnym od Euzebjusza i Mojżesza z Chorene, a niezbyt interesującym nawet tam, gdzie autor jest samodzielny. Zupełnie inaczej przedstawia się dzieło Mateusza. Ten opisuje tylko zdarzenia wybrane, mianowicie najważniejsze wypadki, jakie zaszły od czasu rządów Bagratydy Aszota Miłosiernego, t. j. od połowy w. X — do r. 1132; nadto ton jego opowiadania jest nawskróś subiektywny i wyraźnie stronniczy, tak, że Bizantyńcy, Arabowie i Frankowie, t. j. przeciwnicy Armeńczyków, przedstawiają się nam w niezbyt pochlebnym świetle. Historia jego należy do tych ksiąg, których pył zapomnienia nigdy nie przykrył; czyta się ją zaś tem chętniej, że jest pisana językiem prostym, niewyszukanym.

Z młodszych pisarzy wieku XII wymienić trzeba przede wszystkim siostrzeńca i następcę Nersesa, Grzegorza IV z przydomkiem Dziecko. Listy, jakie pozostawił, są jakby dalszym ciągiem listów jego wuja, mających na celu połączenie kościoła armeńskiego i greckiego, a zbliżają się do nich także pod względem formy. Podobnie i elegja na zdobycie Jerozolimy zdradza silny wpływ elegji Nersesa. Krótko mówiąc, Grzegorz IV jest następcą Nersesa i na polu literackim, choć nie dorównuje swemu wielkiemu poprzednikowi.

W II połowie w. XII pisze również Mechithar z przydomkiem Gosz, uczony

duchowny, autor wielostronny. Z dzieł jego — napisał komentarze do pism biblijnych, zbiór bajek, modlitwy i t. d. — najważniejszą jest księga prawnicza. Opiera się ona wprawdzie na dawniejszych zbiorach ustaw, lecz mimo to nie jest żadną zwykłą kompilacją, tylko dziełem o samodzielnym ujęciu. Księga ta powstanie swe zawdzięcza chęci połączenia dawnego prawa mojżeszowego i prawa kanonicznego z prawem zwyczajowem różnych prowincyj armeńskich w jeden twór jednolity.



Mechithar.

Wszystkich wymienionych pisarzy wieku XII — z wyjątkiem oczywiście samego Nersesa — przewyższa może siostrzeniec jego, Nerses z Lambron, arcybiskup miasta Tarsos, stolicy Cylicji. Jego działalność literacka jest również wielostronna: był egzegetą, prawnikiem, homiletą i mówcą, wreszcie poetą — oryginalnym i tłumaczem. Za najlepszy z jego utworów uchodzi mowa, którą wygłosił w roku 1179 na synodzie w Rom-Klah, jako młodzieńca, bo zaledwie 25-letni, arcybiskup. Nadto z uznaniem odnoszą się Armeńczycy do jego wykładu liturgji i do homilji na dzień Wniebowstąpienia i na Zielone Świątki.

IV. OKRES UPADKU (W. XIII—XVIII).

Echa literatury, stworzonej przez wielkiego Nersesa i innych, są żywe jeszcze w wieku XIII. Uczniowie Nersesa z Lambron i Mechithara Gosza, ulegający całkiem widocznie wpływowi swych nauczycieli, pozyskują nowych zwolenników dla klasycyzmu. Lecz posługiwanie się językiem nowoarmeńskim, żywym, zaczyna zataczać coraz szersze kręgi i zjednywać sobie nawet najbardziej stanowczych zwolenników języka klasycznego. W miarę rozszerzania się w literaturze języka żywego, nowy duch także zaczyna przenikać zwolna do niej.

Najznacniejszym bodaj z pisarzy w. XIII jest Jan z Tawusz, z przydomkiem Wanakan («Mnich»), uczeń Mechithara Gosza. Najobszerniejszym dziełem, jakie się po nim zachowało, jest wykład księgi Hioba, kompilacja wcale wyraźna. Drugie jego dzieło treści historycznej, wspomniane z uznaniem przez uczniów jego, zaginęło.

Uczniami tymi są Wardan Wielki i Kyrjak z Gandzak.

Głównem dziełem pierwszego jest historia świata do r. 1265. Wypadki bliższe swym czasom autor omawia krótko i zwięźle, uważając, że dzieło historyczne jego nauczyciela zwalnia go od dokładniejszego opracowania tego okresu; dokładniej opisuje czasy Arsacydów, donosząc o niejednym, czegośmy nie dowiedzieli się skądinąd. Wardanowi przypisuje się też szereg innych dzieł z w. XIII — wykład psalmów, wykład Pentateuchu, dzieło geograficzne, zbiór bajek i t. d., prawdopodobnie jednak niejedno z nich pochodzi od innego autora.

Kyrjak napisał, zdaje się, tylko jedno dzieło: historję Armenji od czasów Grzegorza Oświeciciela do r. 1267. Dosyć skąpy w słowach tam, gdzie musi opie-

rać się na relacjach dawniejszych, wcale szeroko opisuje wypadki czasów bliższych, zwłaszcza takie, których sam był świadkiem. W opis swój wplata też niejedną ważną wiadomość o Arabach, Mongołach, Turkach i Albańczykach i niejedną cenną notatkę o pisarzach armeńskich i innych godnych wzmianki Armeńczykach. Język jego — jak i ugrupowanie materiału — jest prosty i naturalny.

Język, jakim się posługiwał Kyrjak, był jednak jeszcze poczęści staroarmeński, choć odbiegał dosyć znacznie od języka dzieł klasyków. W przeciwieństwie do Kyrjaka, który, jako duchowny, trzymał się jeszcze tradycji, zrywa brat króla Hethuma I, wódz naczelny Smbat, świadomie z dawnym językiem, już niezrozumiałym dla ogółu. Głównem dziełem jego jest księga praw, nawiązująca do pracy Mechithara Gosza, lecz daleko systematyczniejsza i jeszcze bardziej zwarta. Przewszystkiem — w przeciwieństwie do Mechithara — Smbat za punkt wyjścia swej pracy bierze żywe prawo zwyczajowe, nie ustawy możeszowe i kościelne i stwarza dzięki temu dzieło o wiele bardziej narodowe i tem aktualniejsze, że właśnie w owych czasach weszła Armenja na tory bardziej samodzielnego życia politycznego, uniezależniając się od Bizancjum przez zawarcie uroczystej unji z Rzymem przy koronacji Lewona II w r. 1198. W samą porę zatem pojawił się Smbatowy zbiór ustaw. Smbat pozostawił nadto kronikę, opisującą wypadki od r. 951 do II połowy w. XIII; kronikę tę po śmierci autora (r. 1276) uzupełnił nieznanymi pisarz do r. 1331.

Na wiek XIII przypada także po największej części redakcja bogatej literatury bajek. Z w. XIII i następnego pochodzą również poetyczne przeróbki opowieści o Barlaamie i Jozafacie, Historji siedmiu mędrców, Mądrości Ahikara, Opowieści o mieście bronzowem i innych.

Uczniem Wardana Wielkiego jest Jan z Erznka, którego działalność sięga jeszcze częściowo w wiek XIV. Pozostała po nim pokaźna ilość pism, świadcząca o wielostronności autora: zwięzłe przedstawienie gramatyki armeńskiej na wzór słynnego dziełka Dionizjusza Thraksa, obszerne opracowanie wszystkich znanych autorowi pism gramatycznych, dzieło astronomiczne o ruchach ciał niebieskich, dwie mowy pochwalne, wykład ewangelji św. Mateusza, księga przepisów życia chrześcijańskiego, oparta na kanonach apostołskich i wywodach ojców Kościoła, wreszcie sporo utworów poetyckich, poematów dydaktycznych, hymnów i pieśni. Jan z Erznka mógł mówić dowoli prozą lub wierszem — i to wierszem wcale niepoślednim — i był człowiekiem rzeczywiście utalentowanym wielostronnie, jednakże odnosimy wrażenie, że nie była to osobowość wybitnie indywidualna, raczej talent asymilacyjny, a przytem nieco rozstrzelony.

Jan z Erznka był bodaj ostatnim wybitnym przedstawicielem klasycyzmu armeńskiego, chociaż i on posługiwał się czasem językiem żywym, jak niektórzy z jego poprzedników. Wprawdzie i po nim pojawia się jeszcze przelotnie język staroarmeński w literaturze, ale to już ostatki: zarówno język, jak i duch dawny już się przeżył.

Nie brak i teraz historjografów, jednakże dziejopisarze tej epoki — Stefan Orbelijczyk, autor historji prowincji Siunikh; mnich Malachia, opisujący wyprawy Tatarów od r. 1228—1272; dalej Mechithar z Airiwankh i Hethum — zasługują na uwagę tylko dzięki bogactwu opisywanych przez nich faktów. Nie zamiera też i literatura teologiczna. Lecz miejsce wykształconego dostojnika duchownego, świecącego przykładem swemu ludowi, zajmuje teraz kłótniwy kaznodzieja. Takim

jest najznaczniejszy teolog armeniski w. XIV, Grzegorz z Tathew. Przejęty fanatyczną nienawiścią do kościoła rzymskiego, zwalcza zaciecie działalność zakonu unitorów, założonego w wieku XIV przez dominikanina, zasłużonego arcybiskupa Bartłomieja z Bolonji, — działalność, zmierzającą do rozkrzewienia nauki kościoła rzymskiego w Armenji i Georgji. Tą nienawiścią nacechowana jest cała działalność polemiczna Grzegorza z Tathew.



Wyspa św. Łazarza w r. 1750.

Teraz łatwiej już, niż przedtem, mógł głos narodu utorować sobie drogę i do warstw wyższych, pieśń śpiewaka ludowego znajdowała chętny posłuch już także w wyższych sferach duchowieństwa. Kunsztowna literatura armeniska, sanktuarjum narodowej idei, od wieku XII począwszy, usuwa się w cień i prawie znika. Punkt ciężkości przenosi się teraz w stronę literatury nawpół ludowej, popularnej, dalekiej jakimś wysokim ideałom i hasłom, a mającej być jakby chlebem powszednim dla szerokich sfer. Poezja ta zaczyna się w wieku XIV — głównym jej przedstawicielem w tym okresie jest, o ile wiemy, Konstanty z Erznka — i w wieku XV już bezkonkurencyjnie panuje nad całą produkcją literacką Armenji. Coprawda współzawodnictwo było łatwe, gdyż oprócz dzieła historycznego Tomasza z Medsoph, opisującego wojny Timurlenka i spustoszenie Armenji przez niego, oraz dzieła medycznego Amira Dowlatha z Amasia, czasy owe nie wydały niczego godnego wzmianki.

Najznaczniejszymi poetami w. XV byli, o ile nam wiadomo, Mkrticz z przydomkiem Malarz i Jan z Thlkuran, obaj wyżsi duchowni. Poezje Mkrticza, metropolity w Diarbekr, przepełnia ciężka melancholja i mocne przeświadczenie o nicości wszelkiego bytu ziemskiego. Nieco więcej radości życia znajdujemy w utworach Jana z Thlkuran, katolikosa w Sis; charakterystyczne jednak, że do swoich pieśni miłosnych nie omieszka dołączyć przestroąg przed schodzeniem na opiewane dopiero co manowce.

Także w wieku XVI, do którego należy poczęści działalność Jana z Thlkuran, rozwija się żywo pieśń ludowa. Na osobną wzmiankę zasługują tu dwaj poeci: Grzegorz z Aghthamar i Nahapet Kuczak. Grzegorz z Aghthamar, rezydujący jako patriarcha w klasztorze na wyspie jeziora Wan, jest autorem jakich 20 poematów. Prawie wszystkie mają piętno czysto ludowe, a są utworami o nieprzeciętnej wartości. Niemal nic nie zdradza czytelnikowi, że autorem jest patriarcha. Zmysłowy żar jego pieśni miłosnych, naiwne a wdzięczne protestowanie przeciwko śmierci, której nie chce dać się zabrać — oto rysy, które nie wskazują wcale na duchownego dostojnika; ton ich jest nawskróś świecki. Utalentowanym był także Nahapet Kuczak, choć był to prawdopodobnie wędrowny śpiewak. Zostało po nim przeszło 100 drobnych poezyj, wolnych od sztuczności i przeładowania uczonością, a wyrażających tęsknotę i miłość w rozmaitych odcieniach i przemawiających do serca słuchacza uroczyemi obrazkami i niespodziewanemi zwrotami.

Pieśń ludowa nie zamarła i w czasach późniejszych, chociaż zdaje się, że wiek XVII nie wydał żadnego poety, któryby mógł się równać z dopiero co wymienionymi. Dopiero w wieku XVIII występuje wybitny śpiewak w Tyflisie, Haruthjun, znany pod imieniem poetyckim: Sajath Nowa, wesoly, oryginalny poeta. W domach wyższych sfer Tyflisu ożywia ucztę swemi pieśniami, śpiewając — wedle życzenia — po georgijsku, turecku lub armeńsku; nierazko wzywa go i król na swój dwór. Wśród zachowanych jego pieśni armeńskich jest także kilka utworów o charakterze mistycznym, nacechowanych smutkiem; przypuszczalnie pochodzą one z późniejszego okresu jego życia, z czasu, gdy zamknął się w klasztorze, wstrząśnięty śmiercią swej żony. Z śmiercią jego — poniósł śmierć męczeńską w r. 1795 z rąk Persów przy zdobywaniu przez nich Tyflisu — schodzi do grobu ostatni wybitny przedstawiciel poezji armeńskiej.

Na zakończenie dodać tu jeszcze wypada, że wiek XVI oglądał pierwsze księgi drukowane po armeńsku. W r. 1513 wychodzi w Wenecji pierwsza księga drukowana armeńska, kalendarz, wydany przez drukarza, Jakóba z Cylicji; w rok później tenże drukarz wydaje po armeńsku mszał, antologję poetycką i dzieło astrologiczne. W r. 1565 urządzono drukarnię armeńską w Wenecji; tam też ukazały się dalsze druki armeńskie, psalmy i brewjarz. W r. 1584 rozpoczyna rzymska propaganda swoje wydawnictwo ksiąg armeńskich. W w. XVII wreszcie uruchomiono drukarnie we Lwowie, Medjolanie, Paryżu, Ispahanie, Amsterdamie, Marsylji, Konstantynopolu, Lipsku i Padwie.

V. DZIAŁALNOŚĆ LITERACKA MECHITARYSTÓW (OD W. XVIII) I LITERATURA NOWOŻYTNA (OD W. XIX).

Jak pierwszą próbę wprowadzenia do literatury języka żywego poprzedziło chwilowe odzicie klasycyzmu pod egidą wielkiego Nersesa, tak przed powstaniem nowożytnej duchem literatury spróbowano jeszcze raz wskrzesić język wieku V. Próby tej dokonała kongregacja mechitarystów, nazwana tak od zakonnego imienia założyciela (Mechithar), który jako człowiek świecki nazywał się Manuk, a pochodził z Sebaste. Urodzony w r. 1676, wyświęcony na kapłana w 20 roku życia, zebrał Manuk już w r. 1701 w Konstantynopolu gromadkę uczniów, którą zorganizował według reguły św. Antoniego. By ująć przed niebezpieczeństwami, grożącymi jej na ziemi ojczyściej, kongregacja ta przeniosła się wkrótce na Moreę, znajdującą się wtedy pod rządami weneckimi. Przybyszom oddano życzliwie plac pod budowę klasztoru i kościoła. W r. 1712 zatwierdza kongregację papież Klemens XI. Wkrótce potem wybucha nieszczęśliwa wojna między Wenecjanami a Turkami. Ponieważ w razie zdobycia Morei przez Turków groziło kongregacji niebezpieczeństwo wydania jej w ręce duchowieństwa konstantynopolitańskiego, bardzo źle usposobionego dla odszczepieńców, przeniósł się Mechithar w r. 1715 wraz z swą kongregacją do Wenecji, gdzie w dwa lata później otrzymał w podarunku od senatu wyspę św. Łazarza (S. Lazzaro).

Tam to na wyspie św. Łazarza, a potem także w Trieście i w Wiedniu, gdzie założono filje kongregacji, wykazano dowodnie, że kultura armeńska nie zamarła mimo zniesienia kościoła narodowego. Rozpoczęła się działalność filologiczna na potężną skalę, i dopiero teraz Europa znalazła sposobność wniknięcia w duchowe życie Armenji i zapoznania się z bogactwem jej dorobku literackiego

Mechitaryści zajęli się żywo i energicznie historjografią, archeologią, geografją, gramatyką, leksykografią i historją literatury, udostępniając przytem światu pozostałe dotychczas w rękopisach dzieła przeszłości. W tej działalności filologicznej właśnie leży niezaprzeczona i niespożyta zasługa mechitarystów. Bo zresztą próba ponownego wskrzeszenia języka wieku V i wprowadzenia go do literatury, zajmującej się problematami aktualnymi, zawiodła. W dziełach naukowych można było jeszcze ostatecznie pogodzić się z używaniem dawnego języka uczonych. Poza-tem jednak język ów nie odpowiadał swemu zadaniu. Musiał ustąpić miejsca językowi żywemu.

W wieku XIX powstaje literatura nowa, niezależna od dawnej, zawdzięczająca swój byt wpływowi ducha europejskiego.

Twórcą tej literatury nowożytnej, rozwijającej się głównie na wschodzie Armenji, jest Chaczatur Abovjan (ur. 1804, um. 1848). W ciągu swoich 6-letnich studjów na uniwersytecie w Dorpacie zapoznaje się dokładnie z duchowem życiem niemieckiem i po powrocie do kraju propaguje świadomie znajomość kultury zachodniej, kładąc podwaliny pod nową literaturę narodową. Zabiera się do dzieła pod silnym wpływem romantyzmu i daje początek narodowemu realizmowi. Głównem jego dziełem jest powieść p. t. «Rany Armenji», obraz życia armeńskiego w czasach prześladowania i gnębienia przez Persów (ta część kraju, w której rozgrywa się akcja powieści, była pod ich władzą od czasów szacha Abbasa W., t. j. od końca w. XVI).

Abovjan pisał językiem okolic, w których się wychował. Wyszło to bezwątpienia na dobro dziełu, lecz bądź co bądź było to tylko jedno z wielu narzeczy i mimo całego znaczenia Abovjana nie mogło wyprzeć z użycia literackiego wszystkich innych narzeczy armeńskich, albo choćby tylko wschodnio-armeńskich. Język powszechnie zrozumiały dla Armenji wschodniej stworzono dopiero później — przez połączenie poważnego, uroczystego języka dawnych mistrzów z żywą i pełną siły żywotnej mową narodu. To stworzenie języka literackiego nowo-armeńskiego, który zdobył sobie prawo obywatelstwa i poza obrębem literatury, jest zasługą głównie trzech mężów: Stefana Nazarjana, Michała Nalbandjana i Rafała Patkanjana. Literatura, która od owej chwili zaczęła powstawać, wykazuje wprawdzie silny wpływ ducha Zachodu; nie jest to jednak niewolnicze naśladowanie, lecz próba dostrojenia ducha i motywów zachodnich do stosunków i potrzeb Armenji.

Smbat Szah-Asis (ur. 1841) ulega wcale wyraźnie przedewszystkiem wpływowi Byrona, nadto jednak Puszkina i Lermontowa oraz Heinego. W 50 lat po wyjściu byronowskich «Hours of Idleness» wydaje pierwszy zbiór swych poezyj pod takim samym tytułem, a treść wykazuje, że zgodność tytułu nie jest przypadkowa. Główne dzieło tegoż autora, dłuższy poemat pod tytułem «Cierpienia Leona» zdradza natomiast wpływ zarówno «Child Harolda» jak «Eugenjusza Onegina».

Podobnie na dziełach Zachodu wzorowali się najgłówniejsi przedstawiciele powieści historycznej armeńskiej, Raffi i Tserenc: wzorem ich był Walter Scott i jego następcy. Popularny autor komedyj satyrycznych, Sundukjan, sam przyznaje, że do twórczości popchnęły go i wywarły nań wpływ «Kabale und Liebe» Schillera i komedje Molière'a.

Najmniej wpływom obcym wśród narratorów armeńskich ulegli Aghajan i Proszjanc, trzymający się mocno gruntu ojcystego.

Twórczość pieśniarska już z natury swej mniej jest narażona na wpływy zagranicy. Głównymi przedstawicielami tego działu literatury byli na wschodzie Armenji: Howanesjan, Thumanjan, Dsaturjan, Isahakjan i Aghajan, na zachodzie: Mkrticz, Beszikaszłjan, a zwłaszcza wiele obiecujący Piotr Durjan, którego niestety śmierć zabrała w 21 roku życia.

Przez ostatnich lat kilkadziesiąt działalność literacka żywo się rozwijała. Co pozostanie naprawdę z tej masy dzieł, jaka corocznie ukazywała się na półkach księgarskich, a co utonie jeszcze przed końcem wieku XX, trudno przewidzieć. Pewne tyle, że przygotowano dobre podłoże, na którym może wyrósć niejedyn wspaniały kwiat. Wprawdzie języka literackiego ogólnoarmeńskiego nie stworzono dotychczas i prawdopodobnie nie powstanie on jeszcze tak prędko, jednakże oba języki literackie są tak bliskie sobie, że pisarz musi tylko zdecydować się, którym z nich chce czy woli się posługiwać: oba języki są rozumiane powszechnie i na wschodzie i na zachodzie Armenji. To, co uczyniono i co stworzono w ostatnich kilku dziesiątkach lat, jest dobrą zapowiedzią na przyszłość.

BIBLIOGRAFJA.

F. N. Finck, *Die armenische Litteratur* (w *Die Kultur der Gegenwart*).

Tenże, *Geschichte der armenischen Litteratur* (w *Die Litteraturen des Ostens*).

A. Baumstark, *Die christlichen Litteraturen des Orients* (Göschel).

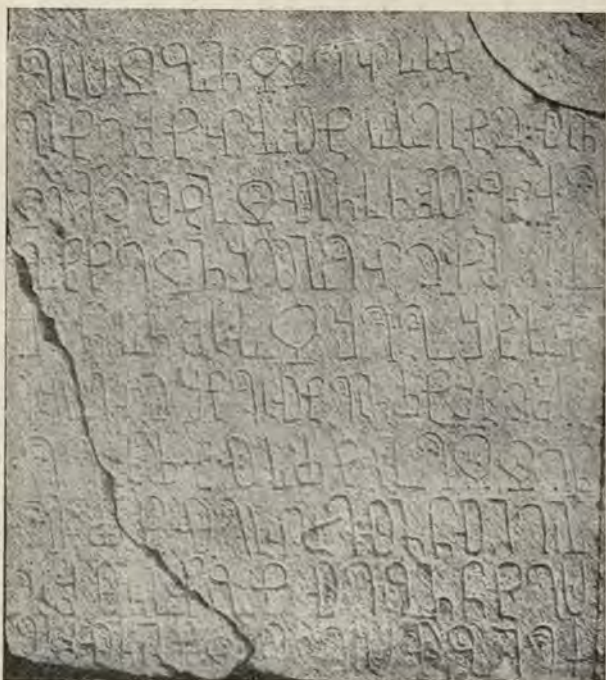
Obszerniejszą bibliografię znajdzie czytelnik w wymienionych dziełach oraz w *Encyclopaedia Britannica* s. v. Armenia.

L I T E R A T U R A G R U Z I Ń S K A

N A P I S A Ł K A Z I M I E R Z W I N I E W I C Z

Wstęp (naród, język, alfabet, dzieje najstarsze). — Przyjęcie chrześcijaństwa. — Pierwszy okres literatury od VI do XI wieku. — Okres złoty. — Okres upadku. —
Wiek XVIII—XIX.

GRUZINI, zamieszkujący jeden z najpiękniejszych pod względem krajobrazu zakątek ziemi u południowych stoków Kaukazu, nie stanowią narodu jednolitego, lecz dzielą się na szereg szczepów i grup, różniących się między sobą czasem dość znacznie, i w języku, i w obyczajach, i w roli, jaką w przeszłości odegrali. Gruzja nazywa się dzisiaj oficjalnie Sakartweło, a Gruzini sami siebie nazywają Kartwelami. W rzeczywistości nazwa ta dotyczy tylko właściwych Gruzinów, mieszkających nad górnym biegiem rzeki Kury, w okolicach dawnej gruzińskiej stolicy Mechty i dzisiejszej Tyflisu. Językowo zupełnie nie różnią się od tych Gruzinów *რძე ქვეყნის* czyli Kartwelów mieszkający od nich na wschód (nad rzeką Alazonem) Kachetowie, na północy u źródeł Aragwy: Pszawowie, Chewsurowie i Tuszowie, na północny-zachód (po obu brzegach górnego i średniego Rionu, w okolicach miasteczka Kutais) Imeretowie, dalej na zachód Gurowie i Meschowie, i wreszcie dialektycznie już nieco zróżniczkowani Ingilowie na wschód od Kachetji. Wymienione szczepy obejmujemy nazwą Gruzinów w szerszym tego słowa znaczeniu. Do tejże samej grupy językowej należą dalsi krewniacy Gruzinów: Mingrelowie, na północny zachód od Imeretji, nad Ingurem, dolnym biegiem Rionu i prawymi jego dopływami; Swanowie, na północ od Mingrelów, nad górnym Ingurem, już w samych górach zachodniego Kaukazu; Lazowie, między Czorochem a morzem Czarnem. Wszystkie te języki, t. zn. gruziński (z jego narzeczami), mingrelski, swanetyjski i lazyjski tworzą zwartą grupę językową, t. zw. rodzinę języków południowo-kaukaskich. Wbrew tu i ówdzie spotykanym poglądom nie są one spokrewnione ani z językami indoeuropejskimi, ani semickimi, ani turkotatarskimi; wogóle nie udało się ich dotąd wcielić do którejkolwiek ze znanych rodzin językowych. Natomiast jest rzeczą prawdopodobną, że tworzą one jedną wielką rodzinę łącznie z licznymi językami północno-kaukaskimi (z grupą północno-wschodnią czyli t. zw. czeceńsko-lezgińską i północno-zachodnią czyli t. zw. abchasko-czerkieską), jakkolwiek stopień pokrewieństwa między temi grupami nie jest jeszcze dostatecznie jasny. Z drugiej strony, badania ostatnich lat zdają się wykazywać, że języki kaukaskie posiadają pewne cechy wspólne z niektórymi językami starożytnej Azji przedniej (naprz. z elamickim, urartyjskim, protochetyckim, mitannijskim, likijskim i innymi). Świadczyłyby to o tem, że



Napisy gruzińskie z V–VI w.

w języku: dostało się do niego dość dużo elementów obcych, zapożyczeń perskich, arabskich, greckich, ormiańskich, tureckich, rosyjskich. Jednakże charakter języka pozostał swoisty: cechują go pewne, specjalne, obce nam dźwięki, bogactwo spółgłosek¹, tworzących często trudne do wymówienia grupy (trudne oczywiście tylko dla nie-Gruzinów), skomplikowana budowa gramatyczna, szczególnie w odmianie czasownika.

Gruzini posiadają dwa alfabet, jeden zwany *chucuri* czyli «kościelny», drugi *mchedruli* czyli «wojenny». Który z tych alfabetów jest starszy, dokładnie niewiadomo. Przypuszczają, że alfabet *mchedruli*, dzisiaj powszechnie używany, powstał z alfabetu awestyjskiego. Alfabet *chucuri* stworzył rzekomo mnich Mesrop, sekretarz króla Armenji, Chosrowa (V w. po Chr.), wzorując się na piśmie ormiańskim; alfabetem tym pisane są tylko dawne dzieła treści religijnej.

Z czasów starożytnych dochowały się skąpe wzmianki o Gruzinach i ich pobratymcach. Biblia wymienia niektóre szczepy podkaukaskie, jak Meschów (po

¹ Gruzini posiadają dwa rodzaje spółgłosek bezdźwięcznych, jedno z bardzo lekkim przydechem (p', t', k', c', č'), drugie z następującym nagłym zwarciem ścięgien głosowych (p', t', k', c', č'), co akustycznie robi wrażenie jakby ostrego oderwania danej spółgłoski od dźwięku następującego. Ze względów typograficznych i estetycznych będą w tej pracy używał transkrypcji jak najprostszej, pomijając wszelkie znaczki diakrytyczne, którymi posługujemy się w publikacjach czysto naukowych, lingwistycznych (więc zamiast Č'avč'avadzē będę pisał Czawczawadzē i t. d.); g brzmi niekiedy jak dźwięczne h (podobnie do małosyjskiego g), naprz. w cytowanym poniżej przydomku Agmaszenebeli; dźwięku q nie podejmuję się tu bliżej objaśniać, bo trzeba usłyszeć go z ust rodowitego Gruzina i dużego ćwiczenia, aby go móc wymówić; c i s należy zawsze wymawiać twardo, nawet gdy następuje i.

niegdyś, w odległej przeszłości, przodkowie dzisiejszych Gruzinów i pokrewnych im szczepów rozprzestrzeniali się dalej na południe i zachód niż dzisiaj; później tereny przez nich zamieszkiwane zajęli Indoeuropejczycy i Semici (a jeszcze później Turcy), częściowo niszcząc, częściowo wypierając narody, mówiące językami kaukaskimi, aż do tych stron, w których ostały się one po dzień dzisiejszy.

Z języków południowo-kaukaskich tylko język gruziński stał się językiem literackim. Liczne najazdy obcoplemieńców, jakich Gruzja w ciągu swego długowiecznego istnienia doznała, a także ściśle i bliskie stosunki kulturalne, utrzymywane z chrześcijańskim Zachodem, pozostawiły trwałą ślad

hebr. Meszek, po grecku Moschoi) i Tybarenów (po hebr. Tubal, po gr. Tibarenoi), Grecy zaś nazywali część nad morzem Czarnem położoną — Kolchidą, właściwą Gruzię — Iberją, a na wschód od niej znali Albanję. Były to kraje bardzo mało znane, łatwo więc było zasnuć je mgłą tajemniczości: według wierzeń greckich, stąd właśnie pochodziła demoniczna Medea-trucicielka, tam wśród skał niebosiężnych cierpiał Prometeusz, czekając wybawienia od mąk nieludzkich. Tajemniczość tych stron rozwiła się dopiero wtedy, gdy zaczęła się silna ekspansja Greków na wschód, gdy później legjony rzymskie, ścigając wojska Mitridatesa Wielkiego, króla Pontu, dotarły do stóp Kaukazu; teraz poczynają nieco obficie płynąć wieści o rozlicznych ludach kaukaskich, ich obyczajach i ustrojach.

Według kronik gruzińskich, pierwszy Parnabaz (ok. 300 r. przed Chr.) miał przyjąć tytuł króla (mepe). Legenda mówi, że pochodził on z rodu Kartlosa, mitycznego praojca Gruzinów, syna olbrzyma Targamosa, potomka Noego. Już za czasów tego pierwszego króla społeczeństwo gruzińskie podzielone być miało na pewne klasy: na książąt czyli mtawarów, potomków Kartlosa, na eristawów (dosł. «głowy narodu»), odpowiadających mniej więcej naszym dawnym wojewodom, na szlachtę wyższą czyli aznaurów i niższą czyli msachurów, piastujących niższe urzędy i spełniających rolę straży przybocznej mtawarów i aznaurów, na mieszczan (mokalakebi) i wieśniaków (glechebi). Ile w tem prawdy, niewiadomo; prawdopodobnie przenieśli Gruzini stosunki późniejsze, będące wynikiem długowiekowego rozwoju polityczno-społecznego, w czasy tak odległe, chcąc przez to usświetnić początki swego narodu. Objawy tego rodzaju znajdujemy często także w historii innych narodów. Wogóle nasza znajomość historii Gruzji aż do czasów przyjęcia chrześcijaństwa w IV w. jest dosyć słaba i bardzo niedostateczna. Czy w tych czasach przedchrześcijańskich istniały już jakieś zarodki twórczości umysłowej, trudno nam z braku źródeł powiedzieć. Pewne jednak do dnia dzisiejszego krążące po Kaukazie zaklęcia, zagadki, bajki i opowiadania o bohaterach, olbrzymach, duchach, czarodziejach pochodzą może z owych czasów; także pewne modlitwy i pieśni obrzędowe, zawierające dużo cech i rysów obcych czystemu chrystjanizmowi, sięgają z pewnością czasów bardzo starożytnych, a później zostały jeno mniej czy więcej udatnie przystosowane do nowych warunków, do nowych poglądów, do nowej wiary. Tak było i gdzie indziej, tak zapewne i w Gruzji.

რამინდრანათ ტავარე:

სახლი და ძვეყანა:

ბიძალას მოთხრობა:

თავი I.

(თარგმანი ინგლისურით)

1.

დღეა, დღეს მგონდება კინოვარის ნიშანი¹⁾ შენი თმების განყოფის ადგილას რომ გქონდა, სარი²⁾ ფართო წითელ კიდევით, რომელსაც ატარებდი ხოლმე და ის გასაკვირველი თვალები შენი, საესენი სიღრმითა და სიწყნარით. ისინი მომეკლინენ ჩემი სიცოცხლის მგზავრობის დასაწყისში, ვით გათიანადის პირველი სხივი და მომცეს მე მათ საგზლად ოქროს მარაგი.

ზეცა სინათლეს რომ იძლევა—ღურჯია, და დღეაჩემის სახე იყო შეგვერემანი, მაგრამ მას სიწმინდის ბრწყინვალეობა ჰქონდა და მისი სიღამაზე სიმშვენიერის ყოველივე სიამაყეს შეარცხენდა.

ყველა ამბობს, მე დღეაჩემსა ვევეარ. ჩემს ბავშვობაში მე შეყენდა ხოლმე ეს, ამიტომ მაჯაყურებდა მე ჩემი სარკე: ვფიქრობდი, ეს იყო ღმერთის უსამართლობა, რომელიც ჩემს სხეულს შემობხვევდა, — ჩემი შეგვერემანი სახე ჩემთვის არ იყო დანიშნული, მაგრამ რაღაც გაუგებრობისა გამო შევიღე იგი მე, ისღა დამჩინებდა, რომ ღმერთისათვის შეთხოვნი: გაეზღილიყავ. ვით ნიშნები იმის, თუ როგორი უნდა იყოს ქალი, რომლის შესახებაც ზოგიერთ ეპიურ პოემაში ჰქვითებოდა.

ოდეს ჩემი ქორწინების წინადადება მივიღე, მოგზავნილი იქნა ვარსკვლავთმრიცხველი, რომელმაც ხელისუფლებ მიჩიოა და სთქვა: ამ ქალს კარგი ნიშნები აქვს, იგი საბავალითო მუდღე იქნებაო.

და ყველა ქალი, ვინაც კი გაიგონა ეს, იტყუდა: «რა გასაკვირალია, იგი ნამთავის დედასა ჰქავს.»

გათხილდი რაჯას³⁾ სახლში. ოდეს ბავში ვიყავ, კარგათ ვიცოდი მომობივლელი ზღაპრის თვადის ამბავი. მაგრამ ჩემი ქმარი სულაც არ იყო ის, რასაც საზღაპრო ქვეყანაზე ოცნება წარმოადგენს: მისი სახე იყო შეგვერემანი, თითქმის ვით ჩემი. შიშის გრანობა, ჩემი გარეგნული სიღამაშის შესახებ რომ მქონდა, ოდნავ შემომსუბუქდა; ამავე დროს კავშირის შეხება დარჩა, ვით მღრღნელი გულში.

¹⁾ ქვრივობის კინდური ნიშანი და ღრმა პატივისცემის სიმბოლოა.

²⁾ სარი—კინდუ ქალის ტანსამოსი.

³⁾ რაჯა—თავადი.

Strona współczesnego druku gruzińskiego
(«Kawkassioni» Nr. 1/2 z r. 1929)

Zresztą była ona według świadectwa geografa greckiego, Strabona (ok. 63 przed Chr. do 19 po Chr.), ważnym szlakiem handlowym między Wschodem i Zachodem, trudno więc przypuścić, by, stykając się na drodze handlowej z narodami daleko kulturalniejszemi, Gruzja sama nie doszła już bardzo wcześnie do rozbudzenia się świadomości narodowej, do wytworzenia pewnego ustroju politycznego i społecznego i pewnych, choćby prymitywnych zaczątków twórczości umysłowej. Lecz ponieważ nie posiadamy z tych czasów żadnych pomników ani nawet wyraźnych świadectw u pisarzy obcych, przypuszczenia nasze mają wartość tylko hipoteetyczną.

Przełomowym zdarzeniem w dziejach Gruzji było przyjęcie chrześcijaństwa. Nie nastąpiło ono oczywiście odrazu w całym kraju, który zresztą w pierwszych wiekach po Chr. nie tworzył jeszcze skonsolidowanego i jednolitego państwa, lecz dzielił się na szereg mniej lub więcej niezależnych mniejszych państewek. Chrześcijaństwo sączyło się do nich powoli i z początku niełatwo znajdowało wyznawców wśród szerokich mas; niejednokrotnie zdarzały się powroty do dawnych kultów, wytworzonych pod wpływami Iranu w głębokiej starożytności; kroniki gruzińskie nieraz opowiadają, jak królowie musieli tępić budzące się od czasu do czasu wierzenia i praktyki pogańskie. W wschodniej Gruzji rozpowszechniać się zaczęło chrześcijaństwo już w IV w., i to z Antiochji poprzez Armenję, do zachodniej zaś dostało się ono z Grecji (Bizancjum) w V w. W legendach gruzińskich proces chrystjanizacji kraju przedstawiony jest daleko prościej, nie dziwnego, bo powstały one znacznie później (por. np. Mokcewa Kartlisa «Nawrócenie Kartlji» z IX w.); za króla, który oficjalnie przyjął nową wiarę, uchodzi Mirian, panujący na początku IV w., za apostołkę Gruzji św. N i n a (Nino). W dochowanych jej życiorysach trudno wydobyć z pod nawarstwień legendarnych ziarno prawdy, choć na pewno jest to postać historyczna, która w głoszeniu wiary chrześcijańskiej w Gruzji brała wybitny udział. Również kwestja narodowości apostołki nie jest rozstrzygnięta; legendy mówią, że była rodem jużto z Kappadocji, jużto z Jerozolimy; że była Greczynką lub Ormianką. Niedawno zaś profesor tyfliskiego uniwersytetu, Kekelidze (Die Bekehrung Georgiens zum Christentum, Lipsk 1928) wygłosił hipotezę o gruzińskim pochodzeniu św. Niny. Inne legendy, pochodzące z X i XI w., opowiadają, że sami apostołowie (św. Andrzej, Bartłomiej i i.) nawrócili Gruzinów, co jest oczywiście zupełnie pozbawione prawdy historycznej.

Nad utrwaleniem chrześcijaństwa w świeżo nawróconym kraju pracować musiały całe pokolenia. Ważna jest w tym względzie działalność t. zw. 13 ojców syryjskich, którzy przybyli do Gruzji w V w., zakładali klasztory, przy których już wcześniej poczęły powstawać szkoły, i słowem i czynem wywierali dobroczynny wpływ na etyczny i umysłowy poziom Gruzinów. Poza to znaczny był napływ Greków; oni to przez dwa z górą wieki piastują w kościele gruzińskim najwyższe godności patriarchów czyli katolikosów. Także niższe duchowieństwo składało się początkowo prawie wyłącznie z Greków, którzy wnosili do Gruzji kulturę zachodnią, grecko-bizantyńską. To też już od IV i V w. zaznacza się w Gruzji narazie słabe, lecz z biegiem czasu potęgujące się ciążenie ku Zachodowi. Konsolidacja narodu gruzińskiego dokonywa się bardzo powoli z powodu ciągłych walk wewnętrznych i zewnętrznych. Był on wtłoczony między dwie olbrzymie monarchje, państwo perskie na wschodzie i bizantyńskie na zachodzie; oba rościły sobie pretensje do posiadania Gruzji, która jednak coraz częściej szukała

opieki w chrześcijańskim Bizancjum przed zakusami Persów, a zwłaszcza wtedy, gdy na wschodzie powstało nowe niebezpieczeństwo muzułmańskie. Arabowie, zawładnąwszy Persją, wciskali się coraz bardziej do Gruzji, choć jej na czas dłuższy nigdy nie posiadli. Zajęcie przez nich Gruzji nie jest bynajmniej równoznaczne ze zniszczeniem tu dawnej kultury rodzimej z przeszczepionymi niedawno pierwiastkami kultury zachodnio-chrześcijańskiej: Arabowie przyczynili się niewątpliwie do podniesienia kultury materialnej, ale do duszy narodu już chrześcijańskiego sięgnąć nie zdołali. Dlatego też daleko żywsze są stosunki Gruzji z Zachodem: równoległe ze stosunkami kościelnymi, religijnymi, nawiązują się stosunki handlowe. A ponieważ kraj bywał często nekany zawieruchami wojennymi, powstają poza jego granicami bardzo ważne placówki życia umysłowego: są to klasztory na Synaju (założ. w VII—VIII w.), w Jerozolimie, na Czarnej Górze koło Antiochji, na górze Athos. Oczywiście, również w samej Gruzji istnieje szereg klasztorów (np. Tbeti, Chachuli, Gelati, Martwili,



Św. Nina.

Ikałto, Gremi i t. d.), które stają się centrami życia religijnego i umysłowego wogóle. Coraz częściej wyjeżdżają młodzi Gruzini na Zachód, gdzie uzupełniają i pogłębiają swoje wykształcenie, i tacy, w przeważnej liczbie duchowni, stają się krzewicielami prawdziwej oświaty w kraju i pionierami życia literackiego.

Historję literatury gruzińskiej dzieli zwykle na kilka okresów. Okres pierwszy sięga od VI do XI w. Jest to okres jakoby przygotowawczy, w którym tworzy się dopiero właściwie język literacki, naginając się do wyrażenia subtelniejszej myśli. Piśmiennictwo jest narazie wyłącznie religijnej treści, boć przecież tylko księża i mnisi, jako jedyni ludzie wykształceni, zajmują się literaturą, przyswajając narodowi gruzińskiemu ewangelje, różne pisma liturgiczne, teologiczne, etyczne, żywoty świętych, apokryfy. Najstarszemi zachowanymi zabytkami piśmiennictwa gruzińskiego są ewangelje (od miejsca znalezienia zwane ksańskie i urbniskie) z VI w. Ale już wcześniej istniały przekłady ewangelij i Dziejów Apostolskich, dokonane, jak wiemy z kronik, dla żony króla Arcziła I (410—434). Z wieku VII—VIII posiadamy psalterz i modlitewnik gruziński. Z IX w. pochodzą tłumaczenia św. Grzegorza, biskupa w Neocezarei, Bazylego Wielkiego, Jana Chryzostoma i Cyryla Jerozolimskiego. Jednakże dopiero teraz, w wiekach IX—XI, ta literatura kościelna wzbogaca się bardzo znacznie. Z tych czasów zachowały nam się mnogie rękopisy, częściowo pięknie pisane i ozdabiane, zawierające pisma teologiczne różnego rodzaju, więc tłumaczenia Biblii, Ojców Kościoła, kazań, komentarzy do Pisma św., życiorysów świętych, liturgik, dzieł z dziedziny etyki i filozofji chrześcijańskiej. Ponieważ są to w przytłaczającej większości tłumaczenia (głównie z języka greckiego), wielka wartość tych zabytków ogranicza się

głównie do strony językowej; są one dla nas ciekawe jako najdawniejsze pomniki języka gruzińskiego.

Do najobszerniejszych «oryginalnych» zabytków literatury gruzińskiej zaliczyć należy, poza wspomnianem już wyżej «Mokcewa Kartlisa» — życiorysy św. Niny, apostołki Gruzji, św. Abo, który zginął męczeńską śmiercią z ręki muzułmanów w końcu VII albo początku VIII w., wreszcie św. Jerzego (Giorgi), patrona Gruzji; oryginalności tutaj mało, bo ogranicza się ona jedynie do osoby opisywanej, w całym zaś ujęciu i schemacie hagiografja gruzińska naśladuje wzory greckie. Wspomnę jeszcze o życiorysach t. zw. 13 ojców syryjskich; noszą one wybitnie legendarny charakter; powstały zresztą, zdaje się, dopiero w XII w.

Z wielkiej ilości nazwisk autorów i tłumaczy dwa szczególnie zasługują na wyraźną wzmiankę. Pierwszy, św. Euthymios (Ekwtwime), syn św. Jana z Artanudzi, założyciela klasztoru na górze Athos, ważną odegrał rolę w życiu klasztoru; przypisują mu przeszło 50 tłumaczeń z języka greckiego, dzieł liturgicznych, dogmatycznych i hagiograficznych; umarł on w r. 1028. Kuzynem jego był ów Jerzy (Giorgi) Mtacmindeli (Jerzy z Góry św. [= Athos]; mta = góra, cmindinda = święty). Żył on od r. 1014—1065, a życie swe, pełne aktywności i energii, spędzał po różnych klasztorach gruzińskich, w Ziemi św., w Antiochji, na górze Athos, w Bizancjum. Wielkie jego zasługi leżą nietylko w dziedzinie tłumaczeń z greckiej literatury kościelnej, ale i w krzewieniu oświaty, wpajaniu zasad etycznych i podnoszeniu ducha swego narodu.

Tymczasem dokonywał się pod wpływem dzielnej dynastji Bagratydów polityczny wzrost Gruzji. Coraz częściej zasiadają na tronie kartwelskim silne jednostki, pracujące z wielką energją nad dźwiganiem narodu i połączeniem politycznym państwa i przełamaniem opornych i dumnych panów feudalnych. Najwybitniejszą osobistością na tronie był wtedy niewątpliwie Dawid III (1089—1125), któremu wdzięczna potomność dała przydomek Odnowiciela (Agmaszenebeli). On to zrzucił ostatecznie jarzmo arabskie i stworzył państwo, sięgające od morza Czarnego do Kaspijskiego. Zasługi Dawida są ogromne. Nietylko zabezpieczył on państwo przed wrogami zewnętrznymi, ale przyczynił się do gospodarczego rozwoju kraju, budował drogi, zakładał szkoły, fundował kościoły, a w r. 1103 zwołał sobór Kościoła gruzińskiego (już od przeszło pół wieku istniała autokefalia gruzińska), celem uporządkowania zabagnionych stosunków w Kościele i obmyślenia środków dla podniesienia moralnego poziomu narodu. Zachowane postanowienia tego soboru (t. zw. Dzeglis cera) są najstarszym gruzińskim zabytkiem o charakterze jurydycznym. Sam król działał także na polu literatury. Pisał hymny w stylu swego imiennika, króla żydowskiego, pełne głębokiego uczucia religijnego, o pewnym ascetycznym nawet zabarwieniu; te same cechy posiada również jego Testament, w którym zwraca się on do całego narodu. Z pośród działaczy tego okresu na polu literatury wysuwa się na czoło Jan Czirczimeli, zwany Petrici, według słów katolikosa Antoniego (XVIII w.) «filozof, poeta, gramatyk i znawca astrologji». Tłumaczył on między innymi neoplatonika Proklosa Diadocha, Józefa Flawjusza, dzieła logiczne Arystotelesa. Jan Taridczidze (1089—1145) tłumaczył Porfirjusza, Wstęp do kategorii Arystotelesa i tegoż Dialektykę; układał również hymny na cześć świętych gruzińskich. Arsen Ikałtoeli, spowiednik Dawida, założył w Ikałto wyższą szkołę na wzór podobnych instytucyj bizantyńskich, napisał Historję odstępstwa Ormian od Kościoła, pismo skierowane prze-

ciwko monofizytem. Teraz zaczyna się również literatura świecka, bo i szkoły, przynajmniej niektóre, zatraciły częściowo swój dawny charakter czysto kościelny; tu i ówdzie uczono nawet, jak słyszymy, także języka arabskiego. Pomijając początki zapisków kronikarskich, wspomnę jeszcze o poecie Dzagnakorelim, znanym nam niestety tylko z imienia; pisał on między innymi wiersze na cześć króla Dawida; on stworzył też miarę wierszową, od jego imienia nazwaną dzagnakoruli. O innych przedstawicielach literatury świeckiej tego okresu wieści zaginęły.

Dawid Odnawiciel otwiera w historii Gruzji (i w znaczeniu politycznym, i kulturalnym, i literackim) okres złoty, trwający aż do rządów prawnuczki jego, królowej Tamary (1184—1212). Okres to wprawdzie krótki, ale świetny pod każdym względem. Gdy bowiem piśmiennictwo okresu pierwszego miało charakter jednostronny, religijny i kościelny i było nieoryginalne, bo składało się prawie wyłącznie z tłumaczeń, teraz dochodzi do rozkwitu literatura świecka, już oryginalna, bogata i wspaniała. Królowa na tronie Bagratydów, słynąca nie tylko z dzielności, ale i z piękności, potrafiła wzbudzić tak intensywny twórczy ruch umysłowy, jakiego ani przedtem ani potem Gruzja nigdy nie zaznała. Nie są z pewnością pozbawione prawdy opowiadania o tem, że wielu dworzan i możnych, palając ukrytą miłością do ubóstwianej królowej, uczucia swoje wlewało w poetycką formę. Mamy szereg poetów, których królowa właśnie przez swą urodę natchnęła do twórczości; ta, którą cały naród do dnia dzisiejszego otacza aureolą legend i której wielkość sławi, już za życia swego znalazła godnych siebie piewców. Jeden z nich, Szawteli, z początku sekretarz królowej, później mnich w klasztorze Gelati, napisał w r. 1192 «Pochwałę królowej Tamary i jej męża Dawida». Poeta był świadkiem jej zwycięskich bojów z muzułmanami i wychwalał Tamarę z właściwą wschodniej umysłowości przesadą, językiem pięknym, ale rojącem się od najdziwniejszych hiperbol, porównywał ją już to z bohaterami baśni perskich: Utrutem, Samem, Zaałem, Rostomem, już to nazywał ją sosną z Libanonu, topolą fenicką, różą jerychońską. Wielbi ród jej, wywodzący się od Dawida, króla żydowskiego, sławi jej dobroć bezgraniczną, sprawiedliwość, cnotę, mądrość, roztropność, dzielność. Poczęła panować pod opieką siedmiu planet; dookoła niej wszystko nasiąkło



Srebrna ikona z klasztoru gruzińskiego.

światłem, blaskiem, miłością; czynami swojemi zasłużyła sobie na nieśmiertelność.

Drugim poetą, który w podobny sposób wielbi Tamare, był Czachruchadze, który w kilka, zdaje się, lat po Szawtelim napisał na cześć jej ode, złożoną z 115 zwrotek, pisanych stworzonym przezeń wierszem dwudziestozgłoskowym (czachruchauli). I pod jego oryginalnem piórem język gruziński okazał się narzędziem, zdolnem dźwięcznie wyrazić subtelniejsze odcienie myśli. Poeta chwala wspomniane zalety Tamary, posługując się obficie przesadnem porównaniami: tej, przed którą słońce blednie, której siła równa się trzem Achillesom, ani nawet Sokrates z pomocą Platona i Homera godnie wyśpiewałyby nie mógł, chyba tylko może Arystoteles...

Innym znanym pisarzem tej samej epoki był Sargis Tmogweli. Umarł rzekomo w r. 1190, a w «Kartlis Chowreba» (p. niżej) nazwany jest «uczonym filozofem i retorem». Jak wyżej wymienieni pisarze, tak i Sargis Tmogweli miał być sekretarzem Tamary. Przypisują mu prozaiczny przekład powieści o Wisie i Raminie, opracowanej w literaturze perskiej przez Fachreddina z Gurganu na podstawie starego, pehlewijskiego oryginału. Przekład gruziński («Wisramiani») nie jest dosłowny, i prawdopodobnie dokonany nie z poematu Fachreddina, ale raczej z jakiegoś wcześniejszego, prozaicznego opracowania perskiego. Treść powieści stanowi historia Moabada, króla Iranu, i jego żony, pięknej Wis. Małżonek, dużo starszy od swej żony, nie mógł liczyć na jej miłość i wierność; miał on brata młodszego, Ramina, który zapłonął do bratowej gorącą miłością, zyskując wzajemność. I oto zaczynają się dzieje dwojga kochanków, godne pióra Boccaccia. Niema przeszkód, którychby kochankowie nie zdołali pokonać; ani więzienie nie jest niepokonalną dla nich zaporą, ani chłosta, jaką wymierza rozwścieczony mąż niewiernej żonie. Lecz król nie może żyć bez niej, wybacza jej, — ale już następnej nocy, po pozornej zgodzie, śpieszy Wis w ramiona kochanka, zostawiając obok śpiącego Moabada wierną swą dawną niankę. Jednak i miłość Ramina do Wis słabnie, odkąd ten, ustanowiony przez króla pomimo wszystko namiestnikiem kilku prowincyj, ujrzał piękną Gul. Ramin posyła brutalny i cyniczny list do dawnej swej kochanki, odtrącając ją od siebie, a nieszczęśliwa Wis pisze aż dziesięć listów do utraconego Ramina i wreszcie skłania go do rzucenia Gul i powrotu do niej. Cała ta historia kończy się śmiercią Moabada na polowaniu, a na tron króla królów wstępuje Ramin i panuje przez długie dziesiątki lat razem z Wis dla dobra kraju i narodu. Powieść ciekawa obyczajowo, odslania z cyniczną niemal otwartością owe adventures amoureuses namiętnej Wis. Przez długie wieki miał krążyć według Brosseta¹ po Gruzji czterowiersz, kończący się temi słowami: «człowiek, wierzący w Boga, nie spojrzysz na Wisramiani, które to dzieło w pełnym dniu zaćmiewa słońce i które nawet w piekle wyrządziłoby szkodę». — Ten sam poeta napisał ponadto poemat rycerski, dzisiaj zaginiony, Dilariani, w którym wystawia bohatera Dilara.

Do plejady pisarzy, żyjących w czasach Tamary, należy także Mose Choneli. Dzieło jego, zatytułowane Amiran-Daredżaniani, stanowi właściwie zbiór opowiadań, skupiający się dokoła Amirana, syna Daredżady, bohatera znanych do dnia dzisiejszego w Gruzji baśni. Autor czerpie tu ze skarbnicy twórczości ludowej.

¹ Znakomity gruzinolog francuski (1802—1880).

korzystając równocześnie i z podań perskich. Amiran w wielu względach podobny jest do greckiego Prometeusza. W baśniach ludowych jego ojcem chrzestnym jest Chrystus, a ponieważ sile Amirana nikt już dorównać nie może, wzywa on do walki Chrystusa, lecz za to zostaje przykuty do skały. Żywi go chlebem i winem kruk, a łańcuchy, którymi Amiran jest przykuty, liże nieustannie pies, od czego stają się one cieńsze i słabsze, — i już, już ma Amiran nadzieję zerwania kajdan, już łańcuchy mają pęknąć, kiedy w Wielki Czwartek wszyscy kowale w całym kraju uderzają w swoje kowadła i od tego silnego, zbiorowego uderzenia kajdany Amirana przybierają pierwotną siłę, a pies zaczyna swą znojną pracę na nowo. Podanie o Amiranie znane jest nie tylko wszystkim szczepom gruzińskim, ale w ogóle na całym Kaukazie. Gdzie szukać należy jego źródła i początku, niewiadomo. To pewne, że z biegiem czasu dostały się do niego szczegóły, zaczerpnięte z apokryfów. Znamy cały szereg redakcyj i odmian tych powieści ludowych o Amiranie, a literackie ich opracowanie zawdzięczamy Mojżeszowi Choneli.



Królowa Tamara (1184–1214).

Ze wszystkich jednak pisarzy tych czasów, który sławą przewyższył nie tylko współczesnych, ale poetów gruzińskich wszystkich wieków w ogóle, jest Szota Rustaweli. Pochodził on z Rustawi, leżącego w kraju Meschów, kształcił się w różnych szkołach klasztornych w Gruzji, na górze Athos, w Jerozolimie, znał język arabski, perski i grecki i doskonalił się na Homerze i filozofji Platona. Pochowany rzekomo w Jerozolimie, gdzie w kościele św. Krzyża znajdował się według słów katolika Tymoteusza, żyjącego w XVIII w., jego grobowiec i portret, przedstawiający poetę w włosiennicy mnicha. Był podskarbisem na dworze Tamary i, jak mówią legendy gruzińskie, kochał się nieszczęśliwie w królowej, a skończył życie w cisy murów klasztornych. Tę, którą tak bardzo kochał, wstawiał w odach, i na jej cześć napisał epopeję, którą od głównego bohatera Tariela nazwał Wepchis Tqaosani czyli Człowiek w skórze pantery (wzgl. tygrysa). Dzieło to, to duma narodu gruzińskiego. Zyskało ono w swojej ojczyźnie olbrzymią popularność, a liczne przysłowia gruzińskie stąd właśnie zostały zaczerpnięte. Dzieło to i poza granicami Gruzji doczekało się rozgłosu, i tłumaczono je na języki armeński, rosyjski, francuski, angielski, niemiecki, polski i inne. I słusznie, albowiem poemat odznacza się nie tylko ciekawą fabułą, ale i dobrą kompozycją, pięknym językiem i stylem, płynnością i lekkością wiersza. Wprawdzie czytelnika zachodniego może miejscami razić hiperbolika wyrażenia, jednakże przyznać należy, że w porównaniu z innymi arcydziełami literatur wschodnich, a także i gruzińskiej, w tym dziele przesada jest dość umiarkowana, a używane przez poetę epitheta ornantia treścią swoją i formą niedużo różnią się od Homerowych, uznanych za klasyczne.

Treść tej narodowej epepei Gruzinów jest następująca: W Arabji był królem z Bożej łaski mądry, potężny i sprawiedliwy Rostewan. Był już stary, syna nie miał, więc następcą swoim na tronie królewskim uczynił swą «piękną jak słońce» córkę, Tinatinę; «aby ją godnie wyśpiewać, trzeba być mędrce i mieć język dzwięczny». W niej zakochał się «silny jak lew, jak tygrys nieustraszony» Awtandił, dowódca wojsk królewskich, i zdobywa sobie serce Tinatiny. Pewnego razu Awtandił i stary Rostewan ujrzeni podczas polowania siedzącego nad rzeką młodzieńca, smutnego i zadumanego, skórą pantery odzianego; trzymał on za lejce karego konia z bogatą, perłami wysadzaną uprzężą. Król, zaintrygowany, posyła najprzód niewolnika i zaprasza go do siebie. Niewolnik wraca z niczem. Wtedy król wysyła oddział żołnierzy po niego, lecz młodzieniec dosiadł konia, ścigających porozbijał i zdołał umknąć. Rostewan niepowodzeniem zasmucony, lecz i Tinatina zaintrygowana tajemniczym nieznajomym. Każe więc Awtandiłowi wyruszyć za nim i zbadać jego tajemnicę. Dopiero po dwóch latach i dziesięciu miesiącach udaje się Awtandiłowi trafić na ślad poszukiwanego. Śledzi go i widzi, jak tamten podjeżdża do jakiejś góry, której stoki pokryte są jaskiniami, jak z jednej z nich wybiega na spotkanie zbliżającemu się człowiekowi w skórze pantery kobieta w szatach żalobnych, odbiera konia, i jak oboje znikają w ciemnościach pieczary. Awtandił czeka do następnego ranka; tajemniczy nieznajomy wyrusza na łowy, wtedy Awtandił chwyta ową kobietę i stara się ją różnemi sposobami nakłonić do mówienia. Ta wreszcie prośbom jego ulega, wyjawia imię swoje (Asmata) i swego towarzysza Tariela i przyrzeka mu poznać go z nim. Wprowadza go do jaskini, ukrywa, by nie wywoływać gniewu Tariela, który stroni od ludzi i z nikim rozmawiać nawet nie chce, — i wreszcie po jego powrocie ostrożnie przedstawia mu przybyłego. Awtandił mówi, poco przyjechał, że Tinatina tylko za cenę zbadania tajemnicy człowieka w skórze pantery rękę mu oddać zechce, czem wzruszony Tariel opowiada historję swego nieszczęśliwego życia. Pochodząc z rodu królewskiego, był on wysokim dostojnikiem na dworze Parsadana, króla Indyj, i zakochał się w przepięknej królownie Nestan-Daredżanie. Rodzice szukają dla niej zięcia możniejszego w osobie szacha perskiego, ale Tariel, za radą zresztą Daredżany, zabija rywala. Parsadan dowiaduje się o potajemnych schadzках córki z Tarielem, wpada w gniew i pragnie ukarać swoją siostrę Dawarę, której pieczy powierzył był córkę; lecz nie ona była pośredniczką między kochankami, była nią Asmata, towarzyszka i przyjaciółka królowny. Dawara, dowiedziawszy się, co jej ze strony króla grozi, wywiera swą zemstę na Daredżanie, bije ją do krwi, wreszcie oddaje dwom czarodziejom, by ją zamknęli w pudle i wywieźli na morze. Tariel, miotany bólem z powodu utraty ukochanej, szuka jej, włóczy się po różnych krajach, pytając wszędzie, czy nie widziano czarowników z uwiezioną Daredżaną. Zaprzyjaźnia się z Nuradinem Pridonem, królem mułhanzarskim, i pomaga mu w wypędzeniu wrogów; ten opowiada Tarielowi, jak to kiedyś widział dwóch czarnych niewolników, którzy wysadzili na brzeg morza pudło z przepiękną kobietą. Lecz daremnie puścił się w pościg, — tamci uciekli. Tariel poznał w tej kobiecie Nestan-Daredżanę; niezabliźniona i świeżo opowiadaniem przyjaciela zakrwawiona rana kazała mu pognać dalej w świat na poszukiwanie kochanki. Asmata była mu wierną towarzyszką niedoli. Długie lata minęły na bezowocnem szukaniu, wreszcie dotarł Tariel tu, do tych jaskiń, wypędził gnieźdzące się w nich demony, zwane Kadżami, i zamieszkał, pędząc dni w nieutulonym

smutku i żalu. — Wzruszyło Awtandiła opowiadanie nieszczęśliwego Tariela, i jako przyjaciel pragnie mu pomóc. Najprzód wraca do Arabji, zdaje relację Tinatinie i znowu udaje się do Tariela, pociesza go, a potem wyrusza sam, by odnaleźć Daredżanę. Jedzie do Pridona, a niczego się nie dowiedziawszy, jedzie dalej. Po drodze spotyka karawanę kupców, wyprawia się z nimi za morze do Gułanszaro, stolicy «królestwa mórz», i w przebraniu kupca dostaje się do domu Patmany, zdobywa jej zaufanie, od niej dowiaduje się o dziwnych losach Nestan-Daredżany, która znajduje się obecnie w warownym mieście Kadżów, ludziczarodziejów; ma zostać żoną przyszłego ich króla. Awtandił, uradowany zdobytymi wiadomościami, jedzie do Tariela i wspólnie z Pridonem i jego wojskiem podstępem zdobywa miasto Kadżów. U Pridona odbywa się następnie wesele Tariela i oswobodzonej Nestan-Daredżany, poczem wszyscy jadą do Arabji, gdzie Awtandił poślubia Tinatinę. Wkońcu ruszają trzej przyjaciele na zdobycie Indyj; część królestw dostaje się Tarielowi, a siódme królestwo otrzymuje w nagrodę za wierne przywiązanie Asmata.



Szota Rustaveli.

Treść epepei, jak widzimy z powyższego, nader skąpego streszczenia, umiejętnie ułożona. Autor potrafił obie akcje, z jednej strony dzieje Awtandiła, z drugiej Tariela, spleść w harmonijną całość, unikając chronologicznego opowiadania następujących po sobie faktów, umieszczając to, co wyprzedziło, w opowiadaniach osób działających, przez co dzieło zyskuje na zwartości. Nic zresztą dziwnego, — Rustaveli był inteligentnym uczniem Homera i u niego poznał technikę epicznego opowiadania.

Epepeja napisana jest wierszem 16-zgłoskowym; 4 rymowane wiersze tworzą zwrotkę. Takich zwrotek jest różna ilość, np. w edycji króla Wachtanga VI, wielkiego mecenasa sztuk, który wydrukował «Wepchis Tqaosani» w założonej przez siebie w Tyflisie drukarni w r. 1712, mamy strof 1589, a w wydaniu Brosseta (Petersburg 1841) jest ich 1637. Epepeja doznała losów podobnych do wielu innych: z biegiem czasu dostał się do niej szereg wtętoń i interpolacyj, a praca nad ich wyeliminowaniem i oczyszczeniem pierwotnego tekstu jeszcze dzisiaj nie została definitywnie zakończona.

Akcja eposu odbywa się w Arabji, w Indjach, w Chinach. Zapytaćby należało, dlaczego Rustaveli, tworząc swoje arcydzieło, nie dał mu lokalnego, gruzińskiego kolorytu. Kwestja to zawikłana, a łączy się ściśle z zagadnieniem innym, mianowicie, o ile «Wepchis Tqaosani» jest utworem oryginalnym. Przedewszystkiem zauważyć wypada, że jakkolwiek tło poematu jest cudzoziemskie, to jednak osoby działające, jak i opisywane tam różne obyczaje i inne szczegóły są zupełnie gruzińskie. Już to samo zdaje się wyłączać hipotezę tych, którzy uważają «Człó-

wieka w skórze pantery» za przekład z języka perskiego. A wzmiankę samego autora (w zwrotce 16), że znalazł perską opowieść i przetłumaczył ją wierszami, trudno wobec tego zrozumieć dosłownie. Wydaje się rzeczą pewną, że Rustaweli chciał w swojej epece wysławić królową Tamare, w której się kochał, dał więc bohaterce swojej powieści rysy tej, do której płonął ukrytą miłością, i ażeby to zakryć, by się nie zdradzić, by nadać swemu dziełu pozory obiektywizmu, dał mu tło obce, nie gruzińskie, a dalej, by odwrócić podejrzenie czytelnika o opisywanie osobistych przeżyć i wrażeń, poprostu powiedział, że właściwie nie on jest twórcą fabuły, lecz ktoś inny. Nie znaczy to jednak, by należało uważać «*Wepchis Tqaosani*» za wyłączny wytwór wyobraźni twórczej poety, bo niewątpliwie czerpał on z podań ludowych o Tarielu, które krążyły po jego ojczyźnie, a może i poza jej granicami.

Umyslnie zatrzymałem się nieco dłużej nad wyliczeniem i scharakteryzowaniem najważniejszych pomników literatury gruzińskiej wieku złotego, by pokazać, jak z zaczątków bardzo skromnych, po dłuższym okresie przygotowawczym, powstaje nagle, równocześnie ze wzrostem politycznym i kulturalnym, piśmiennictwo obfite, ciekawe, oryginalne. Omówione przeze mnie pomniki stanowią oczywiście tylko część tego, co bogata ta epoka w dziedzinie literatury wydała, a co niestety nie zachowało się do naszych czasów. Ale już wnet po śmierci Tamary kończy się ten krótki, bo zaledwie mniej więcej 120 lat trwający okres rozkwitu Gruzji. Na horyzoncie pojawia się niebezpieczeństwo mongolskie. Nastają dla Gruzji czasy ciężkie: hordy Mongołów napadają na kraj, paląc i niszcząc wszystko. Równocześnie ze zniszczeniem kraju rozpoczyna się jego rozkład wewnętrzny. Królowie stają się nieraz ślepymi wykonawcami woli najeźdźców. Tylko echem niedawnej świetności było panowanie Jerzego V Wspaniałego (Giorgi Brecinwale), 1318—1346, który przywrócił znowu jedność państwa, ujarzmił górali i nadał im prawa (weszły one później w skład kodeksu, ułożonego w XVIII w. przez Wachtanga VI). Lecz ten okres chwilowego wzrostu trwał bardzo krótko, i już z końcem tego samego wieku wpada Timur (po gruz. Lang-Temur) ze swoimi wojskami do Gruzji, zdobywa Tyflis i niszczy cały kraj; króla Bagrata V Wielkiego (1360—1395) bierze do niewoli i zmusza do przyjęcia islamu. Gruzja, spustoszona, wyczerpana i wyludniona, rozpada się w połowie XV w. na 3 samodzielne królestwa: Imeretję, Kartlję i Kachetję oraz 5 księstw: Mingrelję, Gurję, Abchazję, Swanetję i Sameche. Niezawisłość dawnego potężnego państwa staje się fikcyjna: zachodnia część Gruzji dostaje się pod polityczne wpływy Turcji, — i tu życie umysłowe zamiera niemal zupełnie. Wschodnia Gruzja, t. zn. Kartlja i Kachetja, bardziej przez wrogów nękana, dręczona częstymi napadami dzikich szczepów góralskich, Lezginów, i ciągłą ingerencją Persów, zdołała mimo to zachować większą duchową odporność. Tu iskra życia umysłowego tliła się dalej, choć bardzo słabo; dopiero wiek XVII i XVIII zdołał znowu tę iskierekę rozpaścić.

W tych wiekach ponurych, smutnych, kiedy upadek kulturalny i moralny narodu gruzińskiego dochodził do największych granic, również i w dziedzinie piśmiennictwa panuje dość wielka cisza. Dochoowało się wprawdzie z tych czasów kilka dzieł, lecz nie odznaczają się one ani oryginalnością, ani formą artystyczną. Cała twórczość ówczesna stoi pod znakiem literatury perskiej. Najobszerniejszym i bodaj że najstarszym zabytkiem gruzińskim tej epoki jest wielka powieść w 12 rozdziałach, zatytułowana «*Rusudaniani*». Treść jej jest taka: Manuczar, syn zde-

tronizowanego króla Jemenu, wychowuje się potajemnie w wierze chrześcijańskiej i żeni się z piękną Rusudan. Król perski wzywa najprzód na swój dwór Manuczara, później porywa jego śliczną córkę i syna, Pridona. Po utracie dzieci popada Rusudan w nieutulony smutek, i aby ją pocieszyć, przybywają do niej jej rodzice i 12 braci, którzy opowiadają siostrze różne zdarzenia, wykazujące, że człowiek często doznaje cierpienia, ale wkońcu los obdarza go w nagrodę szczęściem. Opowiadanie każdego z braci wypełnia jeden rozdział. Autor tego dzieła, jak i czas jego powstania, jest nieznany. Ponieważ jednak bohaterka powieści zdaje się mieć pewne rysy wspólne z królową tego samego imienia, Rusudan (1223–1247), córką Tamary, więc można przypuścić, że z jej właśnie epoki powieść ta pochodzi; i inne szczegóły wskazują na trafność tej hipotezy. Całość jest dość naiwna, nieudolna w kompozycji, napisana z małymi wyjątkami językiem prostym. Autor czerpał prawdopodobnie obficie z podań ludowych.

Wyraźnego upadku świadectwem jest poemat «Alguziani», pochodzący prawdopodobnie z początku XV w. Napisany językiem ciężkim, wierszem chropawym, jest nieudolnym naśladownictwem Rustawela. Autor (może nawet nie Gruzin, lecz Osetyniec) buduje fabułę na przykazaniu o posłuszeństwie syna wobec ojca: król Lewicz Alguzon wbrew woli swego ojca żeni się z poganką i ucieka w góry, tam długie lata walczy z rozlicznymi narodami i ginie wreszcie z ręki podstępnego mordercy, co autor uważa za karę Boską za nieposłuszeństwo w stosunku do ojca.

Trzeci zachowany z tych czasów zabytek, zatytułowany od głównego bohatera «Sirinoziani», jest powieścią, osnutą na tle dawnych wojen między Turanem a Iranem; głównymi przedstawicielami pierwszego są król Ardap, żona jego, Nandzana, i dzielny ich syn, Sirinoz, królem Iranu jest znany z perskiej «Księgi królów» Spandier. Powieść jest bardzo ciekawa, bo poza opisem walk zawiera szereg scen z ówczesnego życia rycerskiego, jak np. opis turnieju wschodniego w rozdz. VII, w ostatnim (XII) zaś rozdziale znajdujemy ciekawy opis uroczystości składania ofiary ludzkiej bogu Manbutowi. W akcji biorą udział także duchy (kadzi), czarownice i czarodzieje z całą aparaturą magji: mamy przemiany człowieka w psa lub w rwący potok, końskich włosów w smoki, mamy szal, czyniący człowieka niewidzialnym, i pióro magiczne, spełniające wszystko, co się niemi napisze, i pierścień dający niezmierną siłę, i kindżał wiecznie ostry, sandały szybko-chody, księgę, dającą człowiekowi, który ją posiada, nieograniczoną władzę nad wszystkimi duchami, począwszy od dewów, skończywszy na kadżach. Względem na historyczne jądro powieści, mianowicie odwieczną walkę między Iranem i Turanem, opiewaną także w literaturze perskiej przez Firdusiego, skłonił gruzińskiego historyka literatury, Chachanaszwili, do przypuszczenia, że i nieznany autor «Sirinoziani» zaczerpnął wątek fabuły i z pewnością szereg epizodów z opowiadań perskich, a może raczej jakichś bliżej nam nieznanymi turkańskich. Artystycznie dzieło stoi znacznie niżej od np. Rustawelego, tak językowo jak i w nieumiejętnym i niekonsekwentnym podmalowaniu psychologicznym osób działających.

Z wieku XVI znane nam jest nazwisko Makryny, córki króla Kachetji, Herakljusza I (Erekle), autorki hymnów na cześć św. Józefa z Allawerdi, dalej Garsewana Czołokaszwili, który napisał szereg wierszy, między innymi poemat «Pochwała owoców» w formie rozmowy między różnymi owocami.

Silniejszy ruch w literaturze zaznacza się znowu w XVII w. Tłumaczenia z języka perskiego i teraz są obfite, ale obok nich budzi się twórczość rodzima,

osnuta na motywach narodowych. Chrześcijańska Gruzja, która od chwili otoczenia jej przez świat muzułmański, od chwili zniszczenia państwa bizantyńskiego straciła bezpośredni kontakt z Zachodem, stara się go wznowić przez nawiązanie stosunków z Rosją. Stosunki te wzmacniają i zacieśniają się coraz bardziej, wywołują jednak, począwszy od XVI w., coraz to silniejszą ingerencję Turcji a szczególnie Persji w wewnętrzne sprawy Gruzji, by unicestwić wpływy Rosji w krajach zakaukaskich. Coraz częściej zdarzają się wypadki wędrówek członków rodu królewskiego do Rosji; musieli oni uciekać przed szachami perskimi, którzy uważali Gruzję niemal za swoją prowincję, a królów jej za swoich namiestników; za najłżejszy ich opór wkraczali z wojskami do Gruzji, wypędzali nieposłusznych i osadzali na tronie swoich zaufanych i tych z rodu Bagratydów, którzy pozornie lub rzeczywiście im ulegali. Innym łącznikiem Gruzji z kulturą europejską była akcja misjonarska teatynów i kapucynów, zaczynająca się od r. 1626; największe zasługi położyli tu St. Paolini, autor słownika gruzińsko-włoskiego, Fr. M. Maggio, P. Bernardo Maria da Napoli i i. Pozostawali oni w bliskich stosunkach z królami i magnatami gruzińskimi i skrzętną swą działalnością wywołali żywszy ruch na polu nauki i literatury.

Jeszcze przed ich pojawieniem się wstępuje na tron Kachetji (w r. 1605) Teimuraz I, jeden z najnieszczęśliwszych królów gruzińskich; kilkakrotnie musiał on uciekać przed przemocą perską, aż wreszcie zakończył burzliwe życie w ciszy klasztornej (w r. 1663). W ciężkiej udręce życiowej, pomimo wiecznego tułactwa po Turcji, Persji i Rosji, znalazł on dość czasu na zajęcia literackie. Posiadłszy głęboką znajomość języka perskiego, wzbogacił on szeregiem tłumaczeń literaturę ojczystą. Jest on skłonny do sentymentalizmu, a ulubioną jego formą jest dialog, np. między wiosną i jesienią, między febrą (!) i kapłanem, świecą i motylem («Santeli da pepeli», tłum. z perskiego), różą i słowikiem («Ward-buľbuliani», tłum. z persk.). Tematem rozmów w ostatnich dwóch utworach jest miłość; oczywiście, mamy tu alegorje, kochanek jest słowikiem, kochanką jego róża, która, będąc ulubienicą królów i pięknych dam, gardzi uczuciem biednego słowika. Podobnie mocno sentymentalny jest tłumaczony przez Teimuraza obszerny utwór perskiego poety Nizami o nieszczęśliwej, namiętnej miłości Medźnuna do swej krewniaczki Leili. Czasem Teimuraz potrafi się zdobyć na utwory istotnie piękne, kiedy np. poświęca tren zmarłej swej żonie; poślubił ją, gdy miał lat 16, ale już po 4 latach żona mu umarła, pogrążając w głębokim smutku męża i 2 synów; jest to elegja pełna głębokiego uczucia i szczerego żalu. Podobny charakter ma większy jego poemacik «Madżama» (tytuł perski, dosł. «zbiór»); zdaje się, że i tutaj wielbi on swoją żonę, choć nie nazywa jej po imieniu, w wierszach dźwięcznych, nie pozbawionych chwilami prawdziwie poetyckiej wzniosłości. Również piękny, pełen uczucia* jest wiersz jego, napisany z powodu męczeńskiej śmierci matki swojej, królowej Ketewan.

Teimuraza można śmiało nazwać pierwszym lirykiem gruzińskim, choć niewszędzie zdołał on się pozbyć owej typowej wschodniej hiperboliki, niezrozumiałej dla Europejczyka. Im bardziej przenika Gruzję kultura europejska, tem bardziej słabnie ta ich właściwość, a ginie ona zupełnie dopiero w XIX w.

Utworami swojemi zyskał sobie Teimuraz taką sławę, że poczęto go porównywać z Szotą Rustawelim, jak to czyni Arcził I, który był królem Kachetji od r. 1664—1675, potem kilkakrotnie królem Imeretji; w r. 1699 musiał on opu-

ścić ojczyznę, udał się do Moskwy i tu dokonał życia w r. 1712. Pozostawił on po sobie obszerny poemat, od jego imienia nazwany «Arcziliani», którego pierwszą część stanowi rozmowa między Teimurazem I i Szotą Rustaweli, przyczem autor palmę pierwszeństwa oddaje królowi; w drugiej części poematu roztacza Teimuraz przed oczyma czytelnika obraz tragicznego swego życia. W zakończeniu daje autor kilka biograficznych danych o sobie. Oprócz tego głównego dzieła napisał Arczil niewielki poemat o obyczajach Gruzji z tendencją dydaktyczną, dalej szereg mniejszych wierszy; w nich po raz pierwszy w literaturze gruzińskiej znajdujemy udatne opisy krajobrazów Gruzji. Z tłumaczeń jego wymienić należy przekład prozą Historji o Aleksandrze Macedońskim, dokonany, swobodnie zresztą, z serbskiego opracowania Aleksandrji; przekładowi temu nadał z polecenia Arczila formę wierszową jakiś poeta, imieniem Piotr, bliżej nam nieznany. Zasluga również króla Arczila jest to, że przyczynił się do powstania w Moskwie pierwszej gruzińskiej drukarni; najstarszy dochowany jej druk, psalterz, nosi datę 1705.

Z pośród innych pisarzy XVII w. wymienić wypada przedewszystkiem Józefa Tbileli, arcybiskupa w Imeretji, a od 1662 r. metropolite tyfliskiego. Wsławił się on w literaturze świeckiej i duchownej, a mądrością i darem poetyckim zyskał sobie u współczesnych i potomnych wielkie uznanie. W poemacie historycznym Did - Mourawiani («Powieść o wielkim mourawie» [= namiestniku]) opisuje on dzieje swego dziadka, Jerzego (Giorgi) Saakadze, zwanego gruzińskim Alki biadesem, dzielnego wojownika pierwszej ćwierci XVII w., w czasach króla kartwelskiego, Luarsaba II i szacha perskiego, Abbasa. Poemat (492 strofy) napisany językiem niewyszukanym, prostym, energicznym. Z jego utworów duchownych nie zachowało się do naszych czasów nic.

Również z XVII w. pochodzi gruziński przekład perskiego eposu narodowego (z X w.) «Szach-name» czyli «Księgi królów» pióra Firdausiego. Przekład gruziński jest właściwie tylko streszczeniem olbrzymiej, bo ok. 60.000 podwójnych wierszy liczącej epopei, i od głównego bohatera nosi tytuł «Rostomiani». Możliwą jest rzeczą, że prozaiczny przekład tego arcydzieła perskiego istniał w Gruzji już w XII w. (znajomość «Księgi królów» w tym czasie jest u Gruzinów niewątpliwa), ale dopiero wiek XVII zdobył się na opracowanie wierszowane, którego dokonał Chosro Turmanidze; pewne części tłumaczyli inni, np. Sabaszwili.

Za pośrednictwem Persji dostaje się do Gruzji także szereg dzieł pochodzenia innego, indyjskiego lub arabskiego. Tłumaczeń takich powstaje w ciągu XVII i XVIII w. znaczna ilość; należy tu słynna na wschodzie «Księga Sindbad» (powieść o siedmiu mędracach), dalej grupa powieści, pozostających w zawisłości od «Tysiąca i jednej nocy», np. Dawrimiani, Powieść o miedzianem mieście, Powieść o Chikarze Mądrym, Miriani, Karamaniani i t. d. Nie będę ich tu oczywiście wszystkich ani wyliczać ani tem mniej streszczać; powiem tylko, że przeważnie są one wysoce fantastyczne, te same w nich ciągle spotykamy szablonowe motywy, komplikacje i rozwiązania, często mają jakiś ukryty lub wyraźny cel dydaktyczny, — ale artystyczna ich wartość jest bardzo mała.

Wiek XVIII w historii literatury gruzińskiej nazywają pospolicie «okresem srebrnym». Gruzja dźwiga się kulturalnie i chwilowo odradza się nawet jej potęga polityczna za króla Herakljusza II (Erekle), który panował od r. 1744 w Kachetji, a od 1760 r. połączył pod swym berłem Kachetję i Kartwelję; umarł on w r. 1798. Wpływy perskie słabną, wzmacniają się natomiast stosunki z Rosją,

a przez nią z Europą wogóle. Pojawiają się teraz tłumaczenia na język gruziński arcydzieł literatur zachodnich: Fénelon, Voltaire, Montesquieu, Racine i t. d. Występuje cały szereg wybitnych indywidualności w dziedzinie życia umysłowego; w literaturze, pomimo dość częstego jeszcze przejmowania wątków z literatur obcych, zaznacza się jeszcze silniej niż w wieku poprzednim pierwiastek narodowy i osobisty. Ciekawym objawem jest także fakt, że czynny, żywy udział w piśmiennictwie gruzińskim biorą udział królowie i członkowie domu panującego w takiej ilości, w jakiej nie spotyka się tego bodaj w żadnej innej literaturze. Okres ten obfituje w wielką ilość pisarzy, ograniczam się jednak tylko do paru najważniejszych.

Na sam początek XVIII wieku przypada panowanie króla Wachtanga VI, którego zasługi około kulturalnego podniesienia Gruzji są olbrzymie. Nietylko ustanowił on porządek w kraju i bronił z powodzeniem ojczyzny przed ustawicznymi napadami dzikich Lezginów i Osetynów, odbudowywał zniszczone miasta i kościoły, założył pierwszą w Tyflisie drukarnię (w r. 1709), ale znalazł również czas na zajęcia literackie. Skodyfikował istniejące w Gruzji prawa zwyczajowe i pisane, zwołał komisję dla napisania historii Gruzji od najdawniejszych czasów na podstawie starych kronik i dokumentów, rozrzuconych po różnych miejscach kraju (jest to t. zw. «Kartlis Cchowreba» czyli «Życie Gruzji»), a znając dobrze język perski przyswoił literaturze gruzińskiej szereg dzieł z zakresu astronomji i astrologji, przetłumaczył z języka perskiego utwór, zatytułowany «Kalila-Damana», dzieło znane we wszystkich prawie literaturach wschodnich, a tłumaczone i przerobione z indyjskiej «Pańczatantry» (tytuł «Kalila-Damana» pochodzi od imion dwóch szakali, występujących w Pańczatantrze, w oryginale nazywają się one Karataka i Damanaka). Pańczatantra jest, jak wiadomo, zbiorem bajek o dydaktycznym podłożu, mającem na celu nauczanie t. zw. nitiśastry czyli umiejętności rządzenia i wogóle mądrości życiowej. Już przed Wachtangiem VI istniały tłumaczenia «Kalily i Dimny» (tak tytuł brzmi po persku) na język gruziński; pierwsze z nich miało powstać w złotym wieku literatury gruzińskiej, ale do naszych czasów zachował się jedynie przekład, dokonany przez Wachtanga VI z perskiej redakcji z XV w. Wachtang podzielił się w pracy z uczonym mnichem, Sabą Sulchanem Orbeliani; pierwszy tłumaczył prozę i część wierszy, resztę wierszy dał Orbeliani. Przekład, jak wogóle wiele dawnych przekładów gruzińskich, jest swobodny i rozszerzony dodatkami tłumaczy. Wachtang był również poetą samodzielnym; zachował się szereg jego utworów elegijnych, erotycznych, pochwalnych, dydaktycznych.

Wspomniany S. S. Orbeliani znany jest przedewszystkiem jako bajkopisarz i leksykograf. W r. 1714 był Orbeliani, jako poseł Wachtanga, na dworze Ludwika XIV z prośbą o opiekę i pomoc przeciwko Persom. Podróż swoją po Europie opisał później autor w sposób ciekawy; z opisu tego zachowały się dość znaczne fragmenty. We Francji zapoznał się Orbeliani również z bajkami Lafontaine'a, z których niektóre umieścił w swojej «Księdze mądrości i kłamstwa»; jest to zbiór bajek, opowiadań, anegdot, sentencyj, ujętych w ramy powieści o wychowaniu syna królewskiego. Cel dzieła jest oczywiście dydaktyczny, a jest ono napisane językiem gładkim i ładnym. Poza tem ułożył O. wielki słownik języka gruzińskiego.

Gdy Wachtang VI musiał w r. 1724 opuścić Gruzję i osiedlił się w Moskwie, zebralo się tam u jego boku (prócz S. S. Orbelianiego) kilku wybitnych

pisarzy. Największym wśród nich jest Dawid Guramiszwili (urodz. w 1705 r.), który w młodym wieku porwany został przez Lezginów i po kilku latach ciężkiej niewoli zbiegł do Rosji i tu (częściowo w Moskwie) spędził resztę długiego swego życia. Nie było ono wesołe, stąd też poeta jest przeważnie ponury; jest on subtelnym lirykiem, skarżącym się na zmienność fortuny pesymistą, a rzadko tylko zdobywa się na pogodę, a nawet wesołość, jak np. w idylli «Pasterz Kacwia» — gdzie, hołdując zresztą zasadzie podporządkowania uczucia i serca rozumowi, kreśli w sposób udatny obraz kobiety szalonej w swej swywoli obok portretu wiernej żony. Z większości jednak dzieł jego wieje jakiś smutek i ton religijny, albo też duszą jego targa rozpacz, wywołana gorącym umiłowaniem ojczyzny, której nieszczęścia kreśli w wielkim poemacie «Dawitiani»; opisuje tu poeta bratobójcze walki między Wachtangiem VI a królem Kachetji, Konstantynem II, których tragedia polegała na tem, że obaj przeciwni byli rozlewowi krwi bratniej, a dali się uwieść intrygom szacha perskiego. Poeta skarży się na zanik wszelkich ideałów i wartości moralnych Gruzinów, biada nad politycznym rozbięciem kraju, nad niezgodą i zaślepieniem panów feodalnych, którzy w walce między sobą wzywają na pomoc Persów, Turków, Lezginów, Osetynów i inne plemiona górskie, a te niszczą kraj i w coraz większej pogrążają niedoli. — Guramiszwili pisze językiem prostym, mało u niego napuszystości wschodniej, czasem jest może tylko nieco rozwlekły. On pierwszy wniósł do języka poetyckiego elementy ludowe. Forma jego wierszy jest różnolita, pisze on równie dobrze wierszem heroicznym (szairi), jak jambami 12-zgłoskowymi i innymi miarami.

Razem z Wachtangiem udał się do Moskwy także i syn jego nieprawego łoża, Wachushti (1696—1772). Napisał on historję Gruzji od czasów najdawniejszych aż do 1772 r., która w wielu szczegółach uzupełnia «Kartlis Cchowreba» Wachtanga. Pozatem napisał (między innymi) «Geografję Gruzji», dzieło poważne, opatrzone szeregiem map i zawierające dużo cennych wiadomości z dziedziny fauny, flory, etnografji, obyczajów i t. d.

Powstała też w tym czasie pierwsza gruzińska ars poetica (Dzaszniki) pióra Mamuka Barataszwili, pierwszą zaś retorykę, według ormiańskiego dzieła Mchitara z Sebasty, dał Antoni I (1720—1788), metropolita gruziński, bratanek Wachtanga VI, jeden z największych działaczy gruzińskich XVIII w. Tłumaczył on na język ojczysty szereg dzieł filozoficznych, był znakomitym teologiem, dbał o rozwój szkolnictwa, pisał gramatyki gruzińskie, a najważniejszym jego dziełem jest *Çqobilsitqwaoba* czyli dosłownie «Uporządkowana mowa», poemat na cześć gruzińskich świętych, królów, pisarzy, prawdziwa skarbnica wiadomości, dotyczących przeszłości Gruzji.

Za czasów króla Herakljusza II wslawił się Besarion Gabaszwili (1749—1791). Zdolny, już na ławie szkolnej pisał złośliwe epigramy na mnichów. U Herakljusza był on w wielkich łaskach, ale skoro wydało się, że miłością płonie do królowy Anny, której poświęcał pełne niespokojnej namiętności pieśni, musiał uciekać do Imeretji. Życie jego było dość burzliwe; w młodości zdobył szeregi tyfliskiej złotej młodzieży, a przy ucztach śpiewano przez długi jeszcze czas jego pieśni. Talent jego jest nieprzeciętny, język subtelny, doskonale oddający nastroje jego erotyk, a właściwością ich, zwyczajem wschodnim, jest alegorja.

Wpływy perskie w literaturze gruzińskiej nie odrazu znikają. U wszystkich niemal poetów tego wieku są one w mniejszym czy większym stopniu dostrze-

galne; jedynie Guramiszwili, niewątpliwie najwybitniejszy tego okresu poeta, zdołał się z naleciałości perskich prawie zupełnie uwolnić. U większości natomiast pisarzy w. XVIII (a jest ich cała plejada) europeizacja dokonywa się bardzo powoli, a proces ten kończy się właściwie dopiero w XIX w. Do tej europeizacji przyczyniło się oczywiście walenie przyłączenie w r. 1801 Gruzji do Rosji. Wtedy to Gruzja skończyła swoje długie, samodzielne istnienie jako państwo, a stała się prowincją wielkiego mocarstwa europejskiego. Niewola polityczna Gruzji trwa z krótką, 3-letnią, przerwą (1918—1921) do dnia dzisiejszego, ale naród, choć nieliczny, ciężko przez los smagany, nietylko nie znikł z powierzchni ziemi, ale potrafił zachować swoją odrębność językową i kulturalną, co świadczy o niezwyklej jego sile i odporności. W czasie niewoli literatura gruzińska bynajmniej nie upada, ale kwitnie bujnie w dalszym ciągu. Rozpęd, jaki się zaczął po wiekach upadku w XVII i XVIII w., trwa nadal, jakkolwiek wskutek zmiany zewnętrznych warunków życia narodu, wskutek nawiązania bezpośredniego kontaktu z kulturą europejską i definitywnego odwrócenia się od Persji, wskutek powolnego przesiąkania rodzimej kultury pierwiastkami kultury europejskiej, — oblicze literatury gruzińskiej nabierać poczyna nowych rysów. Do rycerskiej Gruzji przenikają powoli echa prądów demokratycznych, dawny jej ustrój feodalny staje się anachronizmem i nowe formy życia społecznego, nowe otoczenie, nowe warunki wybijają, choć nie od razu, swe piętno także na piśmiennictwie.

Wiek XIX wydaje początkowo kilku poetów, którzy w charakterze swojej twórczości należą do owej przełomowej chwili w życiu narodu. Najwcześniejszym z nich jest Aleksander Czawczawadze (1781—1846), generał wojsk rosyjskich. Głównym tematem jego prostych, bezpretensjonalnych wierszy — to kobieta, miłość, wino, ucztę. Słusznie nazwano go gruzińskim Anakreontem; dzięki swojej pogodzie, wesołości, beztroski, cecaującej Gruziniów wogóle, zdobył sobie poeta dużą popularność. Czasem jednak pojawia się u niego spokojna, cicha refleksja; tak np. widok jeziora Gokcza (na poł.-wsch. od Tyflisu) i rozsianskich nad jego brzegami zwalisk dawnych zamków wywołuje w duszy poety obrazy minionej świetności. Utwory Aleksandra Czawczawadzego mają jeszcze dużo cech wschodnich, jakkolwiek w niektórych potrafi poeta zdobyć się już na pewną prostotę i naturalność, zgodną z pojęciami europejskimi. Cz. odznaczył się również jako tłumacz Puszkina, V. Hugo, Corneille'a, Voltaire'a.

Grzegorz Orbeliani (1801—1883), również generał w służbie rosyjskiej, pochodził z jednego z najznakomitszych gruzińskich rodów książęcych. Poeta o szerszej skali, aniżeli Aleksander Czawczawadze; miłość, szczególnie cierpienie miłosne, odgrywa w jego utworach rolę niemałą, ale poza to daje on wyraz gorącemu przywiązaniu do ziemi rodzinnej, czy to, gdy pisze «Pochwałę Gruzji», czy też, gdy, patrząc na obraz królowej Tamary, usiłuje zapomnieć o poniżeniu, jakiego doznaje kraj, i prosi ducha wielkiej królowej o błogosławieństwo dla swoich braci. Gdzie indziej znowu umie się wczuć w duszę biednego, poniewieranego i pogardzanego tragarza miejskiego (musza Bokuladze), żalącego się na swoje niczem niezasłużone upokorzenie; jest to nuta nowa w literaturze gruzińskiej: dotąd umiał poeta mówić tylko o sobie samym albo o równych sobie, tu zaś dochodzi do głosu klasa społecznie najniższa. Utwory Orbelianiego, niebardzo zresztą liczne, wypływają z głębi serca, przepojone są gorącym uczuciem; pisane są językiem pięknym, choć czasem trącą może tonem zbyt deklamatorskim.

Mikołaj Barataszwili (1816—1846) wiódł życie spokojne, jako marny urzędniczy sądowy; był wesoły, towarzyski, pogodny, ale właściwości tych daremniebyśmy szukali w jego poezji. Cechuje ją ponury smutek, pesymizm, rysy obce narodowemu charakterowi Gruzinów. Wyczuwa się na Barataszwiliu wpływ Byrona i Lermontowa — ale jego melancholja i pesymizm dalekie są od beznadziejnej rozpacz. Uczucie jego jest bezpośrednie i szczere, myśl bogata i głęboka, styl poetycki jasny, jędrny i zwiezły. Niektóre z jego utworów lirycznych śmiało by zająć mogły godne miejsce w którejkolwiek z literatur europejskich.

Jerzy Eristawi (1811—1864) pochodził również ze starego rodu książęcego. Za udział w spisku, mającym na celu zrzucenie jarzma rosyjskiego, musiał na pewien czas Gruzję opuścić i udał się do Polski. Był w trzydziestych latach ub. w. w Wilnie, w Warszawie, nauczył się dobrze po polsku, a Polskę nazywa swoją nową ojczyzną. Przetłumaczył na język gruziński niektóre wiersze Mickiewicza (np. Stepy Akermańskie, grób Potockiej, Pielgrzym i i.), a z literatur innych tłumaczył Puszkina, Lermontowa, Schillera, Victora Hugo, Petrarę, Bérangera i t. d. W r. 1852 założył on pierwsze gruzińskie literackie pismo, Ciskari (Zorza), dookoła którego skupiła się grupa współczesnych poetów. Drugą wielką zasługą Jerzego Eristawi było zapoczątkowanie twórczości dramatycznej w Gruzji. W r. 1850 wystawiono pod jego własnym kierownictwem pierwszą jego komedię «Podział»; oprócz tej napisał Eristawi jeszcze pięć innych i jeden dramat, do których tematu dostarcza mu życie społeczeństwa gruzińskiego we wszystkich swoich objawach. Posługując się w swoich dziełach językiem potocznym, stał się Eristawi właściwym twórcą nowożytnego, literackiego języka. W mniejszych jego utworach, bardzo osobistych, przeważa ton melancholijny.

Wachtang Orbeliani (1812—1890), wnuk przedostatniego króla Herakljusza II choć zaczął pisać dopiero u schyłku swego życia, należy jednak jeszcze właściwie do pierwszej połowy XIX w., epoki nacechowanej pewnym romantycznym idealizmem. Nieobca była Wachtangowi literatura zachodnia: znał Szekspira, Schillera, Goethego, nie obce również nowe prądy, postępowe, zmierzające do realistycznego ujmowania przejawów życiowych, — mimo to chętnie zwracał się raczej do przeszłości, rozpamiętywa chwile świetlane w dziejach swego narodu i wierzy, że powstanie on i odrodzi się «jak legendarny Feniks». Ton jego wierszy, zgodnie z treścią, poważny, elegijny.

W sześćdziesiątych latach wystąpił na arenę publiczną książę Eljasz (Ilja) Czawczawadze (1837—1907), jeden z najwybitniejszych gruzińskich pisarzy drugiej połowy XIX w. W pierwszej swojej powieści «Kacia adamiani?» («Czy to mąż, czy człowiek?») występuje on ostro przeciwko gruzińskim zaśniedziałym ziemianom, dać w bohaterze powieści Luarsabie doskonały typ epikurejczyka i materjalisty, ale pozbawionego aktywności, który żyje tylko z pracy uciskanych chłopów, ostatecznie jednak wskutek zupełnej nieumiejętności gospodarowania traci swój majątek. Podobne stosunki opisuje autor i w innych swoich powieściach i nowelach, a z nim weszły do literatury gruzińskiej zagadnienia realnego życia społecznego. Ton surowej powagi cechuje także całą jego twórczość poetycką, w której wyczuwa się szlachetny humanitaryzm i współczucie dla klas społecznie niższych. Do ojczyzny swojej i przodków jest poeta gorąco przywiązany, czemu daje wyraz w porywających swoich poematach takich, jak np. «Matka

i syn», «Poświęcenie się Dymitra» i i. Poza to jest on znakomitym malarzem przyrody, np. w poemacie «Gandegili» (Pustelnik).

Rówieśnikiem — i drugą czołową osobistością literatury gruzińskiej ostatnich czasów był Akaki Cereteli (1840—1915) z Imeretji. I jego twórczość wyrasta z podłoża realizmu, choć niekiedy pozwala się on unieść lotnej poezji i stwarza liryki silne, żywe, bezpośrednie. Jest on lirykiem o bardzo rozległej skali. I on opisuje miłość, jakkolwiek już nie tak, jak to dawniej czynili np. Aleksander Czawczawadze i inni, którzy pławili się bezgranicznie w namiętnej, rozedrganym uczuciu i tracili niemal poczucie rzeczywistości. Cereteli jest daleko trzeźwiejszy, uczucie jego spokojniejsze, choć głębokie. Czasem tryska z jego pieśni zdrowy humor, tak właściwy Imeretom, z których wywodził się poeta; czasem unosi go temperament aż do złośliwości i lekkiego sarkazmu. Był on przede wszystkim lirykiem, ale i inne pola literatury nie były mu obce: pisał też dramaty (np. «Tamar chieri» — podstępna Tamara), sztuki ludowe, epejeje (najbardziej znaną i cenioną jest «Eristawi Torniki»), a w prozie zaznaczył się jako autor powieści psychologicznej «Trzy rodzaje miłości» i jako publicysta nieprzeciętnej miary. Popularność zdobył sobie u Gruzinów olbrzymią.

Obok tych dwóch szczytowych postaci zabłysnęła na gruzińskim Parnasie w ostatnich czasach cała plejada innych pisarzy i poetów, o których wspominać już tylko zupełnie krótko.

Rafał Eristawi (1824—1901) zaczął swoją twórczość od pisania liryk miłosnych, zgodnie z panującą w pierwszej połowie XIX w. modą, lecz później, kiedy w Gruzji stały się aktualne zagadnienia społeczne (od czasu reform Aleksandra II, dotyczących wyzwolenia chłopów), stał się on poetą ludowym, opisującym z lubością życie pasterzy i wieśniaków na nizinach podkaukaskich. Poeta zna dokładnie to życie, jego wesołe i smutne strony (nawiasem mówiąc był on też etnografem i folklorystą), i maluje je w sposób naturalny i ujmujący, dzięki czemu zdobył on sobie u ziomeków słuszne uznanie.

Na obszary górskie, do siedzib Pszawów i Chewzurów, przenoszą nas trzej bracia Razikaszwili: Łukasz, Mikołaj i Teodor. Średni z nich, piszący pod pseudonimem Baczana, zajmuje się także zbieraniem dzieł twórczości ludowej, a w wierszach swoich kreśli znakomicie duchowe oblicze górali. Posiada on wielką wnikliwość, umie wczuwać się w psychę ludu, a po mistrzowsku potrafi malować przepych górskiej przyrody. Daleko większy rozmach, potężniejsze i gwałtowniejsze pióro posiada starszy jego brat, Łukasz, bezsprzecznie najzdolniejszy z tej trójki, kryjący się pod pseudonimem Waża Pszawela. Dla niego cała przeolbrzymia natura jest czemś żywym, myślącym i czującym, on sam jest do niej przykuty jakby jakiemiś tajemniczymi, mistycznymi więzami. Uczucie jego jest wysubtelnione do najwyższych granic, to też nawet jego poematy epiczne przesiąknięte są głębokim liryzmem. Do najlepszych z nich należy, zdaje się, «Opowiadanie starca», zawierające opis walk Herakljusza II z szachem perskim, Aga-Mahomet-chanem, dalej «Gogotar i Apszina», ciekawy szczególnie ze względu na postać Apsziny, rozbójnika górskiego; na podaniach ludowych oparty jest cały szereg innych jego poematów.

Z pośród liryków ostatniej doby wymienię jeszcze Grzegorza Wolskiego, lekarza pochodzenia polskiego, Dominikę Mdiwani, Grzegorza Abaszidze, Dutu Megreli, Ewdoszwili, Maczchaneli, Gurieli, Mikeladze... — ale brak im naogół więk-

szego talentu, większej oryginalności, cechuje ich natomiast przeważnie pewien pesymizm, sprzeczny zresztą z prawdziwym usposobieniem Gruzinów.

Powieść obyczajowa datuje się w literaturze gruzińskiej właściwie dopiero od lat sześćdziesiątych XIX w. O największym jej przedstawicielu, Ilji Czawczawadze, wspomniałem już wyżej; obok niego występuje Wawrzyniec Ardasiani, również realista, jakkolwiek pisarz mniejszej miary, dalej Grzegorz Rceułaszwili, autor powieści historycznych, lecz niewielkiej artystycznie wartości; Jerzy Cereteli, który daje udatne obrazki z życia w Imeretji; Aleksander Kazbek (pseud. Moczchubaridze), malowniczo opisujący życie w okolicach wysokogórskich, na którego powieściach ciąży pewien ponury tragizm (Kazbek umarł w domu dla obłąkanych); Lomauri, opisujący życie ludu kartwelskiego; Katarzyna Gabaszwili, której powieści obyczajowe przesiąknięte są zbytym sentymentalizmem; Ninoszwili, obrońca życia wiejskiego, który potępia zgubną atmosferę miasta; Dawid Kldiaszwili z Dolnej Imeretji, który psychologicznie trafnie i z humorem opisuje typy drobnych rolników swoich stron ojczytych i w. i.



A. Cereteli.

Dramat gruziński, tak jak właściwie i powieść w naszym tego słowa znaczeniu, powstał dopiero w połowie ubiegłego wieku, a twórcą jego był, jak widzieliśmy, Jerzy Eristawi. Teatrowi poświęcił swoje życie także i syn jego, Dawid, tłumacząc i opracowując dla sceny gruzińskiej utwory francuskie; dużym powodzeniem cieszyła się również jego oryginalna tragedia «Ojczyzna». W komedji zaznaczył się A. Cagareli (1857—1902), — jednakże w twórczości scenicznej nie doszli jeszcze Gruzini do artystycznie skończonej wyżyny i nie zdołali stworzyć właściwego «wielkiego repertuaru», a scena ich żywi się dramataми obcymi (Shakespeare, Molière, Sardou, Schiller, Sudermann, Hauptmann, Ibsen, Gogol i i.).

Literatura gruzińska niemal bezpośrednio po przyjęciu chrześcijaństwa przyswaja sobie dużo dzieł obcych (przedewszystkiem greckich), kościelnych, teologicznych, filozoficznych, a po kilkowiekowem przygotowaniu rozwija nagle bujnie swe skrzydła i wydaje w XII w. dzieła wielkie, oryginalne. Pomimo tej oryginalności nie można zaprzeczyć istnienia wpływu perskiego, polegającego na przejmowaniu wątków literackich, i do pewnego stopnia na wzorowaniu się w formie, w podejściu do treści, w sposobie ujmowania tej treści, — ale nie jest to bynajmniej ślepe naśladownictwo, jest to tylko wypływ, skutek, konsekwencja atmosfery perskiej, rozciągającej się dokoła Gruzji. Atmosfera ta panowała długo, właściwie do końca XVIII w. W okresie tym znamienne jest upodobanie Gruzinów w tematach baśniowych, tak charakterystycznych dla literatur wschodnich. Owa fantastyczność tematów i wątków pociąga za sobą też pewną wybujałość w wysłowieniu, pewien barok językowy, którego pozbyli się Gruzini dopiero w XIX w. Po wiekach upadku budzi się w XVII, a zwłaszcza w XVIII w. długo przez wrogów poniewierana godność narodowa, a z nią ponowny rozkwit piśmiennictwa; europeizuje się ono powoli, w miarę kulturalnego oddalania i odwracania się od Wschodu i nawiązywania coraz ściślejszych stosunków z Europą. Jednostka

twórcza w całym bogactwie swych myśli i uczuć występuje na arenę, stwarzając lirykę bogatą, w której dźwięczą nuty najrozmaitsze. Gdy dawniej panowała powszechnie epika we wszystkich swoich formach, a więc jako epika rycerska, fantastyczna, dydaktyczna, — teraz na plan pierwszy wysuwa się liryka, i w ciągu XIX w. zdołała ona swoim bogactwem, swoją obfitością przyćmić inne rodzaje literackie, powieść, nowelę, dramat, które nie osiągnęły dotąd jeszcze punktu szczytowego i liryce dorównać nie mogły, chociaż i tutaj zdobyli się Gruzini na dzieła, niepozbawione głębszej wartości. Dlatego też słuszne i wzruszające zarazem jest wyznanie jednego ze współczesnych uczonych gruzińskich (a wydała ich Gruzja w ostatnich dziesiątkach lat niemało), Michała Cereteli, który gdzieś wyraził się w ten sposób: «My, ludzie Wschodu, nigdy nie mieliśmy Fidjasza, Praksytelesa, Platona i Homera; Michał Anioł, da Vinci, Kant, Hegel i Goethe są na Wschodzie wogóle nie do pomyślenia. O tem wiemy wszyscy bardzo dobrze, ale przecież z tego powodu nie trzeba nas skazywać na śmierć...» I rzeczywiście, małeńki ten naród, który w ciągu swego wielowiekowego istnienia doznał tylu nieszczęść, jak rzadko który inny, który zdołał zachować siebie i nie wynarodowił się — nie zasługuje na to, by świat o nim zapominał.

BIBLIOGRAFJA.

W językach europejskich jest literatura przedmiotu bardzo uboga. Opracowań gruzińskich, jako ogółowi nieprzystępnych, nie przytaczam. W języku polskim nie posiadamy właściwie dotąd nic, prócz częściowego tłumaczenia (prozą) Szoty Rustaweli «Wepchis Tqaoşani» w «Bibliotece Warszawskiej» 1863, poczet nowy, tom IV, str. 1—38, 250—292, 495—514 p. t.: Skóra tygrysa, poemat georgjański z XII-go wieku, poczęści w tłumaczeniu, poczęści streszczony podał Kazimierz Łapczyński. — Po rosyjsku istnieje duże 3-tomowe dzieło Gruzina, prof. Aleksandra Chachanaszwili: Ал. Хахановъ, Очерки по истории грузинской словесности, Moskwa 1895, 1897, 1901; dzieło to obejmuje piśmiennictwo gruzińskie (i podania ludowe) aż do końca XVIII w., niestety jest ono napisane dość bezładnie, nieprzejrzyście i roi się od błędów drukarskich, kłopotliwych zwłaszcza w imionach własnych. — Po niemiecku dał pogląd na historję, dzieje kultury i literatury Gruzji Arthur Leist w dziele Das georgische Volk, Drezno 1909; tłumaczył on również Szotę Rustaweli (Der Mann im Tigerfelle, Drezno 1889) oraz wydał w przekładzie niemieckim antologję poetów gruzińskich XIX w. p. t.: Georgische Dichter, Lipsk 1887; w drugim, znacznie rozszerzonym wydaniu tego dziełka (Drezno 1900) dał autor we wstępie szkic historji literatury gruzińskiej. Pozatem istnieje w dziele zbiorowem Die Kultur der Gegenwart, wydawanem przez Pawła Hinneberga, w tomie I, 7: Die orientalischen Litteraturen (Lipsk 1906) króciutki szkic o literaturze gruzińskiej F. N. Fincka. O językach kaukaskich orjentuje bardzo dobrze nowa książka A. Dirra, Einleitung in das Studium der kaukasischen Sprachen, Lipsk 1928. — W języku francuskim, angielskim i włoskim nie znam żadnego opracowania całości historji piśmiennictwa gruzińskiego, prócz zupełnie krótkich szkiców (O. Wardrop, The Kingdom of Georgia, Londyn 1888, p. 136—154; R. Fsarloff, Histoire de Géorgie, Paryż 1900; hist. lit. napisał tu Chachanow, p. 82—112).

L I T E R A T U R A P E R S K A

N A P I S A Ł R E U B E N L E V Y

OD CYRUSA WIELKIEGO DO MUZULMAŃSKIEGO PODBOJU.

Najdawniejsze dzieje Persji. — Zoroastryzm i literatura zoroastryjska. — Modyfikacje językowe i literatura «pehlwi» — Najazd Arabów, jego następstwa kulturalne, literackie i językowe.

LUDY, zamieszkujące przestrzenie Iranu, należą do wielkiej rodziny indoeuropejskiej. Wskazuje na to już sama ich nazwa: słowo «Irańczyk» jest etymologicznie spokrewnione ze słowem «Aryjczyk». Jeśli zaś chodzi o nazwę kraju, jest ona wynikiem historycznego przypadku. Był bowiem moment w dziejach dawnych Greków, kiedy uwaga ich zogniskowała się na irańskiej prowincji «Pars» czyli «Fars», w ustach Hellena brzmiącej jako «Persis». Uogólniając się, miano tej jednej połaci irańskiego kraju objęło czasami pozostałą resztę innych. Język Irańczyków wykazuje powinowactwa z klasycznymi językami Europy, a jednocześnie z sanskrycką grupą języków indyjskich. Ustalenie się siedzib Persów, Medów i innych ludów irańskich jest kwestją czasów stosunkowo późnych. Bo dopiero wtedy, gdy rozliczne wędrownie ludy irańskie odszczepiły się od swego pnia macierzystego — co się dokonało, przypuszczalnie, w okolicach Kaspijskiego morza — i ruszyły ku południowi, poprzez wody Oksusu i Jaksartesu, osiadły one na tych ziemiach, które były odtąd ich ojczyzną, stała, i na których się otwarła karta ich historii.

Legenda o prastarej dynastji irańskiej w Baktrji, jest tylko legendą. Najwcześniejsza bowiem wzmianka historyczna, wskazująca na pewien ślad państwowej organizacji na ziemiach Iranu, pochodzi dopiero z połowy IX w. przed Chr., kiedy to po raz pierwszy prowincja Medów zwróciła na siebie uwagę królów asyryjskich. Persja zaś sama ukazała się na widowni dziejowej nie wcześniej, niż z chwilą wystąpienia Cyrusa Wielkiego (panował od 558—530 przed Ch.), który skruszył dynastję medyjską i położył kres jej dotychczasowej hegemonji, a w dalszym ciągu sięgnął swym mieczem aż po daleki Babilon. Był on właściwym założycielem dynastji achamenidzkiej, wiodącej swój ród z kraju Parsów. Zczasem dźwignął on ją na wyżyny takiej sławy, że dla Greków nazwa «Persis» stała się synonimem całego Iranu, i znaczenie to zatrzymała po dzień dzisiejszy w zlatynizowanej formie «Persia».

Spadkobiercą Cyrusa był Kambizes. Zadanie swego życia widział on w powiększeniu objętego po ojcu dziedzictwa i w podboju Egiptu. Zaborcze jego poczynania na ziemiach egipskich pokrzyżowane jednak zostały przez bunt w kraju ojczystym, wzniecony z poduszczenia samozwańczego pretendenta do tronu, Gau-

maty. Gaumata mistyfikował ludność Persji, występując jako rzekomy brat króla, imieniem Smerdis, który za nielojalność został przed laty przez Kambizesa śmiercią ukarany. Śpiesząc do kraju celem załatwienia się z uzurpatorem, Kambizes zmarł w drodze przez Syryję (521 przed Chr.).

Prawowitym dziedzicem tronu był Hystaspes, z tejże samej, co i Cyrus, dynastycznej linii achamenidzkiej. Ten jednak, czy to z braku chęci do zmagania się z mocno na tronie osiadłym samozwańcem, czy też naskutek swego niedołęstwa, zrezygnował z dochodzenia swoich praw monarszych. Zadanie to spadło na barki jego syna, Darjusza.

Okres swego panowania (521—485) wypełnił Darjusz nieustannymi wojnami zaborczymi nazewnątrz państwa, nawewnątrz zaś zajęty był stale poskramianiem rewoltujących się prowincyj. Na ten to okres przypadają narodziny perskiego piśmiennictwa. Na głazach i na pomnikach kamiennych widnieją — wyrzeźbione w staroperskim alfabecie — notatki o czynach orężnych króla Darjusza. W odległości kilometrów dwudziestu na wschód od Kirmanszachu, na skale w Behistunie, uwiecznił król Darjusz swą genealogję i swoje tytuły, a także opisał wypadki z czasu swoich walk o królewski tron. Z łaski Ahuramazdy, boga ponad bogi, osiągnął on cel życia — a przekazując pamięci potomnych ten akt łaski najwyższego boga, wznosił on do niego modły o błogosławieństwo dla tych, którzy uczczą i uznają treść jego słów, na głazie wyrzeźbionych, a przekleństwo dla tych wszystkich, którzy się pokuszają o ich zatarcie albo ich ukrycie.

Pośród innych, jest to największy i najważniejszy zabytek perskiego piśmiennictwa owego okresu. Pozbawiony wartości artystycznych, nie może on być uważany za zabytek literatury we właściwym tego słowa znaczeniu. Surowy styl i urywane zdania, jakoteż stale powtarzająca się formuła «Tako rzecze król Darjusz», nadają owemu napisowi charakter dokumentu raczej urzędowego.

«Tako rzecze król Darjusz: Oto czego dokonałem w Babilonie. Tako rzecze król Darjusz: Oto czego dokonałem z łaski Ahuramazdy. W tym samym roku, kiedy się poczęło moje królowanie, dziewiętnaście bitew stoczyłem. Stoczyłem je z łaski Ahuramazdy, i dziewięciu królów w niewolę pojmałem. Był pośród nich jeden, co zwał się Gaumata. Kłamał on. Tak bowiem rzekł on: Ja jestem Bardja, syn Cyrusa. Bunt wzniecił on w Persji. Był też inny; Nidintu Bel zwał się, a był Babilończykiem. Kłamał on. Tak bowiem rzekł on: Ja jestem Nabuchadnezar, syn Nabu-naida. On to bunt w Babilonie wzniecił..

Tako rzecze król Darjusz: Tych oto dziewięciu królów w tych bitwach w niewolę pojmałem».

Tak napis przytoczony powyżej, jak też i napisy inne, pochodzące czy to z czasów Darjusza, czy też jego następców, Kserksesa i Artakserksesa, a znajdujące się w miejscowościach Naksz-i-Rustem i Persepolis, mimo zastrzeżeń co do ich wartości artystycznej, przedstawiają definitywny punkt wyjścia perskiego piśmiennictwa. Wątpliwą jest przecież rzeczą, czy sztuka czytania i pisania była wśród ludów irańskich dość rozpowszechniona. Skądinąd jednak były to plemiona dzielne, darzone wielkim szacunkiem przez wszystkie narody sąsiednie. W oczach Żydów, król Cyrus był «Pomazańcem Bożym», Grecy zaś byli zawsze pełni podziwu dla brawury jego poddanych. Charakter tej rasy wojowników wycisnął swoje piętno i na ich twórcach literackich, piętno stanowczości i zwięzłości w wyra-

żaniu myśli, bez śladu pierwiastka fantastycznego i emocjonalnego. Znaczenie tych zabytków leży, z innej strony, w licznych napomknieniach o życiu religijnym, licznych zwrotach do Ahuramazdy; dowód, że tak król, jak i pewna część jego poddanych, byli prawowiernymi wyznawcami Zarathustry (Zoroastra), i że religja ta miała już w owym czasie mocne pod sobą podstawy.

Pochodzenie i chronologia rozwoju religji Zoroastra są przedmiotem licznych kontrowersyj w świecie naukowym. Pewne wnioski negatywne posuwały się nieraz tak daleko, że kwestjonowano nawet historyczną realność samej postaci Zoroastra. Według tych badaczy, którzy podtrzymują tezę pozytywną, Zoroaster żył, jak jedni twierdzą, na 600, a inni na 5—6.000 lat przed Chr.! Wiedza najnowsza skłania się ku zdaniu, że naukę swą krzewił on około drugiej połowy wieku VII-ego, i to, przypuszczalnie, w okolicach dzisiejszego Azerbejdżanu. Inną kwestją jest autentyczność pochodzących rzekomo od samego Zoroastra utworów religijnych i literackich. Wśród ksiąg, składających się na Awestę, biblię zoroastryzmu, jeden tylko fragment («Gâthâ» to zn. Psalmi) uważany jest za utwór, którego autorstwo można ewentualnie przypisać samemu założycielowi religji. Stylizacja tych psalmów pozwala domyślać się, że były one początkowo odczytywane z ambony. Następujący urywek należy do 43-ciej modlitwy z «Jasny» — liturgji na Dzień Pański:

«Zbawienie temu człowiekowi, zbawienie wszelkiej istocie ludzkiej! Oby On, Wszechpotężny Rządca i Wielki Stwórca, On, Żywy Władca i Pan, dwie siły wieczne na ziemię nam zesłał! Modły do Ciebie o to wnoszę, o Ahuro, ażeby sprawiedliwość w świecie panowała. I pobożnością duszę moją natchnij, bo ona jest światło, bo ona jest błogosławieństwo, bo ona jest życie Dobrego Ducha».

Prof. A. V. Williams Jackson, wybitny znawca Awesty, w niektórych z jej fragmentów dopatruje się znamion wysoce natchnionej poezji. Dla przykładu cytuje on następujący hymn ku chwale Mitry:

«Mitra, anioł Boży,
Wzbija się na szczyty góry Haraiti,
W biegu swym wyprzedza słońce nieśmiertelne,
Które jest ciągnione przez parę rumaków.
Jest on już na szczytach, na szczytach podniebnych,



Grobowiec Darjusza w Naksz-i-Rusteme.

On — pierwszy. A szata złocista go kryje.
I spoziera stamtąd na Arjów ojczyznę,
Spoziera na dzielne hufce, rojne, zbrojne,
Na ich wielkich wodzów, którzy w bój ruszają».

Pochodzenie Awesty i składających się na nią ksiąg jest tematem podobnie zawiłych dyskusyj, jak i sama osoba Zoroastra. Słowo «Awesta» jest nie tylko tytułem ksiąg świętych, lecz służy również, według współczesnej terminologii, jako nazwa dialektu, w którym są one pisane. Jest to dialekt bardzo blisko spokrewniony z sanskrytem. Odbiega on znacznie od tego języka staroperskiego, który został upamiętniony w klinowych napisach. Według niektórych badaczy, język Awesty jest dialektem Persji Wschodniej, język zaś napisów klinowych dialektem plemion, które zamieszkiwały część kraju zachodnią. Jest to jednak teoria arbitralna, nie mająca żadnych dowodów na swoje poparcie.

Według tradycji Parsów indyjskich, oryginał Awesty w czasach Sasanidów składał się z ksiąg dwudziestu i jednej. Z tego do naszych czasów doszedł tylko fragment, w postaci jednej księgi całej i licznych szczątkowych tekstów z ksiąg innych. Jest to szereg utworów liturgicznych i praw kościelnych, a dochował się on dzięki tej okoliczności, że był przeznaczony do użytku publicznych obrzędów religijnych. Rozpada się on na właściwą Awestę i na Chorda Awestę (Awestę małą). Ostatnia jest zbiorem krótkich modlitw. Awesta właściwa dzieli się na trzy zasadnicze części: 1) Wendidad, jedyna kompletnie dochowana księga, zawierająca prawa kościelne, opowiadania mityczne i psalmy. 2) Wispered — zbiór litanii ofiarnych. 3) Jasna — zbiór podobnych kompozycji liturgicznych.

Naskutek podboju Persji przez Aleksandra Wielkiego (331 przed Chr.) dynastia achamenidzka wyśpiewała swoją pieśń labędzia. Z upadkiem dynastji zachwiał się również w swych podstawach wyznawany przez nią zoroastrizm. Osłabł duch narodowy i entuzjazm religijny. Brak siły i natchnienia u proroków, poetów, historyków, widoczny jest przez długi okres pięciu i pół stulecia. I dopiero w czasie, gdy na tronie zasiadła dynastia Sasanidów, zauważyć się daje większe ożywienie literackiej twórczości.

Imperjum zdobywcy zostało podzielone pomiędzy jego generałów, Seleukosa i Archelausa. W dalszym ciągu, wśród ogólnego zamętu, wśród nieustannych walk o władzę, wysunęły się na czoło dynastje Seleucydów w Mezopotanji i Arsacydów w Partji. Odegrana przez nie rola historyczna wiąże się nierozzerwalnie z dziejami rzymskiego cesarstwa.

Upadek Partji dał bodźca do narodowego buntu w Persji przeciw wpływom Zachodu. Równocześnie odrodził się zoroastrizm, który dotychczas przez parę wieków musiał wegetować obok poganizmu, judaizmu i, prawdopodobnie, także chrześcijaństwa. Ostatecznym i najbardziej widocznym znakiem wskrzeszenia narodowego ducha perskiego było założenie dynastji Sasanidów. Była to linja książąt irańskich, z których pierwszy, Ardaszir (inaczej Artakszir) genealogję swą wyprowadzał od dynastji achamenidzkiej.

Tymczasem w języku mówionym na przestrzeniach Persji zaszły wielkie zmiany. Dokonały się one mimo hamującego wpływu zoroastrizmu i jego ksiąg świętych. W tem swoim stadjum, do którego język perski doszedł w okresie odrodzenia narodowego i intronizacji Sasanidów, znany on jest pod nazwą «pehlwi». Termin ten jest fonetyczną modyfikacją wyrazu «partawi», to zn. «par-

tyjski». Język ten jednak bynajmniej nie był ograniczony do terytorjum prowincji Partji. Zaszedł tu wypadek, mający dokładną analogję w niedawnym uogólnieniu nazwy «Persja». Partja bowiem, która przez długi czas dominowała nad Iranem, nazwę swego języka regionalnego narzuciła również i innym połaciom kraju, tak, że terminy «irański i «partyjski» stały się synonimami.

Najwcześniejsze zabytki piśmiennicze w języku «pehlwi» przechowały się w formie nazw i tytułów, na skałach wyrytych, jakoteż krótkich notatek historycznych z wczesnego okresu dynastji Sasanidów. Nie ulega wątpliwości, że pomiędzy datą owych napisów skalnych a chwilą muzułmańskiego najazdu, język pehlwi był w posiadaniu niepośledniego dorobku literackiego. Nieuchronność losu księzek w tych wszystkich miejscach, ponad któremi przeszedł muzułmański duch zniszczenia, wystarczy, aby wytłumaczyć brak licznych pomników piśmiennictwa z owego okresu. Przytem narzucenie islamu i arabskich znaków piśmiennych ograniczyło znajomość alfabetu pehlwijskiego do klasy kapłanów zoroastryjskich. A jeśli doszły dni naszych pewne okrucy literatury, przez muzułmanów na zagładę skazanej, zobowiązani za to jesteśmy Parsom z Bombaju, których praojcowie opuścili rodzimą ziemię perską i uszli do Indyj, by zdala od grozy półksiężyca zachować swoją wiarę i swoje pisma.

To, co ocalono z literatury pehlwi, zawdzięczać należy kultowi religijnemu i związkowi z Awestą, której nieodłącznie towarzyszył «Zend», to zn. komentarz. Zend, jako taki, pisany jest w pehlwi. Tak więc nazwy «Awesta» i «Zend» odpowiadają «Pismu świętemu» i «interpretacji». Pehlwijskie tłumaczenia Awesty, jakoteż liczne dzieła na temat doktryn, praktyk liturgicznych i kosmogonji, składają się na komplet księzek religijnych, z których w Europie najbardziej znane są «Bundehesz», «Dinkart», jakoteż «Mejnjo-i Chired».

Wśród zachowanej nam literatury pehlwijskiej szczególną wartość przedstawiają te jej fragmenta, które mają charakter świecki. Widoczne w nich są bowiem załączki idei, wszelkiego rodzaju legend i motywów historycznych, które rozwinęły się później w twórczości poetów Persji zislamizowanej. Wśród owych zabytków znajdu-



Straż przyboczna królów perskich. Akropolis w Suzie (obecnie w Luwrze).

jemy «Społeczny kodeks Parsów w czasach Sasanidów» (zbiór praw o małżeństwie, własności prywatnej, niewolnikach i t. d.), w dalszym ciągu «Formy pisania listów» (wskazówki do prowadzenia towarzyskiej i urzędowej korespondencji), fantastyczna «Gra w szachy» i powiastka p. t. «Chosrau Kawadhan i jego paż». Największe znaczenie dla literatury posiadają utwory: «Jatkar-i Zariran» (Wspomnienia o Zarirze) i «Karnamak-i Artachszatr-i Papakano» (Księga o wielkich czynach Ardaszira, syna Papaka). Treść obu tych utworów snuje się dookoła legendarnych i pół-historycznych postaci z dawnych dziejów Persji i obfituje w motywy, zużytkowane później przez perskiego poetę Firdausi, w jego «Szach-name».

«Jatkar» jest opisem wojny pomiędzy dwoma monarchami, Ardżaspem i Gusztaspem. Ostatni, żarliwy konwertyta zoroastrijski, opiera się wezwaniom Ardżaspa, który chce go skłonić, przez swoich wysłańców, do porzucenia nowoprzyjętej wiary. Zarir, brat Gusztaspa, mieczem swym dokonuje cudów waleczności. Sam on wprawdzie ginie pośród krwi przelewu; sprawa jednak, za którą on życie oddaje, wieńczy się ostatecznie zwycięstwem i chwałą.

Podobieństwo do eposu Firdausiego występuje bardziej wyraziście w utworze «Karnamak-i Artachszatr». Wątkiem tej legendy są przygody Ardaszira, zrodzonego z Sasana i córki Papaka, «pana na rubieżach». Wzywa go na swój dwór wszechwładny król Persji. Poważniejszy się jednak z synem monarchy, Ardaszir jest zmuszony opuścić pałac. Wkrótce przychodzi on jednak z powrotem, tym razem jednak z bronią w ręku. Króla wydziedzicza, a córkę królewską pojmuje za małżonkę.

Trudno jest ustalić datę obydwu tych utworów. Pełnemi rękami czerpał z nich Dakiki, który rozpoczął znaną «Szach-name», jakoteż Firdausi, który ją do końca doprowadził. Rozbieżności pomiędzy «Szach-name» a obydwoma dziełami oryginalnymi są liczne i oczywiste. Styl oryginałów jest skromny, ich akcja prostolinijna. «Szach-name» wykazuje stałe dygresje, a ze strony językowej przytłacza ją brzęmię stylistycznych ornamentacyj. Odmienne jest również zakończenie akcji.

Co do poezji z czasu Sasanidów, śladu po niej niema. Trudno jest jednak przypuścić, ażeby władcy, stojący na tak wysokim piedestale monarszym, jak Nuszirwan lub też Chosrau Parwiz, nie posiadali piewców swojej chwały i swego majestatu. Lecz jeżeli chodzi o sztukę sasanidzką w ogólności, istnieje wszelkie prawdopodobieństwo, że znajdowała ona swój wyraz więcej w rzeźbie i architekturze, aniżeli w twórczości poetyckiej.

Spadli na Persję najeźdźcy arabscy (651) i gruzami przykryli tron królów sasanidzkich. Pierzchać począł zoroastriizm pod naporem islamu, a potężna niegdyś monarchja perska stała się lennem państwem.

Kataklyzm, który wstrząsnął perskimi dzierżawami, sprowadził na nie następstwa epokowe. Pod wpływem islamu uległ zasadniczej zmianie stosunek myśli perskiej do rzeczy tego świata i świata tamtego, a tem samem inaczej się ukształtowała i myśl literacka. Piśmienne znaki arabskie wyparły alfabet pehlwi, a znajomość języka arabskiego stała się naglącą potrzebą czytającej Koran rzeszy konwertytów.

Wrodzona podatność perskiego charakteru ułatwiła zwycięstwo wojującemu islamowi, z drugiej strony jednak, ta właśnie podatność sprawiła, że dusza perska stała się czemś w rodzaju ochronnej odskoczni dla pewnych elementów narodowej myśli; dzięki niej, utrzymały się przy życiu dawne legendy i opowieści, tworząc

załączek przyszłego piśmiennictwa. Sam islam na perskiej glebie zmienił swą barwę pierwotną, a oddalwszy się od ortodoksji, przybrał nazwę «szyizmu», t. j. rozdziału.

Mgliste są wiadomości o wewnętrznym życiu Persji w ciągu pierwszego półtora-wieczna rządów arabskich. Pod względem politycznym Persja była prowincją lenną. Pokrycie jej siecią szpiegowskiej służby zaborców zgóry przesądziło możność swobodnego rozwoju literatury

Pismo pehlvi (w napisach).

o charakterze narodowym. Lecz nawet utwory bez wyraźnego odcienia narodowego pleniłone były, jako niepotrzebne; za prawdziwie czyste źródło wszelkiej wiedzy uważano bowiem wyłącznie świętą księgę Koranu. Po stronie zaś zdobywców, przez długi czas jeszcze brzękających szablami i zajętych organizacją ujarzmionego kraju, również nie mogło być mowy o jakiegokolwiek intensywnej i wartościowej produkcji literackiej. Zrozumiały więc jest powód milczenia perskiej muzy, przy takim stanie rzeczy.

OKRES ABBASYDZKIEGO KALIFATU (750—1258).

Stosunek zwycięskich Arabów do zwyciężonych Persów. — Zależne od tego stosunku ukształtowanie się literatury. — Literatura w okresie Samanidów. — Izmaelici i literatura izmaelicka. — Sufiści i literatura suficka. — Literatura perska poza sufizmem: Omar Chajjam, autorzy «romanc» w epoce Seldżuków. — Dalszy ciąg literatury sufickiej. — Najazd Mongołów.

Język arabski był językiem urzędowym, teologicznym i naukowym. Stąd też dzieła niektórych wybitnych Persów należą raczej do literatury arabskiej. Mimo to jednak, ilekroć chodzi o zbadanie przejawów irańskiego ducha, jest się zmuszonym wziąć je pod uwagę. Tabari w zakresie

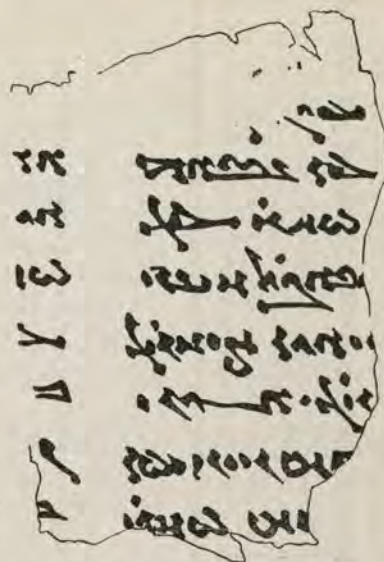
Pismo Zend-Awesty.

historji, Awicenna w medycynie i filozofji, Bejdawi w swych interpretacjach Koranu — wszyscy z krwi irańskiej — reputację swą zawdzięczają dziełom pisanym po arabsku. Zaczęty autorstwa najstarszej książki geograficznej w języku arabskim «Kitabu'l Masalik wa'l Mamalik» (Księga dróg i krajów) spada

Napisy starosogdyjskie.



Teksty manichejskie.



Napisy manichejskie.

również na Persa, Ibn Churdadbeh'a. Lecz co do poezji perskiej, posługiwała się ona językiem macierzystym. Formy jej były jednak naśladowane i zapożyczane z arabskiego. Jest to objaw zupełnie zrozumiały; Choràssan i kraj za Oksusem (Amu Darja) leżący — uważane za kolebkę nowożytnej literatury perskiej — w ciągu trzech przeszło stuleci znajdowały się pod władzą Arabów. Zapóżyczenia te jednak zmieniały swój charakter po przelaniu ich w modły irańskiego ducha. Stworzono przytem liczne formy nowe. Doszło ostatecznie do tego, że w sztuce wierszotwórczej Persowie prześcignęli swych mistrzów arabskich: w stosunku bowiem do wszelkich nabytków, tak w dziedzinie sztuki, jak też i religii, wrodzony był im dar ich przeistaczania i przydawania im własnych, pełniejszych wartości.

Ażeby uzyskać warunki swobodniejszego rozwoju, poezja perska musiała czekać tej chwili, gdy pocznie omdlewać groźna ręka bagdadzkiego kalifa, sprawującego rządu nad ujarzmionym krajem, i gdy się zachwieje w posiadach rozległa jego władza, podważona przez nowopowstające, udzielne dynastje. Pierwszy cios wymierzony mu został przez Tahir ibn Hussejna; był to ambitny generał arabski, któremu oddano zarząd prowincji Choràssanu w nagrodę za usługi, wyświadczone Mamunowi, synowi Harun al Raszyda. Założył on dynastję Tahirydów (820). Ci jednak, jako Arabowie z krwi i kości, nie mogli żywić zbyt wielkiej sympatji dla perskiej twórczości narodowej. Z okresu ich panowania (820—872) znane są imiona dwu ledwo poetów; są to Handala z Badgis i Mahmud Księgarz (Warrak) z Heratu.

Postęp prawdziwy zaczął się faktycznie dopiero pod rządami Samanidów (874—999), którzy swe drzewo rodowe wyprowadzali od królów sasanidzkich. Zagarnęli oni pod swą władzę prowincję za Oksusem, jako też Choràssan i znaczną część Persji Północno-wschodniej. Wolne od trudów bojowych chwile poświęcali oni kulturze sztuki i literatury, otoczeni orszakiem poetów i historyków, którzy pieśniami swemi ich imię sławili, a w kronikach rejestrowali ich czyny waleczne.

ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ
ۛ	ۛ	ۛ	ۛ

Napisy nowosogdyjskie.



LAILA W OBOZIE I MADŹNUN ZEWNĄTRZ OBOZU
(Z dawnego rękopisu perskiego)

W plejadzie piewców, skupionych dookoła tronu samanidzkiego, znanym jest, na pierwszym miejscu, Abu Szukur z Balch (około r. 950). Uchodzi on za inicjatora formy poetyckiej «rubai», formy czterowersza, szeroko później stosowanej w utworach mistycznych. Fragmenty jego poezji, owianej urokiem świeżości i prostoty stylu, znaleźć można w biograficznych i leksykograficznych słownikach. Ostatnie, stale kompilowane w krajach islamu, są bardzo cennym źródłem wiadomości o dawniejszych okresach literatury perskiej. Biografowie, omawiając danego poetę, cytują wyjątki z jego utworów, leksykografowie zaś używają cytát, jako ilustracyj dla swych wywodów filologicznych.



Scena z eposu «Księgi królów» (Szach-name).

Nieco później, aniżeli Abu Szukur, zasłynął Rudaki, pierwszy prawdziwie wielki, klasyczny poeta Persji. On to zapoczątkował irańską poezję dworską we właściwym tego słowa znaczeniu. Były to panegiryki, pełne pochlebnych hiperbol, komponowane przez poetów celem zapewnienia sobie względów monarszych. Dzięki tego rodzaju utworom, niejednen wierszopis uniknął i śmierci głodowej, i zapomnienia przez potomność. «Rudaki» — był to pseudonim poety, którego właściwe nazwisko brzmiało Abu Abdulla Dżafar bin Muhamed. Niewidomy od urodzenia — według krążącej o nim legendy — dzięki swemu talentowi stał się wielkim ulubieńcem monarszego dworu. Styl jego, naogół prosty i niewyszukany, świadczy o szczerem z jego strony uczuciu, i tylko miejscami zdradza zarodki tej wybujałej kwiecistości, która głużyła poetyckie piękno utworów epoki późniejszej. Opowiada jedna z legend, że stworzył raz Rudaki poemat, który doskonałością swą i siłą nachnienia wywołał rzadko obserwowany efekt. Gdy mianowicie król przebywał w Heracie, a przeciągający się z miesiąca na miesiąc postój pod obcym niebem wywołał w sercach jego dworzan drczącą tęsknotę za ojczystą ziemią, i gdy chybiły wszystkie ich argumenta, zmierzające do przekonania króla o konieczności powrotu, z prośbą o pomoc zwrócili się oni do muzy Rudakiego. Płomienie nostalgji, wybuchające z jego zaimprovizowanego poematu, tak silnie ogarnęły duszę i serce króla, że dosiadłszy rumaka, bosonogi — gdyż nie chciał tracić czasu na wdziewanie obuwia — cwałem popędził ku ojczystem górom i rzekom.

Konflikt duszy irańskiej, z natury rwącej się do życia i do źródeł jego radości, z rygorem narzuconego jej islamu, w poezjach Rudakiego ujawnia się niejednokrotnie. Nie zdołał islam wyprzeć z jego duszy żądź wina, kobiety i pieśni, a natchnienie jego, z żądź tych płynące, wyładowywało się spontanicznie. W późniejszych latach stracił Rudaki łaskę króla, swego jałmużnika, i zmarł w ubóstwie. Imponująca rozmiarami jego twórczość zawierała trzy poematy romantyczne, z których najbardziej znany i naśladowany był «Wamak i Azra».

Żaden z nich nie doszedł dni naszych, pozostały jednak po nich dość liczne fragmenty, zachowane w bibliografiach i antologiach. Następujący urywek jednego utworu pochwalnego ilustruje maniery poety.

«Gdy w Twoją pierś chrobrą wraża ręka godzi —
— Zanim ją swym mieczem na cząstki rozsieciesz —
Z woli Twojej ptaszę z sępem się przyjaźni,
Z woli Twej niezłomnej dzień z nocą się sprzęga.
Żyj nam wśród wesela, bo oto wicher losu
Wyrwał z ziemi drzewo oszczerstwa i złości.
Jak długo sądzonem ziemi naszej kwitnąć,
A słońcu roztaczać blask poprzez niebiosa,
Żyj szczęśliw wśród pienia oddanych przyjaciół,
Żyj zdala od smutku i od złości ludzkiej!»

Fragment następny odsłania nam twórczość poety od strony raczej epigramatycznej:

«Twoi słudzy w ogniu walki, są jak krawcy pośród pól —
Tyś też krawiec, władco mężny, Ty nie znajdziesz wady w nich.
Niczem krawcy, mierzą oni swemi lancy wroga pierś,
A co mieczem swym wykroją, zaobrzebią szwem swych strzał».

Innym poetą, którego twórczość rozwinęła się w zapładniającej atmosferze dworu samanidzkiego był Dakiki. O życiu jego mało mamy wiadomości całkowicie pewnych. Niektórzy badacze uważają go za wyznawcę zoroastryzmu; twierdzenie swe opierają oni na jednym z jego poematów lirycznych, który opiewa cztery błogosławieństwa życia: usta rubinowe, dźwięki harf, naukę Zoroastra i wino czerwone. To skojarzenie zoroastryzmu z konwencjonalnym hedonizmem robi jednak raczej wrażenie antykwarycznej reminiscencji; trudno je uważać za wyraz głębszego przekonania. Zresztą, poza tym jednym wierszem, niema żadnych wogóle danych potemu, ażeby poetę uważać za wyznawcę zoroastryzmu. Całkiem na odwrót, liczne fakta pozwalają przypuszczać, że był on muzułmaninem. Potomności jest on przedewszystkiem znany jako ten, który podjął się opracowania starodawnych irańskich materiałów historycznych i ujęcia ich w formę epickiego poematu p. t. «Szach-name». Śmierć jednak, która go spotkała z ręki niewolnika, przecięła jego życie w chwili, gdy zakrojone na szeroką skalę dzieło do tysiąca ledwo wierszy doprowadzić zdołał. Tę cenną wiadomość podaje nam poeta Firdausi, który doprowadził do końca dzieło Dakikiego, i któremu, zupełnie zresztą zasłużenie, przypisywane jest właściwe autorstwo tego poematu. Styl i dykcja obydwu pisarzy są tak do siebie podobne, że gdyby nie własne wyznanie Firdausiego, nikomu by na myśl nie przyszło kwestjonować wyłączność jego praw autorskich.

Powstanie swe zawdzięcza «Szach-name» mecenasowstwu Samanidów. Jednemu z nich było też ono poświęcone. Lecz nie tylko poeci chronili się pod opiekuńcze skrzydła monarchów. Jednym z wezyrów przy Samanidach był Belami, który przetłumaczył na język perski arabską «Historję powszechną» Tabariego. Tłumaczenie to, jako dzieło zwarte i zaokrąglone, przedstawia sobą najdawniejszy zabytek nowożytnej prozy perskiej. Sam oryginal, chociaż po arabsku pisany, jest również wytworem ducha [irańskiego; autor jego pochodził z Tabaristanu, prowincji leżącej u południowego brzegu Kaspijskiego morza, i od jej nazwy pseudonim sobie urobił. Pod Samanidami zdobyli sobie również sławę Rhazes (Razi) i Awicenna (Ibn Sina).



Abu Said każący.

Odziedziczywszy po ojcu małe państewko, sultan Mahmud z Gazny rozszerzył je drogą podboju do rozmiaru monarchji, która sięgała od Lahore aż po Ispahan i Bagdad. Po wytrąceniu władzy z rąk Samanidów i zwycięstw nad Buwajhidami, dynastją z południowej i zachodniej połaci Persji, w Gaznie założył sobie Mahmud wspaniałą dwór królewski i otoczył go całą plejadą uczonych i literatów. Jego poetą-laureatem był Unsuri z Balch (um. około 1050 r.), który pozostawił literaturze perskiej t. zw. «Dywan», czyli zbiór wierszy, związanych ze sobą według alfabetycznego porządku rymów. Są to, w przeważnej części, napuszyste panegiryki, sławiące sultana, jako wielkiego zwycięzcę i dobroczyńcę poety. Pod tym względem, dzieło owo jest typem całej ówczesnej poezji, oddanej naśladownictwu Rudakiego, lecz niezdolnej do wzbicia się na poziom jego natchnienia i prostego piękna.

Następujący urywek ilustruje panegiryczną poezję Unsuriego:

«Czy to wiąże, czy też zluźnia, czy to bierze, czy też daje,
 Jedno powiem o mym królu, jedno mu wypiszę godło:
 Jeśli bierze — to królestwo, jeśli daje — to skarb cenny,
 Wiąże on — to wrogów stopy, zluźnia on — to wrogów twierdze».

Do tej samej szkoły poetyckiej należeli Faruki i Asdzadi. Nieco później z panegiryków zasłynął Minuczichri z Damchanu¹. Pozostawiony przez niego «Dywan» składa się przeważnie z wierszy pochwalnych; część jego wypełniają ody bachiczne i erotyki.

¹ Dzieła jego zostały znakomicie przełożone na francuski i opatrzone nader cennymi komentarzami przez naszego wybitnego orjentalistę, Bibersteina-Kazimirskiego, również autora klasycznego przekładu Koranu na francuski.

Wszyscy ci autorowie egzystencję swą zawdzięczali łasce królewskiej. Tego rodzaju sytuacja nie mogła nie wpłynąć na kierunek i charakter ich poezji, poezji pochlebców i zauszników. Formą ich wiersza była «kasyda» (forma elegji), zapożyczona od Arabów. Składała się ona z dziesięciu lub więcej — zazwyczaj znacznie więcej — wierszy. Było to ograniczenie, które w bardzo silnym stopniu krepowało swobodę pióra poetyckiego.

Wśród królewskiego otoczenia znajdowali się dwaj literaci, którzy wyrosli wysoko ponad miarę innych. Był to Asadi ze swym sławnym uczniem Firdausim. Asadi, który ucznia swego przeżył, był twórcą dialogowanej formy poetyckiej «munazara», służącej autorom jako wstęp do właściwego poematu. Występujące w niej fikcyjne postaci na wyścigi wyliczają zalety osoby, obranej za przedmiot pochwał. Ramy tych poematów powiększyły się z biegiem czasu do tego stopnia, że w ich rozmiarach poczęły się mieścić nawet utwory o charakterze mistycznym, jak np. «Guj u Czaugan» Arifiego.

Najsilniejsze piętno na literaturze perskiej wycisnął genjusz poetycki Firdausiego. Przybył on swego czasu na dwór Mahmuda, najpotężniejszego za owych dni władcy w krajach islamu, przynosząc mu swoją «Szach-name», owoc trzydziestopięcioletniej pracy, w nadziei otrzymania odpowiedniej za swój trud nagrody. Wiadome jest z opowiadań biografów, jak wielkiego rozczarowania doznał Firdausi na dworze królewskim i jak ten dwór musiał on czem prędzej opuścić, w następstwie swej zjadliwej satyry na Mahmuda. Satyra Firdausiego doszła nas w wielkiej liczbie najrozmaitszych wersyj, rozmiarami znacznie się różniących. Zgrzyt jej był tak silny, że roztropny poeta nie mógł inaczej postąpić, jak usunąć się czem prędzej na bezpieczną odległość od ręki królewskich siepaczków. Legenda podaje, że sułtan ostatecznie przebaczył Firdausiemu i szczodre dary mu posłał. Nadeszły one jednak w tej dopiero chwili, gdy ciało poety przykrywano ziemią.

Na treść «Szach-name» złożyły się heroiczne legendy z dawnych dziejów Iranu. Już przed Firdausim były one niejednokrotnie przez literatów eksploatowane, lecz tylko w formie prozy. Nie jest wyłączone, że istniały również opracowania w formie wiersza, niema jednak po nich najmniejszego śladu. Co zaś do poematu Firdausiego, zgóry dała się przewidzieć przyszła jego sława, dzięki niezwykłym rozmiarom i bogactwu treści, a owiewający go żar patriotyzmu uczynił zeń perskie narodowe epos. Pełen sympatji stosunek poety do bohaterów zoroastryjskich był wprawdzie przyczyną gwałtownych protestów ze strony fanatycznych muzułmanów, lecz dzięki zamieszczonym w przedmowie słowom uwielbienia dla Ali'ego, umęczonego zięcia proroka Mahometa, głosy sprzeciwu dość rychło ucichły.

Materiał, przez poetę obrany, ma zakres olbrzymi. Wątek rozpoczynają opowiadania o najdawniejszych bohaterach Iranu, o trzech książętach, którzy pierwsi wiedzę na ziemię przynieśli — o Gujumarcie, Huszangu i Tahmuracie. Kończy Firdausi krótkim zarysem dziejów dynastji Sasanidów i opisem śmierci ostatniego z nich, Jazdygirda III-go. Ogółem, opis życia pięćdziesięciu królów, przeplatany nicią niezliczonych przygód bohaterskich, znalazł miejsce na kartach poematu. Pewne epizody poświęcone są wojnom Iranu z Turanem i służą jako symbol długotrwałego konfliktu pomiędzy Persją a Turcją. Weszła, pośród innych, w osnowę «Szach-name» również i jedna ciekawa legenda o Aleksandrze Wielkim; wyprowadzając jego genealogję z matki o krwi perskiej, czyni poeta zadość dumie swojego narodu.



SCENA Z «SZACH-NAME». WALKA RUSTEMA
Z SOHRABEM
(Z rękopisu perskiego)



WYDOBYCIE JUSSUFA Z JAMY
(Minjatura z starożytnego rękopisu perskiego)

Ujemną stroną poematu stanowi jego rozwlekłość, chaotyczność wiersza i ciągle powtarzania się. Stereotypowe opisy scen i charakterów nie budzą w umyśle obrazów dość jasno zarysowanych, a brak perspektywy dziejowej jest niemierniejszą wadą. Dla Persa jednak istoty poematu nie stanowi forma, lecz jego zawartość. Niezliczone naśladownictwa, które się poczęły ukazywać od czasu ogłoszenia utworu Firdausiego, są najlepszym dowodem jego popularności.

Niespokojny z powodu ujemnej krytyki muzułmańskich ortodoksów, miał Firdausi pod koniec życia powziąć decyzję uczynienia jeszcze jednej próby, któraby mu zjednała względy prawowiernych. To było podobno bodźcem do napisania poematu «Jussuf i Zulejka», ujętego w formę «mesnewi» t. j. rymowanych dwuwierszy. Jussuf (Józef) jest w krajach Wschodu ideałem męskiej piękności i doskonałości, i wielkiem wzięciem cieszy się historia jego stosunku do Zulejki, żony Putyfara. W przedmowie do swego dzieła mówi autor, że przedtem opiewał on czyny książąt legendarnych, teraz zaś nutę swą nastraja na bliższe prawdziwe motywy. Podobnie jak «Szach-name», utwór ten miał liczne naśladownictwa, nie przedstawia on jednak równie wielkich walorów literackich.

Do grona historyków i uczonych, którzy stanowili chlubę dworu Mahmuda, należy, przedewszystkiem, Biruni. Wśród licznych jego dzieł, po arabsku pisanych, najważniejsze są «Asaru'l Bakija» (Monumenta, które trwają) i «Tarichul-Hind» (Historja Indyj). Czynił Mahmud zabiegi, ażeby dla swego dworu pozyskać również Awicennę, najgłośniejszego podówczas lekarza i filozofa; starania jego były jednak bezskuteczne, gdyż Awicenna wolał przebywać u boku księcia Kabus'a ibn Waszmgir'a. Był to człowiek o talencie wszechstronnym; poza medycyną i filozofją, poświęcał się on również pracy literackiej. Pozostała po nim po arabsku pisana encyklopedia «Danysz-name» (Księga wiedzy). Właściwa reputacja Awicenny związana jest jednak z jego pracami na temat medycyny i filozofji. Jako interpretator i popularyzator starożytnej mądrości greckiej, zasłużył sobie Awicenna na pierwszorzędne miejsce w historii kultury. Jego «kanon» był najcenniejszym źródłem wiedzy lekarskiej, nie tylko w Persji, lecz i w krajach Europy zachodniej. Przetłumaczony na łacinę, stał się on szczególnie szeroko znany po wynalezieniu sztuki drukarskiej. Filozofję swą zamknął Awicenna w dziele p. t. «Szifa»; traktuje on o fizyce, metafizyce i innych gałęziach wiedzy. Jest to filozoficzny system Arystotelesa, zabarwiony wrodzonym Persowi pesymizmem i mistycyzmem. Zmarł Awicenna w r. 1037, a do jego grobu w Hamadanie zaraz po śmierci napływać poczęły liczne rzesze pielgrzymów, dręczonych chorobą i szukających uzdrowienia.

Nie można bynajmniej powiedzieć, że monopol literatury znajdował się wyłącznie w ręku Mahmuda. Niejeden z jego poetów, przekupiony przez jakiś dwór inny, opuszczał go i próbował lepszego chleba. I naodwrot, przekupstwem, a czasem i siłą fizyczną, przyciągał Mahmud ku sobie literatów z innych stron Persji. Ognisk, dokoła których skupiali się ludzie sztuki i nauki, było w ówczesnej Persji około dwunastu.

W pierwszej połowie XI-go wieku, Seldżukowie, rodzina wodzów turkmeńskich, poprowadzili swój szczep ku ziemiom irańskim. W pochodzie swym natknęli się oni na królestwo gaznawskie, szarpane nieustannemi swarami wewnętrznymi. Zaatakowali je, a następcę Mahmuda pozbawili tronu. Podążając stąd ku zachodowi i południu, turkmeńskie szcypy opanowały Bagdad i pod przewodnictwem Tugruł Bega poczęły odgrywać swą wybitną rolę dziejową.

Ogromne było państwo, którem rządził Tugruł Beg i jego następcy. Granice swoje rozciągnęło ono od Afganistanu aż ku odległemu Egiptowi. Dwór królewski okazywał literaturze szczególną życzliwość i rozwój jej usilnie popierał. Jednym z czołowych przedstawicieli piśmiennictwa owej epoki był wezyr Abu Ali al Hassan, znany powszechnie jako «Nizamu'l Mulk» t. j. «Podpora państwa».

Urodzony w prowincji Chorassan, z ojca niezbyt zamożnego, w krótkim czasie doczekał się on zaszczytu nominacji na wezyra. Mimo ciężących na jego barkach wielkich obowiązków państwowych, nie zapominał on o sprawie nauki i oświaty. Jemu to swe istnienie zawdzięcza znane na całym Wschodzie kolegium bagdadzkie. Pozatem zasłynął on jako autor «Traktatu o sztuce rządzenia» (Sijasat-name); jest to podręcznik, który podaje sposoby sprawowania władzy, na podstawie badań i rozważań historycznych, jako też własnych doświadczeń autora. Do najciekawszych rozdziałów należą te, w których omawiane są objawy partyjnictwa i separatystycznych dążeń, jako też niebezpieczeństwa, stąd dla rządu płynące. Na tem miejscu wspomina on przede wszystkim o t. zw. «Konfederacji izmaelitów».

Konfederacja ta zasługuje na bliższe jej omówienie. Była to sekta religijna, która się wyłoniła z szyizmu. Podobnie wszystkim szyitom, izmaelici wierzyli w pewną ilość imamów, z nieba naznaczonych kierowników religijnych i następców proroka. Ostatni z imamów, Mahdi, ukrywał się — według tych wierzeń — przed oczami wiernych. Oczekiwano jednak bliskiej chwili jego objawienia się i przyjęcia roli wielkiego proroka przyszłości. Według doktryny izmaelitów, imamów było siedmiu. Ostatni z nich nosił imię Izmael; stąd nazwa sekty. Szyizm natomiast liczbę imamów rozszerzał do dwunastu. Poza tym fundamentalnym dogmatem, izmaelici stworzyli sobie swój własny system mistyczny, oparty na zasadach emanacji i inkarnacji, a operujący liczbą «7», jako symbolem o specjalnem znaczeniu. Ruch ten cały, mimo że rzucony na tło teologii, był ruchem natury raczej politycznej. Zresztą, ściśle rozgraniczenie polityki i teologii jest wogóle w krajach islamu bardzo trudne do przeprowadzenia.

Z historją izmaelitów sprzęgło się imię głośnego podróżnika i filozofa, Nasiri Chosraua (1004—1088). Treścią jego dzieł i jego życia były ciągłe rozmyślenia nad przeznaczeniem ludzkości. W poszukiwaniu sposobów rozwiązania tego problemu zgłębiał on wszystkie możliwe dziedziny wiedzy i przedsiębrał podróże w dalekie obce kraje. Jego «Sefer-name» (Pamiętnik z podróży) jest opisem rzeczy widzianych przez niego w Persji, Syrii, Palestynie, Arabji, Egipcie i we wszystkich innych stronach, do których zdołał dotrzeć. Pomijając już nawet fakt, że dzieło to jest prawdziwą kopalnią wiadomości topograficznych, skądinąd przedstawia ono wartość jeszcze wyższą; zawarte są w niem bowiem niezwykle cenne dane co do społecznych i politycznych stosunków w opisanych krajach. Przy czytaniu tego dzieła ma się wrażenie, że wyszło ono z pod pióra autora, który był sunitą¹. Był nim — nie ulega wątpliwości — z chwilą rozpoczęcia podróży. W Kairze jednak, siedzibie szyickiego kalifatu, zmienił on swą wiarę i przeszedł na szyizm. Ostatecznie przyłączył się on do izmaelitów i oddał się żarliwie dziełu propagandy ich ideologii, z pominięciem jednak strony politycznej.

Rezultatem filozoficznych medytacyj Nasiri Chosraua są dzieła następujące: «Dywan», «Rauszana'i-name», «Saadet-name» i «Zadu'l Musafirin». Poezje, zawarte

¹ T. j. prawowiernym.

w «Dywanie» mają charakter przeważnie religijny o kolorycie izmaelickim. «Rauszana'i-name», jako też «Saadet-name» są poematami, które ilustrują rozwój poglądu na świat autora i zawierają gwałtowne ataki na hipokryzję, próżność i głupotę ludzką. «Saadet-name» jest przeważnie poświęcone rozpatrywaniu wad w charakterach władców. «Zadu'l Musafirin» zawiera szczegółowy wykład religijnych i filozoficznych przekonań autora. Przy swoim mistycyzmie, Nasiri Chosrau stawia poezję pod kątem praktyczności; stąd też uważany on jest za jednego z najdawniejszych dydaktyków. W poezji jego zarysowują się te maniere literackie, które towarzyszyły tak licznym utworom dydaktycznym epoki późniejszej.

Charakterystyczny jest następujący fragment z «Rauszana'i-name»:

«Poznaj samego siebie, bo, zaiste,
Wtedy tylko odróżnisz w duszy zło od dobra.
Poznaj i oceń wartość swej istoty,
A wtedy z dumą wejdiesz śród pospólstwo.
Poznawszy siebie, świat cały odkryjesz:
I rozerwiesz pęta, co duszę Twą wiążą.
Nie znasz samego siebie, gdyż nisko upadłeś.
Gdybyś duszę swą dojrzał, Bogabyś też dojrzał.
Dziewięć sfer i gwiazd dziewięć jest na Twe usługi,
A Tyś się wprzągł, niestety, w jarzmo swego ciała.
Gdy zwolnisz duszę z kajdan rozkoszy cielesnych,
Tryśnie Ci wtedy z prawdy zdroj wiecznej radości!

W porównaniu z doktryną izmaelitów, daleko większe znaczenie i daleko głębszy wpływ duchowy miał sufizm. Był to system teozoficznego mistycyzmu, który począł zyskiwać w Persji licznych zwolenników niedługo po jej zawojowaniu przez islam. Nauka jeszcze nie wyświebliła dostatecznie początków sufizmu. Pod pewnemi względami wywołuje on wrażenie, jakgdyby się zrodził z reakcji aryjskiego ducha przeciw absolutnemu rygoryzmowi islamu. Ciekawe jest jednak, że najpierwsiymi wyznawcami sufizmu byli arabscy asceci, odziewający się w szorstkie szaty wełniane: «suf»; stąd nazwa owego ruchu myślowego. Powstanie sufizmu należy częściowo przypisać tej swobodzie w spekulacjach filozoficznych, która panowała w Persji pod rządami kalifów. Są w sufizmie ślady idei neoplatonickich, z drugiej zaś strony zaznaczyły się na nim również wpływy systemów indyjskich. Prawdą jest, że mistycyzm bynajmniej nie był ograniczony do Persji. Rozpowszechnił się on po wszystkich krajach średniowiecza, kiedy to ludzie gubili się w poszukiwaniach sposobów rozwiązania zagadki bytu, a w świecie rzeczy fizycznych — w poszukiwaniu kamienia filozoficznego.

W ten czy inny sposób, mistycyzm musiano w Persji uzgodnić z religją. Sufizm został wchłonięty przez duszę muzułmanina dzięki jego wierze w tego samego Boga, który według sufizmu jest jedyną w świecie rzeczywistością, który jest «Żywą Prawdą». Pozatem, człowieka z Bogiem łączą więzy mistycznej miłości. Stąd każdy człowiek ma w sobie cząstkę bóstwa, oderwaną od boskiej całości, lecz wiecznie dążącą do powtórnego z nią zjednoczenia. W stanie ekstazy może być ten cel chwilowo osiągnięty. Do trwałej jedności z Bogiem można jednak dojść jedynie drogą unicestwienia ciała. Lecz to możliwe jest tylko po przebyciu pewnej «ścieżki», której etapy zostały przez rozmaitych sufiickich myślicieli w rozmaity sposób określone. Doktryna o tożsamości Boga z człowiekiem i ze światem doprowadziła z natury rzeczy do panteizmu, podwa-

żając tem samem dogmaty islamu i budząc w stosunku do nich daleko idący sceptycyzm. Logiczną konsekwencją tych nauk było powiedzenie jednego z sufi-stów: «Jam jest Prawda», innemi słowy: «Jam jest Bóg». Nic dziwnego, że ów sufista, Haladz, który podobną rzecz ośmielił się o sobie orzec, na śmierć został skazany.

Następujący wyjątek z prologu do «Mesnewi», utworu napisanego przez Dżela-leddin Rumi, daje obraz idei sufickich, przeniesionych na grunt poezji.

«O bądźże Ty mi pozdrowiona, Miłości, Ty słodka nasza melancholjo,
Ty, coś jest lekarką wszystkich naszych łez!
Ty, oczyszczicielko naszej pychy i naszego fałszu,
Ty nasz Platonie, Ty nasz Galenie!
Przez miłość ciało nasze ku niebu ulata
Przy radosnych płasach smukłych, wdzięcznych gór.
Drżenie Miłości przeszło przez skały Synaju,
Synaj, oszołomiony, zatrząsł się, a Mojżesz padł omdlały.
— Wiesz, czemu Twe zwierciadło Miłości nie odbija —
— Dlatego, że rdza grzechu pokrywa jego taflę».

Cała prawie poezja perska owych czasów przesiąkła duchem sufizmu. Za wyjątkiem Firdausiego, wszyscy wiecy poeci byli wyrazicielami sufistycznych koncepcyj i ideałów. Prawdą jest, że w liryce sufizm wyraził się tylko zewnętrznie, w formie zapożyczonych od niego metafor i innych figur poetyckich. Naogół jednak, dla wszystkich wielkich poetów Persji sufizm był najistotniejszym i naj-pierwszem źródłem natchnienia; badacze dziejów sufizmu w żadnym wypadku nie mogą pominąć poezji perskiej, dającej klucz do zrozumienia ezoterycznej strony owego systemu. Prozaiczne dzieła o sufizmie ograniczają się do jego ana-lizy, nie czyniąc żadnych prób celem ujęcia jego ducha.

Pierwszym wybitnym przedstawicielem sufizmu w poezji był Abu Said ibn Abulchajr¹ (968—1049). Odnowił on i spopularyzował czterowiersz o alternowa-nych rymach, czyniąc zeń główny instrument do wyrażania mistycznych idei. Stworzył on również podwaliny pod ów specjalny system metafor i symboli, który dla opisu miłości Bożej używa słownictwa ziemskiego i cielesnego. Niedo-magania podobnego systemu widoczne są w rabinistycznej i wczesnej chrześci-jańskiej literaturze, które obfitują w ciekawe antropomorfistyczne opisy Boga Ojca. Symbolizm ten nigdzie jednak nie przybiera form tak dziwacznych, jak w poezji sufickiej, gdzie miłość, wino i piękno są stałemi motywami, służącemi do ilustracji stosunku Boga do człowieka.

Później, aniżeli Abu Said, rozwinął swą działalność literacką mistyk Ansari z Heratu. Znany on jest przede wszystkim dzięki swym czterowierszom i swemu «Munadżatowi», to jest zbiorowi modlitw, przeplatanych napomnieniami i radami pod adresem współwierców.

Innym pionierem ruchu sufistycznego był Sanai, który rozpoczął karierę jako poeta dworski w Gaznie i który pierwszy używał formy «mesnewi» w zastoso-waniu do sufizmu. Dzieła jego niezawsze znajdują się pod wpływem mistyki; czasem mają one cel praktyczny i dydaktyczny. «Hadikatu'l Hakika» (Ogród prawdy) jest jego najbardziej znanem «mesnewi». Utwór ten bywa uważany za

¹ Jego czterowiersze przełożył z perskiego na polski Rolicz Lieder. Kraków 1895.

zwiastuna wielkiego alegorycznego poematu p. t. «Mantiku 't Tair», którego autorem był Ferideddin Attâr. «Hadikatu 'l Hakika» składa się z dziesięciu części o treści bardzo mieszanej i nierównej; traktują one o jedności z Bogiem, o rozumie, wiedzy, filozofji, znikomości życia ziemskiego i miłości mistycznej. Słaby jest jednak sposób ujęcia tych tematów, a anegdoty, służące do ich ilustracji, bardzo często chybiają efektu. Mniej znane, lecz bardziej wartościowe są liryczne poematy autora, zawarte w jego «Dywanie».

W jednym rzędzie z ekstazytycznym spirytualizmem sufistów znajdujemy w literaturze perskiej chłodny, pesymistyczny sceptycyzm. Wyrazicielem jego był Omar Chajjam. Obrął on sobie ten kierunek myśli, wstępując w ślady Awicenny. Omar ibn Ibrahim al Chajjam z Niszapurur jest w ojczyźnie swej znany raczej jako astronom, matematyk i wolnomysliciel, aniżeli jako poeta. Jest rzeczą pewną, że nie był on zawodowym autorem panegiryków, i w całym jego dziele nie można znaleźć ani



Ferideddin Attâr.

jednego wiersza, któryby zawierał jakieś zapłacone pochlebstwo. Pozostawiając na uboczu kwestję, czy słuszny jest sąd o poezji Omara Chajjama, wydany przez jego własnych rodaków — krytyka tubylecza niejednokrotnie przeczy krytyce zagranicznej — faktem jest, że rysy perskiego charakteru poety najbardziej typowo uwydatniają się właśnie w jego poezji. I nigdzie tak jasno, jak w tejże poezji, nie występuje Omar Chajjam w swej roli awangardzisty wolnej myśli perskiej; idzie on na czele grupy sceptyków, wyszydających wąski dogmat islamu i przeświadczonych o bezcelowości religijnego życia. Za wszelkie zło, które ludzi nęka, za wszelkie lzy na ziemskim padole przelane odpowiedzialność spada wyłącznie na Boga. A Bóg ten bynajmniej nie jest najwyższą Opatrznością, jest raczej jakąś ślepą, fatalną potęgą. Nawet rozkosz, która według Chajjama jest jedyną racją doczesnego bytu, do niczego nie prowadzi i okazuje się marnością nad marnościami. Tego rodzaju filozofja, rzecz oczywista, nie mogła nie wywołać sprzeciwów ze strony nabożnych muzułmanów i nie sprowokować ich do prześladowań.

Wiadome jest powszechnie, że Fitzgerald, znakomity tłumacz Omara Chajjama na język angielski, w przekład swój wplótł cały szereg luźnych wierszy,

których autorstwo należy przypisać innym poetom perskim. A jeżeliby nawet przypuścić, że znaczna część owych interpolacyj jest autentycznym dziełem samego Chajjama, konieczne byłoby wtedy założenie, że wychodziły one z pod pióra poety w rozmaitych okresach jego życia; zawarte w nich sprzeczności dadzą się bowiem wytłumaczyć tylko ewolucją poprzez wszystkie stadja myślenia, poczynawszy od stanu duszy religijnego muzułmanina, skończywszy na zdeklarowanym sceptyku. Jedna tylko nuta w poezjach tych nie ulega zmianie: jest to pienie na cześć wina, w którym rozczarowany poeta szuka zapomnienia, a czasem, być może, także egzaltacji.

Poza swymi czterowierszami («Rubajjat»), znany jest Omar Chajjam jako autor prac naukowych. Pisał on traktaty o algebrze i o niektórych definicjach Euklidesa. Przypisywane jest mu również częściowe autorstwo tablic astronomicznych «Zidż i — Melikszahi» (Tablice Melikszacha). Tytuł pozwala domyślać się, że w pewnym okresie życia Chajjam był w kontakcie z wezyrem Melikszacha, Nizamu 'l Mulkiem. Według tradycji, Nizamu 'l Mulk i Hassan Sabbah, Wielki Mistrz izmaelitów, byli towarzyszami lat szkolnych Chajjama. Tradycja ta jednak została, na podstawie danych chronologicznych, uznana za czystą fantazję. Rok 1123 podawany jest powszechnie jako data śmierci poety. Dowodów jednak na to historja literatury nie posiada.

Nie cała twórczość literacka w okresie panowania Seldżuków oddana była mistryce. Bynajmniej nie zaniechano pisania romane, opartych na starych tradycjach irańskich. Do tej kategorii należy utwór, którego autorem był Dżurdżani, żyjący pod rządami Tugruła Bega. Dziełem tem jest historyczna romanca p. t. «Wis i Ramin» (około r. 1048). Pod względem opracowania i historycznego ujęcia da się ona porównać z niemiecką opowieścią o «Trystanie i Izoldzie».

Proza perska była nadal stosunkowo rzadko używana jako środek ekspresji. Służyła ona głównie do układania prac o treści encyklopedycznej i naukowej. Godnym zauważenia przykładem wielkiego wysiłku na polu wiedzy jest «Zachirai Chwarazmszahi», potężne dzieło medyczne, skompilowane w drugim dziesięcioleciu dwunastego wieku. Autorem jego był Zajneddin al Dżurdżani. W tym samym czasie, gdy Nizamu 'l Mulk pisał swoją »Sijaset-name«, inne, nieco podobne, dzieło przedsięwziął Kajkaus ibn Iskender, wnuk księcia Kobusa; ku czci tego ostatniego autor nadał swemu utworowi tytuł «Kobus-name». Był to podręcznik etyki dla książąt, a genezą jego była intencja autora, aby służyć swemu synowi radami i przewodnictwem pośród trudności i powikłań, napotykanych przy sprawowaniu rządów. Książka pisana jest w tonie praktycznej mądrości i ilustrowana, dla przykładu, postaciami z perskich legend narodowych. Figurują w niej Huszang, Dżemszid i Lokman, a często również Nuszyrwan Sprawiedliwy, który uważany bywa za Salomona Persji. Zahaczając swe rozprawy o poszczególne powiedzenia owych mędrców, moralisci perscy stworzyli całą «literaturę mądrości życiowej». Literatura owa jest jednak daleka od poziomu «Księgi Joba», a nawet od poziomu przysłów.

W rozwoju islamu i sufizmu epokę zaznacza postać sławnego teologa mistycznego i moralisty, al Gazali (um. w r. 1111). Dzieło jego należy raczej do literatury arabskiej, aniżeli perskiej. Był on jednak urodzonym Persem, pochodzącym z Tus. Mimo że pisał on przeważnie po arabsku, to jednak swoją najważniejszą książkę «Ihja Ulum-ed-din» (Odrodzenie nauk wiary) zsumaryzował on

w języku perskim w rozprawce p. t. »Kimja i-Saadet« (Alchemja szczęśliwości). Jest to traktat teologiczny, swego rodzaju kompendjum mahometanizmu, o wyraźnym suffickiem nachyleniu. Wielką było zasługą Gazaliego, że przeprowadził on analizę i klasyfikację tych nauk, które sufficy poeci przedstawiali w formie wiersza, przy pomocy właściwego im systemu figur i obrazów.

Skądinąd twórczość literacka owej epoki zaznaczyła się przekładem bajek Bidpaja. Na język perski przetłumaczył je Nasrullah ibn Hamid. Przekład dokonany został prozą, według arabskiej wersji, sporządzonej przez al Mukaffa. Początkowo była to serja buddyjskich powiastek, pisanych w sanskrycie. W VI w. po Chr. została ona przetłumaczona na pehlwi, z pehlwi zaś na język arabski. Na podstawie tekstu arabskiego powstało kilka wersji perskich. Pierwsza z nich została opracowana przez Rudakiego, lecz ta zaginęła w całości. Drugim z kolei tłumaczem był właśnie Nasrullah. W XVI wieku ukazał się przekład najbardziej znany ze wszystkich — chociaż nie najlepszy — dokonany przez Husaina Waiz Kaszifiego.

Środkowy okres panowania Seldżuków szczyti się książką p. t. »Czahar Makala« (Cztery rozprawy), której autorem był Nizam Aruzi z Samarkandy. Jako poeta dworski, przeżył on 45 lat w służbie królów z Guz w Transoksjanji. Tam też napisał on dzieło, do którego przywiązana jest cała jego sława. »Czahar Makala« jest utworem biograficzno-filozoficznym, usianym licznymi cytacjami poetyckimi. Całość składa się ze wstępu i czterech rozpraw: o czynnościach sekretarskich, o sztuce poetyckiej, o astrologji i medycynie. Każda z nich ilustrowana jest anegdotami o osobach, które autor spotykał w swem życiu, i o miejscowościach, które on oglądał w czasie swych podróży. Gest zawodowego panegirysty widoczny jest w przedmowie. Dzieło ofiarowane zostało mecenasowi autora, księciu z domu Gurydów, Abu 'l Hassan Ali ibn Mesudowi. Wstępne rozdziały tej przedmowy dają doskonałą próbkę ogólnego charakteru dzieła:

«Chwała i dzięki, i cześć temu Królowi, który przy pomocy cherubinów i aniołów ze świata Ducha powołał do życia świat Nawrotu i Odnowienia, który stworzył i ozdobił świat Stawania się i Rozkładu, który utrzymuje go Rozkazem i Zakazem Proroków i Świętych, który poskramia go mieczem i piórem królów i ministrów. I błogosławieństwo niech przyjdzie na Pana obydwu światów, najdoskonalszego z Proroków, i łaska niech zstąpi na jego Towarzyszów i na Towarzyszów Domu Jego. I cześć temu Królowi czasu obecnego, temu uczonemu, sprawiedliwemu, przez nieba umiłowanemu, przez nieba wspomaganemu, zwyciężskiemu monarsze Hussameddin weddanle, Podporze Islamu i jego wyznawców, Poskromicielowi inowierców i bałwochwalców, i heretyków, Chlubie królów i cesarzy, Pomocnikowi rodzaju ludzkiego, Przedniemu Ramięniowi Kalifatu».

Grupa poetów panegirycznych i autorów «kasyd» z epoki Seldżuków, z Enwerim na czele, uchodzi za najlepszą w swoim rodzaju. Enweri, ulubieniec sultana Sandżara z Choràssanu (wnuka Melikszacha), uważany jest przez krytykę rodzimą nie tylko za najwybitniejszego autora «kasyd», lecz i za najzdolniejszego poetę perskiego w ogólności. Prawdą jest, że posiada on siłę ekspresji i piękno dykcji w stopniu bardzo wysokim; «Kasydy» jego są jednak lekturą mdłą i trudną nawet dla Persów rodowitych. Przyczyna tego leży w fakcie, że wyłącznym celem jego «Kasyd» było pochlebstwo pod adresem jakiegoś mecenasu. Co więcej, poezje te uginają się pod brzemieniem hiperbol, a zawarte w nich dalekosiężne porów-

nania i mgliste aluzje do orientalnych zwyczajów i muzułmańskiego rytuału, wymagają ciągłych i dokładnych komentarzy. Prawda, że delikatny ton satyryczny umniejsza czasami ciężar jego pochlebstw. Naogół jednak «Kasydy» Enweriego nie mogą przypaść do smaku ludziom zachodniej kultury literackiej. Odrębną kategorię stanowią jego elegje. Jedną z nich, p. t. «Lzy Chorassanu» jest szczęśliwym wzorem tego gatunku poetyckiego. Temat jej stanowi jeremjada na zagładę Chorassanu, dokonaną przez jedno z plemion turkmeńskich (1154). Następująca zwrotka może dać pewne wyobrażenie o charakterze poematu:

Czy słyszysz nad irańskim łanem smutny lament?
Czy widzisz, dookoła, straszny, dziki zamęt
I synów Persji, spławionych w morzu łez?
Czy wiesz, że z naszych bogactw, z naszej dawnej chwały
Ani cień nie pozostał? Padł nasz gmach wspaniały,
Świętościom naszym położono kres!

Innym poetą o sławie prawie że tak szerokiej jak Enweri, był panegirysta Chakani. Znaczną część życia spędził on na pisaniu eulogjów pod adresem książąt swej ojczystej prowincji Szirwan. Zawile gry słów i pedantyczne aluzje, od których roją się jego «Kasydy», sprawiają, że jest on jeszcze mniej jasny, niż Enweri. Pośród innych dzieł jego, w czytaniu miejscami łatwiejszych, znajduje się poemat «Tuhfatu l Irakajn» (Dar dwóch krain Iraku). Powstał on w czasie pielgrzymki do Mekki i jest opisem obydwu części Iraku (perskiej i arabskiej), poprzez które poeta odbywał swoją podróż. Po powrocie do domu miał on obrazić swego mecenasa, w następstwie czego został wtrącony do więzienia. Wypadek ten nie był jednak bez korzyści dla jego kariery literackiej. Pobyt w więzieniu dostarczył mu motywów do poematu «Habsija» (Poematu więziennego). W następującym urywku można zauważyć charakterystyczny dla «Kasyd» monorytm:

«Gdy na żelazne łożę kładę ciało drżące,
Niebo drży w swych posadach na mój jęk żałosny.
Całuję ja swój łańcuch; on jest mym doradcą.
Smutnym, lecz na mem licu igra uśmiech wiosny,
Pomimo że kajdany kark mi srodze krwawią.
Mrok ciało me ogarnia, lecz promień radosny
Rozjaśnia moją duszę. Grzbietem o mur wsparty,
Twarz ku gwiazdom obracam».

Panegiryki zajmują w owej epoce literackiej miejsce nieproporcjonalnie szerokie. Przyczyna tego leży w fakcie, że każdy dwór zachęcał poetów do twórczości — a ci tworzyli wzamian za ochłapy ze stołu swych koronowanych mecenasów. Wiersze, w takich okolicznościach zrodzone, podpadają dokładnie pod definicję Dżamiego; według jego określenia, poezja jest pełnem werbalizmu fantazjowaniem, ujętem w rytmy i rymy. Prawdą jest oczywiście, że owa poezja nie stara się odzwierciedlić stosunku człowieka do życia. Tego rodzaju odzwierciedlenie znaleźć można tylko u poetów mistycznych i lirycznych. Zdarza się jednak, że także i w panegirykach można czasami pochwycić jakiś przeblysłk życia z owych czasów. Nie można więc powiedzieć, że jest ona pod tym względem zupełnie bezwartościowa. Niejeden ze współczesnych Enweriemu pomniejszych poetów perskich posiadał zdolności do pisania wierszy o walorach wyższych, nie efemerycznych. Takim był n. p. Asireddin z Achsikatu; w «Kasydach» swoich stoi on, zdaniem niektórych Persów, na jednym poziomie z Enwerim. Inny z pomiędzy



Sadi czytający swój wielki poemat królowi perskiemu.

nich, Emir Muizzi, laureat sułtana Sandżara, pozostawił «Dywan», zawierający przymieszkę bardzo ciekawych elementów mistycznych. Raszidi Watwat jest głównie znany jako autor doskonałego traktatu o prozodji perskiej p. t. «Hadaiku 'l Sihr» (Ogród zachwyty). Satyryk Suzani, który — według Dżamiego — był człowiekiem o charakterze lekkim i frywolnym, stworzył swego rodzaju szkołę przez swe zgryźliwe sarkazmy i szydercze karykatury poważnych wierszopisów owego czasu. Biografowie podają, że przed śmiercią żałował on swoich złych uczynków, że stał się uczniem mistyka Sanaiego i pisał «kasydy» ku chwale imamów. W literaturze zaznacza się on jednak przede wszystkim jako autor parodij.

Dość głośną reputacją wśród swych współczesnych cieszył się Edib Sabir z Tirmizu. Porównywał się z nim sam Enweri, i to z poczuciem niemałej dumy. Przez pewien czas służył on przy dworze gubernatora Chorásanu w Niszapur, lecz dzięki swemu wybitnemu talentowi poetyckiemu znalazł się on wkrótce w otoczeniu samego sułtana Sandżara. Wszechstronne jego zdolności zrobiły na sułtanie bardzo silne wrażenie. To też, gdy jeden z wasalów Sandżara, Atsiz, wzniesił bunt przeciw monarszej władzy, Edibowi została powierzona misja pojednania. Być może, była to raczej misja szpiegowska. W każdym razie, o ile można wnosić z jego «Kasyd», sułtan traktował go bardzo przychylnie. Życie jego skończyło się w sposób tragiczny. Odkrywszy planowany na Sandżara zamach, którego wykonawcą miał być jeden ze zbirów Atsiza, doniósł on o tem sułtanowi, lecz nie przedsięwziął dostatecznych środków ostrożności celem zabezpieczenia swego własnego życia przed ewentualną zemstą. Z ręki spiskowca, zawiedzionego w swych morderczych planach, zginął on utopiony w falach rzeki Oksusu. Data śmierci poety nie została ustalona przez jego biografów (waha się ona pomiędzy r. 1143 a 1152).

Stare legendy irańskie, które swego czasu obudziły taki entuzjazm w umyśle Firdausiego, za czasu Seldżuków bynajmniej nie przestały być źródłem natchnienia poetyckiego. Poezja romantyczna, oparta na opowieściach, snujących się dookoła sławnych kochanków legendarnych, miała swego pioniera w Nizamim z Gandzy (nowożytnego Elizabetpolu). Nizami lubuje się więcej w motywach erotycznych, aniżeli bojowych. Utwory jego, mimo heroicznego wątku, wziętego z dawnych legend, zasługują raczej na miano «romanc», aniżeli eposów. Nizami urodził się w Kum (około r. 1141), a wychowanie odebrał w rygorystycznym środowisku sunnickim, które przez jakiś czas, zdaje się, powstrzymywało rozwój jego talentu poetyckiego. Swoje pierwsze dzieło «Machzanu 'l Asrar» (Skarbnica tajemnic) stworzył on dopiero w czterdziestym roku życia. Był to zbiór maksym etycznych i religijnych w formie «mesnewi», zawierający liczne naleciałości, nawiane przez ducha szkoły, w której autor został wychowany. Styl jednak już wtedy zdradzał to bogactwo dykcji i obrazowości, które zajaśniało pełnym blaskiem w późniejszych utworach poety. Pod względem prawdy psychologicznej i efektów literackich, wzblił się Nizami na rzadko wysoki poziom. Znajdują się wprawdzie w dziełach jego okolicznościowe uwagi co do wyższości islamu nad poganizmem bohater-skich legend irańskich, te intencje propagandowe przejawiają się jednak stosunkowo rzadko i są całkowicie zrekompensowane przez szczerość wypowiedzenia, elegancję stylu i wigor obrazowania. Walory artystyczne Nizamiego uprawniają go w zupełności do zajęcia drugiego z rzędu miejsca w poczcie klasycznych poetów perskich.

Pierwsza jego romanca «Chosrau u Szirin» napisana została jakie dwa lata

po «Machzanu 'l Asrar». Tematem jej jest opowieść o księciu sasanidzkim, Chosrau Parwizie, i o przedmiocie jego miłości, armeńskiej księżniczce Szirin. W następnym dziele «Lejla u Madżnun» scena rozgrywa się w pustyni arabskiej. Wątkiem jego jest historia dwojga kochanków, których rodziny są wrogo względem siebie usposobione i tem samem zajmują nieprzejednane stanowisko w sprawie małżeństwa kochającej się pary. Śmierć obojga młodych stanowi rozwiązanie akcji. Życie sasanidzkiego króla, Bahram Gura, dostarczyło tematu dla czwartego z rzędu «mesnewi». «Heft Pejkar» (Siedm obrazów) jest serją siedmiu opowieści, wygłoszonych przed królem przez jego siedm ukochanych żon. Dzieło to przypomina nieco manjerę «Tysiaca i jednej nocy». Ostatnie «mesnewi» Nizamiego: «Iskender - name» (Książka o Aleksandrze) ma za temat życie Aleksandra. Dzieło ujęte jest na sposób epicki i owiane mistycyzmem; Aleksander jest nie tylko zdobywcą, lecz także prorokiem. Przyjął się w literaturze perskiej zwyczaj łączenia tych pięciu poematów w jedną całość p. t. «Chamsa» (Kwintet) lub «Pandż Gandż» (Pięć skarbów), nadsładowaną przez niezliczoną liczbę autorów. Poeta umarł w niedługim czasie po skończeniu ostatniego poematu (prawdopodobnie w r. 1203).

Słodkawa i patetyczna poezja Nizamiego może przypaść do gustu tylko urodzonemu mieszkańcowi Persji. U ludzi jednak, którzy wyrosli w innej atmosferze literackiej, wywołuje ona uczucie mdłości. To jest też powodem, że utwory Nizamiego były stosunkowo rzadko tłumaczone na języki obce, mimo ich bardzo wielkiej popularności w ojczywym kraju poety.

Po Sanaim suficką tradycję w poezji kontynuował autor o talencie bezporównania wyższym, Ferideddin Attâr (około 1119—1230?). Pseudonim «Attâr» wskazuje, że był on z zawodu handlarzem ziół lekarskich. Zajęcie to przerwał on z chwilą wstąpienia do grona sufistów, którzy właśnie w owym czasie zorganizowali się, jako zakon wędrownych derwiszów. Dzięki podróżom nawiązał on stosunki z wieloma wybitnymi przedstawicielami sufizmu. W ciągu swego bardzo długiego życia (według tradycji zginął on jako skazaniec w r. 1230, w czasie, gdy Dżyngischan płądrował Niszapur) zdołał on wchłonąć całą masę wiedzy sufickiej, wzbogacając ją przytem swemi własnymi ideami. Rezultatem jego pracy był prozaiczny nieco, lecz pełen wyszukania system mistycznej doktryny. Głównym jego przyczynkiem do sufizmu było powiększenie ilości «etapów» na mistycznej «ścieżce». Zostały one określone w «Mantiku l Tejr» (Mowa ptaków). Jest to alegoryczne «mesnewi», które w bardzo obrazowy sposób opisuje przygody ptaków t. j. sufistów, odbywających podróż poprzez siedm dolin, t. j. siedm «etapów», w poszukiwaniu króla Simurga czyli Feniksa, t. j. Prawdy. Trudności, piętrzące się na drodze ptaków, i zmienne koleje ich losu, tworzą alegorję tych wszystkich ciężkich przeżyć, które są udziałem poszukiwaczy Prawdy.

Czterdziesta ósma «mekála», czyli rozprawa, zawiera opis tej ptasiej pielgrzymki. Ujęta jest ona w formę odpowiedzi, której udziela dudek, przywódca skrzydlatych podróżników, na skierowane ku niemu zapytanie:

Inny rzekł do niego: «O Ty, który ścieżkę naszą znasz! Bielmo nam oczy zakrywa w tej oto pustyni.

Pełną trwogi jest droga nasza. O ty, który druhem naszym jesteś! Ile parasang (mil) jest przed nami na tej oto drodze?»

I odrzekł on: «Siedm dolin przeżyć musimy na tej oto drodze. Gdy siedem dolin przebędziemy, pałac Simurga ujrzymy.

Z podróży tej nikt na świat nie wraca. Nikt liczby jej parasang nie zna.

A jako że nikt z podróży tej na świat nie powraca, skądżeż wiadomości o niej zaczerpnąć możesz? O Ty niecierpliwości pełen!

A jako że o tych, którzy tam dochodzą, wszelki słuch zatracon jest, jakiej nowiny oczekiwać możesz? O Ty naiwności pełen!

Dolina Poszukiwania znajduje się na początku znojów naszych. A potem będzie bezkresna dolina Miłości.

Trzecia będzie dolina Wiedzy, czwarta będzie dolina Samowystarczalności.

A potem będzie dolina czystej Jedności, a potem uciążliwa dolina Zadziewienia.

Siódmą będzie dolina Ubóstwa i Unicestwienia. Poza nią ni krok nie pójdziesz.

Znajdziesz się w objęciach władczej jakiejś mocy, a sam nieruchomy się staniesz. Jedna kropelka będzie ci jako ocean bezmierny».

Z pomiędzy utworów Attára, «Mantiku 'l Tejr» jest najbardziej znany. W Persji samej jednak poczytniejsza jest jego mała książeczka p. t. «Pend-name» (Książka rad), kompilacja płytkich komunalów na temat etyki i sposobu życia. Przedstawia ona gatunek literatury wśród ludów Wschodu bardzo popularny, i stale jest używana jako konik przy wszelkiego rodzaju konwersacjach i dyskusjach. Bezporównania wyższą wartość posiada inne dzieło Attára, «Tezkeret-ul-Aulija» (Pamiętniki świętych). Podaje ono serję życiorysów pierwotnych sufistów i zawiera niejedną cenną wiadomość o rozwoju sufickiego prądu.

Powyżej wymienione poematy Attára są ujęte w formę «mesnewi» i należą do grupy utworów, zakrojonych na szerszą skalę. Z utworów jego drobniejszych znaczna część nie jest jeszcze wydana i leży w rękopisie wśród zbiorów biblioteki bodlejskiej w Oksfordzie lub też w innych miejscowościach. Treścią ich wszystkich są kwestje mistyczne, w najrozmaitszy sposób przedstawione. «Gul u Hurmuz» (Róża i Hurmuz) jest mistyczną romancą. «Musibat-name» (Księga o złym losie) składa się z legend i bajek, z których każda przeznaczona jest do ilustracji jakiegoś morału teozoficznego. «Szatur-name» (Księga o wielbłądzie) opisuje duszę, która poszukuje Boga; wielbłąd niesie pielgrzyma ku sanktuarjom w Mekce. «Bulbul-name» (Księga o słowiku) podobna jest do «Musibat-name»; jest to zbiór anegdot i legend, ilustrujących daną kwestję moralną.

Trudno jest ustalić, czy Attár rzeczywiście poniósł śmierć z ręki Mongołów. W każdym razie jednak nie jest to wyłączone. Właśnie za jego życia, mniej więcej w okresie wypraw krzyżowych, Mongoli poczęli występować na widowni dziejowej. Od wschodnich stron Azji ukazało się widmo niebezpieczeństwa, gotujące katastrofę ludom cywilizowanym. Do owego czasu o Mongołach niewiele się słyszało. Straszne ich imię stało się znane dopiero od chwili, gdy, ruszając na szerszą arenę pod wodzą Dżyngischana, «najpotężniejszego króla», pożogą i barbarzyństwem zaczęli oni dokumentować swe prawa do odegrania historycznej roli. Dżyngischan, który był zrazu tylko przywódcą swojego plemienia, władzę stopniowo rozszerzył również na inne koczownicze ludy z owych stron Azji. W następstwie tego otwarła się przed nim dalsza karjera zaboreza i poczęła się ustalać jego sława, jako drugiego «Bicza Bożego». W ciągu lat dwudziestu, na czele swych hord przebiegł on wszystkie ziemie, począwszy od Żółtego morza aż po rzekę Dunaj, siejąc wszędzie postrach i krwią znacząc swe ślady. Na terytorjum Persji pierwszą jego ofiarą padła prowincja Chiwa, nad którą panowała

oświecona dynastja szachów chárezmskich. W dalszym ciągu, zniszczeniu uległ Chorásson na całej swej rozciągłości. Mieszkańcy zostali bezlitośnie w pień wycięci, miasta ich w perzynę obrócone, kultura zasypana gruzami.

Dżyngischan umarł w r. 1227. Tradycja krwawych podbojów była kontynuowana przez jego następców na tronie Wielkiego Chanatu. Zgromadzenie wodzów tatarskich w r. 1251 uchwaliło dwie dalsze wojny zaborcze; jedną przeciw Chinom, pod przywództwem Kubilaj Chana, drugą przeciw Persji, Mezopotamji, Azji Mniejszej i Syrji, pod przewodnictwem Hulagu Chana. Najazdowi jego Syrja się oparła, Persja jednak i Mezopotamja uległy takiemu spustoszeniu, że robiły one wrażenie krajów wyniszczonych przez klęskę zarazy. W swym pochodzie ku zachodowi, Hulagu Chan zajął i splondrował Alamut, twierdzę izmaelitów. Dokonane przez niego zniszczenie Bagdadu w r. 1258 położyło kres abasydzkiemu kalifatowi, który przez pięć wieków sprawował swe rządy nad Persją. Dla hierarchji islamskiej był to cios niezwykle ciężki.

OKRES MONGOLSKI.

Najazd Mongołów; jego następstwa literackie i kulturalne. — Literatura mistyczna i moralizująca: Dżelaleddin Rumi i Sadi. — Proza naukowa. — Naśladownictwa Nizamięgo. — Dalszy etap w rozwoju literatury sufickiej. — Literatura perska w okresie Dżelairów i Muzzaferich. — Hafiz. — Najazd Tamerlana i literatura w okresie Timurydów. — Dżami.

Przez upadek kalifatu islam został pozbawiony swej zwierzchniej, powszechnie i jednomyślnie uznawanej władzy. Persja nie godziła się już nawet nominalnie na jakiegokolwiek rządy arabskie na swoim terytorjum. Skutki tego stanu rzeczy miały dla piśmiennictwa znaczenie pierwszorzędne; skończyła się bowiem oficjalnie rola języku arabskiego, język perski zajął należne mu miejsce. W dalszym ciągu, rozliczne udzielne perskie dynastje zostały wydziedziczone i wyparte przez Hulagu Chana. Założona przez niego dynastja Ilchanów (panowanie jej trwało od 1265—1337) rozszerzyła władzę na całe terytorjum kraju perskiego, jednocząc pod swem berłem rozluźnione prowincje. Ilchanowie uznawali początkowo nad sobą nominalne zwierzchnictwo Wielkich Chanów z Chin. Lojalność ich jednak w stosunku do nich nie była długotrwała. Przyszła chwila, gdy wszelkie więzy zależności zostały przez nich ostatecznie zerwane, a w następstwie tego aktu zaczęły się nawiązywać nici sympatji pomiędzy nimi a rzeszą ich poddanych perskich. Sympatyczny ten stosunek do narodu utrwaliła owa dynastja za czasów Gazan Chana (1295—1304), przez wyrzeczenie się swego poganizmu i przejście na islam.

Ilchanowie zapewnili krajowi okres względnego pokoju. Wewnątrz granic państwa główną ich troską było zaprowadzenie regularnej formy rządów, nawewnątrz zaś obudzili oni tak silne poczucie swego autorytetu, że tem samem potrafili zażegnać niejedną próbę napadu zbrojnego. Nie był to jednak pokój i porządek w znaczeniu absolutnem; okres Ilchanów w dziejach Persji robi korzystne wrażenie tylko w porównaniu z chaotycznym i pełnym okropności stanem rzeczy, który panował przed objęciem przez nich władzy nad Persją, i który nastąpił ponownie z chwilą ich upadku. Spokój wewnętrzny mąciły walki, prowadzone w granicach państwa, przez dynastję rządzącą przeciw rozmaitym rywalom i pretendentom do tronu, a poza granicami przeciw rozmaitym prowincjom, które się

buntowały, lub też przeciw tym, które jeszcze nie były zdobyte. Śmierć naturalna rzadko była udziałem członków dynastji Ilchańskiej, a wielcy wezyrowie (którzy byli w zasadzie Persami lub Żydami z urodzenia) żyli w ciągłej trwodze przed mordem lub torturą. Wśród takich okoliczności upadek Ilchanatu stał się nieuchronny.

Po Ilchanach nastąpiło w Persji jedno półwiecze kompletnej anarchji. Kraj został rozszarpany przez drobne dynastje, których losy gubią się w znacznej części wśród pomroki dziejowej, i których terytorja z dnia na dzień swe granice zmieniały. Jeden tylko fakt bardzo widocznie wpływa na mętną powierzchnię owego okresu — fakt, który temu okresowi specjalny charakter nadaje — to bratobójstwo, pojmowane jako chleb codzienny, jako normalny środek egzystencji na świecie. Tego rodzaju okoliczności z natury rzeczy doprowadziły Persję do stanu, który uczynił z niej przedmiot łatwego bardzo łupu dla postronnych wrogów. Sposobność tę postanowił wyzyskać wojownik, otoczony niemniejszą aureolą dzikiej sławy, aniżeli sam Dżyngischan. Był to Timur-Lenk, «Timur Chromy», znany w historii pod zmodyfikowanym imieniem Tamerlana. Co do religji, głosił się on muzułmaninem. Trudno jednak dopatrzeć się jakiegokolwiek różnicy pomiędzy nim a pogańskim Dżyngischanem, jeżeli chodzi o popełnione przez niego akty rzezi i zniszczenia. Obrawszy sobie Samarkand za główną kwaterę, zawojował on Persję i uczynił z niej ośrodek potężnego mocarstwa, które objęło Azję Mniejszą, Turkiestan, Mezopotamję i wszystkie kraje aż po rzekę Ganges. Tamerlan zmarł w czasie swego zaborczego zapędu w stronę Chin, w r. 1405.

Treść rządów Tamerlana wypełniona była rzadkim w dziejach terrorem. Terrorystyczne jego metody miały na celu zaprowadzenie ładu i spokoju; stan rzeczy jednak, tym sposobem ustalony, nie mógł okazać się trwałym na dalszą metę. To też całe owo stulecie po śmierci Tamerlana jest (według prof. Browne'a) «jednym z tych chaotycznych i pełnych anarchji okresów, które w historii Persji ukazują się normalnie, jako następstwo śmierci wielkich zdobywców lub budowniczych państwa». Prawdą jest, że początkowe lata owego wieku upłynęły wśród ciszy i spokoju. Było to za czasów sprawowania rządów przez Szacha Rucha, czwartego syna Tamerlana, i wnuka tegoż, Ulug Bega. Mogą być oni obydwaj uważani za władców o wielkim rozumie, jakoteż za szczerych opiekunów nauki i literatury. Lecz śmierć Ulug Bega z rąk własnego syna zaznaczyła początek końca panowania rodu Timura nad Persją. Potomkowie jego, stale posługując się brato- lub ojcobójczą bronią przy dochodzeniu swych praw do tronu, na cząstki rozerwali potężne imperjum wielkiego przodka. Spadły na kraj czyhające u granic obcoplemienne hordy, doprowadzając do ostateczności powszechny chaos wewnętrzny i dopełniając miary nieszczęść znękanego narodu.

Fale potopu tatarskiego, który zalał Azję i część Europy, niosły przecież ze sobą, tu i ówdzie, ziarna kultury i nowego życia. W Europie najazd Mongołów był pośrednią przyczyną renesansu; bo jeżeli wiedza i sztuka grecka rozprzestrzeniły się po krajach Zachodu, to przedewszystkiem dzięki upadkowi Konstantynopola, który legł ofiarą Turków otomańskich, partych od tyłu przez mongolskie hordy. A w Persji, mimo że całe jej strefy aż po dzień dzisiejszy wykazują nie dające się zatrzeć ślady niedawnego zniszczenia, przecież ostały się załączki duchowej odnowy. Islam nigdy nie mógł być zagrożony kompletną zagładą; bo Dżyngischan i jego potomkowie, jako poganie, nie nieśli ze sobą żadnego

silnego systemu religijnego, który mogliby oni narzucić podbitemu krajowi. Tak więc mistycyzm, który zawsze rozkwita w dniach cierpienia i klęski, wlał nowe siły ożywcze w umysły sufistów; wpływ jego dał się odczuć ze szczególną siłą w Persji Południowej.

Do garstki tych, którzy zdołali ukryć się przed zawieruchą owej doby lub też przeciw niej uodpornić, należeli dwaj autorowie suficycy o nadzwyczajnej popularności w całym swoim kraju, a także i o niemałym wzięciu poza jego granicami: mistyk Dżelaleddin Rumi i moralista Sadi z Szyrazu. Dżelaleddin urodził się w Belch w r. 1207. Są pewne dane historyczne po temu, że ojciec jego ściągnął na siebie złość suwerena prowincji, swego krewniaka, i był zmuszony do ucieczki wkrótce po przyjsciu na świat syna. Po szeregu lat, po szeregu dalekich wędrówek, osiedlił się on ostatecznie wraz z rodziną w Konji (Iconium), w Azji Mniejszej. Od arabskiego brzmienia nazwy tej miejscowości «Rum» wziął też i poeta swój pseudonim. Według legendy miał Dżelaleddin spotkać się w Niszapur z mistycznym poetą Faridu l'Dinem. Bez względu jednak na to, czy owo osobiste spotkanie miało miejsce czy też nie, w każdym razie zależność Dżelaleddina od jego starszego towarzysza po piórze jest faktem oczywistym. Lecz pomimo tej zależności sądzone mu było prześcignąć swego poprzednika w sztuce poezji mistycznej i sławę jego sztuką przyciemnić.

Swą karierę piśmienniczą rozpoczął Dżelaleddin w dziedzinie nauk ścisłych. W spokoju swym duchowym, przez okropności inwazji mongolskiej zupełnie nie zamąconym, pracował on gorliwie i szeroką wiedzą wzbogacał swój umysł. Doszedłszy jednak do przekonania, że chłodna nauka nie może zaspokoić religijnych jego potrzeb, zwrócił się on ku studjom nad mistycyzmem i uprawiał je pod kierownictwem takich mistrzów, jak Buchraneddin Tirmizi i Szemsi Tauriz, ów dobrze znany, a pełny tajemniczości derwisz wędrujący. On to, w czasie długoletniego obcowania z poetą,



Hafiz i Sadi,

rys. perski z końca XVII w. w Muz. Czartoryskich w Krakowie.

wywarł na niego wpływ do tego stopnia silny, że zbiór wierszy, których autorem był Dżelaleddin, znany był przez przeciąg całych stuleci, jako «Diwani Szemsi Tauriz» (Dywan Szemsa z Tauryzu). Do dziś dnia nierozwiązana jest zagadka, jak mogło nazwisko derwisha zostać podstawione na miejsce nazwiska właściwego twórcy poematu, i jak mogła owa mistyfikacja utrzymać się przez tak długie wieki. W każdym razie zagadka ta wskazuje na fakt, że stosunek między poetą a derwiszem był nadzwyczaj bliski. Po nagłej i tajemniczej śmierci Szemsiego (1247), uczeń jego w swym smutku był niepokieszony, a dla uczczenia jego pamięci założył on nowy zakon derwiszów. Od wyrazu «Maulawi», t. j. arabskiego tytułu założyciela, zakon ów otrzymał nazwę «derwiszów mewlewich». Bardziej jednak rozpowszechniona jest ta nazwa w swym brzmieniu tureckim: słyszy się najczęściej o «derwiszach mewlewskich». Derwisze mewlewi są to derwisze «tańczący». Taniec ich, zwany «sama», ma się znajdować w miśtycznym związku z rytmem sfer niebiańskich; arabskie słowo «sama» oznacza «słuchanie», t. j. w tym wypadku słuchanie muzyki; zarazem jest ono synonimem ekstazy, muzyką tą wywołanej.

Na «Dywan» Dżelaleddina składają się liczne «gazele», «rubajaty» (czterowiersze) i «terdżibendy» (rondeaux), pisane pod wpływem owych czasów. Poezje te przenika tęsknota i uczucie potrzeby zjednoczenia się z «Prawdą», rozjaśnia zaś je niepłonna nadzieja na urzeczywistnienie się życzeń autora. Po śmierci Szemsi Tauriza i ukończeniu «Dywanu», Dżelaleddin rozpoczął pracę nad swym arcydziełem «Mesnawi i Manawi» (Duchowe Mesnawi), które przez rodzimych komentatorów nazwane zostało Koranem w języku pehlwskim (t. j. perskim). Jest to olbrzymia księga, która w swych sześciu częściach zawiera wszystkie możliwe doktryny, tradycje i legendy sufickie, przedstawione w formie przypowieści, alegoryj i opowiadań pseudo-historycznych. Tak poemat wstępny (p. t. Śpiew trzciny wodnej), jak też i wszystkie inne, prawie bez wyjątku, mają za cel ilustrację wpływu miłości Bożej na duszę człowieka i jego poczynania. W dalszym zaś ciągu starają się one wpoić w czytelnika przekonanie, że dla tejto miłości człowiek musi dążyć do samounicestwienia i zjednoczenia z Bogiem. W arabskiej przedmowie do swej książki autor twierdzi, «że jest ona komentarzem do Koranu i próbą korektury moralności..., że zawiera dziwne i rzadkie anegdoty, niezwykle doskonale rozprawy i bardzo cenne argumentacje..., że jest to ścieżka ascetów i ogród wtajemniczonych». Dzieło to jest miejscami bardzo niejasne, a sposób rozwijania myśli zawily. Mimo swego założenia, książka ta nie przedstawia się nam jako przejrzysty traktat filozoficzny. Ma ona raczej charakter utworu poetyckiego, i to dość monotonnego. W Persji jednak poemat ten, zgodnie z jego etykietą, uważany bywa za naukową rozprawę o sufizmie. Następujące prozaiczne tłumaczenie jednego z charakterystycznych rozdziałów poematu zawiera opowieść o pewnym podróżniku, który przybył do kalifa Omara, wysłany przez władzę prowincji Rum:

Był to człowiek czcigodny i pełen doskonałości, i żarliwy poszukiwacz prawdy.

Był to człowiek obdarzony prędkim spostrzeganiem i zdolnością wyzyskiwania każdej chwili.

Ujrzał on tego, który prowadził ku zbawieniu (Omara), a który prowadził dobrą drogą,

Który miał czyste ziarno w swojej czystej glebie.
 I rzecze mu ów człowiek: «O Ty Władco Wiernych,
 Powiedz mi, jak to dusza z niebios na ziemię schodzi?
 Jak to ów ptak niewymierny zamknięty być może w klatce?»
 I odrzekł on: «Czarowne słowa mówi Bóg do duszy,
 Mówi je do tych rzeczy, które są niczem, które nie posiadają ni
 uszu, ni oczu.

Przez jego słowa czarowne owe rzeczy w ferment są wprawiane.
 Od jego słów czarownych zapładniają się owe rzeczy, które są ni-
 czem — i odtąd one istnieć poczynają.

A gdy znowu zakłęcie Jego padnie na owe rzeczy stworzone,
 Zpowrotem one w nicość zapadają.
 Znak on tylko da ciału, a ono duszą się staje.
 Słowo On tylko do słońca wyrzeknie, a ono swe promienie rozpościera.
 To znów, na inne skinienie Boże, zasłony zaćmiew padają na oblicze
 słoneczne.

Szepce on do ucha róży, a ona kwieciem się okrywa.
 Szepce on do tulipanu, a on pięknnością promienieje.
 Zawołał Bóg swym głosem do ucha ziemi, a ona rozmyśla w milczeniu.
 Co to On zawołał?

Zawołał Bóg swym głosem do ucha chmury, a ona dżdżem, przez
 jej oko sączącym się, ziemię rosi.

Co to on zawołał?
 A gdy człowieka rozterka duchowa nęka,
 Bóg mu do ucha zagadkę wtedy szepce
 I daje mu dwa sposoby rozwiązania.
 Człowiek rzecze: «Czy mam uczynić to czy też owo?»
 I przychodzi od Boga wskazówka, na co ma paść jego wybór.
 Z tych dwóch, człowiek jedno wybiera.

Jeżeli nie chcesz, by dusza twoja została przez rozterkę wewnętrzną
 zniszczona,

Nie wkładaj zbyt dużo waty do ucha swojej duszy.
 Watę zła z duszy swojej usuń,
 Ażeby głos z niebios mógł dojść twego ucha,
 Ażebyś mógł zrozumieć stawiane przez Boga zagadki,
 Ażebyś mógł przeniknąć jego tajemnice.
 Tak to w uchu duszy umiejscawia się natchnienie.
 Natchnienie to jest mowa, ukryta przed władzą zmysłów.
 Pochwycić je można tylko uchem i okiem duszy,
 Lecz nie dosięże go ani ucho umysłu, ani oko rozumu.

Ostatnie wiersze zawierają wykładnię jednej z głównych zasad mistycyzmu;
 postrzeżenie Boga możliwe jest tylko przez intuicję, wszelkie zaś procesy rozu-
 mowe do niczego nie prowadzą. Dżelaleddin stara się rozwiązać problemat odpo-
 wiedzialności człowieka za własne uczynki. Według przekonania poety, Bóg jest
 jedyną czynną siłą w świecie, i dlatego też odpowiedzialną za wszelkie zło i dobro.
 A zło, jeżeli może być wyplenione, to tylko przez miłość. Człowiek, który bez
 zastrzeżeń poddaje się woli Bożej i który Duchowi Bożemu serce swe naościęz

otwiera, pójdzie wskazaną przez Boga drogą bez obawy, że zostanie z niej odwieziony przez jakiś wrogi impuls.

Godny uwagi jest sąd prof. R. A. Nicholsona o dziełach Dżelaleddina. W przedmowie do «Diwani Szemsi Tauriz» pisze on: «Dżelaleddin nie posiada tego kolorytu i tego tchu wonnego, które charakteryzują Hafiza. Ostatni jest, na zmianę, poważny i wesoły; to bluźni on, to znowu modli się żarliwie; w pewnej chwili mówi na serjo, a potem znowu ironizuje. Muzyka Dżelaleddina jest bogata i pełna, lecz po największej części gra on na jednej tylko strunie... Jako mistyk, był on zanadto głęboko pogrążony w swych myślach, ażeby zwracać uwagę na niekonsekwencje i sprzeczności, nawet w tym wypadku, gdy one same rzucały mu się w oczy. Z tego też powodu jest on narażony na cenzurę wybrednych krytyków. Jako poeta, starał się on okryć doktrynę suficką szatami zdobnymi w te wszystkie wdzięki, jakie mógł tylko znaleźć w skarbcu swojego natchnienia». Zmarł on w miejscowości Konja, w r. 1273.

Po innej linji, aniżeli Dżelaleddin, rozwijał się Sadi z Szyrazu (około 1184—1291); dlatego też, tak życie jego, jak i twórczość, przedstawiają ukształtowanie zupełnie odmienne. Filozofja jego była praktyczna i powszednia, metafizyka była mu kompletnie obca. Specjalnością Sadiego było głoszenie reguł życiowych, przypominających utarte cnoty chrześcijańskie: pokora, miłosierdzie i t. d. W swe nauki moralne wtlaczał on całą masę opowiadań z własnego swego życia i doświadczenia. Lecz nie był on bynajmniej ascetą, i nigdy mu na myśl nie przychodziło odmawiać drugim tych rozkoszy ziemskich, którym się sam oddawał. Urodził się on w Szyrazie, a lata szkolne spędził w kolegium Nizamja w Bagdadzie. Odbycie tych studjów umożliwił Sadiemu jego opiekun, Sad ibn Zangi, od którego imienia wziął też on swój pseudonim. Najazd mongolski odciał mu drogę powrotu do rodziny. Dlatego też po ukończeniu studjów spędził Sadi cały szereg lat życia na awanturniczych podróżach poprzez dalekie i nieznane kraje. Zwiedził on Indie, Arabję, Afrykę Północną. Przez pewien czas mieszkał on w Jerozolimie jako pustelnik, a stamtąd został przez uczestników jednej z wypraw krzyżowych wywieziony do Syrii, gdzie go zmuszono, jako jeńca, do pracy przy fortyfikacjach. Niewola Sadiego skończyła się, gdy jeden z Syryjczyków złożył za niego odpowiedni okup. Okup ten jednak wy dostał on od swego dobroczyńcy za cenę przymusowego małżeństwa z jego córką. W tym związku małżeńskim szczęścia on jednak nie znalazł i postanowił szukać ulgi w ponownej podróży. Powróciwszy ostatecznie do rodzinnego Szyrazu, zastał on Południową Persję w stanie stosunkowo dobrym, pomimo niedawnego najazdu mongolskiego. Osiadł Sadi przy dworze syna dawnego swego mecenasa i oddał się pracy literackiej, wyzyskując owoce swych bogatych doświadczeń. Życie jego i dzieła zjednały mu powszechny szacunek. Tytuł «Szejch Sadi», lub poprostu «Szejch» jest najlepszym dowodem tej czci, którą jego imię było otoczone¹.

Sadi był pisarzem bardzo płodnym we wszystkie gatunki sztuki poetyckiej. Znany on jest jednak przedewszystkiem jako autor dwóch dzieł: «Bustan» (Sad) i «Gulistan» (Ogród róż). Obydwa te utwory, przy pomocy tłumaczeń, utorowały sobie drogę do wszystkich literatur światowych. «Bustan» podzielony jest na dziesięć części, ujętych w lekką i piękną formę wiersza. Zawiera on rozprawy o tem, co to jest sprawiedliwość, dobry rząd, dobroczynność, miłość ziemską i mi-

¹ Szejch — starzec, osoba poważana i czczona.

styczna, uległość, zadowolenie i inne doskonałości. Jak owe cnoty przedstawiają się w praktyce, na to podaje autor przykłady z życia sławnych osobistości, wojowników i świętych, dworzan i królów. «Gulistan»¹ pisany jest prozą, lecz przeplatają go miejscami długie partje wierszowane. Treść jego jest analogiczna do treści «Bustāna», w charakterze swym jest on jednak lżejszy i zawiera więcej humoru. Wypełniają go również niezliczone opowiadania, wzięte z historii lub też z własnego życia autora, obfitującego w tyle ciekawych doświadczeń. Lektura tego dzieła wywołuje wrażenie, jakgdyby było ono pisane z punktu widzenia czysto praktycznego. Etyczna jednak strona niektórych nauk, które w niem znajdujemy, nie może nie budzić pewnych wątpliwości. Nieodparty jest zato urok prostoty, który książkę tę owiewa, a świeżość lekko wchłoniętej mądrości życiowej czyni z niej lekturę miłą i odpowiadającą nawet gustowi tych, którzy nie mają zmysłu wyrobionego na poezjach orientalnych. «Dywan» Sadiego jest dowodem, że tworzył on liryki, elegje i ody w rodzaju swym niemniej doskonałe, aniżeli jego poezje dydaktyczne. Niektóre z jego wierszy lirycznych stawiane są na jednym poziomie z podobnymi wierszami Hafiza, największego perskiego poety lirycznego. I chociaż opinia ta nie może się tyczyć wszystkich jego poematów, to jednak pewna ich część wykazuje nie dające się zaprzeczyć walory artystyczne.

Jest bardzo prawdopodobne, że w czasie swych licznych podróży Sadi przybrał szaty mnicha i został wtajemniczony w jedno z bractw wędrujących derwiszów. Ze swego worka wytrząsa on na każdym kroku ciekawe anegdoty, tyjące się ich sposobu życia i obyczajów. Niejednokrotnie używa też on żargonu sufistów. Nigdy jednak nie zapuszcza się Sadi zbyt głęboko w debaty na temat doktryn sufickich, i dlatego też jest on łatwiej rozumiany przez ogół czytelników.

¹ Istnieją dwa polskie tłumaczenia tego utworu: Ogród różany, perska księga na polski przełożona przez Otwinowskiego, Warszawa 1879, oraz Gulistan t. j. Ogród różany — z oryg. perskiego przełożył Kazimirski-Biberstein — Paryż 1876.



Mohamed Ali i Hafiz,

(rys. z pocz. XVIII w.). Kunstgewerbeverein, Lipsk.

ników. Dzięki temu dzieła jego są powszechnie znane tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, a imieniu swemu zdobył on popularność daleko szerszą, aniżeli Dżelaleddin. Do twórczej pracy autorskiej zabrał się Sadi dopiero w wieku podeszłym. Płomienie młodocianego entuzjazmu zostały przez jego duszę opanowane z biegiem długich i w doświadczenia bogatych lat życia, tak więc to, co on swym czytelnikom podaje, jest już zupełnie dojrzałym owocem mądrości. Nauka moralna, którą Sadi doczepia do pierwszego opowiadania z «Gulistanu», wskazuje wyraźnie kierunek jego filozofji życiowej: «Kłamstwo, które się miesza z dobrą wolą, jest lepsze, aniżeli ta prawda, która nieci zło». W każdym razie jednak regułą Sadiego jest pochwała cnoty, i z prawdziwą rozkoszą opisuje on idealne wzory etycznego sposobu życia. Następujący urywek, wzięty z czwartej księgi «Bustanu», ilustruje cnotę pokory:

Pomnę, jak to niegdyś Nil, ów szafarz wody,
 Wody swej odmówił Egiptu mieszkańcom.
 Biedni więc ludziska wędrowali w góry,
 Błagając niebiosa o kropelkę deszczu.
 Z oczu im płynęły łzy niepolicone,
 Głuche jednak były nieba na ich modły.
 Posępne te wieści doszły do Zu'l Nuna
 Wraz z żalną prośbą: «Ty za nich się pomódl;
 Tyś jest miły Bogu, Bóg więc cię wysłucha
 I odejmie od nich ich bóle, ich troski».
 Czem prędzej opuścił Zu'l Nun owe strony,
 I uszedł daleko. A obfite deszcze
 W jednej chwili spadły na ziemię Egiptu.
 Przeszło dni dwadzieścia i dwadzieścia nocy,
 Nim Zu'l Nun otrzymał radosną nowinę;
 I pomyślał sobie, że trzeba powrócić,
 Gdyż kraina była już zroszona wodą.
 Jeden światły człowiek zapytał Zu'l Nuna:
 «Czemuś to uciekał? Jaka myśl cię wiodła?»
 Zu'l Nun na to odrzekł: «Słyszałem ja kiedyś,
 Że ma przyjść czas klęski na ptactwo, na mrówki
 I inne stworzenia. A klęskę tę ściągną
 Złe uczynki ludzkie. Dużo ja widziałem,
 Ale nie widziałem takich wielkich grzechów,
 Jako moje własne. Uciekłem z obawy,
 By ma grzeszna dusza nie była zawadą,
 By nie zamykała waszych bram do dobra.

Zależność Sadiego od łaski mecenasów tłumaczy genezę jego licznych kasyd, pisanych tak po arabsku, jak też i po persku. Tej samej okoliczności należy przypisać również pochodzenie jego «mutajabatów» (żartów), zwanych inaczej «kabisatami» (poezjami wstępu). Dwie te nazwy bardzo dobitnie określają charakter owego zbioru poezyj; Sadi był zdania, że królów i książąt należy zabawiać, i to zgodnie z ich życzeniami, lecz z drugiej strony, obowiązków tego rodzaju podejmował się on z wielką bardzo niechęcią. Sławy swej światowej nie zawdzięcza jednak Sadi tym ostatnio wymienionym utworom. Rozgłos zdobyły mu inne jego dzieła poetyckie, o treści bardziej budującej i bardziej kunsztownej formie.

Sadi miał szczęście znaleźć mecenasa, który był naprawdę zdolny ocenić wartość poezji. Mongołowie, naogół, nie mieli dostatecznego zrozumienia dla sztuki pisania wierszy. A jeśli ją popierali, to tylko w tych razach, gdy się przejawiała

ona w formie pochlebstw, pod ich adresem skierowanych. Z drugiej strony jednak, jasno zdawali oni sobie sprawę z doniosłości nauk ścisłych i historii, i rozwojem ich żywo się interesowali. Wśród ludzi nauki, którzy zasłynęli jeszcze przed najściem Mongołów, pierwsze miejsce zajmował Nasireddin z Tusu (um. 1274), wybitny filozof, astronom i matematyk. W tym właśnie czasie, gdy służył on ostatniemu Wielkiemu Mistrzowi zakonu izmaelitów - assasinów, główna ich siedziba, Alamut, została splondrowana przez Hulagu Chana. Chcąc wyzyskać dla swych celów zdolności i wiedzę sławnego astronoma, krwawy najeźdźca oszczędził mu życia i zamianował go swym doradcą. W tym to charakterze towarzyszył on Hulagu Chanowi w jego wyprawie na Bagdad, a gdy Mongołowie chwilowo za stolicę obrali sobie miasto Maraka w Azerbejdżanie, Nasir również podążył w owe strony. Zdobywszy wielki wpływ na swego chlebobawcę, przy jego pomocy wybudował tam Nasir obserwatorium, które szeroko rozniosło sławę jego imienia. Większość swych dzieł na temat filozofji, astronomji, teologii i t. d. pisał on po arabsku, gdyż rozwój jego umysłu dokonał się w znacznej części jeszcze w okresie abasydzkiego kalifatu. Posługiwał się on jednak również swym ojczystym językiem perskim, i w tym to języku stworzył swe najbardziej znane dzieło «Achlaki Nasiri» (Etyka Nasira), podręcznik praktycznej filozofji, a w dalszym ciągu «Zidži Ilchani» (Ilchańskie tablice astronomiczne, ułożone specjalnie dla Hulagu Chana), jakoteż szereg utworów drobniejszych z zakresu filozofji i astronomji. Prawdopodobnie oddawał się on również twórczości poetyckiej i krytyce literackiej; uważany on jest powszechnie za autora znanego dzieła o prozodji «Mijaru'l Aszar» (Kamień probierczy poezji).

Przez historję został Nasireddin (um. 1274) surowo bardzo osądzony i całkowicie potępiony za swój ciemny charakter. Po człowieku o tak wybitnych walorach umysłowych należałoby spodziewać się, że normy swego życia będzie on ustalał miernikiem wyższym, aniżeli korzyść osobista. Pod tym względem Nasireddin przedstawia się nam w sposób dla niego bardzo niepochlebny. Nie ograniczył się on bowiem do popełnienia zdrady, porzucając swego mistrza izmaelickiego i przechodząc na stronę Hulagu Chana, lecz również, według wszelkiego prawdopodobieństwa, był on sprawcą śmierci ostatniego kalifa przez zdradzieckie wydanie go w ręce Mongołów. Główne jego dzieło «Achlaki Nasiri» jest być może najlepszym traktatem etycznym w całym islamskim piśmiennictwie. Co jest jednak bardzo znamienne dla autora i jego charakteru, to dwie przedmowy, w które dzieło owo jest zaopatrzone. Pierwsza z nich wysławia izmaelitów, gdyż pisana była dla Nasireddina Muhtaszama, izmaelskiego gubernatora Kuhistanu; od jego to imienia pochodzi tytuł książki. Druga przedmowa, późniejsza, zawiera podziękowanie autora pod adresem pewnego dobroczynnego księcia, który go wybawił z rąk owych «heretyków» («mulahida»). «Achlaki Nasiri» jest dziełem, pisanem w stylu bardzo zawiłym i męczącym umysł czytelnika. Tytuły niektórych rozdziałów mogą dać ogólne wyobrażenie o jego treści. Książka została podzielona na trzy główne części. Pierwsza z nich, pod nagłówkiem: «O moralnej ogładzie», zawiera takie rozdziały, jak np. «O znajomości duszy ludzkiej», «O doskonałościach i brakach duszy ludzkiej», «Dobro i szczęście, które są celami doskonałości». W drugiej części znajdujemy tytuły: «O wiedzy politycznej i administracji dochodów», «O dobrych obyczajach w mówieniu», «O dobrych obyczajach przy jedzeniu» i t. d. Trzecia część poświęcona jest sztuce sprawowania rządów, jakoteż kwestji pra-

wodawstwa, regulującego wzajemne stosunki między ludźmi. Utwór ten nie był jeszcze tłumaczony na żaden z języków europejskich. Literatura angielska posiada jednak przekład innego, znacznie późniejszego i gorszego dzieła Nasiredina, p. t. «Achlaki Dżelali».

Wśród uczniów Nasira znajdował się Kutbeddin (um. 1310). Był on członkiem pewnej rodziny lekarskiej z Szyrazu. Największą część swego życia spędził on przy dworach mongolskich władców. Podobnie swemu mistrzowi, Kutbeddin wydał szereg dzieł o filozofji, medycynie i astronomji, pisanych w języku arabskim. Najbardziej znany jest on jednak jako autor encyklopedji nauk ścisłych. Ata Melik (um. 1283), sławny historyk, był jednym z tych, którzy wraz z Nasireddinem towarzyszyli Hulagu Chanowi podczas jego ekspedycyj wojennych. Jako sekretarz owego wodza mongolskiego, ruszył on z nim przeciw izmaelitom, a następnie przeciw Bagdadowi. W dalszym ciągu został on gubernatorem tego miasta. W swoim dziele p. t. «Tarich-i-Dżahangusza» (Historja zdobywcy świata, t. j. Dżingischana), rozwija on początkowo dzieje Mongołów w epoce dawniejszej, a następnie przechodzi do wypadków, które zaszły w czasie panowania Dżingischana i Hulagu Chana, i kończy opisem wyprawy przeciw izmaelitom. Ta część ostatnia opracowana jest nadzwyczaj szczegółowo i podaje bardzo interesujący materiał historyczny. Na dworze Mongołów Ata Melik odgrywał wybitną i wpływową rolę. Był on politykiem o umyśle bardzo przenikliwym. Mimo że, tytułarnie, był on tylko zastępcą gubernatora Iraku, faktycznie jednak w rękę swych trzymał on pełną władzę nad Bagdadem i okoliczną prowincją. Stanowisko jego i powodzenie budziły powszechną zazdrość i nienawiść. Wśród objawów wrogich uczuć, jakie przeciw niemu żywiono, jeden jest szczególnie interesujący. Pomiedzy członkami koterji, która uwłaczała osobie historyka-polityka, znajdował się ojciec Ibnu 'lTiktakiego, autora książki p. t. «Kitabu 'lFachri», doskonałego podręcznika arabskiej historii i polityki. Wszczęte przez niego intrygi, celem usunięcia uczynnego gubernatora z piastowanego przezeń urzędu, spelzły na niczem. Przytem mściwy gubernator nie pożałował krwi i zlikwidował sprawę przez ścięcie głowy intrygantowi. Syn zamordowanego nieomieszkał w swem «Kitabu 'lFachri» dać wyrazu uczuciom, które wzburzyły jego duszę wskutek tego krwawego aktu ze strony Ata Melika; każda wzmianka o nim na stronicach książki Ibnu 'lTiktakiego kryje w sobie żądło nienawiści i satyry.

Perski geograf i kosmograf, Kazwini, jest autorem traktatów arabskich «Adżalibu 'lMachlukat» (Cuda stworzenia) i «Eseru 'lBilad» (Monumenta krajów). Żadnemu z tych dzieł nie można przyznać wartości naukowych w ścisłym znaczeniu słowa, nawet jeśliby je mierzyć według ówczesnego stanu wiedzy. Zawierają one jednak liczne momenty, które są ciekawe z topograficznego i biograficznego punktu widzenia.

Czas, który upłynął między twórczością Ata Melika aż po chwilę wstąpienia na tron Gazan Chana, wnuka Hulagu Chana, jest w historii literatury perskiej okresem zastoju. W czasie swego krótkotrwałego panowania Gazan Chan zapewnił swemu krajowi spokój wewnątrz jego granic, nazewnątrz zaś cieszył się stałym powodzeniem w walkach z wrogami. Pomyślność swych rządów zawdzięczał on w bardzo znacznej mierze jednemu wybitnemu mężowi stanu i historykowi, który piastował godność wezyra; był to Reszydeddin Fadlullah. Karjerę swą rozpoczął Reszyd jako lekarz, lecz uległszy namowom Gazan Chana, został jego wezyrem i rozwinął bardzo szeroką działalność państwową. Mimo licznych obowiązków,

które zaciążyły na jego barkach, zdołał on opracować jedno z najlepszych i najdokładniejszych dzieł historycznych w literaturze perskiej, p. t. «Dżamju 'lTawarich» (Kompendum historii). Myśl napisania tego dzieła wyszła, prawdopodobnie, od samego Gazana Chana, który pragnął uwiecznić w piśmie czyny orężne Mongołów. Po śmierci Gazana i objęciu rządów przez jego brata, Uldżajtu Chana, Reszyd pracował nadal nad swym monumentalnym dziełem. Podzielił on je na dwie części. Pierwsza rozwija dzieje Turków i Mongołów od najdawniejszych czasów aż po koniec panowania Gazana Chana. Na treść części drugiej złożył się rozdział o rządach Uldżajtu Chana i powszechna historia świata, poczynając od jego stworzenia. Wśród innych, znajdują się tam cenne wiadomości o kalifacie, o dynastjach Gaznawidów, Seldżuków i Chwarazmszachów, jakoteż o izmaelitach. Historję innych narodów świata reprezentują legendarne postacie władców tureckich, chińskich, izraelskich, frankońskich i indyjskich. Co do dziejów powszechnych, ma się wrażenie, że Reszyd czerpał materiały z drugiej ręki lub też opierał się na wiadomościach zasłyszanych. I tak np. w rozdziale o Frankach podaje on dość ciekawy i nieprzyjęty, naogół, pogląd na chrystjanizm; dane te zostały mu prawdopodobnie dostarczone przez zwolenników jakiejś sekty chrześcijańskiej. Znamienny pod tym względem jest również jeden moment w historii żydów; dzieło stworzenia opisuje Reszyd nie na podstawie powszechnie znanej wersji Księgi Genezy, lecz według interpretacji midraszyckiej.

W przedmowie do historii Izraelitów metody swe naukowej wyluszcza Reszyd w sposób następujący: «Zasadniczy postulat, stawiany historykowi, streszcza się w tem, aby dzieje danego narodu opisywał on w zgodzie z myślą i życzeniami owegoż narodu. Nie wolno mu wyrażać o nim swego własnego zdania, ani w sensie powiększającym, ani też pomniejszającym. Nie jego rzeczą jest sądzić, czy odpowiada prawdzie opinia, którą jakiś naród ma o sobie samym, lecz w zgodzie z tą opinią podana być musi wykładnia historyczna. A wtedy odpowiedzialność spada na ów naród, lecz nie na historyka. Tego rodzaju teoria stosowana jest na tem miejscu w tym celu, ażeby, w razie skonstatowania czegoś, co się nie da zrozumieć albo usprawiedliwić, nie wysuwano żadnych zarzutów przeciw skromnemu historykowi, ani też nie wyciągano języków ze słowami nagany. Zasada ta uchroni jego intencje przed złą mową ludzką. Wola Boga Wszchemogącego».

Podany przez Reszyda opis stworzenia przedstawia się następująco:

«Pierwszemi rzeczami, które stworzył Bóg Wszchemogący, były niebiosy i ziemia, i to, co między nimi jest; jako to zastępy niebieskie i armje ziemskie — tak to było, ogólnie rzekłszy. A szczególnie: w niedzielę światło i ciemność, i cztery żywioły (ziemia, powietrze, ogień, woda) byt swój otrzymały. Światło do niebios przywiązane zostało, a ciemność do świata widzialnego. Owego to także dnia czas na dzień i noc podzielony był, i stworzeni zostali aniołowie święci i istoty duchowe.

W poniedziałek żywioły ułożyły się, właściwości objawiły się, i piekło zostało stworzone.

We wtorek zostały stworzone rośliny rodzaju wszelkiego, jako to zioła, trawa i drzewa. Z dnia nastaniem Bóg wszystkie wody w jedno miejsce zebrał i nazwał je morzem. A także i niebiosy stworzone były w dniu owym. Część wód zamknął Bóg w rzek korytach. Tak to ukazała się powierzchnia ziemi. Pewne jej części zostały osuszone, ażeby na nich orać można było.

We środę stworzył Bóg słońce, księżyc i inne ciała niebieskie, i światłem je obdarzył. Z woli Jego słońce stało się sługą dnia i zwycięzcą ciemności, a księżyc sługą nocy. Każdemu z nich nadał On różne właściwości w świecie przyrody.

We czwartek stworzył On dwie rodziny zwierząt — ptaki i ryby; to jest stworzył On zwierzęta powietrzne i zwierzęta wodne.

W piątek, w pierwszej godzinie stworzył On wszystkie inne zwierzęta, które żyją na powierzchni ziemi, w drugiej godzinie powołał On do życia Adama — niechaj mu będzie pokój wiekuisty — stworzenie doskonałe w swym kształcie i w swojej istocie, ponad resztę wyróżnione, mądre, rozumne, sprawiedliwe, siłą głębokiej myśli obdarzone i zdolne do pojmowania prawdziwych wartości wszystkich istot, bo duchem Bożym natchnione. O tej to chwili skrzydlata jakaś istota zstąpiła z wysokości niebios, a siadłszy nad morza brzegiem, wielkim głosem zawołała: — O wy ptaki i wy ryby, z ostrzeżeniem ku wam przychodzę, bo oto Bóg z mocy swojej powołał do życia twór dziwny a cudowny, majestatu pełen i wielkości. «Człowiek» mu na imię. Potęgą wielką ramię jego przez Boga obdarzone zostało, ażeby mógł on z powietrza ptactwo ku sobie przyciągać i ryby z głębin morskich, na rozkaz Boga Najwyższego. Błogosławieństwo swoje zesłał Bóg na dzieci jego i na potomność jego. A całemu plemieniowi jego, któremu na imię «ludzie», dał Bóg siłę krzewienia się i mnożenia, ażeby dzieci ich były niepoliczone, ażeby życie ich stało się przyczyną trwałego istnienia świata i jego pomyślności.

W dalszym ciągu historyk opowiada, jak to Bóg dopuścił Adama do raj, jak to mu zezwolił korzystać ze wszystkich darów swoich, z wyjątkiem drzewa wiadomości. W dalszym ciągu znajduje się opowiadanie o stworzeniu Ewy, o jej kuszeniu przez węża i spożyciu jabłka przez Adama. «A w piątek, w ósmej godzinie, Adam został z raj, wygnany, w tym samym dniu, w którym i stworzony został».

Dzieło doprowadzone jest tylko do r. 1305 po Chr., mimo że autor żył aż po rok 1318. Zginął on śmiercią skazańca. Syn bowiem i następcą Uldżajtu Chana, Abu Said, oskarżył Reszyda o zamordowanie monarchy, zwolnił go z urzędu ministra, skonfiskował mu majątek i wydał nań wyrok śmierci.

Rolę dawnych poetów dworskich za panowania Gaznawidów i Seldżuków, w okresie mongolskim przejęli dworscy historycy. Sułtanowi Abu Saidowi został w 1317 poświęcony utwór historyczny p. t. «Tarichi Banakiti» (Historje Banakitiego); była to próba sumarycznego ujęcia księgi Reszydeddina, «Kompendjum historyczne», z uzupełnieniem czasów najnowszych, aż po chwilę wstąpienia na tron Abu Saida. Autorem tego dzieła był Fachri Banakiti, znany nie tylko jako historyk, lecz również jako poeta. Lecz z poezyj doszła dni naszych cząstka tak znikoma, że trudno wydać jakikolwiek sąd o tej stronie jego twórczości literackiej.

Dzieło nad opracowaniem historii Mongołów, zainicjowane przez Ata Melika w jego «Tarich-i-Dżahangusza» (Historja zdobywcy świata) i kontynuowane przez Reszydeddina w «Dżamju l'Tawarich» (Kompendjum historyczne), w ręce swe wzięły z kolei jeden z wychowanków Reszyda, znany jako «Wassaf» (Panegirysta). Utwór jego znamienny jest z tego powodu, że główną intencją autora było popisywanie się stylistyczną sztuką. Naskutek tego książka Wassafa jest kompozycją, której napuszystość graniczy wprost z niedorzecznością. Myśli toną w powodzi słów, a ścisłość historyczna podporządkowana jest werbalnej inwencji. Zaraźliwemu wpływowi tego utworu uległ cały szereg pisarzy perskich, a w silniejszym jeszcze stopniu ulegli mu pisarze indyjscy. Tą właśnie okolicznością tłumaczy się fakt,

że proza perska, z powodu przeładowania niesmaczną kwiecistością, po dziś dzień posiada w Europie opinię, nie zbyt pochlebną co do jej stylu. Charakter jej językowy można uwydatnić przez porównanie utworu Wassafa z jakimkolwiek innym utworem, pisanym mniej kunsztownie. Zdobycie Bagdadu przez Mongołów, według opisu Wassafa w jego książce p. t. «Tarich-i-Wassaf», przedstawia się w sposób następujący:

«Owi, którzy badają wypadki, zachodzące we wszystkich wiekach, i którzy zaznajomieni są z treścią stronic dziejów, owi, którzy zdzierają zasłony z oblicza dziewic nowości, którzy ukazują nam zmiany miesięcy i stuleci (oby Allah objął ich wszystkich swem miłosierdziem szerokiem!), takie oto świadectwo złożyli: Miasto Pokoju (Bagdad) za czasu kalifów abasydzkich stale było chronione przed zawiścią losu w świątyni bezpieczeństwa i pewności. Ściągało ono zazdrość wszystkich władców świata, a jego dwory i jego pałace dzieliły się tajemnicami z eterem niebieskim. Okolice, któremi ono było otoczone, swą rozkoszną świeżością równe były Ogrodowi Błogosławieństwa. W jego powietrzu i w jego przestrzeniach nie przestawał fruwać ptak bezpieczeństwa i pokoju. Były w niem błogosławieństwa i rozkosze najrozmaitszego rodzaju, były wszelkie zbytki i wygody wszelkie. Nie wyliczyć ich umysłowi, od zdziwienia osłupiałemu. Szkoły jego i zakłady naukowe roiły się od bojowników niebywalej wiedzy. A waśń w owych dniach miała splecione ręce i złamane nogi. Mistrzowie sztuk i rzemiosł dochodzili do takiej doskonałości, że na bieżącej wodzie malować mogli iskry ogniste, a pióro oszczerstwa, w gorliwej trosce o dokładność portretu, łamało się ze wstydu, ledwo się tylko papieru dotknęło».

Z powyższym tekstem należy porównać prostotę i bezpośredniość Reszydeddina, w jego opisie mongolskiego najazdu na Bagdad:

«W dniu dziewiątym grudnia r. 655... (1257 r.) przeszli oni rzekę Tygrys i stanęli nad brzegiem kanału Isa. Sundżak Nujan zwrócił się z prośbą do Mangu, ażeby mógł objąć komendę nad wysuniętem ku przodowi wojskiem, które miało rozpocząć działania na zachód od Bagdadu. Otrzymaawszy pozwolenie, wymaszerował on i doszedł do Hurmatu. Mudżahideddin Dawaddar, który dowodził armją kalifa, jako też Ibn Karz, rozłożyli się obozem pomiędzy Jakubją i Badżisra. Dowiedziawszy się, że Mongoli stoją już na lewym brzegu, przeszli oni Tygrys... i rozpoczęli walkę z armją mongolską... W okolicy owej była szeroka przestrzeń, zalana wodą. Otaczające ją kanały zostały przez Mongołów przecięte, a naskutek tego stojąca tam część armji bagdadzkiej znalazła się całkowicie pogrążona w wodzie. W czwartek, o świcie, dnia dziesiątego stycznia, Buka Timur, zaatakował Dawaddara i Ibn Karza, odniósł zwycięstwo i armję bagdadzką zmusił do ucieczki».

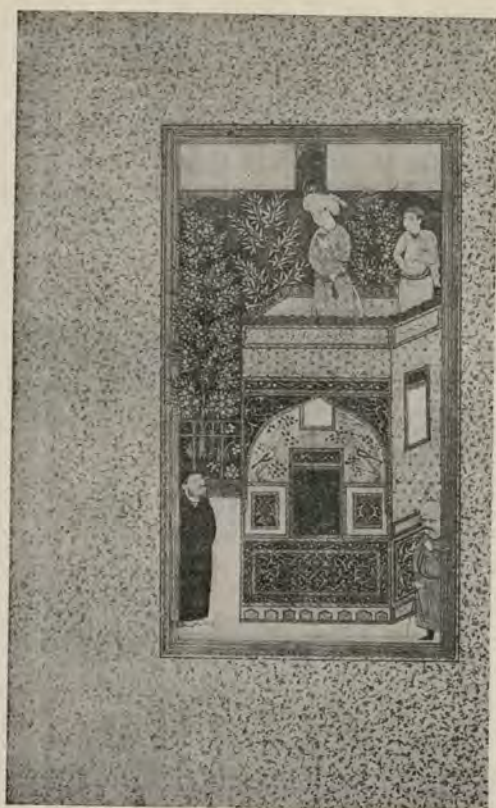
Hamdullah Mustaufi pozostawił po sobie dzieło, znane równie szeroko, jak «Tarich-i-Wassaf», lecz mniej kunsztownie napisane, a poświęcone synowi Reszydeddina, Gijaseddinowi; jest to «Tarich-i-Guzide» (Historja wyborowa). Autor kresli w niej pochodzenie i historję dynastji perskich, rozwój islamu i postaci wybitnych szermierzy religji mahometańskiej. Książka wyczerpuje całokształt dziejów, począwszy od stworzenia świata aż po rok 1330. W dziedzinie poezji stworzył Mustaufi rymowaną kronikę wypadków od dni Mahometa, «Zafer-name» (Księga zwycięstwa). Jest to bezpośrednia imitacja utworu Firdausiego «Szach-name». Oprócz dwu dzieł powyższych, jest Mustaufi autorem traktatu

geograficznego i kosmograficznego p. t. «Nuzhatu-'lKulub» (Rozkosze serca). Na treść jego składają się kwestje pochodzenia i układu wszechświata, przedstawione według właściwych owej epoce pojęć, w dalszym zaś ciągu podana jest szczegółowa geografia Persji i niektórych krajów sąsiednich. Jednocześnie prawie z dziełem Mustaufiego ukazało się «Szachanszach-name» Ahmeda z Taurisu; jest to wierszowana historia Dżingischana i jego następców, doprowadzona do roku 1338. Pod względem artystycznym, utwór ten stoi na poziomie znacznie niższym, aniżeli «Zafer-name» Mustaufiego, który — należy zaznaczyć — o całą głowę przerastał wszystkich innych autorów, naśladowujących Firdausiego. Wśród legjonu tychże, wyższość Mustaufi uwydatnia się tak w jego sposobie traktowania tematu, jak i w zaletach stylu. Pomiedzy niezliczonymi naśladownictwami arcydzieła Firdausiego, «Szachanszach-name» jest w każdym razie utworem stosunkowo nienajgorszym, i dość korzystnie odbija się na tle wszystkich owych elukubracji, które były pisane, naogół, z wyłącznym celem otwarcia kiesy bogatych mecenasów, drogą wyszukanych pochlebstw i hiperbolicznych pień ku chwale ich imienia.

Wpływ Nizamiego z Gandży na twórczość poetycką Indyj okazał się bardzo silny. Emir Chosrau z Deli (um. w r. 1325) rozwinął wybitny talent, tak w zakresie epiki, jakoteż poezji lirycznej. Jego «Chamsa» (Pięć poematów) walorami swemi prawie dorównywa utworom Nizamiego. Należy on jednak raczej do literatury indyjskiej, aniżeli perskiej; w Indjach się urodził, w Indjach żył i działał, dlatego też jego spuściznę literacką trudno jest zapisać na rachunek Persji mongolskiej.

Miał Nizami naśladowców także w swym kraju ojczystym. Wśród nich, najszczęśliwszą rękę miał, zdaje się, Chwadżu z Kirmanu (1281—1352). Życie swe pędził on na dworach władców z tych rozmaitych dynastji, które ukazały się na widowni po upadku Ilchanów. Swoje pięć poematów romantycznych stworzył on dość dokładnie według modły ustalonej przez Nizamiego; ostatni znalazł w nim pierwszego na ziemiach perskich naśladowcę swej twórczości poetyckiej. Prócz stereotypowych legendarnych poematów miłosnych («Humaj i Humajun», «Gul i Nauruz») cykl owych pięciu utworów zawiera również jeden poemat etyczny p. t. «Rauzatu l' Anwar» (Ogród ognisty); w tym wypadku za wzór obrał sobie Chwadżu dzieło Nizamiego «Mahzanu 'l Asrar» (Skarbnica tajemnic). Ów cykl «pięciu» bynajmniej nie wyczerpuje jego twórczości literackiej. Karjerę swą poetycką rozpoczął Chwadżu jako panegirysta i układał rozliczne «kasydy» ku czci swoich protektorów tak na dworze Muzzaferich jak i na dworze rywala, Abu Ischaka w Szyrazie. Wszelkiego rodzaju ody, czterowiersze i t. d., które Chwadżu włączył do swego «Dywanu», stanowią również niepoślednią część jego poetyckiej spuścizny.

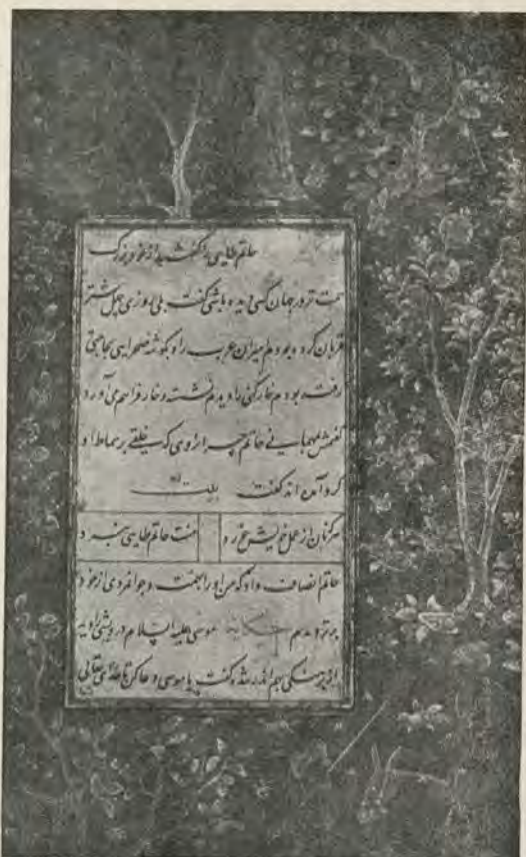
W ostatnich latach dynastji Ilchanów i w okresie mętnego półwiecza, które poprzedziło najazd Tamerlana na Persję, literatura suficka rozwijała się względnie pomyślnie. Wśród innych, wyróżniają się w owej epoce dwa zwłaszcza utwory: «Lamaat» (Błyski) i «Gulszani Raz» (Różany ogród tajemniczości). Autorem pierwszego z nich był Iraki (um. około 1288), drugiego zaś Mahmud z Szabistaru (um. w r. 1320). «Lamaat» jest traktatem o rozmaitych stadjach mistycznej miłości, pisany częściowo prozą, częściowo wierszem. Powstał on pod wpływem arabskiego mistyka Ibnu 'l Arabi, a specjalną uwagę zwrócił na siebie, w półtora



Minjatury w «Królu i żebraku» Hilaliego.

wieku po swem ukazaniu się, dzięki skomentowaniu go przez sławnego poetę Dżamiego. W treści swej utwór ten wykazuje zasadniczą analogję do «Duchowego Mesnewi», którego autorem był Dżelaleddin. Nowością jest tylko sam sposób rozpatrywania etapów mistycznej miłości. W czasie swego życia, dzielonego między studja i podróże, zwiedził Iraki Azję Mniejszą, Indje, Egipt i Syryję. Poza «Lamaatem» napisał on «Dywan», na którego treść złożyły się piękne «gazele» i inne poematy. Erotyzm znacznej części owych «gazeli» nosi charakter o tyle znamieny, że przy opiewaniu miłości mistycznej używał poeta słownictwa erotyki zmysłowej. Od tego zarzutu, zresztą, nawet i sam Hafiz nie może być zwolniony; nigdy jednak nie posuwał on się, pod tym względem, tak daleko, jak Iraki.

«Gulszani Raz» cieszył się wśród sufistów wielką poczytnością z tego powodu, że był to niejako katechizm ich wyznania wiary. Poemat ten odziany jest w szatę «mesnewi» i pisany w formie pytań i odpowiedzi, dotyczących się doktryny sufickiej. Ilustrują go liczne opowiadania i przypowieści, zmierzające do wyjaśnienia wszelakich kwestyj z systemem tym związanych i do zapuszczenia sondy w najgłębsze jego tajniki. Na wzmiankę zasługuje również mistyczny poemat p. t. «Dżâm-i-Dżem» (Czara Dżamszyda). Powstał on w okresie bezkrólewia, a autorem jego był Auhadi (um. w r. 1337) z Maragi — miejscowości, która przez pewien czas służyła za stolicę Hulagu Chanowi. Prototypem tego bardzo popularnego poematu był utwór Sanaiego «Hadikatu l' Hakika».



Strona książki perskiej z pocz. XVI w. z ozdobami marginesowemi.

(Kunstgewerbemuseum, Lipsk).

Dwom antagonistycznie względem siebie usposobionym dynastjom, które wypłynęły z zamętu po upadku Ilchanów, należy przypisać wielką zasługę roztożenia opieki nad trzema pierwszorzędnymi autorami owej epoki, z których jeden jako poeta stał się największą chlubą perskiego piśmiennictwa. Były to dynastje Dżalairów z Iraku i Muzafferich z Szyrazu. Szejjch Hasan Buzurg (Wielki), pierwszy z Dżalairów, jakoteż syn jego, Szejjch Uwajs, znaleźli możliwość poświęcenia uwagi literaturze nawet w czasie największego chaosu politycznego. W Bagdadzie, pod dachem rezydencji Szejjcha Uwajsa, przez długi czas gościł Ubejdi Zakani (um. około 1370), który, jako mistrz perskiej poezji satyrycznej, był godnym następcą Suzaniego, głośnego pisarza z czasów sułtana Sandżara. Wena rabelewska jest zjawiskiem w literaturze perskiej nierzadko spotykanem. Wyraźniej jednak, niż u innych autorów, symptomy jej występują u Ubejdi Zakaniego, tak w jego utworach prozaicznych, jak i wierszowanych, pełnych specyficznego posmaku i charakterystycznych efektów, wynikających z rubasznej lubieżności. Z pośród jego dzieł prozą pisanych «Achłaku l Aszraf» (Moralność szlachty) jest pa-

rodją tego rodzaju podręczników etyki konwencjonalnej, jak n. p. «Achłaki Nasiri». «Tarifat» (Definicje) jest serją epigramów, przepelnionych szyderstwami z ówczesnych obyczajów i wierzeń religijnych. Innym utworem, pisany w tonie podobnie sarkastycznym, jest «Risale'i Risz» (List o brodzie). «Hazaljat» (Poezje rozpusty) przedstawia kolekcję utworów, wierszowanych i prozaicznych, pisanych częścią po arabsku, częścią znowu po persku; przeważająca ich większość pławi się w grubym, plugawym humorze. Ze strony najbardziej dodatniej oryginalność Ubejdi Zakaniego przejawia się w krótkim heroikomicznym poemacie p. t. «Musz u Gurba» (Mysz i kot). Utwór ten, wprowadzając na scenę koty i myszy, traktuje je na sposób Ezopa, lecz czyni to z zastosowaniem zjadliwego humoru. Następujący wyjątek może posłużyć za ilustrację satyrycznej weny Ubejdi Zakaniego.

«Zdarzyło się raz, że kalif Mahdi zabląkał się w czasie polowania, a nie mogąc odnaleźć swej świty, z nastaniem nocy schronił się do chaty jednego Araba. Arab ugościł go, czem chata bogata — dzbanem wina. Chłystnąwszy pierwszy łyk, kalif Mahdi rzekł: «Jestem jednym ze sług kalifa Mahdiego». Po drugim łyku zaś rzekł: «Jestem jednym z generałów Mahdiego». Po trzecim zaś rzekł: «Ja jestem sam Mahdi». Na te słowa Arab sprzątnął mu dzban z przed nosa, mówiąc: «Gdy piłeś

po raz pierwszy, rzekłeś, że należysz do służby Mahdiego. Pijąc po raz drugi, wyrosłeś na generała. Teraz, przy trzecim razie, nazywasz się samym kalifem. Jeśli jeszcze jeden raz pociągniesz, wtedy zechcesz być samym Bogiem».

Ubejdi Zakaniemu dorównywał talentem współczesny mu panegirysta Salman (um. około 1376). Był on dworskim poetą Szejcha Hasana Buzurga i Szejcha Uwejsa. Gdy Uwejs stracił jednego ze swych faworytów, Salman napisał mu na pocieszenie swoją «Firik - name» (Księgę rozłąki). Uwejsowi też poświęcił on swe romantyczne «mesnawi» p. t. «Dżemszid i Chuurszid». Poematem tym Salman dobrze się zasłużył swej literaturze ojczystej; do konwencjonalnych tematów miłosnych, od półtora wieku stale powtarzanych według szablonu, który został niegdyś ustalony przez Nizamięgo, wprowadził on świeże, odmienne postaci bohaterów. Nie odważył się jednak Salman na żadne dalsze innowacje w tym względzie, i sam wątek przygód erotycznych pozostawił nietknięty. Salman jest również znany jako autor ód bardzo starannie wyczelowanych, jako też precyzyjnie i zręcznie wykonanych «kasyd». Kunszt prozodji posuwał on nieraz tak daleko, że niektóre z jego wierszy przedstawiają prawdziwe «tours-de-force» poetyckie. I tak n. p. jeden z dobrze znanych poematów Salmana pisany jest w ten sposób, że początkowe litery każdego poszczególnego wiersza składają się na akrostych, a co więcej, pojedyncze wyrazy w tekście poematu, pod względem typograficznym specjalnie uwydatnione, tworzą wiersze odmienne i od całości niezależne, przy czem każdy z nich ma inną miarę, jako też inną formę, uwarunkowaną pewnym mechanicznym sposobem ustawiania liter. W przeciwstawieniu do niektórych poematów Salmana, pisanych z zastosowaniem wszelkiego rodzaju sztuczek werbalnych, znaczna część jego utworów przedstawia ujmujący wdzięk i rzadko spotykaną przejrzystość. Twórczość jego zdradza miejscami objawy tak wielkiego artyzmu, że swym sposobem obrazowania przypomina on poezję genialnego Hafiza.

Hafiz (pełne imię brzmi: Mohamed Szemseddin Hafiz) miał w pewnym okresie swego życia tak potężnego protektora, jak sam Szach Szudża, członek dynastji Muzafferich. Historia literatury posiada o nim bardzo niewiele danych biograficznych. Przybrane jego imię «Hafiz» (to zn. człowiek, który umie Koran na pamięć) wskazuje na fakt, że Koran był przedmiotem specjalnych jego studjów. Fakt ten potwierdza się skądinąd przez liczne odpowiednie aluzje w jego utwo-



Strona książki perskiej z pocz. XVI w. z ozdobami marginesowemi.

(Kunstgewerbemuseum, Lipsk).

rach poetyckich. Jest rzeczą prawie pewną, że największą część życia spędził on w swym rodzinnym mieście Szyrazie. Tam też i umarł — na co wskazuje nagrobny chronogram — w 794-tym roku Hedżry, t. j. w r. 1389 lub 1390 ery chrześcijańskiej. Dwa lata przed śmiercią Hafiza, miasto Szyraz dostało się w ręce Tamerlana. Według opowiadania biografów, mongolski najeźdźca miał zawrzeć osobistą znajomość z wielkim poetą perskim. Trudno jednak przypuścić wiarygodność tego szczegółu biograficznego, jeżeli sam Hafiz najmniejszej nawet wzmianki nigdzie o nim nie czyni.

Poezja Hafiza została tak wszechstronnie przez krytykę oświetlona, że do przyjętych o niej sądów nic nowego dzisiaj dodać już nie można. Głębią swojej wizji, pięknnością języka i obrazowania wyrasta Hafiz wybitnie ponad miarę wszystkich innych poetów Persji. Pisał on «kasydy», «rubajjaty» i ody; celował w ostatnich. Hafiz był oryginalny nietyle w swych koncepcjach poetyckich — śpiewa on bowiem, tak jak inni, o miłości, winie i pięknie przyrody — ile w swym sposobie oblekania starych motywów w nowe, świeże kształty. Najbardziej wdzięczne z pośród jego poezyj nie są bynajmniej pieniemi o szczęściu, które wypływa z miłosnych upojeń; tematem ich jest smutek i rozczarowanie, będące udziałem tych wszystkich, którym miłość zgotowała zawód, a jako ofiara owych targających duszę uczuć występuje zazwyczaj piękny młodzian, wkraczający na próg męskości. W poezjach Hafiza znajdujemy mało tematów związanych ze współczesną mu aktualnością. Trzymając się zdala od mętnych fal, które za jego czasów kłębiły się po życiu Persji, poezję swą uchronił on, naogół, od wszelkiego rodzaju naleciałości w formie komentarzy do bieżących wypadków. Tu i ówdzie jakiś przygodny wiersz pochwalny pod adresem kogoś z mecenasów — i to jest prawie wszystko, co w poezji Hafiza może być uważane za refleks otaczającej go rzeczywistości owoczesnej. Hafiz jest ostatnim z wielkich poetów sufickich. Sufiści, współwiercy poety, dopatrywali się jakiegoś ukrytego sensu mistycznego nawet w tych z pośród jego wierszy, które są wyrazem najczystszej sensualizmu, i nadali mu arabskie miano »Lisanu 'l Gaib« (Język ukrytych rzeczy). Być może, że niejedna z pośród jego ód wymaga mistycznej interpretacji. Co do innych jednak, realizm ich jest aż nadto jaskrawy; wyłącznym ich tematem jest żądza cielesna lub butelka dobrego wina, lecz niema w nich najmniejszego śladu jakiegokolwiek «intoksykacji» miłością Bożą. Tendencja do poszukiwania we wszystkich dziełach Hafiza ukrytych pierwiastków mistycznych ma swe źródło, zdaje się, w tej okoliczności, że, podobnie jak Omar Chajjam, operował Hafiz zapożyczonym z sufizmu systemem metafor i wszelkich innych figur poetyckich, celem nadania swoim utworom specjalnej okrasy. Poezje Hafiza zostały pośmiertnie ułożone w kolekcję, której dokonał jego przyjaciel, Muhamed Gulandam. Bezpośrednio po swem ogłoszeniu zyskały one sobie powszechne uznanie czytelników, witane wszędzie bez zastrzeżeń, jako arcydzieła narodowej literatury perskiej, i popularność tę utrzymały po chwilę obecną. Pomiędzy innymi zawierają one wiązanek krótkich «mesnewi» p. t. «Saki-name», jako też t. zw. «kytâ» (fragmenty). Dzięki przekładom jest Hafiz znany szeroko również poza granicami Persji. Poniżej podane jest tłumaczenie urywku jednej z jego ód:

U świtu dnia do wonnej róży raz rzekło polne płaszcę:
«Łaskawą bądź mi, różyczko ma, bo na tem polu naszym
Niejedno przecież kwiecie lśni — więc pójde precz od Ciebie».

«Ze swojej duszy pychę zdejm, gdyż tu na naszej glebie
 Nie wzrusza serc miłości głos, co brzmi tak hardym tonem!
 Gdy wino z czary chylić chcesz na wargi swe spragnione,
 Ozdobić musisz czarę tę w korale, perły cenne,
 Nanizać musisz je na włos, co padnie z brwi Twej sennej.
 Miłości czaru nie zna ten, kto pod karczemnym progiem
 Nie tarzał w pyłe swoich lic, zamroczon winem błogiem».

Inwazja barbarzyńskich wojsk Tamerlana położyła kres panującemu bezkrólewium i usunęła z widowni sześć spierających się o władzę dynastji. Nastąpiło to w pierwszych miesiącach r. 1381. Kraj, który ledwo począł się zabudowywać po zniszczeniu, dokonanem przez poprzedni najazd mongolski, został ponownie obrócony w perzynę. Co więcej, ucierpiały tym razem także i te połaci Persji, które los oszczędził przy najazdach dawniejszych. Gruzami i zgliszczami okryła się Persja Południowa, padły miasta Ispahan i Szyraz, a Bagdad został powtórnie zajęty.

Podobnie, jak za Ilchanów, tak też i w okresie Timurydów, lwia część produkcji literackiej skoncentrowana była w dziejopisarstwie. Żaden jednak z owoczesnych historyków nie odznaczył się wybitnym talentem; historia literatury notuje tylko szereg drugorzędnych kompilacyj. Najbardziej znany z pośród owych dziejopisarzy jest Hafiz Abrû. Był on członkiem świty dworskiej Tamerlana i jego syna Szach-Rucha, a wstąpił się jako autor olbrzymiej księgi o historii powszechnej p. t. «Zubdatu 'l Tawarich» (Śmietanka dziejów). Nie doszła ona jednak w całości do dni naszych, podobnie jak i inne jego dzieło, mające za treść geografję Persji. Hafiz Abrû miał towarzyszów po piórze w dwu innych historykach owego okresu, autorach dwu dzieł pod identycznym tytułem «Zafer-name» (Księga zwycięstwa); jednym z nich był Nizami Szami, drugim zaś Szerefeddin z Jezdu. Szerefeddin prawie że w całości skopjował dzieło Nizamiego. Kopja jego wykazuje wprawdzie pewne walory, których nie posiada oryginał, naogół jednak jest ona pełna tych wszystkich wad, jakimi grzeszyła proza perska w okresie kwiecistości stylu. O wiele większe znaczenie literackie mają Abdurrezak (um. w r. 1482) z Samarkandy i Mirchond (um. w roku 1498) z Heratu. Tytuł dzieła Abdurrezaka «Matlau Ssadejn» (Powstanie dwu szczęśliwych planet) jest bardziej popu-



Mohamed Szejch: Czytelnik.
 (Rys. perski z ok. r. 1600)

larny, aniżeli imię samego autora. Abdurrezak obrał sobie za wzór książkę «Zubdatu 'l Tawarich», pisaną przez Hafiza Abrū. Rozpoczynając od panowania sułtana Abu Saída z dynastji Ilchanów, prawnuka Hulagu Chana, autor podaje w dalszym ciągu dzieje Tamerlana i jego następców, i zamyka swe dzieło z rokiem 1470. Mirchond był autorem historii powszechnej, znanej pod tytułem «Raudatus-Safa» (Ogród czystości). Mimo że styl tej książki jest bardzo ciężki i napuszony, i mimo nieściśności w podawaniu faktów historycznych, jest ona w Persji bardzo popularna i częściej cytowana, aniżeli jakiegokolwiek inne dzieło tego rodzaju. Pełny jej tytuł brzmi: «Raudatus-Safa fi Sirati 'l Anbija wa 'l Muluk wa 'l Chulafa» (Ogród czystości, to jest historia proroków, królów i kalifów). Dzieło owo jest to kompilacja, dokonana na szeroką skalę, a przedsięwzięta na skutek prośby, z którą zwrócił się do autora sławny wezyr, Mir Ali Szir Nawai. Temu to książka ta jest poświęcona. Otwiera ją obraz, stworzenia świata, następuje w dalszym ciągu historia Mahometa, imamów i kalifów, jako też opis rządów drobniejszych dynastji, które istniały w Persji, tak za czasu Abasydów, jak po ich upadku. Ostatnie jej rozdziały mają za treść dzieje Dżyngischana i Tamerlana, a także ich następców, aż do chwili śmierci sułtana Abu Saída w r. 1460. Końcowe karty poświęcone są specjalnie panowaniu sułtana Husejna, ostatniego z perskiej linii Timurydów, którego prawem ramieniem był znany wezyr, Mir Ali Szir. Całość jest zaokrąglona geograficznymi przyczynkami.

Nie można powiedzieć, że piśmiennictwo perskie w dobie Timurydów było zupełnie jałowe; wykazuje ono dość liczne nazwiska mistyków i poetów. Nie byli to jednak autorzy pierwszego rzędu i nie ujawnili żadnej oryginalności. Przyczyna owego stanu rzeczy leży prawdopodobnie w tym fakcie, że pracowali oni w warunkach niewdzięcznych i nie znajdowali należytego poparcia. Jedyną wśród nich naprawdę wybitną jednostką był Dżami. Pomiędzy tymi, którzy kroczyli drogami wytyczonymi przez Hafiza, znajdują się na pierwszym miejscu Kemal z Chodżentu (um. w r. 1400) i Mułła Muhamed Szirin Magribi z Taurysu (um. w r. 1406/7). Ostatni szczególnie natchnieniem swem stoi bardzo blisko wielkiego liryka z Szyrazu. Płodniejszy od nich i bardziej utalentowany był Katibi z Niszapuru, który pewną część życia spędził w Heracie, jako panegirysta Tamerlana i jego następcy Szach-Rucha. Gdy jednak «kasydy» nie zdobyły w Heracie oczekiwanego przezeń uznania, zmienił on miejsce pobytu i przeniósł się na dwory innych dynastji. W późniejszych latach, nie ograniczając swej twórczości do jednych tylko «kasyd», pisał on również poematy «mesnewi» o treści mistycznej. Pozostały po nim trzy utwory, ujęte w formę tego gatunku literackiego. Robią one wrażenie, jakgdyby były pierwszymi częściami planowanej, lecz nieskończonej przez poetę «Chamsy», której wzór został niegdyś stworzony przez Nizamiego. Katibi z Niszapuru umarł między rokiem 1434 a 1436.

Towarzyszem po piórze był mu, w czasie pobytu w Heracie, Mutineddin, przezwany Kasimul-enwâr (Rozdawca Świąteł) (umarł ok. r. 1434). Zyskał on sobie reputację nie tylko jako poeta, lecz również jako święty szyicki; odbył on aż cztery pielgrzymki do mahometańskich sanktuarjów w Arabji. Był on prawdopodobnie także sufistą, na co wskazuje napisane przezeń «mesnewi» p. t. «Anisu 'l Arifin» (Przyjaciół gnostyków), które jest interpretacją niektórych określeń sufickich. Mimo aureoli świętości, która go otaczała, rzucono nań przecież oskarżenie o współudział w zamachu na życie Szach-Rucha, jego protektora. Okolicznością tą

zmuszony do ucieczki, Kasimul-enwâr osiedlił się w Chorâssanie. Według innej wersji, krok ten przedsięwziął on wyłącznie w tym celu, ażeby nie słyszeć złorzeczeń i nagannych słów ze strony swego otoczenia w Heracie. «Dywan» jego zawiera wiersze, ujęte w utarte w owym czasie formy poetyckie. Prócz tego był on autorem licznych szkiców prozaicznych, poruszających, po większej części, kwestje religijne. Poezja jego pełna jest tej samej dewocji, co i jego proza. Za przykład może posłużyć jedna z ód, znajdujących się w jego «Dywanie», podana poniżej w przekładzie prozaicznym:

Rozkosz, płynąca z miłości, jest znakiem łaski Bożej.
 Sięga ona hen w dal, poza nasze pustynie.
 Cios, wymierzony przez Cię w nasze serca zbolale,
 Tylko napozór jest złem, w istocie jest to dar wielki.
 Wsze czasy byłem i jestem oszołomiony i przepelniony miłością;
 To również ma swe źródło w minionej łasce Bożej.
 Padły od Niego słowa: «Jam jest Prawda», a w tych słów zachwycie
 Poszedł na stos Mansur, pierwszy w poczęcie tych, którzy byli oszołomieni miłością Bożą.
 Każdy człowiek w życiu swem bieży i robi parę kroków,
 Niezależnie od tego, czy jest on oszołomiony miłością Bożą, czy też opanowany przez żądze.
 Na każdym niebezpiecznym miejscu, które on spostrzega na swej drodze,
 Woła On: «Ostrożnie», «Nie podchodź blisko», «Jak to się dzieje?» i «Dlaczego to się dzieje?»
 Serce Kasimul-enwâra znajduje się po wsze czasy w Twej dobroczynności,
 Majestat Twój okolony jest dobroczynnością, prawdą i czystością».

Inny typ produkcji literackiej przedstawiają dwaj autorowie satyr i parodij, obydwaj wywodzący się ze szkoły, którą stworzył Ubejdi Zakani: Abu Ischak (inaczej Buschak), poeta jadła, i Machmud Kari, poeta odzienia. Abu Ischak, prototyp francuskiego gastronomo Brillat-Savarina, układał ody i czterowiersze, które, parodjując liryczną formę poetycką, opiewały rozkosz i piękno sztuki kulinarnej. Zbiór jego wierszy znany jest pod tytułem «Kanzu 'l Isztiha» (Skarb apetytu); w przedmowie autor wyjaśnia pobudki, które go skłoniły do obioru gastronomji za temat swoich wierszy. «Jako poeta miał Abu Ischak daleko sięgające ambicje. Było już jednak przed nim tylu wielkich poetów, że zakłopotanie ogarniało go na myśl, jaki nowy temat obrać dla swoich poezyj. Zdarzyło się raz, że podeszła ku niemu jego ukochana, a skarżąc się na brak apetytu, poddała mu myśl napisania wiersza, opartego o motywy ze sztuki kulinarnej» (Cytata z «Katalogu perskich manuskryptów w Brytyjskim Muzeum», opracowanego przez Rieu).

Kari, autor dzieła p. t. «Diwan-i-Elbisa» (Dywan o ubiorach), żył półtora wieku później, aniżeli Abu Ischak. Utwór ten jednak, tak stylem swym, jak i treścią, do tego stopnia przypomina Abu Ischaka, że trudno nie wspomnieć go na tem miejscu.

Za panowania ostatniego władcy z dynastji Timurydów znane było imię Daulet-Szacha, autora biograficznego dzieła p. t. «Tezkiretu 'l Szuara» (Pamiętnik o poetach). Dzieło to, naogół, nie zasługuje na zbytne zaufanie, i wiadomą powszechnie jest rzeczą, jak niedokładny był Daulet-Szach w podawaniu szczegółów historycznych. Pewne jego partje są jednak oryginalne i zawierają dużo cennych danych o dawniejszych poetach perskich. Księgę tę otrzymał w dedykacji Mir Ali Szir Newaji, ów szcody mecenas nauki i sztuki, który gromadził dookoła siebie najwybitniejsze talenty literackie owego czasu i niestrudzenie użyczał poparcia ich szlachetnym wysiłkom. O atmosferze, jaka panowała w pałacu sultana Husejna, atmosferze, którą właśnie wytworzył jego minister Mir Ali Szir Newaji, świadczy najlepiej fakt, że sam sultan pisać począł poezje i zasłynął jako autor



Ryza Abbasi: Śmierć uczonego, w. XVII.
(Muzeum Brytyjskie, Londyn).

i które jest znane pod tytułem «Achlak-i-Dželali». Ostatnie, zresztą, również nie jest oryginalne; za wzór bowiem służył w tym wypadku utwór Nasireddina z Tusu «Achlak-i-Nasiri».

W grupie autorów, którym patronował Mir Ali Szir Newaji, najznakomitszy i najbardziej wszechstronny był, bezwątpienia, Mułła Nureddin Abdurrachman Dżami, pierwsza gwiazda literatury perskiej w okresie Timurydów. Urodził się on we wsi Dżam w prowincji chorassańskiej i od miejsca swego urodzenia przybrał pseudonim «Dżami». Popularna opinia perska w następujący sposób segreguje i określa swe znakomitości literackie: z pośród siedmiu największych poetów Persji, Firdausi reprezentuje epos, Nizami — romance, Rumi — poezję mistyczną, Sadi — poezję etyczną, Hafiz — lirykę, Dżami zaś skupia w swej twórczości pierwiastki wszystkich powyżej wymienionych gatunków literackich. Mimo że tego rodzaju uogólnienie nie da się przyjąć bez wielkich zastrzeżeń, to przecież zawiera ono sporą dozę słuszności. Dość często Dżami bywa określany, jako «ostatni wielki klasyk Persji». Trudno jest powiedzieć, żeby on był «ostatni» w absolutnym tego słowa znaczeniu; faktem jest w każdym razie, że jest on najwybitniejszym wśród poetów Persji nowożytnej. Wszechstronność jego była zdu-

kwiecistych panegiryków, ujętych w formę biografij i zebranych w książkę p. t. «Medżelisu 'l Uszak» (Posiedzenia z pogadankami o mistycznych kochankach). Mir Ali Szir Newaji był również poetą. Przytem pisał on biografje innych poetów. W piśmie posługiwał się on zazwyczaj dżagatajskiem narzeczem języka tureckiego. Część jego poezyj pisana jest jednak po persku, i z tego tytułu należy mu przyznać miejsce również i w historii literatury perskiej. Jego biograficzne dzieło w prozie, p. t. «Medżelis-un-nefais» (Posiedzenia z pogadankami na miłe tematy), pisane jest po turecku. Treścią jego są życiorysy współczesnych autorowi poetów. Książka ta, niedługo po śmierci jej autora, przełożona została na język perski p. t. «Lataif-name».

Wśród tych, którzy tworzyli pod opieką Mir Ali Szir Newajiego, na wzmiankę zasługuje Husejn Waizi Kaszifi. Traktat jego: «Achlak-i-Muh-sini» jest naśladownictwem jednego dzieła wcześniejszego i znacznie popularniejszego, którego autorem był Dżelaleddin z Dawanu (um. w r. 1506)

miewająca; proza jego jest również znakomita, jak i jego poezja. Oprócz trzech «Dywanów» poezji lirycznej, która niejednokrotnie przypomina Hafiza, stworzył Dżami siedem poematów w formie «mesnewi». W analogji do «Chamsy» (Cyklu pięciu poematów) Nizamiego utarł się zwyczaj grupowania owych siedmiu utworów pod wspólnym arabskim tytułem «Saba» (Cykl siedmiu poematów). W niektórych wydaniach tytuł ten ma brzmienie perskie «Heft Aurang» (Siedem tronów). Etyka, mistyka, alegorja, romantyka — takie są tematy, składające się na treść owej partji dzieł Dżamiego. Prawda, że niezawsze są one oryginalne, i że wpływ Nizamiego przeziiera przez nie na niejednym miejscu; świeżość ich jednak jest tak ujmująca i tak charakterystyczna, że zupełnie zrozumiałe stają się objawy tej ogromnej popularności, która towarzyszyła ich ogłoszeniu. Język Dżamiego wykazuje niejedną skazę; trudno mu było uchronić się całkowicie przed wpływami, które szerzył owoczesny dekadentyzm stylu. Ujemne jego cechy występują bardzo widocznie w poemacie o «Jusufie i Zulejce»; z cyklu owych siedmiu utworów Dżamiego, ten właśnie jest najszerzej znany. Historia miłości Józefa i żony Putyfara znana już była dawniej, w opracowaniu Firdausiego. W porównaniu z nim, Dżami napisał dzieło gorsze, bo skażone stylem napuszonym i hiperbolicznym. Najbardziej jednak szkodliwy w swych skutkach okazał się mistycyzm, w którym, jakoby we mgle, zacierają się kontury samej opowieści. Pod jednym względem przecież Dżami wykazał większą zręczność, aniżeli Firdausi; poemat swój zamknął on bowiem w ramach ściśle określonych, ograniczając się do historii Jusufa i Zulejki, gdy tymczasem Firdausi rozchodzi się szeroko nad dawniejszemi dziejami Jakóba, Józefa i jego braci.

By dać możność przyjrzenia się manierom literackim obydwu autorów, podajemy poniżej dwie wersje, ilustrujące sposób, w jaki każdy z nich ujmuje identyczny motyw poetycki. Jest to moment pierwszych prób podejścia Zulejki ku Jusufowi. Firdausi daje obraz stanu duszy Jusufa, pogrążonego w smutku z powodu rozłąki z ojcem. Zulejka usiłuje rozproszyc targające nim troski i w inną stronę skierować myśli jego. Ostatecznie wyznaje mu swą miłość:

Jeśli serce twe biedne tkliwego serca szuka,
Jeśli szuka kobiety, która ma ci być twoją drugą duszą
I światem całym — więc bierz mię. Jam twoja.
Ubóstwiam cię i kocham cię. Serce me — to świątynia,



Karta tytułowa książki perskiej z XVII w.

W której się święci miłość ku tobie. Dnie i noce całe
 Oczy me bez przerwy ciebie tylko widzą. Tyś światłem mych oczu,
 Tyś duszą mego ciała. Każdy mój uczynek i każda myśl moja
 Są tylko dla ciebie. Dla ciebie jednego chowam ja swe ciało
 I serce gorące. Na każde twe skinienie ku tobie przypadnę,
 Twój każdy rozkaz spełnię — jam twą niewolnicą.

— — — — —
 Szeptać takie słowa, w ramiona go wzięła,
 By skraść pocałunek z jego ust czerwonych.
 A Jusuf się zerwał i z Zulejki objąć
 Usunął swą rękę i spłonął rumieńcem.

— — — — —
 Ostatecznie Jusuf język swój rozwiązał
 I te słowa wyrzekł: «Moja Pani droga,
 Jakie to przewrotne myśli cię nurtują?
 Co to za fantazja do głowy ci przyszła?
 POCO ty mi, Pani, takie rzeczy prawisz?
 Słowa to niegodne — i bezużyteczne.

Dżami rozpoczyna ogólnikiem:

Gdy ktoś wejdzie w ogród i różę tam ujrzy,
 Z miłości do róży spala mu się serce.
 Na widok jej piękna zachwyt go ogarnia,
 I wyciąga rękę, aby uszczknąć kwiecie. —
 Podobnemi były zaloty Zulejki,
 Lecz Jusuf nie słuchał jej szeptów miłosnych.
 Lzy krwawe płynęły z pięknych ocz Zulejki,
 Lecz Jusuf unikał jej spojrzeń żałosnych.
 Na sercu Zulejki ciężki kamień leżał,
 Lecz Jusuf, nieczuły, na jej ból nie baczył.
 Zulejka patrzyła nań w niemym zachwycie,
 Lecz Jusuf źrenice kierował ku ziemi.
 Z Zulejki ocz pięknych bił żar namiętności,
 Lecz Jusuf odwracał od niej swe oblicze.
 Obawiał się Jusuf jej pokus niewieścich,
 Zamykał swe serce, chronił się przed grzechem.

Z prozaicznych utworów Dżamiego wymienić należy «Eszjatu 'l Lamaat (Promienie błysków); jest to komentarz do znanego w Persji dzieła o mistycyzmie p. t. «Lamaat», którego autorem był Iraki. W dalszym ciągu na wzmiankę zasługuje «Nafahatu 'l Uns» (Technienia przyjaźni), obszerny słownik biograficznych wiadomości o świętych sufickich. O sufizmie traktuje Dżami również w swoim «Lawaih», krótkim wykładzie doktryn sufickich, przeplatany partjami wierszowanymi. Najbardziej, być może, popularne z pośród prozaicznych dzieł Dżamiego jest «Beharistan» (Przybytek wiosny). Ze względu na wielką ilość zawartych w nim wierszy, utwór ten możnaby również uważać za antologię poetycką. Plan jego napisania powziął Dżami, przypuszczalnie, pod wpływem «Gulistanu» Sadięgo. «Beharistan», podobnie swemu pierwowzorowi, pomyślany był jako dzieło o charakterze krotochwilnym. W zawartość jego weszły jednak również partje o charakterze poważnym; są to biografje poetów, przetykane cytatami z ich utworów. Pod względem stylu, «Beharistan» daleko odbiega od prostoty «Gulistanu». Napuszystym i w kwiecistości swej niesmacznym językiem grzeszy autor, przede wszystkim, w prozaicznych przedmowach do poszczególnych rozdziałów swojego utworu; nie uchronił się od błędów, właściwych pisarzom

owego okresu literackiego. Błędy te przypisuje się wpływom, które przesiąkały z poza granic kraju. Znamienny przytem jest objaw, że ów dekadentyzm stylu najbardziej jaskrawe formy przybrał nie u autorów czystej krwi irańskiej, lecz u wszelkiego rodzaju naturalizowanych obcoplemieńców: Turków, Hindusów i innych; język perski był dla nich raczej tylko środkiem wysłowienia literackiego, gdy w życiu powszednim używali oni często swych własnych narzeczy.

Twórczość Dżamiego rozkwitła za czasów panowania sułtana Husejna, ostatniego z perskiej linii Timurów. Obszary, należące do tego monarchy, nie sięgały zbyt daleko poza Herat. Nigdy nie miał on w swem posiadaniu ani zachodniej, ani też południowej połaci Persji. Kraje te bowiem, w niedługi czas po śmierci Tamerlana, zostały rozczwartowane przez udzielnych książąt turkmeńskich, którzy w nieustannych walkach spierali się z sobą o najwyższą władzę. Tej długotrwałej, około stu lat przeciągającej się anarchji, położył kres dopiero jeden z książąt krwi irańskiej, który ród swój wywodził od siódmego imama szyickiej hierarchji. Pod berłem swem zjednoczył on na nowo większą część ziem perskich. Był to Izmail, założyciel dynastji Sefewi.

OKRES NOWOŻYTNY.

Charakter literatury w okresie Sefewich. — Wybitniejsi autorzy. — Wpływy Europy na literaturę perską w wiekach XVIII-tym i XIX-tym. — Literatura dramatyczna. — Babizm. — Piśmiennictwo współczesne.

Pod rządami monarchów z dynastji Sefewich Persja znalazła się ponownie na wyżynach potęgi i chwały narodowej. W okresie tych rządów dokonał się jeden fakt, który wycisnął bardzo silne piętno na tle narodowego życia perskiego i który pociągnął za sobą polityczne skutki o niezwykle doniosłym znaczeniu; uczucia i przekonania religijne, oddawna nurtujące duszę narodową i stale szukające sobie ujścia na polu literackim, teraz wypływały na szeroką powierzchnię i doprowadziły do tego, że Persja, pod względem wyznaniowym, przechyliła się oficjalnie na stronę szyizmu. Akt oficjalnego przejścia Persji na szyizm był żagwią, rzuconą na tłące się zarzewie wojny z Turcją, wojny okupionej przez dynastję Sefewich bolesną utratą licznych terytorjów.

W najnowszym okresie historii perskiej znamienny jest objaw coraz silniejszego zacieśniania stosunków z Indjami, jakoteż krajami Europy. Innym, równocześnie występującym objawem, był rozwój samouświadczenia religijnego. W literaturze ten zmieniony stan rzeczy został w pełni odzwierciedlony wprawdzie dopiero w wieku dziewiętnastym, lecz sporadyczne zapowiedzi zmiany poczęły się ukazywać jeszcze na dłuższy czas przedtem. W stuleciach poprzednich kroczyła bowiem literatura perska, naogół, temi drogami, które jej wydeptali wielcy pisarze czasów minionych. Ostatni utrzymywali się, niejako, na samym grzbiecie wielkiej fali. Odbiły się od niej fale dalsze, coraz słabsze, a z jedną z pośród nich popłynął Dżami. Nie można jednak powiedzieć, że współczesna literatura perska znajduje się pod wyłącznym wpływem Dżamiego. Pod względem swego kierunku, podobna ona jest do literatury innych krajów o tyle, o ile ów kierunek jest wypadkową tych wszystkich oryginalnych idei literackich, które przejawiały

się w twórczości narodowych pisarzy wieków dawniejszych. Poparcie, którego niegdyś używali literaturze potężni mecenasi i które wydawało czasami tak piękne rezultaty, jak np. w wypadku głośnego Mir Ali Szira, stawało się zjawiskiem coraz rzadziej spotykanym. Mir Ali Szir przez długi bardzo czas nie miał żadnych naśladowców, którzyby szli za jego szlachetnym przykładem. Dopiero po upływie całego stulecia, z chwilą, gdy na tronie zasiadł szach Abbas z dynastji Sefewich, ożyła na nowo tradycja dawnych protektorów; światły monarcha skupił dookoła siebie grupę autorów, którzy stanowili perską elitę literacką owej jasnej doby. W Indjach, gdzie Bâbur, potomek Tamerlana, wskrzesił dawną chwałę dynastji mongolskiej, zajęcie się literaturą było bardziej żywe, aniżeli w Persji, i autorzy okazali się bardziej płodni. Sam Bâbur, mimo że go pochłaniała praca państwowo-twórcza, znalazł przecie tyle chwil wolnych, aby napisać autobiografię w tureckim języku. Krewny jego, Mirza Hejdar Duglat, był autorem dzieła p. t. «Tarich i Raszidi», cennej historii środkowo-azjatyckich Mongołów.

Nam jednak chodzi, na tem miejscu, o owych autorów, dla których ojczyzną była sama Persja, i których twórczość rozkwitła pod opieką rodzimych mecenasów. Bynajmniej nie należy przypuszczać, ażeby poezja perska zesłała do grobu wraz ze śmiercią Dżamiego. Dżami znalazł następcę w osobie swego bratanka, Hatifiego z Chardżyrdu (um. w r. 1521). Ostatni stoi na czele grupy tych poetów owej epoki, których wysiłki literackie koncentrowały się na utworach w formie «mesnewi»; do tej kategorii należą jego poematy «Laila u Madżnun» i «Chosrau u Szirin». Pozatem pisał Hatifi również utwory o charakterze czysto epickim; jego piękne dzieło p. t. «Timur-name», sławiące zwycięski oręż Tamerlana, odbija bardzo korzystnie na tle epickiej twórczości całego szeregu nieudolnych naśladowców Firdausiego. W porównaniu jednak z mistrzem perskiej epopei, Hatifi obdarzony był talentem znacznie mniejszym. Przytem rozwój jego twórczości zahamowany był przez kłopoty natury materialnej; sam on wyznaje to, zresztą, w przedmowie do «Timur-name».

Równocześnie z Hatifim oddawał się poezji Figani z Szyrazu, onegdajszy przyjaciel Dżamiego. Zachętą do pracy twórczej była mu opieka, którą nad nim roztoczył sułtan Husejn. Zazdrość współzawodników skłoniła go do wyjazdu z Heratu i osiedlenia się na dworze książęcym w Taurysie. Na talencie jego poznano się tam lepiej, aniżeli w Heracie, i nadano mu zaszczytny przydomek «Baba i Szuara» (Ojciec poetów). Główna zasługa, którą Figani położył dla literatury, polega na fakcie, że odważył się on na wprowadzenie nowych form kompozycji poetyckiej. Ze względu na mistrzostwo w pisaniu ód, nazywany on jest niekiedy «małym Hafizem». Data śmierci Figaniego nie została przez historję dokładnie ustalona (rok 1516 lub 1519).

Elegancką formą swoich ód, Asafi, uczeń Dżamiego, zwrócił na siebie uwagę Mir Ali Szira, który otoczył troskliwą opieką jego rozwijającą się twórczość poetycką. Równocześnie z Asafim walczył o wawrzyny literackie Ali z Szyrazu (1533). Był to nie tylko poeta, lecz zarazem i wielki uczony. Należy jednak powiedzieć, że kasydy jego, mimo mistrzowskiego ujęcia, rażą swą nienaturalnością. Treścią ich, po większej części, są pienia ku chwale szacha Izmaila. Utwory te znamienne są z tego względu, że dobitnie ilustrują ón stosunek poezji perskiej do formy zewnętrznej, stosunek, który polegał na przewadze ostatniej. Widoczne to jest, między innymi, w poemacie Achliego z Szyrazu (um. 1535) p. t. «Sihr

i Halal» (Legalna magja). W tem to «mesnewi» układ wierszy jest tego rodzaju, że, przy zastosowaniu pewnego klucza, poemat może być czytany na kilka rozmaitych sposobów i w kilku rozmaitych formach metrycznych. Tak więc cały kunszt poety sprowadza się, w tym wypadku, do realizowania pomysłów czysto mechanicznych, i to, oczywiście, ze szkodą dla treści i logiki utworu. Podobnie innym poetom perskim, Achli z Szyrazu zdradzał silną skłonność do mistycyzmu. Dowodem tego jest poemat p. t. «Szam u Perwana» (Świeca i ćma), pisany «na chwałę miłości»:

Szczęśliwy ten kochanek, który może roić,
 Że ćmą jest serce jego, świecą — piękno żywe.
 Dzień każdy, w chwili zmierzchu, ćma się w nim łopoce,
 I serce mu goreje od świecy płomienia.
 Skrzydłom ćmy rozstrzepanym podobne jest to serce,
 Szata podobna świecy, co łzami ocieka.
 Możeby mu pochodnię do serca przyłożyć?
 Możeby mu rozniecić pożar w całym łonie?
 Niech każde serce żywe płonie od miłości!
 Świeca służy do tego, by ją zapalano.

Innym poetą sufickim owego okresu był Hilali z Asterabadu. W roku 1532 poniósł on śmierć z ręki wodza Uzbeków, zwycięskiego najeźdźcy z Heratu; przyczyną zabójstwa były szyckie przekonania poety. Twórczość Hilaliego przepojona jest teozofją. Ujawnia się to i w jego «Dywanie» i w jego «Mesnewi» p. t. «Szach u Gada» (Król i żebrak). Identyczny charakter posiada wierszowana alegoria p. t. «Sifatu 'l Aszikin» (Przymioty kochanków).

Wartość ostatnio wymienionego poematu bywa rozmaicie oceniana przez krytyków europejskich. Powstał on, ich zdaniem, pod silnym wpływem mistycznego utworu p. t. «Guj u Czaugan» (Kula i kij do polo), którego autorem był Arifi z Heratu, jeden z dworskich poetów Szach-Rucha (um. w r. 1449). Niektórzy krytycy utrzymują, że poemat Hilaliego pozbawiony jest wszystkich tych wartości duchowych, które znamionują jego pierwowzór. Zdaniem zaś innych, mistycyzm jego głębią swą dorównać może najcelniejszym utworom perskim tego rodzaju. Pierwsi mają o tyle słusność, że poemat ten zawiera treść, opartą na substracie, który dla utworów romantycznych jest zasadniczo nierealnym; opiewa on bowiem miłość między pewnym księciem a derwiszem. Lecz w oczach mieszkańców Wschodu sytuacja ta nie przedstawia niczego rażącego. Zresztą, jeżeliby nawet pominąć samą osnovę poematu, pojedyncze jego rozdziały zawierają w sobie tyle prawdziwego piękna, że usprawiedliwiają one w zupełności pochlebną opinię wielbicieli poety.

Okres, który upłynął pomiędzy śmiercią szacha Izmaila a wstąpieniem na tron Abbasa, wykazuje niewielką liczbę nazwisk o pewnym znaczeniu dla literatury perskiej. Syn Izmaila, Sâm Mirza, zasłużył się ojczystemu piśmiennictwu, jako autor poważnego utworu «Tuhfe i Sami»; jest to serja życiorysów, podjęta jako dalszy ciąg biograficznych szkiców Daulet-Szacha. Wśród innych literatów owego czasu na uwagę zasługuje Hejrati (um. w r. 1554), nadworny poeta szacha Tehmaspa. Poczytnością cieszył się również Kasimi; jego «Szach-name» jest wierszowanym opisem panowania szacha Izmaila i jego następców. Największą jednak sławę zdobył sobie Muhteszem z Kaszanu (um. w r. 1588); jego elegja na męczeńską śmierć Husejna jest znamienem wyznaniem wiary szyckiej, jednym z najbardziej głośnych w poezji perskiej. Fragment tej elegji znajduje się w wielkim

dziele biograficznym «Madżma 'l Fusaha», którego autorem był Riza Kuli Chan. Podajemy go poniżej w przekładzie prozaicznym:

Gdy owa karawana doszła pola bitwy,
 W ich duszach, pełnych lęku, powstał zamęt, jakgdyby w dzień Sądu Ostatecznego.
 Z sześciu stron naraz słyszeć się dały szlochy nad ciałami umarłych.
 Poczuli lży ronić nawet sami aniołowie niebiescy.
 Ujrzała to gazela, i z lękiem umknęła:
 Ujrzał to ptak z wysokiej gałęzi, i spadł z gniazda nadół,
 Tak przykrym był mu widok tych ciał umęczonych,
 Tych niezliczonych ran od strzał lub dziryków.
 Nagle, na szlachetnych zwłokach naprzedniejszego w Czasie
 Spoczęły oczy Zahry. «To Husejn!» zawołała.
 A krzyk jej padł na ziemię, jakoby ogień z jej piersi.
 Potem zaś, z jękiem na ustach, owa dziewica niezrównana
 Zwróciła się ku Medynie, wołając: «O Ty Apostole Boży!
 Ten, który tu leży, w pustyni zamordowany, to Twój Husejn!
 Ta ofiara złoczyńców, który tu leży we krwi, to Twój Husejn!»

Wstąpiwszy na tron w r. 1587, szach Abbas Wielki otworzył nową kartę w politycznych dziejach Persji przez swe próby nawiązania stosunków z Europą. Z krajów zachodnich przybywali na dwór jego liczni ambasadorowie, a jeden Anglik, Sir Anthony Shirley, pełnił nawet pod jego rządami funkcję ministra. Nawewnątrz państwa owocna w skutki administracja szacha Abbasa po dziś dzień pozostawiła liczne ślady: karawanseraje, których siecią pokrył on szerokie przestrzenie kraju, istnieją do tej chwili, a od imienia swego założyciela znane są jako «abbasije». Przytem, zgodnie z tradycją, otaczał on opieką narodowe piśmiennictwo, a swój wspaniały dwór w Ispahanie uczynił ośrodkiem żywego ruchu literackiego. Kwitła tam, jak zwykle, przedewszystkiem poezja panegiryczna. Celował w niej, wśród innych, ów słynny Szani (um. w r. 1614), który przez swego monarchę został obdarzony dość dziwną nagrodą; za jeden ze swych wierszy otrzymał on zapłatę w czystym złocie, i to w tej ilości, która dorównywała wadze jego ciała. I jeżeli imię Szaniego cieszy się tak wielkim rozgłosem, przypisać to więcej można owemu dziwaczному pomysłowi monarchy, aniżeli literackim zasługom poety. Innym panegirystą owego okresu był Fasihi z Heratu (um. w r. 1639), który przed przybyciem na dwór Abbasa spędził jakiś czas u boku gubernatora Chorassanu. Pewne wartości literackie należy przyznać również owemu słynnemu pijaczynie, Mirza Dżelal Asirowi, którego szach darzył specjalnemi względami. Szifai (um. w r. 1628), przyboczny lekarz Abbasa, w chwilach wolnych pisał satyry, ody i poematy w formie «mesnewi». Z pośród ostatnich znane są cztery następujące: «Mihir u Muhabbat» (Miłość i przywiązanie), «Namakdan i Hakikat» (Solniczka Prawdy), «Kissa i Irakajn» (Opowiadanie o dwu Irakach), jako też «Dida i Bidar» (Czuźne oko). «Solniczka Prawdy» jest utworem dewocjonalnym, pisanym ku chwale Boga Wszechwiedzącego i Wszechmocnego.

Zulali z Chuansaru (um. w r. 1615/16) należy również do grupy autorów, którzy pisali poematy «mesnewi» za czasów szacha Abbasa. Z pomiędzy jego siedmiu utworów, w tę formę ujętych, najczęściej cytowany bywa «Mahmudu-Ajaz», opowiadanie o sułtanie Mahmudzie i jego niewolniku Ajazie. Wszystkie te utwory obejmuje się zazwyczaj wspólnym tytułem «Sab Sajjaza» (Siedem planet). Należy tu, oprócz opowiadania o Mahmudzie, również mistyczny poemat o Salomonie i królowej Saby.

Dwór Abbasa odgrywał ważną rolę, jako twierdza szyizmu. Znalazł w niej schronisko znany teolog szyicki, Bahaeddin Amili (um. w r. 1621). Uważany on bywa za największy autorytet w dziedzinie prawa szyickiego. W związku z tą swoją specjalnością napisał on, na prośbę Abbasa, traktat «Dżam i Abbasi». Przez pewien czas piastował on na dworze wysoką godność, do której przywiązany był tytuł «Szejchu 'l Islam». Urząd ten jednak porzucił on dość prędko i rozpoczął życie ascety. Przybrał pseudonim «Bahai», napisał Amili poemat «Nan u Halwa» (Chleb i słodczyce), którego treścią jest pochwała ascetycznego trybu życia. Zdaniem niektórych krytyków, poemat ten miał służyć jako wstęp do wielkiego «mesnewi» Rumiego.

Abbas umarł w r. 1629. Życiu jego i czynom wojennym oddano cześć we wierszowanym «Szach-name», którego autorem był Kemali z Sabzawaru. Proza perska również nie pozostała w tyle; Iskender Beg Munszi skompilował szczegółową historję wielkiego szacha i ogłosił ją pod tytułem «Tarich i Dżahanarai Abbasi» (Historja Abbasa, Ozdoby Świata).

Na wzmiankę zasługują pisarze, którzy zdobyli sobie sławę w Indjach, na dworze Mongołów; wielu z nich bowiem, zwłaszcza zaś ci, którzy rozwijali twórczość u boku wielkiego Akbara, odegrało pierwszorzędą rolę również i w literaturze perskiej. Historyk Chondemir urodzony był w Persji i Persję uważał za swoją ojczyznę. Zaproszony przez Bábura, opuścił on Herat i osiadł w Indjach. Tu napisał on najobszerniejsze dzieło swego życia «Habibu 'l Sijar» (Przyjacieli życiorysów). Jest to powszechna historja świata, od czasów najdawniejszych aż po chwilę śmierci szacha Izmaila z dynastji Sefewich, t. j. po rok 1524. Książkę zamyka dodatek treści geograficznej. Chondemir tworzył pod widocznym wpływem swego dziadka, Mirchonda, autora znanego dzieła historycznego p. t. «Raudatus Safa». Sam jednak Chondemir powoływał się na innego autora, mianowicie Szerefeddina, a książkę swą podawał jako skrót jego dzieła, znanego pod tytułem «Zafer-name». «Chulazatu 'l Achbar» (Esencja historji), «Desturul 'l Wuzara» (Wzór dla wezyrów) i «Humajjun-name», wypełniły dalszy okres twórczości Chondemira. Dzieła te, pod względem stylu, są mniej napuszyste, aniżeli ogół produkcji literackiej owego okresu; nie można jednak powiedzieć, ażeby były one wolne od tych wszystkich wad stylistycznych, któremi skażone zostało piśmiennictwo perskie pod wpływem obcych naleciałości.

Cennym zabytkiem owego czasu jest «Tarich-i-Alfi» (Historja tysiąclecia), chronologiczny opis wypadków, które zaszły w przeciągu jednego tysiąca lat po



Aryf z Kazwinu.

śmierci proroka. Jest to zbiorowe dzieło kilku autorów, opracowane z inicjatywy cesarza Akbara.

Stosunek Akbara do literatury był nadzwyczaj przychylny. Liryk Muszfyki z Buchary (um. w r. 1586) i Husejn Sanai z Meszhedu (um. w r. 1588), autor poematów «mesnewi», obydwaj zaciągnęli względem cesarza wielki dług wdzięczności. Wybitniejszym od nich, co do uzdolnień poetyckich, okazał się jednak Urfi z Szyrazu (um. w r. 1590). Znamiona również wielkiego talentu ujawniła twórczość Fejziego (um. w r. 1595). Wśród jego utworów zasługuje na uwagę perska przeróbka jednej z romansów indyjskich p. t. «Nalu Daman», pisana na tę samą modłę, co «Lejla i Madżnun» Nizamięgo. Trzecim wreszcie zrzędu, specjalnej uwagi godnym poetą był Zuhuri (um. w r. 1616). Z pośród dzieł jego wyróżnić należy przede wszystkim utwór w formie «mesnewi» p. t. «Saki-name» (Księga podczaszego); jest to naśladownictwo z Hafiza.

W stuleciu, które upłynęło między śmiercią Abbasa Wielkiego i upadkiem dynastji Sefewich, autorzy perscy poczęli przejawiać pewną oryginalność. Saib z Ispahanu został uznany za najbardziej utalentowanego poetę Persji od czasu śmierci Dżamięgo. W młodocianym swym wieku odbywał on dalekie podróże, i część życia spędził w Indjach, jako nadworny poeta cesarza Szachdżahana. Po powrocie do Ispahanu został on laureatem Abbasa II-go (który panował od 1642—67) i otrzymał tytuł «Melik-ul-Szuara» (Król poetów). Rodzima krytyka perska przypisuje mu zasługę założenia nowej szkoły poetyckiej i ożywienia starych, przez wieki stosowanych, form wiersza. W skład jego «Dywanu» wchodzi liczne poezje, pisane według dawnych manier literackich: ody, czterowiersze, panegiryki, jako też ody tureckie. To jednak, co w twórczości Saiba było innowacją, nie wywarło żadnych trwałych wpływów na dalszy rozwój literatury perskiej; wpływy te nie sięgnęły poza pokolenie współczesnych mu autorów.

Saib zmarł w r. 1677. Równocześnie z nim rozwinął twórczość popularny poeta Fejjaz, który na swoje kasydy i elegje rzucił silny refleks uczuć narodowych. W kasydach sławił on imamów, w elegjach zaś opiewał tragiczną śmierć Husejna i Hasana. W języku arabskim stworzył on dzieło z zakresu metafizyki i teologii szyickiej. Po persku jednak pisany jest jego komentarz do filozoficznego traktatu p. t. «Fususu'l Hikam» (Ostrza filozofji), którego autorem był maurytański mystyk, Ibnu'l Arabi. Wezyr Abbasa II-ego, Tahir Wehid, celował w sztuce pisania wytwornych listów, znanych pod nazwą «insza» i stanowiących jeden z typowych gatunków literatury perskiej. Oddawał się on również dziejopisarstwu; z tego zakresu pozostawił on po sobie książkę p. t. «Tarich-i-Szach Abbas-i-Sani» (Historja szacha Abbasa II-ego). Pod koniec rządów dynastji Sefewich znany był, jako poeta, Mir Abdu'l Al Nadżat (um. około r. 1714) z Ispahanu. «Dywan» jego został bardzo nieprzychylnie przyjęty przez współczesną mu krytykę, a to z powodu dekadentyzmu stylu i wulgarności języka. Wielkiem wzięciem cieszył się natomiast poemat «mesnewi» p. t. «Gul i Kuszti» (Róża sztuki atletycznej). Utwór ten jednak, wbrew temu, na co jego tytuł wskazuje, o atletyce mówi bardzo niewiele. Treść jego jest przeważnie erotyczna.

W okresie literackim, który otwarł się z chwilą upadku dynastji Sefewich, poczęły dojrzewać owoce stosunku, nawiązanego między Persją a Europą Zachodnią. Mimo jednak nowych wpływów, których działaniu poddane było piśmiennictwo perskie owego czasu, stare formy literackie nie przestawały wycho-

dzić z użycia. Wśród tych poetów XVIII-go wieku, którzy nadal trzymali się tradycji, najwybitniejszym był Szejjch Ali Hezin. Urodzony w Ispahanie, młodość swą dzielił on między podróże i ożywioną działalność piśmienniczą. Polityczne intrzygi zmusiły go do ucieczki i osiedlenia się w Indjach. Był to autor nadzwyczaj płodny. Jego wielkie i cenne dzieło biograficzne «Tezkiratu'l Muasirin» zawiera liczne dane o współczesnych mu poetach i uczonych. Prócz tego napisał on autobiografię p. t. «Tezkiratu'l Ahwal», jakoteż szereg pamiętników o wojnach, które królowie perscy prowadzili przeciw Indjom. Siedem poematów «mesnewi» i cztery «dywany» wyczerpują resztę jego spuścizny literackiej. Hezin był silnie atakowany przez współczesnych mu krytyków, czasami nie bez słuszności. Zaczepną postawę, którą wobec niego przybrano, można zresztą wytłumaczyć i tą okolicznością, że swemi nieobliczalnemi poczynaniami naraził on sobie niejednego z pomiędzy swych licznych towarzyszków pióra. Umarł on w Benares, w r. 1766.



Wielmoża (sejjid) Aszrafeddin z Gilanu.

W Persji, w swym kraju ojczystym, nie dożył Hezin nigdy tak szerokiej sławy, jak ta, którą cieszył się Lutf Ali Adzer, autor dzieła p. t. «Atez-Kâde» (Świątynia ognia). Urodzony w Ispahanie z ojca krwi szlacheckiej, czas pewien spędził Azur na dworze szachów Afszarydzkich (1736—96), którzy objęli władzę po dynastji Sefewich. Ostatecznie przywdział on szatę derwisza, aby prowadzić życie ubogie, oddane pracy naukowej. W latach 1760—77 pisał on swój znany i często cytowany słownik biograficzny «Atez-Kâde», podając na jego kartach żywoty przeszło ośmiuset poetów i układając go według porządku prowincyj lub miast ich urodzenia. W «Dywanie» Adzera znalazły się poematy, pisane we wszystkich tradycyjnych formach wierszowych. Ponadto opracował on odwieczny motyw o «Jusufie i Zulejce». Współczesny mu Fauki z Jezdu jest poetą znacznie niższego lotu. Karjerę swą rozpoczął on jako autor pochwalnych kasyd, jakoteż ód na temat wina i miłości. Doszedłszy jednak do przekonania, że utwory o treści plugawej są bardziej popłatne i zmieniawszy z tego powodu kierunek swej twórczości, został on apostołem ohydy literackiej.

W wieku XIX-tym, Fatch Ali Szach (1797—1836) z dynastji Kadżarów uczynił niezbyt szczęśliwą próbę naśladownictwa «Okrągłego stołu» Mahmuda z Gazny. Wszelkie jego wysiłki literackie były jednak zawsze poniżej poziomu przeciętności. Jego poeta-laureat, Fatch Ali Chan z Kaszanu, z przydomkiem Sabâ, imitował Firdausiego w swoim «Szachanszach-name». Prócz tego był on autorem «Dywanu». Talentem przewyższał go znacznie Abdu'l Wehhab Neszat, minister spraw zagranicznych, który w «Dywanie» swym zamieścił poezje, wyróżniające się niekiedy bardzo wybitnemi walorami. Pisał on również rymowane wstępy do zbiorów wierszy, które

wychodziły z pod pióra monarchy i jego laureata. W owym to czasie rozpoczęła się na terenie Persji rywalizacja Anglii, Francji i Rosji o wpływ na sprawy kraju. Abdu'l Wehhab Neszât czynny był wówczas jako korespondent polityczny. O ile można sądzić po tych jego listach, które się zachowały, posiadał on w tym zakresie wybitne bardzo uzdolnienie. Mimo to jednak nie osiągnął on pomyślnych dla Persji rezultatów politycznych. Do otoczenia szacha Fatch Aliego należał również Mirza Habibu'llah (um. w r. 1853), znany pod pseudonimem «Kaani». Wśród poetów, których wydała Persja w wieku XIX, jest on bezwątpienia najbardziej utalentowany. Choć dzieła jego nie posiadają tych cech genialnych, które znaczą się na twórczości klasycznych poetów Persji z czasów dawniejszych, to jednak jego satyry i panegiryki są poezją o wartościach bardzo wysokich. Co go korzystnie wyróżnia z pośród wielkich autorów klasycznych, to przewijająca się przez jego twórczość silna wena humoru. Są jednak momenta, kiedy humor ten zanika, a na poezję jego pada ciężki cień pesymizmu.

Skromne miejsce w literaturze zajmuje szach Nasreddin (1848—96), autor ciekawych pamiętników z trzykrotnej podróży po Europie. Jego przyjazdy do Anglii w okresie panowania królowej Wiktorji obudziły wielkie zaciekawienie opinji publicznej i liczne komentarze na łamach prasy. Z pośród literatów profesjonalnych, którzy tworzyli za czasu jego rządów, na pierwszym miejscu stoi Riza Kuli Chan (um. w r. 1871). Był to utalentowany autor poezyj lirycznych, epicznych, jakoteż religijnych «mesnewi». Literaturze ojczystej oddał on wielką usługę swemi dwoma dziełami biograficznemi, «Madżmau'l Fusaha» i «Rijazu'l Arifin»; na ich treść składają się życiorysy i rozbiór dzieł autorów perskich od czasów najdawniejszych aż po wiek XIX-ty. Przez pewien czas był on przedstawicielem rządu perskiego na dworze władcy Chwarezmu (Chiwa). Jego «Sefaret-name» (Dziennik misji) jest sprawozdaniem z podróży do Chiwy i z funkcyj, tam przez niego pełnionych.

Wpływ bezpośredniego kontaktu z Europą daje się odczuć w twórczości Szejbaniego z Kaszanu. Na dzieła jego padł silny refleks tego pesymizmu i naturalizmu, które znamionowały literaturę europejską drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Pesymizm nie był wprawdzie obcy i dawniejszym autorom perskim — bo już Omar Chajjam w dwunastym wieku głosił jego ewangielję — lecz u Szejbaniego ma on charakter zupełnie odrębny; brak mu bowiem tego zabarwienia mistycznego, które tak silnie występuje u Omara i jego naśladowców. Wpływy zagraniczne działały na literaturę z innej jeszcze strony. Ukazała się w owym czasie cała serja utworów scenicznych, po największej części komedyj. Były to tłumaczenia z oryginałów tureckich, na których, znowuż, wycisnął ślady wpływ literatury francuskiej. Popularność tych utworów nie jest jednak zbyt szeroka, i żaden z nich nie był jeszcze inscenizowany. Trudno jest bowiem przekonać publiczność perską o tem, że słowo mówione może być równie piękną literaturą, jak i słowo pisane.

Przeciwieństwem tych sztuk, z zagranicy importowanych i na scenie perskiej nigdy nie granych, są tak zw. «tâzije» czyli «sztuki pasyjne». Tworzy je się każdego roku, w miesiącu Muharem, jako część składową żałobnych ceremonij, odbywanych ku upamiętnieniu męczeństwa Husejna, jakoteż śmierci Aliego i Hasana. Geneza owych «tâzije» przypada dopiero na czasy najnowsze. Załączkiem ich były prawdopodobnie elegje, które deklamowano w rocznice męczeństwa świę-

tych narodowych, lub też, być może, procesje bractw szyickich, podczas których inscenizowano główne postaci i wypadki z dziejów martyrologji. Większa część tych utworów jest anonimowa i piśmiennie nieutrwalona. Aktorom podaje się zazwyczaj tylko ogólny zarys akcji, a szczegóły wypełniają oni swą własną improwizacją. W czasie przedstawienia trudno jest czasami odróżnić aktorów od publiczności. Gwałtowne bowiem uczucia, które sztuki te budzą w duszach Persów, udzielają się w równej mierze tym, którzy grają role czynne, co i tym, którzy tylko obserwują; wszyscy, bez różnicy, wpadają w stan nienormalnego wzburzenia religijnego. Część Persów zeuropeizowanych stara się ośmieszyć inscenizację owych «tâzije» i wyprzeć je z umysłowego życia kraju. Mimo to jednak są one nadal bardzo popularne wśród szerokich rzesz prostego ludu perskiego. Pewien angielski dyplomata, który przebywał nad zatoką Perską w drugiej połowie ubiegłego stulecia, opublikował przekład jednej z tych sztuk pasyjnych, dokonany na podstawie tego, co mu się udało pochwycić z tradycji ustnej. Poniżej przytoczony urywek jego przekładu przedstawia akcję, odbywającą się bezpośrednio po zadaniu śmiertelnych ran Husejnowi:

HUSEJN. Oh! Jakże to bolą rany od strzał i sztyletów! O Boże! Przez te rany moje, miej litość nad mym ludem w dniu Sądu Twojego! Śmierć ku mnie się zbliża, a nie masz Akbara u mego boku! Spraw, Boże, by Prorok, mój dziadek, ukazał się mym oczom i ujrzał mię w chwili śmierci! (Ukazuje się Prorok).

PROROK. Husejnie drogi, oto dziadek twój, Prorok Boży, przychodzi ku tobie, aby cię oglądać. Przychodzę, by patrzeć na rany śmiertelne, zadane twemu wątlęmu ciału. Dziecię moje drogie! Oto przyszła wreszcie na ciebie chwila męczeństwa, za sprawą rąk mego własnego ludu! Takiej to nagrody ja od nich oczekiwałem! Bogu niech będą dzięki! Otwórz oczy swoje, dziecię drogie, i spojrzysz na dziadka, co stoi przed Tobą z rozwichrzonymi włosami! Jeśli masz jakieś życzenie w sercu swoim, mów!

HUSEJN. Dziadku drogi! Wstręt czuję do życia. Chciałbym ja przenieść się do tamtego świata i ujrzeć tych, których kocham. Pragnę widzieć towarzyszy swoich, przyjaciół swoich, a nadewszystko mego z głębi duszy kochanego syna, Akbara.

PROROK. Zdejmij z serca swego smutek i żal, że syn twój, Ali Akbar, został uśmiercony. Będzie to ku dobru grzesznego ludu mego w owym dniu powszechnego zgromadzenia.

Najbardziej znamiennym perskim ruchem religijnym w wieku dziewiętnastym był babizm. W roku 1844 Mirza Ali Muhamed z Szirazu ogłosił się jako zapowiedziany przez nieba Mahdi, jako «Bab» czyli «brama», jedyna brama, prowadząca do prawdy. Nauka jego była mistyczno-panteistyczną teozofją, wyrosłą na podłożu sufickim, w praktyce oparta o zasady komuny i internacjonalizmu. Ruch ten wywołał gwałtowne sprzeciwy ze strony przedstawicieli oficjalnego islamu, zwolennicy zaś jego karani byli śmiercią lub banicją. Wśród następców Baba wywiązała się kontrowersja co do tego, w jaki sposób przyszło na świat objawienie. Przeważna część babistów skłoniła się wtedy ku tezie, którą postawił Bahau'llah; stąd też pochodzi nazwa «bahaizm», którą cały ten ruch religijny bywa często określan. Powstanie i rozwój babizmu jest kwestją, która należy raczej

do historii, aniżeli do literatury. Z piśmiennictwem wiąże się babizm o tyle, że jego twórca był autorem szeregu traktatów, z których najważniejszy jest «Bejan» (Wyjaśnienie, t. j. wyjaśnienie doktryny). Następcy Baba, kontynuując jego pracę, wzbogacali w dalszym ciągu swą literaturę licznymi dziełami, przeważnie apologetycznymi. Trudno byłoby odpowiedzieć na pytanie, jaka będzie przyszłość babizmu na terenie Persji. Wpływ religii oficjalnej na naród perski jest w obecnej chwili nadto silny, aby dopuścić do ekspansji jakichkolwiek innowacji. Poza to, wszelkiego rodzaju kłopoty domowe i zagraniczne, z jakimi zmagają się Persja współczesna, utrudniają tam rozwój tych nowych sił duchowych, które ukazuje doktryna babistów. Myśl perska bynajmniej jednak nie znajduje się w stanie zupełnego bezwładu. Wychowanie w szkole Europy Zachodniej obudziło w Persji uczucie patriotyzmu i pogłębiło świadomość narodową — i tu leży źródło pietyzmu, z jakim poczęto się odnosić do zabytków literatury ojczystej w rodzaju «Szach-name» i innych podobnych. Równocześnie jednak tracą kredyt dawni sufiści i mistycy; oskarża się ich jako sprawców zaniku woli, jako apostołów kwietyzmu i apatji.

Współcześni pisarze perscy utwory swe ogłaszają, po największej części, na łamach dzienników politycznych. Wyjątek pod tym względem stanowi «Sejahat-name-i-Ibrahim Beg» (Dziennik z podróży Ibrahim Bega). Autorem tego dzieła był Hadżi Zejnu'l Abidin, bogaty kupiec z Kurdystanu. W czasie podróży, przedsięwziętych w celach handlowych, odbywał on dłuższe postoje na Kaukazie, Krymie i w Stambule. «Sejahat-name» jest opisem tych wszystkich jego wędrówek. Książka ta wydana była w Kalkucie, w roku śmierci jej autora (1910).

Pośród autorów, pracujących po redakcjach organów prasy, najbardziej znany jest Behar. Pełni on obowiązki stróża przy relikwjach Imama Rizy w Meszhedzie. Aryf z Kazwinu słynie ze swych ballad politycznych. Przekonania swoje okupił on karą więzienia. Sejjid (Wielmoża) Aszraf z Gilanu jest autorem poezji, wysmiewających zacofanie duchownych perskich.

Powyżej wymienione nazwiska zajmują pierwsze miejsce na niezbyt długiej liście tych ludzi, którzy biorą udział w duchowym życiu Persji. Możliwości pełniejszego rozwoju umysłowego, które drzemają na dnie duszy szerszych mas narodu, skonkretyzują się dopiero z tą chwilą, gdy zerwane zostaną ostatecznie krepujące kraj pęta średniowiecznych przesądów.

BIBLIOGRAFJA.

- 1) E. G. Browne. A Literary History of Persia, Londyn 1908—1924. 4 tomy.
- 2) P. Horn. Geschichte der persischen Litteratur, Lipsk 1901.
- 3) E. G. Browne. The Press and Poetry of Modern Persia, Cambridge 1914.
- 4) H. C. Tolman. Ancient Persian Lexicon and Texts, Vanderbilt University 1908.
- 5) R. A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.
- » » Studies in Islamic Poetry, Cambridge 1921.
- » » Translations of Eastern Poetry and Prose, Cambridge 1922.

Przekład autoryzowany Tadeusza Grzebieniowskiego.

W języku polskim mamy do zanotowania:

- 1) J. A. Świąciecki. Historia literatury perskiej. Praca posiada liczne grube błędy, lecz przy pewnej znajomości przedmiotu czytelnik polski może tę książkę z pożytkiem przeczytać.
- 2) «O poezji perskiej» Dr. Wilhelm Münnich, Wilno 1829.

L I T E R A T U R A A R A B S K A

N A P I S A Ł I W A J N B E R G

Poezja przed islamem i jej charakter rycersko-rodowy. — Koran, jego treść, jego wartość jako utworu literackiego i księgi religijnej. Przeobrażenie umysłowe, dokonane przez islam. — Wpływ islamu na nową literaturę. Nowa poezja. — Poeci epoki rozkwitu. Poeci epoki poklasyycznej. — Proza literacka. Beletrystyka. Literatura makam. Powieści rycerskie, budujące. Powieści 1001 Nocy. Literatura epistolarna. Chrestomatje. — Literatura prawnicza. Tradycja. Sekty religijno-prawnicze. — Filozofja religji. Dziejopisarstwo, bibliografja, historja literacka. Literatura geograficzna. — Filozofja. — Filozofja, nauki przyrodnicze i ścisłe. — Literatura nowożytna. — Bibliografja.

POEZJA PRZED ISLAMEM I JEJ CHARAKTER RYCERSKO-RODOWY

OD TYSIĄCLECI żyją Arabowie na swej olbrzymiej, jak ją nazywają, wyspie, i w ciągu tych tysiącleci prawie nie zmienili swego trybu życia. Prawdziwy Arab żył zawsze w pustyni jako pasterz stad wielbłądzych, od niepogody, wichrów i zimna krył się pod namiotem, handlem się nie trudnił, rzemiosła, o ile mógł, nie uprawiał, miast nie budował. Kopał tylko gdzieś tam studnie lub zapopatrywał źródła przed ruchomymi piaskami pustyni lub złośliwym wrogiem i stawiał pierwotne ołtarze z mało ociosanych kamieni. Gdy się pasza wyczerpywała w jednym miejscu, opuszczał oazę i całym plemieniem, pędząc przed sobą stada, wędrował do oazy sąsiedniej.

Tak żył od niepamiętnych czasów, tak żyje poczęści jeszcze w chwili obecnej. A każdy Arab, który żył dawniej lub żyje teraz inaczej, każdy Arab, który żył w starożytności lub żyje teraz w mieście na wybrzeżu zachodnim półwyspu lub na południu, nawet arabski mieszkaniec wielkich miast nowoczesnych, w krajach leżących poza ojczyznę arabską, w Bagdadzie, Damaszku, Kairze, Algerze i Timbuktu, — zawsze w głębi ducha czuł i czuje, że nie jest prawdziwym Arabem, że żyje nie tak, jak żyć trzeba, że się sprzeniewierza prawdziwemu przeznaczeniu Araba — żyć w oazach pustyni jako pasterz wielbłądów. Dla mieszczan i kultury miejskiej ma do dziś dnia pogardę, którą miasto milcząc uznaje. Beduin-koczownik uważa siebie za czystego, stuprocentowego przedstawiciela rasy. Jest nieskończenie dumny ze swego rodu, który jest dla niego najpiękniejszym okazem rasy arabskiej, i czuje dużą pogardę dla każdego innego rodu, choć arabskiego, ale nie własnego.

Ziemie uprawne były na gruncie arabskim rzadkie. Tem rzadsze były miasta. Znajdowały się tylko na południu i na zachodzie — na południu jeszcze przed erą Chrystusową, na szlaku handlowym, który prowadził z Indyj przez Arabję Południową na zachód. Na tym szlaku powstała w starożytności wysoka i swoista kultura, która nie pozostawiła śladów literackich. Zachowały się tylko liczne legendy nawpół historyczne o niezmiernie ciekawym kolorycie i napisy w narzeczu i alfabecie południowo-arabskim.

Były też miasta na zachodnim brzegu pustyni. Najbardziej znaczne z nich była Mekka, miasto pielgrzymki, słynące jeszcze długo przed Mahometem ze swej świątyni, do której z całej Arabji płynęły liczne rzesze pielgrzymów. Miasto ciągnęło niemałe zyski z tego napływu turystów. Ludzie zjeżdżali się nietylko na pokłon czarnej Kaabie, świętemu gławowi, leżącemu w świątyni. Korzystano z liczne go zjazdu ludzi z wszystkich stron, żeby się zabawić. Słynęły również jarmarki roczne, które z racji świętej pielgrzymki odbywały się w Mekce.

Krażyły też legendy na północy i południu o dawnych plemionach, o ludach-oblżymach, które żyły dawniej w tym kraju życiem sławnem i potężnym i zginęły, nie pozostawiając po sobie śladu. O niektórych z tych dawno wygasłych plemion, pierwotnych tubylcach kraju, np. o plemionach Ād i Thamūd, opowiadano, że po długim rozkwicie nagle zostały zmiecione z powierzchni ziemi za grzechy i pychę. Bóg zesłał im proroka imieniem Hūd, który napróżno ostrzegał ich przed karą. W owych czasach straszna posucha nawiedziła kraj. Adyci wyprawili poselstwo z godnych i znakomitych mężów do Mekki prosić tamtejsze bóstwo o deszcz. Wysłañcy byli w tem mieście gościnnie przyjęci przez księcia Amalekitów, który obficie raczył ich winem. A w przerwach między jednym kielichem a drugim osładzały im chwile śpiewem i grą na lutni dwie dziewice. Wśród tych uciech przez miesiąc cały nie pamiętali o celu wyprawy. Gdy sobie nareszcie przypomnieli, poco tu przybyli, i naczelnik wyprawy złożył modły w świątyni, na niebie ukazały się trzy obłoki — biały, czerwony i czarny, i głos zawołał z nieba: «Wybierz sobie i swemu ludowi». Wysłañiec wybrał czarną chmurę, sądząc, że zawiera najwięcej deszczu. Z woli Bożej chmura popłynęła po niebie aż do ziemi Ād. Tu wyszedł z niej huczący wicher, od którego zginął cały lud z wyjątkiem niewielu, którzy wzięli do serca ostrzeżenie proroka i wyrekli się pogaństwa.

Półwysp arabski jest prawdopodobnie kolebką Semitów. W ciągu ostatnich dziesięciu tysięcy lat, co pewien czas w odstępach tysiącleci, któreś z pasterskich plemion arabskich zapominało o przywiązaniu do swego wiecznego trybu życia, sprzeniewierzało się dotychczas z fanatyczną żarliwością czczonym ideałom, zazdrościło mieszcuchom ich spokoju i bogactwa i urzędzało «razzje» na sąsiednie kraje. Wyprawa kończyła się rozmaicie. Najczęściej napadano na miasta i wsie, rabowano, co się dało, i wracano na objuczonych bogatą zdobyczą wielbłądach do swych stepów i starych pastwisk. Czasami jednak najeźdźcy zostawali na zawsze w zdobytym kraju, koczując po nim dalej jako plemię panujące albo też porzucając dawny tryb życia dla roli i miasta.

W ten sposób przed wielu tysiącami lat pewne szczepy, być może, zaczęły z tego półwyspu napadać na sąsiedni Egipt i stali się prawdopodobnie twórcami kultury staroegipskiej, przejmując osiadły tryb życia tubylejczy, podbitej ludności.

Być może też, że stąd popłynęły w swoim czasie te hordy, które w dwóch różnych okresach czasu podbiły i skolonizowały Babilonję, a później Palestynę.

Stąd też, mianowicie z południowej części Arabji, wiele stuleci przed Chrystusem rozpoczęło się wychodźstwo w kierunku przeciwległego brzegu morza Czerwonego do Abisynji.

Ostatnia wędrówka plemion z tego półwyspu rozpoczęła się najazdami następców Mahometa na kraje, leżące na wschód i na zachód, na Syrję, Afrykę Południową i Europę Południową. Wędrówka ta trwa do dziś dnia. Kupcy arabscy

i handlarze niewolników docierają do najdalszych zakątków Azji Południowej i Afryki Wschodniej i Środkowej, roznosząc wszędzie islam i szerząc znajomość języka arabskiego, Koranu i literatury arabskiej. Z drugiej strony, z całego świata mahometańskiego płyną nieskończone szeregi wiernych do miejsca urodzenia proroka. Niektórzy pozostają tu na zawsze i wnoszą do świata arabskiego nowe domieszki rasowe, gdy w ich ojczyźnie ich współziomkowie prześlakają kulturą arabską, naśladują literackie wzory arabskie i pomnażają swemi utworami piśmiennictwo w tym języku.

Liczne plemiona arabskie, koczujące na olbrzymiej przestrzeni półwyspu, mówiły dość jednolitym językiem z względnie niewielkimi miejscowymi różnicami gwarowymi. Zachodziła tylko większa różnica między językiem Arabów północnych i narzeczem południowo-arabskim. Z wyjątkiem tej różnicy, na całej przestrzeni półwyspu arabskiego panował jeden niepodzielny język. Prócz języka żywej mowy i równoległe z nim już od dawnych czasów istniała inna odmiana języka arabskiego, język pieśni, język literatury ustnej, zrozumiały wykształconym ludziom wszystkich plemion i wszelkich okolic, coś w rodzaju greckiej «kojne» okresu hellenizmu lub francuskiego narzecza Ile-de-France. Narzecze to literackie zawierało w sobie prawdopodobnie składniki pochodzące z różnych gwar miejscowych; wszystkie bowiem plemiona brały mniejszy lub większy udział w twórczości poetyckiej. Doszła do nas tylko ta literacka odmiana powszechnej mowy arabskiej.

Ten język arabski, wraz z narzeczem południowo-arabskim i gwarami abisyńskimi, stanowi gałąź południową szczepu języków semickich. Z wszystkich języków tej rodziny język arabski zachował może nie najstarsze pomniki. Ale jest to język semicki, który najlepiej i najwierniej zachował stare i swoiste właściwości tego szczepu i rozwinął je najbardziej jednostronnie, w całej pełni, doprowadzając czasami cechy charakterystyczne semickie do absurdu, tak, że klasyczny język arabski z czasów Mahometa lub przed nim jest do pewnego stopnia bardziej wiernym odbiciem sposobu myślenia koczowników prasemickich aniżeli np. język napisów babilońskich, starszy od Koranu o kilka tysięcy lat.

Słownictwo arabskie jest niezmiernie bogate, zwłaszcza w dziedzinie obrazów z przyrodzonego otoczenia arabskiego koczownika-pasterza. Charakterystyczne są pod tym względem przesadne twierdzenia słownikarzy arabskich, że w tym języku można znaleźć tysiąc słów dla określenia wielbłąda lub pięćset dla lwa lub miecza. W samej rzeczy Arab ma niezwykle dar spostrzegania nielicznych szczegółów otoczenia, właściwości pustyni i najbardziej pospolitych zwierząt i przedmiotów najbliższego otoczenia.



Kaaba w Mekce (minjatura z XV w.).

Arabowie dzielą istnienie swej literatury na dwa okresy: okres przed Mahometem czyli literatura od początków swego istnienia aż do objawienia Koranu, i czas od Koranu aż do dnia dzisiejszego. Pierwszy okres oznaczają mianem Dżahilijja czyli «okresu niewiedzy», barbarzyństwa, prostactwa, mroku. Temu okresowi przeciwstawiany jest drugi, okres wiedzy, oświecenia.

Rzeczywiście, literatura Arabów, jak i całe ich życie umysłowe, miała inną treść w każdym z obu okresów. Ale różnicę między nimi stanowi nie coś tak drugorzędnego i tak mało odbijającego się na życiu ludzkim, jak wiedza lub niewiedza. Cechami charakterystycznymi dla pierwszego okresu literatury są jej właściwość plemiennie-rodowa i jej bezreligijność. Okres drugi cechuje jej charakter wszechludzki, powszechny, charakter gminy religijnej, negującej dotychczasowe związki rodowe, a zastępującej je związkiem ludzi dobrej woli i ich braterstwem — w Bogu i jego proroku.

W «okresie niewiedzy», okresie literatury najbardziej rdzennie arabskiej, nacjonalnej, arabski poeta, arabski pieśniarz, twórca i bazarz legend historycznych mają pole zainteresowania ścięśnione do przestrzeni pustyni, po której koczują poszczególne plemiona i rody. Bóg jest tu prawie nieobecny. Wszystko dzieje się tak, jakgdyby On nie istniał. Istnieje — w poezji i legendzie — błędny rycerz, polegający wyłącznie na swojej sile i na związku ze swymi współrodakami i współplemieńcami. Rycerz ten nie zna żadnych cnót powszechnie ludzkich, nie zna żadnych obowiązków względem wyższej metafizycznej Istoty. Zna tylko siebie, swoje potrzeby i swoją wartość, potrzeby i wartość rodu, do którego należy. W pieśni czy opowieści rycerskiej śmiało, niekrępowany fałszywym wstydem, niezwiązany religijną ideą samozaparcia, poniżania siebie i wynoszenia bliźniego, nie znając idei tuszowania i zacierania swojej jaźni, pomniejszania siebie na rzecz czyjąkolwiek, człowieka lub bóstwa, — śmiało, zuchwale, wyzywająco wynosi pod niebiosa przedewszystkiem swój ród, a następnie lub też w tym samym rodzie siebie, swoją odwagę, swój łuk i dzidę, swego rączego wielbłąda i swoją piękną dziewczynę.

Zabarwienie religijne rzadko się spotyka w poezji arabskiej tego okresu. Być może, że późniejsi zbieracze tej poezji w swej żarliwości religijnej niszczyli ślady dawnych przedislamowych wyobrażeń religijnych. W każdym razie Beduini nie odznacali się zbyt bogactwem nastrojów religijnych ani potrzebą serca odrywania się od ziemi i spraw ziemskich i zatapiania się w ekstazie nad wytworami własnej fantazji. Życie rodzinne i rodowe, przeżycia osobiste i przygody wojownicze widocznie wypełniały całkowicie życie Beduina i dawały mu poczucie pełni i szczęścia, wyłączające pogoń za ekstazą. Charakterystyczny jest w związku z tem następujący wiersz:

Pieczone mięso i wino, szybka jazda
 Na wielbłądzie pewnym, wypróbowanym,
 Którego jeździec coraz popędza,
 Po niskich dolinach i rozległych równinach,
 Kobiety o ciele jak alabaster, jasne,
 W powłóczystych szatach, szytych złotem, zdobnych klejnotami,
 Bogactwo, wygody, zbytek,
 Łagodne pieśni harf —
 Oto są radości naszego krótkiego żywota.
 Czas to przemiana, człowiek — igraszka Czasu.
 Bogactwo czy nędza, obfitość czy brak,
 Wszystko jest jednakowe, śmierć udziałem wszystkim.

Prawie jedynym rodzajem literatury w tym pierwszym okresie jest poezja rycerska, a jedynym prawdziwym literatem jest poeta. Poeta był wówczas wysoko i inaczej ceniony niż w czasach późniejszych. Arabowie życzyli sobie i swym bliźnim trzech dobrych rzeczy: urodzin chłopca, zjawienia się poety w rodzie i ożrebiecia się kłaczy pełnej krwi. Gdy się zjawiał poeta w rodzie, schodziły się pobliskie rody, wyprawiano uczty, kobiety grały na harfach, mężczyźni składali sobie wzajemnie życzenia. Poeta był obrońcą czci każdego członka rodu, bronią skutecznie odpierającą obelgę ich dobremu imieniu, środkiem uwiecznienia sławnych czynów i uświetnienia rodu. W «okresie niewiedzy», mniej więcej aż do roku t. zw. Hidżry czyli ucieczki Mahometa do Medyny w roku 622, powstała poezja, którą większość muzułmanów, mówiących lub czytających w języku arabskim, zawsze uważała za niedościgniony wzór doskonałości, poezja głęboko zakorzeniona w życiu ludu, poezja, która ukształtowała umysły Arabów, stworzyła ich charakter i uczyniła ich duchowo jednolitym i swoistym narodem. Poezja ta nie była zbyt wielu wykształconych, lecz jedynym środkiem wymiany myśli. Każde plemię miało swych poetów, którzy swobodnie wypowiadali to, co ród czuł i myślał.



Ołtarz pogański z Arabji Połudn.
z napisem (alfabet sabejski).

Stanowisko jego było tak wpływowe, że według opowiadania pewien młodzieniec otrzymał odkosza od dziewczyny dlatego tylko, że nie był ani poetą, ani znachorem, ani wróżbitą. Poeta był wyrocznią swego plemienia, przywódcą w czasie pokoju i rycerzem na wojnie. Do niego zwracają się współplemieńcy po wskazówki w poszukiwaniu nowych pastwisk. Na jego rozkaz rozbijają i związają namioty, on pierwszy intonuje hymn na cześć nowowykopanej studni.

Pierwszym poetą arabskim był prawdopodobnie nie świecki rycerz, lecz wieszcz-kapłan, a wygłaszane słowa miały pierwotnie na celu nie proste wylanie uczuć, lecz fizyczne oddziaływanie na jakiegoś człowieka lub na bieg spraw przyrody. Jeżeli kapłan improwizował w prozie rytmicznej lub rymowanej pieśń szyderstwa z jakiegoś plemienia, z którym jego ród w danym okresie znajdował się na stopie wojennej, chodziło tu nie o proste obryzganie przeciwnika słowem pogardy, ani też tylko o to, żeby sobie ulżyć i wyśpiewać pogardę z serca. Chodziło raczej o to, żeby słowami drwin osłabić przeciwnika i jego bóstwo i uczynić ich niezdolnymi do stawiania oporu w najbliższej potyczce. Arab wierzył, że słowo, umiejętnie wypowiedziane przez wieszca, bezpośrednio, nawet bez udziału bóstwa, potrafi osłabić sprężystość ramienia przeciwnika, wywołać w nim organiczną chorobę, osłabić rączność nóg jego wielbłąda, stąpić ostrze jego miecza.

Niepisane słowa poety «przelatywały pustynię szybciej niż strzały» i trafiały do serca wszystkich, którzy je słyszeli. Poezja wcielała w sobie arabski ideał męskości, oparty na plemiennej wspólności krwi, liczącej się tylko z świętą więzią rodową.

Poeta w czasach najdawniejszych był uważany przez Arabów za istotę, obdarzoną wiedzą nadprzyrodzoną, człowieka, sprzymierzonego z dobrami lub złemi

Na miejsce kapłana-wieszczka staje później indywidualny Beduin-rycerz. Poezja jego, choć nie ma już dawnej wagi aktu religijnego, zachowuje jednak znaczenie wysłowienia uczuć rodowych. A ród i sentyment rodowy są dla Araba ówczesnego wszystkim. Są jego religią, bo jego bóstwo nie jest, jak Bóg późniejszy, Bogiem całego świata, lecz wyłącznie bóstwem jego rodu. Więc rodowa jest jego ojczyzną, jego krajem ojczystym, jego państwowością. Obojętny jest mu bowiem kraj, w którym koczuje, obcy mu są ludzie w tym kraju przebywający, jeśli nie należą do jego związku rodowego.

Poezja ówczesna jest wyłącznie improwizacją. Rycerz-poeta nie umie pisać i tworzy poezję żywiołowo w związku z konkretną przygodą życia własnego lub jego rodu, prawdopodobnie dlatego, że nie potrafi się powstrzymać od wyśpiewania swych uczuć, wywołanych danym wypadkiem.

Utwór poetycki powstaje podczas walki między plemionami, wynikłej w związku z napadem rozbójniczym i uprowadzeniem wielbłądów, z związku z przypadkowym zabójstwem Beduina, gdy zabójcą jest ktoś z innego rodu. Powstaje tu natychmiast obowiązek zemsty rodowej, obowiązek zabicia zabójcy albo w braku tej sposobności obowiązek zabijania każdego, kto się nawinie pod rękę z członków rodu zabójcy. W tych nieskończonych, wieczystych walkach, w tym nieskończonym łańcuchu rabunków i morderstw drobnych rozmiarów i z drobnych przyczyn zawierano się całe życie nieosobiste Beduina. Pieśń chwały swemu rodowi, poetycki paszkwil na ród przeciwnika miały wartość nie tylko dla tego, który je wyśpiewał i tem dał ujście swemu zachwytowi, swej ekstazie. Były to przede wszystkim dokumenty rodu, epeje jego chwały, księga heraldyki jego klejnotu herbowego. Były również w ustach dalszych pokoleń bolesną, jadowitą bronią, zatrutymi strzałami, które najcelniej trafiały w potomków. Nic nie było bardziej bolesnego dla jakiegoś rodu niż obiegające w ustach Beduinów słowa pieśni o jego haniebnej porażce w dawnej walce, o tchórzostwie, popełnionem przez kogoś z dawno zmarłych członków, nawet w poetyckiej szacie wyrażone słowa wzgardy dla wielbłąda lub miecza. Przez długie pokolenia powtarzano sobie wśród swoich i obcych te pochwały lub trafne docinki.

O znaczeniu poety świadczy następująca anegdota z życia poety Majmuna ibn Kajs. Pewnego razu wyruszył w podróż do Mahometa, żeby mu odczytać odę, napisaną na jego cześć. Usłyszeli o tem przeciwnicy proroka, ludzie z plemienia Kurajszy, i w obawie, żeby panegiryk z ust znakomitego poety nie przysporzył nowej sławy Mahometowi, zabiegli drogę Majmunowi i zapytali go, dokąd jedzie. «Do waszego ziomka» — odparł. — «Chcę przyjąć Islam.» — «On ci zabroni różnych rzeczy, które lubisz.» «Jakich?» — spytał poeta. — «Rozpusty» — odpowiedzieli. — «Ja jej nie porzuciłem, ale ona mnie porzuciła» — odparł. — «Jakich jeszcze?» «Gry». «Mam nadzieję otrzymać od niego odszkodowanie w zamian za stracone zyski. Jakich jeszcze?» Widząc, że poeta perswazjami nie daje się odwieść od swego zamiaru, Kurajszy dali mu sto wielbłądów za to, że wróci do domu.

Arabowie mawiali: «Poezja jest historją Arabów.» Istotnie, poezja przedislamska jest prawie jedynym względnie pewnym źródłem historii owych czasów. Według pewnego pisarza arabskiego późniejsi zbieracze tradycji historycznych, gdy spisywali z ust jakiegoś Beduina wiadomość o pewnym fakcie historycznym, żądali od niego przytoczenia jakiejś poezji na poparcie swych twierdzeń.

W ten sposób historyczne opowieści, jakie doszły do nas z owych czasów, są raczej dodatkami i komentarzami do wierszy.

«Okres niewiedzy» są to dzieje drobnych walk między poszczególnymi plemionami i genealogje tych plemion. Oba te światy myśli miały dla Arabów wagę niezmiernie bardziej doniosłą, niżby nam się teraz wydawać mogło.

Wiekowa walka między dwoma rodami koczujących Arabów mogła powstać na tle sprawy drobnej nietylko dla nas, ale również dla nich: uprowadzenia paru sztuk bydła albo sporu między dwoma współzawodnikami o dziewczynę, wielbłąda lub łuk. Ale następstwa tej krzywdy i przebieg waśni między rodami nie były w żadnym współmiernym stosunku do pierwszej przyczyny ani ilościowo, ani, co bardziej ważne, jakościowo. Ze sporu osobistego sprawa stawała się walką między rodami. Po pierwszym zabójstwie na scenę występował obowiązek zemsty rodowej. Po pierwszych kilku dziesięcioleciach pierwotne tło sporu przesłaniały już widma bliskich ludzi, którzy padli ofiarą zbójceckich napadów przeciwnika. Spór z banalnego wypadku prostej terażniejszości stawał się wspomnieniem przeszłości, z kłótni między dwoma młodzieńcami przeobrażał się w starą walkę między dwoma rodami, w której każdy ród miał do wykazania czyny bohaterstwa swoich członków i czyny haniebne, dowody tchórzostwa swych przeciwników. Opowieść o tej waśni i jej poszczególnych perypetjach, opowieść ustna, napół prawdziwa, napół mityczna, przekazywana z pokolenia w pokolenie, była poetyką historją obu walczących plemion, epepeją rycerskich poszczególnych rodów, opowieścią o słynnych sporach i walkach.

Ważną rolę grała w związku z tem genealogja rodów i plemion, która teraz ma dla nas znaczenie tylko raczej pomocniczej dyscypliny historycznej, a dla Arabów ówczesnych miała zupełnie inną doniosłość. Dla Europejczyka współczesnego linja dalszych przodków, poczynając od dziada lub pradziada wgóre, jest zwykle sprawą obojętną. Rzadko kto z nas zna bliżej dzieje swego prapradziada. Najczęściej nie znamy nawet jego imienia. Arab, zwłaszcza Beduin, byłby zgorszony lub nieprzyjemnie zdziwiony, gdyby usłyszał od nas, że nie wiemy, jak się nazywał nasz praszczur w szóstej linii. Zrozumiałe jest tedy jego zainteresowanie dla genealogji rodów i plemion, przyczem nietylko chodziło tu o badanie i opisanie tego, co przodek czynił, lecz także o wywodzenie rodu od słynnego przodka, o rozwinięcie łańcucha pokoleń bez luki i doprowadzenie do możliwie najdalszej przeszłości. Im łańcuch był dłuższy, im piękniejsze były niektóre poszczególne ogniwa, a zwłaszcza ogniwa najdalsze, tem większy splendor splotywał na cały ród i jego współczesnych przedstawicieli. Arabowie posiadali równie dokładne i wyczerpujące jak nieprawdziwe drzewa genealogiczne plemion wygasłych i współczesnych. Każde plemię, każdy ród znał doskonale swoje pochodzenie, wiedział o swych przodkach do najdalszych granic, zwykle aż do Abrahama, najbardziej ulubionego i znanego przodka, a przez niego aż do Adama.

Innym rodzajem poezji nieindywidualnej były pieśni, które intonowano przy wykopaniu studni, wydarzenia dość znacznego w życiu Beduina, żeby je warto było godnie uświęcić hymnem o nastroju prawie religijnym, — jak to czynili pokrewni Arabom Izraelici w dawnej Palestynie.

Częstym motywem ówczesnej poezji indywidualnej była miłość i częsta w miłości rozłąka. Zakochany opiewał wdzięki swej ukochanej, tęsknotę i ból, gdy napotykał zewnętrzne przeszkody na drodze do połączenia się z nią na

zawsze, rozpacz, gdy ród opuszczał oazę, w której się z nią spotkał, i wędrował na nowe pastwiska, gdy tymczasem ród ukochanej szukał innych miejsc, — albo gdy ukochana wychodziła za kogo innego i na zawsze dla niego ginęła.

Rozpowszechniony był rodzaj poetycki elegji na śmierć bliskich, który spotykamy również u pasterzy starej Palestyny, np. w pieśni Dawida na śmierć Saula i Jonatana lub wodza Abnera. Ten rodzaj poezji był uprawiany szczególnie przez kobiety, które w Arabji jak gdzie indziej były często zawodowymi płaczkami i w natchnieniu chwili mówiły żywiołowo rytmowaną i rymowaną prozą lub nawet tworzyły prawdziwą poezję.

Innem źródłem poezji jest życie i przygody błędnych rycerzy, ludzi bez rodu i ziemi, awanturnicznych poszukiwaczy przygód, jednocześnie obdarzonych talentem poetyckim, potrzebą wynurzania swych uczuć i walczenia ostrzem nie tylko miecza, lecz również języka, typów podobnych do biblijnego Jeftacha. Ludzi tych odrywa od własnej więzi rodowej ich awanturniczny nastrój lub też jakaś plama rodzinna, np. niezupełnie szlachetne urodzenie, pochodzenie od niewolnicy lub żony niższej rasy jak u biblijnego Jeftacha.

Takim bohaterem ludowym, błędnym rycerzem pustyni był słynny poeta okresu przedislamowego, Thâbit ibn Dżâbir z plemienia Fahm, znany pod przydomkiem Taabbata Szarran (zn. «położył złe pod pachę»). Jako syn czarnej matki, uchodził za Araba półszlachetnej krwi. Najbardziej znana jest jego pieśń na śmierć wuja, który zginął w walce z plemieniem Hudhajl.

Oto jej początek:

W wąwozie górskim, pod ścianą skalną
 Leży martwy. Do tej chwili jego krew w ziemię nie wsiąkła.
 Odszedł od nas. Ale na mnie nałożył ciężkie brzemię.
 Z tem brzemieniem dumnie chodzę po świecie.
 A za mną idzie do zemsty syn mojej siostry,
 Mąż, któremu nikt jeszcze pasa nie zerwał.
 Mąż, którego spojrzenie jak jad mroczne i palące,
 Patrzy jak wąż, jak żmija tryska jadem.
 Tak. Doszła do nas wieść okrutna,
 Wieść ważna. W jej obliczu wszystko ważne stało się małym.
 Przez losu okrucieństwo straciłem bohatera.
 Kto się w jego oddał opiekę, był pewny od hańby.
 W zimnie był on ożywczem słońcem,
 W skwarze słońca cieniem łagodnym i chłodnym.
 Mąż o suchych lędźwiach, ale nie z skapstwa szkaradnego,
 Mąż o wilgotnych dłoniach, odważny, pełen dumnego spokoju.
 Za nim szło bohaterstwo, dokąd on sam szedł.
 A gdzie namiot rozbijał, tam bohaterstwo z nim spoczywało.
 Gdy napoje rozdawał, był chmurą obfitą;
 Gdy do bitwy parł, był lwem odważnym.

Miał on otrzymać swój przydomek dlatego, że pewnego dnia jego matka zobaczyła go, wychodzącego z namiotu z mieczem pod pachą. Na czyjeś pytanie «Gdzie jest Thâbit?» odparła: «Nie wiem. Wziął złe pod pachę i poszedł.» Według innej wersji, to «złe» było złym duchem, którego poeta zabił i w ten sposób do domu przyniósł.

Typem poety tego okresu jest Szanfara z plemienia Azd, jak jego towarzyszy broni i kompan, Taabbata Szarran — zbój, wyćwiczony jeździec i doskonały poeta.

O Szanfarze opowiadają, że będąc dzieckiem został porwany ze swego rodu przez plemię Synów Salámán. Dowiedział się o tem dopiero, gdy dorósł. Wrócił do swego plemienia i zaprzysiął zemstę swym dawnym ciemiężcom. Przysiął, że nie zazna spokoju, dopóki nie zabije stu mężów z plemienia Salámán. Już mu się udało zabić dziewięćdziesięciu ośmiu, gdy nieprzyjaciel, ukryty w zasadzce, wziął go do niewoli. Podczas walki ktoś cięciem miecza uciął mu rękę. Szanfara chwycił ją w drugą rękę i z taką siłą rzucił ją w głowę przeciwnikowi, że go na miejscu położył trupem, w ten sposób zabijając dziewięćdziesiątego dziewiątego. Poczem padł, nie spełniwszy przysięgi. Długo leżały jego kości w pustyni nieopogrzebane. Pewnego dnia przechodził tamtędy ktoś z plemienia Salámán. Zobaczył bielejącą czaszkę Szanfary i kopnął ją nogą. Od czaszki odłamała się ostra kość i raniła go w stopę tak niebezpiecznie, że wkrótce potem umarł, dopełniając liczbę stu.

Podobnym typem poety-błędnego rycerza był Antara, syn Szaddáda, z plemienia Abs. Jako syn czarnej niewolnicy dopiero jako dorosły człowiek został w nagrodę za bohaterskie czyny uznany przez ojca. Antara zginął w potyczce z plemieniem Taj. Najbardziej zasłynął w długoletniej walce swego plemienia, znanej pod nazwą «Wojny Dâchis i Ghabrâ», czyli wojny o dwa konie, których wyścig dał pierwszy powód do sporu. W późniejszych stuleciach pierwotnie niewielkich rozmiarów zbiór poezyj Antary stał się jądrem cyklu poematów rycerskich i urósł do wielkiej epepei ludowej.

Innym podobnym typem poety jest Omar ibn al-Ward, który ze strony matki pochodził z mało cenionego plemienia Nahd i często cierpiał z powodu tej plamy na swej czci. Słyszał on jako prawdziwy Beduin, gotowy zawsze pomóc słabszemu krewniakowi, nie cofając się nawet przed czynem zbrojeckim.

O poccie Châtim z plemienia Taj opowiadają, że zamłodu miał zwyczaj jeść tylko w towarzystwie. Gdy nie znajdował towarzysza, odrzucał jedzenie i pościł. Ojciec stracił cierpliwość. Pewnego dnia dał mu niewolnicę, klacz i źrebię i posłał go pasać wielbłądy. Gdy Châtim przybył na miejsce, zaczął szukać towarzyszków na drodze, ale nie mógł znaleźć nikogo. Wtem zobaczył w oddali kilku jeźdźców i poszedł na ich spotkanie. «Czy nie mógłbyś nas czemś poczęstować?» — spytał jeden z nich. «Pytacie mnie o poczęstunek, widząc te wielbłądy?» — odparł Châtim. Jeźdźcami byli trzej poeci: Abid ibn al-Abras, Biszr ibn abi Châzim i Nâbigha z plemienia Dhubjân, którzy jechali wówczas do króla Numána. Châtim zarznął na ich cześć trzy wielbłądy. Jeźdźcy uczcili jego gościnność pięknymi wierszami. Châtim, wzruszony poezją, podzielił pomiędzy nich całe stado. Każdy otrzymał po dziewięćdziesiąt dziewięć wielbłądów. Gdy powrócił do domu bez stada, odpowiedział zdumionemu ojcu: «Za cenę tych wielbłądów pozyskałem dla ciebie wiekopomną chwałę. Wszędzie ludzie będą zawsze przypominali wiersze, wypowiedziane na naszą chwałę.»

Wszystko to byli poeci pustyni, ludzie oderwani od swego rodu, przez ród pokrzywdzeni i w swych prawach upośledzeni, ludzie, którzy przypominali «młodszych synów» angielskich rodów szlacheckich, zmuszonych niesprawiedliwymi prawami dziedzictwa do porzucenia ojczyzny i tułaczki po krajach kolonialnych.

Nieco odmiennym typem był poeta-rycerz, Imruu-l-Kajs, syn władcy udzielnego państewka w Arabji Środkowej, z pochodzenia należący do południowo-arabskiego plemienia Kinda. Ojciec jego został zabity w walce z plemieniem

Banû Asad. Gdy się o tem dowiedział, był szczerze zmartwiony i rozgniewany że będzie musiał zerwać z wesołym życiem, które prowadził w kompanji podobnych do niego hulaków. Przez siedm dni hulął i pił bez przerwy. Następnie przysiągł, że dopóki nie spełni zemsty, nie zakosztuje mięsa ani wina, nie namaści ciała wonnością i nie dotknie kobiety. Potem udał się do pewnej doliny, w której stał posąg bóstwa, wielce czczonego przez Arabów. Do wyroczni tego bóstwa zwrócił się poeta po radę. Zwyczajem owych czasów ciągnął strzały; jedna z nich nazywała się «Rozkazująca», druga — «Zabraniająca», trzecia — «Wyczekująca». Wyciągnął drugą. W gwałtownym gniewie połamał strzały i rzucił je w twarz bożkowi, wołając: «Gdyby t w ó j ojciec został zabity, nie powstrzymywałbyś mnie od zemsty.»

Od tego czasu młody Imruu-l-Kajs poświęcił życie pomszczeniu śmierci ojca i walce o odzyskanie utraconego dziedzictwa, a w wolnych chwilach od walki z wrogami oddawał się nieokiełznanym uciechom zmysłowemu. Na czele zworbowanej drużyny walczył ze swymi przeciwnikami, doznawał różnych przygód, musiał często uciekać i kryć się u przyjaciół, między innymi u poety żydowsko-arabskiego, Samuela, czyli, jak go zwali Arabowie, Samauala. Sława odwagi Imruu-l-Kajsa zwróciła na niego uwagę Justynjana, który mu powierzył wysoką godność w Palestynie. Według podania został otruty przez cesarza za to, że uwiódł jedną z księżniczek dworu. Taką sławę mógł sobie poeta łatwo pozyskać nie tylko rozwiazaniem życia, lecz również szczerą, niczem nieskrepowaną zmysłowością swej poezji. Mahomet nazwał go «najlepszym przewodnikiem poetów na drodze do piekła».

Oto urywek z jego poezji:

WDZIĘKI SELMY.

Czy zapomnisz o Selmie dlatego, że znikła?
 Czy odejdziesz od niej, czy też przy niej będziesz trwał?
 Między nią a tobą ile pustych stepów,
 Pełnych przerażenia śmierci, ile hord zbójcekich!
 Przy studni Unajzy pewnego dnia mi pokazała,
 Gdy wielbłądy już w drogę wyruszały,
 Czarne zwoje włosów; z powiewem igrały i wily się.

Imruu-l-Kajs był może ostatnim z poetów, wolnych synów pustyni. Późniejsi poeci oddają swój talent przeważnie możnym tego świata, władcom niepodległych państw, potężnym wezyrom, namiestnikom, rezydującym w wielkich miastach, wzamian za godności, pieniądze, bogatą szatę. Była to misja często niebezpieczna, w każdym razie niespokojna. Poeci prowadzili życie zmienne, pełne trwogi, z winy nie tylko mecenasów, lecz często również swego temperamentu. Gorąca krew pustyni arabskiej ponosiła często do gwałtownych czynów nie tylko wysokiego opiekuna, lecz również skromnego poetę. Poeta oddawał swe pióro, z pod którego wychodziły przeważnie cięte satyry, korne panegiryki i namiętne hymny miłosne, na usługi królów i ministrów, stronnictw i koteryj. Jedna strona nagradzała, strona przeciwna karała. A nieraz nagroda bywała bardziej niebezpieczna niż kara.

Jednym z takich poetów nawpół miejskich, nawpół nadwornych, był An-Nâbigha z plemienia Dhubjân w drugiej połowie VI w, na dworze królów państwa Al-Chira. Z przygód jego charakterystyczny jest zatarg, jaki miał z królem.

Na żądanie jego miał opisać w pieśni wdzięki królowej. Hymn okazał się tak namiętny, że król powziął podejrzenie o zbyt bliskich stosunkach między poetą a królową. Nābigha musiał opuścić państwo i schronić się na dwór władcy Damaszku. Później jednak nowym poematem odzyskał utracone względy dawnego opiekuna i spędził na jego dworze resztę życia.

Na dworze królów Al-Chiry żył nieco później poeta Amr ibn al-Abda, znany pod przydomkiem Tarafa, słynny piewca wina, kobiety, rączego wielbłąda pustyni, twórca satyr, w których nieraz nie oszczędzał nawet osoby swego opiekuna. Jedną taką satyrę przypłacił życiem. Król postanowił oddać go na stracenie. Nie miał jednak odwagi uczynić tego w stolicy państwa. Posłał więc poetę razem z jego stryjem Al-Mutalammis, znanym również jako poeta, z pismem do swego namiestnika w Bacherajn nad Perską zatoką. Jak obaj poeci przypuszczali, namiestnik miał im tam wy-



Minjatura z rękopisu arabskiego z XIV w.; przedstawia oblężenie twierdzy przez Mahometa.

płacić wynagrodzenie pieniężne. W drodze starszy Mutalammis powziął podejrzenie co do treści listu i kazał go sobie odczytać. Pismo okazało się wyrokiem śmierci. Mutalammis ratował się ucieczką. Tarafa jednak pojechał dalej i dotarł do namiestnika, który go kazał pogrzebać żywcem.

Obok poetów arabskich typu pogańskiego czyli raczej beduińskiego na uwagę zasługują jeszcze poeci arabscy wyznania chrześcijańskiego i poeci żydowsko-arabscy. Chrześcijaninem był poeta Adī ibn Zajd z Al-Chiry, piewca wina w latach młodości i twórca głębokich rozmyślań poetyckich o śmierci i znikomości wszystkiego ziemskiego w latach dojrzałych.

Żydem z pochodzenia był poeta Samaual ibn Ādijā. Znane jest opowiadane o nim następujące podanie. Do zamku jego schronił się jego przyjaciel, Imruu-l-Kajs. Opuszczając zamek, zostawił resztę swego mienia, pięć kosztownych pancerzy, na przechowanie Samaualowi. Po śmierci Imruu-l-Kajsa król Al-Chiry posłał oddział wojowników z żądaniem wydania pancerzy. Samaual odmówił. Wywiązała się walka, podczas której napastnicy dostali w swe ręce jednego z synów Samauala. Ten wołał dać okrutnie zamordować syna w swych oczach raczej niż wydać własność swego przyjaciela bez jego rozkazu. Odtąd stało się przysłowiem powiedzenie «wierny jak Samaual». Jego syn i wnuk byli również znani jako poeci.

Niezbyt rzadkiem zjawiskiem w literaturze «okresu niewiedzy» jest kobieta jako poetka. Przedewszystkiem jej dziedziną prawie udzielną, w której rzadko spotyka współzawodnictwo mężczyzny-poety, jest elegia żałobna na śmierć krewnego. Ale śmierć w owych czasach bywała często gwałtowna, i zawođenje nad zmarłym przechodziło nieraz w dziki szał zemsty, w nawoływanie krewnych i współplemieńców do spełnienia świętego obowiązku krwawej zemsty rodowej. Czasami poetka-płaczka przeobraża się w rycerza, który całe życie poświęca zemście za śmierć bliskiego. Położenie kobiet w tym okresie było takie, że kobieta-rycerz

była zjawiskiem możliwym i naturalnym. Według legendy nawpół historycznej bohaterka czy królowa arabska żyje w pewnej twierdzy i mści się na wrogin naczelniku w ten sposób, że ofiaruje mu swoją rękę, a gdy narzeczony do niej przybywa, każe dziewczynom służebnym posadzić go na skórze i otworzyć mu żyły ramienia, żeby cała krew spłynęła do złotej czaszy. «Nie chcę, żeby zginęła choć jedna kropla krwi. Potrzebna mi jest jako lekarstwo przeciw obłąkaniu.» A gdy mścicielom zabitego udało się dostać ją w przygotowaną zasadzkę, królowa woli śmierć z własnej ręki niż tortury i wysysa truciznę z pierścienia na palcu.

Jako twórczyni pieśni żałobnych zasłynęła Tumâdir, znana pod przydomkiem Al-Chansâ, z plemienia koczowników północno-arabskich Banû Sulejm w drugiej połowie VI-go i pierwszej połowie VII-go w. Całe życie poświęciła żalom poetyckim z powodu śmierci swych dwóch zamordowanych braci. W swoich utworach daje wyraz swemu bólowi, podnieca członków swego plemienia do zemsty rodowej i śpiewa chwałę tych, którzy pomszczą śmierć swych krewnych. W starszym wieku przybyła do Medyny. Tu poznała Âiszę, żonę proroka, która czyniła jej zarzuty, że nie przystoi jej po nawróceniu na islam opłakiwać śmierć braci, poległych w pogaństwie, nie w walce o prawdziwą wiarę.

Poemat arabski z czasów klasycznych ma zwykle szatę zewnętrzną «kasydy» czyli ody, złożonej z wierszy rytmicznych i rymowanych. Biały wiersz był Arabom nieznanym. Układ treści jest ściśle określony i przez długie wieki nie ulegał zmianie. Późniejszy historyk literatury, Ibn Kutajba powiada:

«Słyszałem od pewnego uczonego człowieka, że twórca ody zaczynał zwykle od opisu opuszczonej siedziby, śladów i resztek mieszkania ludzkiego. Następnie zwracał się z gorzkimi żałami do opuszczonego obozowiska i błagał swego towarzysza podróży, aby mu dał możliwość wynurzyć swe wspomnienia o tych, którzy niegdyś żyli w tym miejscu i odeszli niewiadomo dokąd. Albowiem mieszkańcy namiotów różnili się od mieszczan i wieśniaków tem, że wędrowali od jednego źródła do drugiego w poszukiwaniu pastwiska. Po tym wstępie nawiązywał do swej miłości, mówił o sile swego uczucia i opłakiwał rozłąkę ze swoją ukochaną. Tem pozyskiwał serca swych słuchaczy i zwracał na siebie ich uwagę, gdyż pieśń o miłości wzrusza dusze ludzkie i chwyta ich za serce. Bóg stworzył męża tak, że pragnie towarzystwa niewiast, i rzadko można spotkać człowieka, któryby nie był opanowany miłością dozwoloną lub niedozwoloną. Gdy tak poeta zapewnił sobie uwagę słuchacza, korzysta ze swego powodzenia i przygotowuje dalej grunt dla swego żądania. Ciągnie więc dalej żale nad swym znużeniem, nad bezsennością długich podróży w zimne noce, nad trudem wędrowki w upalne południa. Przedstawiając w ten sposób niewygody i niebezpieczeństwa, na jakie się narażał w swej podróży, poeta już może być przeświadczony, że może liczyć na otrzymanie hojnego daru od osoby, do której zwraca się ze swym poematem. Zaczyna więc chwalebny pieśń na cześć tej osoby, pobudza ją gorącymi słowami do hojności i podnieca jej wielkoduszność, wynosząc ją pod niebiosa i wysławiając jej zalety, górujące ponad zaletami wszystkich innych ludzi.»

Albo też twórca kasydy po odmalowaniu swej rozpaczki, że znikła pani jego serca, dochodzi do wniosku, że bezużyteczny jest lament z powodu utraconego szczęścia, i nagle przechodzi do opisu swego wielbłąda. W związku z tem daje opisy przyrody lub scen bojowych. W zakończeniu kasydy poeta wreszcie porusza właściwy cel poematu, własną pochwałę lub swego plemienia albo też zalety

swego mecenasa, od którego spodziewa się nagrody.

Poeci w V i VI w. jeszcze nie umieli pisać. Sztuka pisania rozpowszechniła się dopiero w dwieście lat później. W pierwszych czasach przechowywanie poezji było dziełem przypadku. Poezje były recytowane w całym kraju, przelatywały od oazy do oazy, od pastwiska do pastwiska. Niektóre były prędko zapomniane, inne jeszcze długo po śmierci poety szły z ust do ust, były gorliwie powtarzane i zapamiętywane, zwłaszcza w obrębie własnego plemienia. Ale poeci zawodowi mieli swoich recytatorów, ludzi o doskonałej pamięci, napotykaney tylko na Wschodzie. Z początku ludzie ci pełnili swoją czynność bez wynagrodzenia, z miłości i podziwu dla poety. Z czasem rzemiosło recytatora stało się bardzo zyskowne. Recytatorzy już nie byli przywiązani do osoby jednego poety, lecz stanowili osobną klasę ludzi, którzy w swej niezwykłej pamięci przechowywali niezliczone poezje i posiadali roz-

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالْبُحْرَانِ وَالْبَلَدِ إِذَا سَجَّافٌ مَا وَدَعَتْكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۖ وَاللَّحْمَةِ
حَبِيرُكَ مِنْ الْأَوْلَادِ ۖ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ ۗ أَلَمْ
يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۖ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۖ وَوَجَدَكَ
عَانِلًا فَأَعْتَىٰ ۖ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَفْهَمُ ۖ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا
تَنكُرُ ۖ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝

سُورَةُ الرَّشَدِ ثَمَانِيَاتُ آيَاتٍ مَكِّيَّةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۖ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۖ الَّذِي
أَقْبَضَ ظَنَبَكَ ۖ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۖ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ
إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۖ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۖ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ

سُورَةُ الرَّحْمَةِ ثَمَانِيَاتُ آيَاتٍ مَكِّيَّةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَاللَّيْلِ وَالنَّجْمِ الثَّوَالِثِ وَطُورِ سِينِينَ ۗ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ۗ
لَعَدَّ حَلْفَنَا الْأَسِيرِينَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۗ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ

Stronica z Koranu, pisanego na pergaminie.
(Bibl. w Stuttgarcie).

ległą erudycję w rzeczach, dotyczących poetów i poezji. O jednym z nich opowiadają np., że na jednym posiedzeniu w obecności kalifa Walida wyrecytował dwa tysiące dziewięćset poematów, wyśpiewanych przez poetów, żyjących przed Mahometem, i otrzymał zato sto tysięcy drachm.

KORAN, JEGO TREŚĆ, JEGO WARTOŚĆ JAKO UTWORU LITERACKIEGO I KSIĘGI RELIGIJNEJ.

W życiu i literaturze Arabów następuje przewrót z ukazaniem się Koranu, zbioru improwizacji Mahometa (koniec VI i początek VII w.). Sam Mahomet był przekonany, że te improwizacje nie były tworamii jego własnej wyobraźni poetyckiej, lecz były mu zsyłane przez Boga za pośrednictwem archaniola Gabrijela. Improwizacje te były poszczególnymi rozdziałami Księgi, z której urywki były w swoim czasie komunikowane poprzednikom Mahometa, Mojżeszowi, Chrystusowi i innym apostołom słowa Bożego. Co do pochodzenia samej księgi, za Mahometem i w czasach późniejszych toczyły się zawzięte spory. Jedni byli przeko-

nani, że Bóg był jej autorem. Inni sądzili, że istniała od początku świata w Bogu. Spory były gorące i kosztowały życia niejednego prawowiernego muzułmanina.

Koran jest księgą objętości niewielkiej i składa się z wielkiej liczby mniejszych i większych rozdziałów, t. zw. sur, ułożonych nie w porządku chronologicznym, w jakim były wygłaszane przez Mahometa, ale tak, że na początku są umieszczone dłuższe sury, a za nimi następują improwizacje krótsze.

W najstarszych surach Bóg zwraca się do proroka, umacnia go w jego wahaniami i mówi mu o jego powołaniu. W surach późniejszych Bóg przez usta Mahometa poucza garstkę nielicznych jego zwolenników, przepowiada opornym niewiernym okropności Sądu Ostatecznego i męki piekielne, a wiernym obiecuje rajskie rozkosze. Wyobrażenie o życiu pozagrobowym było Arabom jak wogóle starożytnym Semitom, np. żydom jeszcze w okresie biblijnym, mało znane. Mahomet rozporządzał więc dość skąpą ilością odpowiednich obrazów mąk piekielnych i rozkoszy rajskich. Wierni po śmierci mieli spoczywać w cienistych ogrodach, popijając zaprawione wonnemi korzeniami wino i zabawiać się w towarzystwie ciemnookich niewiast, — najwyższy zbytek, o jakim mógł pomyśleć Arab współczesny.

W szeregu innych sur Mahomet opowiada o niepowodzeniu innych proroków, swych poprzedników, którzy tak samo jak on musieli zwalczać bezmyślny opór pogrążonych w ciemności niewiernych ludów. To mu daje sposobność do odmalowania losów dawnych proroków, królów i ludów. Opowiadania te przedstawiają nieudolne i mało świadome opracowanie wiadomości, zapożyczonych z obiegających wśród żydów, chrześcijan syryjskich i arabskich oraz Arabów-pogan opowieści historycznych, echo baśni talmudycznych i legend z czasów starożytnych o zniknięciu niegdyś potężnych plemion.

W miarę utrwalania się nowej sekty sprawy religijne, szczególnie w pierwszych czasach, zaczęły ustępować na drugi plan, a pierwsze miejsce zajęły troski administrowania nową gminą i potyczki z opornymi plemionami. Odpowiednio zmienia się treść improwizacji. Na pierwszy plan występują objawienia woli Boskiej, dotyczące spraw polityki, administracji, ustawodawstwa. Czasami objawienia dotyczą nawet spraw drobnych, przygodnych, zatargów i kłótni w rodzinie lub haremie proroka.

W pierwszych (chronologicznie) surach Mahomet wysławia się krótko i zwięźle, w potężnym natchnieniu, patetycznie zaklinając swych słuchaczy. Bóg mówi, człowiek znika. Tu Mahomet jest prorokiem, nie stał się jeszcze mężem stanu, prawodawcą, twórcą nowego ustroju społecznego. Jego zadaniem nie jest dać nowe prawa lub obrzędy, lecz porwać swych słuchaczy i zmusić do czci prawdziwego Boga, do wiary w świadectwo własnych zmysłów, własnego postrzegania wszechświata. Prorok błaga ludzi, żeby podziwiali cuda przyrody, gwiazdy, księżyc, słońce, — znaki potęgi Boga, jeżeli umieć należycie na nie patrzeć. Albo też z przerażeniem mówi o strasznych klęskach, jakie spadały na głowy dawnych pokoleń, które nie chciały dawać posłuchu jego poprzednikom, prorokom, zsyłanym przez Boga.

Gdzie indziej prorok z dzikim szałem piorunuje przeciw innemu rozumieniu Boga niż jako istoty jedynej, bezcielesnej, strasznej i nieskończonej jak pustynia pod gwiazdami nocy. Treść jest często niewyraźna, ale apel proroka jest silny i namiętny. Prorok jest widocznie przekonany o prawdziwości swego posłannic-

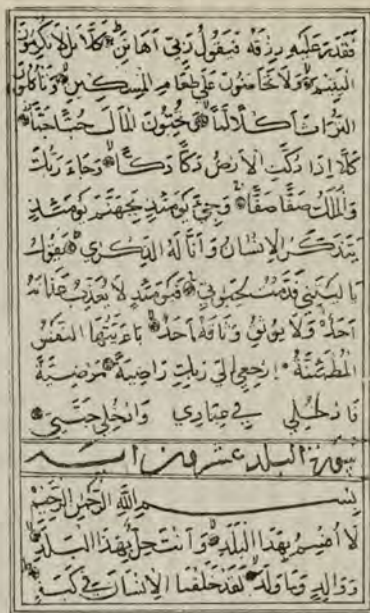
twa i napręża każdy nerw, żeby słowami, smagającymi jak bicz, przekonać o tem ospałego słuchacza. Na każdym kroku Mahomet maluje przed oczyma słuchacza przerażenie Sądu Ostatecznego i rozkosze rajskie. Gdy tak mówi, czujemy namiętnego rycerza arabskiej poezji «okresu niewiedzy». Jest to Szanfara lub inny błędny rycerz, który całą siłę swej nieokielzanej, okrutnej odwagi rzuca na szalę nowej idei.

W późniejszych rozdziałach znika dotychczasowy sposób zaklinania słuchacza «na słońce i jego światło, na księżyc, ukazujący się tuż za słońcem, i jego jasność, na niebiosy i Tego, który je zbudował». Zamiast tego Mahomet zaczyna swe objawienia słowami «na Koran! (Korân znaczy czytanie; inna nazwa tej księgi jest «Furkân» czyli zbawienie). Takie jest objawienie Boga. Powiedz (to znaczy: Bóg każe Mahometowi recytować to, co mu w dalszym ciągu podyktuje)!»

W surach późniejszego okresu entuzjazm proroka jest już znacznie mniej dziki. Zamiast kaznodziei mamy tu prawodawcę i nauczyciela. Mahomet nie chce już szalonym impetem słów i obrazów ujarzmić i przekonać słuchacza, lecz usiłuje dość nieudolnie wyłożyć mu swoje dość mgliste poglądy na różne sprawy teraźniejszości i przeszłości.

Tekst poszczególnych sur przez pewien czas był przechowywany piśmiennie lub ustnie w pamięci towarzyszy proroka. Po niejakiem czasie zaczęły się wśród czcicieli proroka spory co do brzmienia tego lub innego ustępu. Kiedy wymarli na polach bitew bezpośredni towarzysze Mahometa, którzy z jego ust słyszeli objawienia, rozpoczęły się spory o autentyczne brzmienie różnych sur. Sprawa stawała się niebezpieczna, spory stopniowo przechodziły w potyczki, dyscyplina w wojsku rozluźniła się. W obawie wybuchu powstania jeden z następców Mahometa, kalif Othmân, postanowił w roku 651 po Chr., w 30-tym roku ery Hedżiry czyli ucieczki Mahometa z Mekki, ustalić oficjalny tekst Koranu. Od tego czasu tekst zachował się z prawie absolutną pewnością, nie ulegając przez tysiąc kilkaset lat prawie żadnym zmianom.

Koran sprawia zwykle na czytelniku europejskim wrażenie utworu często nudnego, nieudolnie napisanego. Czytelnik zadaje sobie nieuniknione pytanie, jak mogło się stać, że książka o tak nikłej treści umysłowej i nieraz tak niewielkiej wartości poetyckiej mogła na tysiąc lat stać się strawą duchową dziesiątków milionów ludzi, świętą księgą zarówno maluczki jak wysoko rozwiniętej inteligencji muzułmańskiej. Ten sąd i to pytanie mogą istotnie dotyczyć większej części Koranu, mianowicie dłuższych sur, wypowiedzianych przez Mahometa w późniejszym okresie, gdy już minął szal pierwszego natchnienia. Zupełnie inne są sury, improwizowane w pierwszych latach jego proroczej twórczości. W tym okresie tworzył improwizacje krótkie, pełne głębokiego uczucia i przekonania, uderzające nieraz silnymi obrazami i wizjami. Oba te rodzaje improwizacji, krótkie a pełne patosu oraz długie, rozwlekłe a nudne, powstały prawd-



Strona z miniaturowego Koranu.
(Bibl. w Stuttgarcie).

podobnie nietylko w dwóch różnych okresach życia Mahometa, lecz przedewszystkiem w odmiennych nastrojach duszy i różnych warunkach tworzenia. Krótkie sury powstały w stanie szału proroczego i były nie literackimi improwizacjami, lecz według głębokiego przekonania proroka enuncjacjami Boskimi, które się wydobylały z ust Mahometa bez jego woli, jako wybuch podświadomej ekstazy. Mahomet miał wszelkie dane wewnętrzne do tego, aby uwierzyć w boskie pochodzenie tych krótkich, urywanych zdań, wyrzucanych w stanie ekstatycznego szału. Sury te należą do gatunku literatury tylko w tem znaczeniu, w jakim można nazywać utworem literackim krótkie wyrzeczenia Pytji delfijskiej. A Mahomet może jako autor tych sur być zaliczonym do poetów tylko w tem znaczeniu, w jakim Pytja delfijska może być umieszczona obok poetki Safo. Mahomet rozumiał jasno tę różnicę i energicznie protestował przeciw narzuceniu mu miana poety, uważając, że jest poniżającym dlań nieporozumieniem umieszczenie jego imienia w rzędzie najświetniejszych gwiazd poezji arabskiej.

Literatem i w dodatku lichym stał się Mahomet dopiero, kiedy oprzytomniał, uświadomił sobie swoją rolę i praktyczne znaczenie, jakie jego improwizacje mogą mieć dla urzeczywistnienia i wcielenia w czyn jego idei religijnej. Widocznie, jak to bywa z niejednym człowiekiem, tworzył inaczej w stanie napół przytomnej ekstazy i inaczej w stanie trzeźwej jawy.

Prócz tego w sposobie oddziaływania Koranu na czytelnika odnajdujemy jeszcze inną właściwość arabskiej poezji, a nawet prozy. Arabski język jest niezwykle dźwięczny, bez porównania z innymi językami. Dotyczy to nietylko improwizacji Koranu, ale również wszelkiej poezji arabskiej, a nawet pierwszej lepszej książki treści historycznej. Każdy tekst arabski, zwłaszcza poetycki, działa bardzo silnie już stroną dźwiękową, niezależnie od swej treści. Sury Koranu z pierwszej epoki prorocstwa Mahometa działały na Arabów w sposób upajający, oszalałający. Działanie ich na słuchaczy jest tak samo zrozumiałe, jak jest zrozumiałe zwycięstwo muzułmanów, idących do boju z taką surą na ustach, nad każdym nieprzyjacielem, którego wódz posyłał do bitwy z przeciwnikiem, nie recytując dźwiękowo podobnego hasła. Zwolennicy Mahometa szli do bitwy prawdopodobnie w stanie szału, w który wprowadzało ich głośnie wyrecytowanie hasła przez wodza. Byłoby dziwne, gdyby ci ludzie w takim podnieceniu nie zdobyli pół świata. Można się domyślać, ile było świętej ekstazy w rycerzach chrześcijańskiego wojska Karola Martela, jeżeli mu się udało zapobiec panowaniu Arabów w południowej Francji. Na szczęście islamu Mahomet nie umiał pisać, a jego zwolennicy nie umieli czytać. Tem się objaśnia podbój świata przez islam. Sura Koranu, odczytana nagłos, działa jak bicz mnicha na tłum oszalałych flagelantów. Ten sam wiersz Koranu, przebiegany w milczeniu wzrokiem czytającego, jest w najlepszym razie niezłym utworem poetyckim kupczyka mekkańskiego, jakim był Mahomet. Nim się Arabowie zdążyli spostrzec, jak ostatecznie często słaba, nikła i pusta jest treść tych sur, zdążyli już pod ich działaniem dojść w zwycięskim pochodzie z Mekki przez Marokko do Sewilli. A w czasach późniejszych Koran zdążył już do tego stopnia nasiąknąć krwią i łzami ekstazy, że jego treść literacka stała się naprawdę rzeczą obojętną. Jak niejedna inna wielka księga ludzkości Koran nietylko jest ważny dla swej treści, ile jest naczyniem, do którego niezliczone pokolenia wylewają swój namiętny szal, swoją bezgraniczną ekstazę. A późniejsze pokolenia odnajdują tę ekstazę pomiędzy wierszami, pomnażają ją

swemi własnymi przeżyciami religijnymi i przekazują swym potomkom. Wielcy mistrze arabskiej teologii komentowali w swych kilkudziesięciotomowych nieraz komentarzach nietylko te w gruncie rzeczy często bezduszne słowa Koranu, ile szał religijny Mahometa, jego towarzyszy i następców. Widocznie czuli oni i rozumieli, że pustość pozorna tych wierszy, jak w wypadku każdego utworu prawdziwego wieszczka - nie poety, jest w stosunku odwrotnym do nawpół nieświadomie odczuwanej ekstazy wieszczka. Bóg często kryje się za banalnym pozorem, a jego prawdziwi prorocy nieraz blademi usty bełkocą pozornie puste słowa. Wyznawcy czują w tych słowach Boga i idą za nimi.

PRZEOBRAŻENIE UMYSŁOWE DOKONANE PRZEZ ISLAM.

Objawienie Mahometa rozpoczyna w życiu Arabów nowy okres. W życiu umysłowym i w literaturze dzieje się przeobrażenie podobne do tego, jakie stwierdziłby człowiek, któryby widział żydów w okresie przedbiblijnego życia koczowniczego i w średniowieczu lub w czasach nowożytnych w Polsce. Arabowie w dziwny sposób, jakgdyby za jednym zamachem, z pasterzy, zabawiających się w wolnych chwilach wyścigami i zawodami o szybkość i sprawność we władaniu orężem, wprowadzaniem bydła i porywaniem niewiast i wynikającymi stąd walkami i potyczkami, przeobrazili się w lud, opanowany szałem religijnym. Ludzie, dotychczas w bardzo małym stopniu interesujący się sprawami Boskimi, zapalali niepohamowanym popędem do narzucenia całemu światu wiary w jedyne Boga, pod względem swojej wyłączności i bezcielesności bardziej doprowadzonego do absolutu niż Bóg żydów i chrześcijan. I zdaje się, że był to w dużym stopniu szczerzy ruch religijny. Za Mahometa i pierwszych jego następców chyba dla niewielu Arabów religja była parawanem, za którym kryła się chęć porachunku z wrogim rodem lub podboju politycznego, ekspansji terytorjalnej. Ten szał religijny, który zresztą w pierwszych czasach znalazł swój wyraz nietylko w dociekaniach i sporach religijnych, lecz również i przede wszystkim w potyczkach i bitwach z opornymi plemionami arabskimi, był to jednak chyba ten sam zapal wojowniczy, który doniedawna przejawiał się w nieskończonych bohaterskich czynach zemsty rodowej, nowa sublimowana forma dawnego furor. Tylko że teraz objektem sporu i bodźcem do bohaterskich czynów brawury jest już nie wielbłąd, dziewczyna, koń i miecz, lecz nieprzeparta, gwałtowna potrzeba nawrócenia każdego na nowonabytą wiarę w Boga jedyne, Jego jedyne proroka, Mahometa, i Jego jedyne księgę objawienia, Koran. A przeciwnikiem i wrogiem jest teraz nie człowiek z innego rodu, nie zabójca brata, gwałcieciel siostry, szczęśliwy rywal albo ten, kto porwał wielbłąda ze stada. Jedyne przeciwnikiem jest ten, kto nie chce przyjąć wiary w Allacha, Mahometa i Koran. A bratem i współplemieńcem jest ten, kto tę wiarę przyjął i pomaga dalej ją szerzyć. W stosunkowo krótkim czasie został zniszczony system rodowy, w którego obrębie układało się całe życie Araba. Więż rodowa przekształciła się w gminę religijną, z pewną tylko domieszką charakteru rodowego i narodowego. Dosadny wyraz tego nowego nastawienia duchowego, tej nowej etyki dała Aisza, druga żona proroka, gdy czyniła wyrzuty poetce Chansâ, że oplakuje śmierć swych braci, którzy polegli w walce nie o nową wiarę. Odtąd rzeczy w świecie arabskim i muzułmańskim dzieją się naogół pod znakiem

religji, aż do dziś dnia. Świat mahometański jest wspólnotą religijną, ze słabą domieszką prastarego ustroju rodowego. A gdy w czasach nowożytnych jakaś grupa mahometańska, np. Turcy, chce mocniej zaznaczyć wytworzoną w ostatnich czasach więź narodową, czyni to kosztem łączności z pozostałym światem mahometańskim. Być jednocześnie Turkiem i mahometaninem jest teraz poniekąd tak trudno, jak trudno było już rychło po Mahomecie być jednocześnie wiernym muzułmaninem i narodowym Arabem. Dotyczy to również poety i literata wogóle. Poeta i każdy inny literat jest już tylko na drugim miejscu członkiem określonego rodu i plemienia. A zczasem nawet przestaje poniekąd być Arabem i staje się członkiem grupy religijnej. Poeta jest już teraz nietyle współplemieńcem i współziomkiem ludzi swego otoczenia, ile ich współwyznawcą. Bliższy mu jest teraz Syryjczyk lub Pers, który przyjął islam i jest żarliwym zwolennikiem proroka, aniżeli Arab, który się wrogo ustosunkowuje do misji Mahometa albo też jest jednym z jego mdłych wyznawców.

W tym okresie zmienia się również zasięg literatury arabskiej. Do pewnego stopnia pojęcie Araba zaczyna się teraz powoli zlewać z pojęciem mahometanina. Literatem arabskim jest teraz każdy wierny, piszący po arabsku. W tym samym czasie język arabski wraz z Arabami i Koranem zaczyna się rozpowszechniać daleko poza granicami półwyspu Arabskiego, po całej Syrii, Persji i Indjach Północnych, w Egipcie, całej Północnej Afryce, Południowej Hiszpanji i Sycylii. Wobec tego, że Koranu nie wolno tłumaczyć na żaden inny język, każdy muzułmanin, należący do sfery inteligentnej we wszystkich tych krajach, musi znać język arabski. W wielu krajach powstają arabscy pisarze i poeci, pochodzący z ludów aryjskich lub berberskich, posługujący się językiem arabskim, obok innych pisarzy i poetów, którzy, choć żyją w Syrii, Afryce Półn. lub w Hiszpanji, urodzili się sami w Arabji lub też wywodzą się w prostej linii od przodków Arabów.

W pierwszych wiekach po Mahomecie pisarze i poeci rdzennie arabskiego pochodzenia nie zrywają zupełnie łączności z pustynią i co pewien czas wracają do plemienia, z którego pochodzą, żeby nabrać prawdziwie arabskiego ducha. W tych czasach jeszcze Beduini uchodzą za Arabów par excellence, i poeci i pisarze chętnie naśladowują ich język i sposób myślenia. Ale zczasem literatura arabska staje się do pewnego stopnia internacjonalną. Język arabski przybiera charakter, właściwy w ostatnich stuleciach językowi francuskiemu, staje się językiem piśmiennym wykształconego muzułmanina bez względu na narodowość i kraj. Poemat lub komentarz do Koranu, napisany w Mekce przez rdzennego Araba, jest identyczny z takimże poematem lub komentarzem, napisanym w Timbaktu lub w Kordowie.

WPLYW ISLAMU NA NOWĄ LITERATURĘ.

Zmiana w treści literatury nie zaszła tak rychło. Islam z początku mało wywarł wpływu na poezję arabską. Dla Arabów pierwszego okresu islam był sprawą ściślejszą spojona z mieczem niż z pismem, sprawą nietylko religijną, lecz również świecką, ujęciem dla wyładowania nietylko zapału religijnego, lecz również szału berserkerskiego. Dla Semitów wojna była zresztą zawsze sprawą religijną, głę-



Biblioteka arabska (według starego rękopisu arabskiego).

boko i nierozzerwalnie splecioną z religijną ekstazą, a do pewnego, słabszego stopnia również z poezją. Były to nie oddzielne sprawy, przygodnie z sobą kojarzone, lecz różne oblicza jednej niepodzielnej sprawy psychicznej. Szał religijny Arabów wyładowywał się dobrze w natchnionej improwizacji Mahometa, jeszcze lepiej jednak w furji napadu na nieprzyjaciela, w krótkiej przemowie wodza przed bitwą, w haśle, z którym wódz prowadził wojowników do ataku, jak myśliwy spuszcza ogary ze smyczy. Być może nawet zapal religijno-wojowniczy był dla Arabów w pierwszym okresie islamu sprawą zbyt głęboką, zbyt ekstatyczną, żeby mógł znaleźć wyraz w poezji, z wyjątkiem chyba jednej poezji, Koranu Mahometa.

Ekstaza religijno-wojownicza dopiero w kilka wieków po Mahomecie uległa u Arabów procesowi przeobrażenia i sublimacji, jaki dokonał się u pokrewnych żydów o wiele stuleci wcześniej, procesowi przeobrażenia zapału wojowniczego w żarliwe studia nad Koranem i prawodawstwem.

Z początku nie było dostatecznych czynników zmiany treści poezji i literatury wogóle. Dopóki islam nie wychodził poza obręb plemion arabskich, nowa wspólnota religijna była jednocześnie wspólnotą plemienną. Zwolennicy nowego objawienia byli jednocześnie wszyscy Arabami z pochodzenia. Różniło ich między sobą pochodzenie od tego lub innego plemienia lub rodu, cenionego mniej lub więcej, mniej lub więcej lekceważonego. Najważniejsza więc treść umysłowa i uczuciowa Arabów, życie rodowe — pozostało narazie przez nową religję nieknięte. Treść poezji była w pierwszych czasach ta sama, co przed powstaniem islamu. Arabowie byli zbyt przyziemni, żeby się zapuszczać w oderwane spekulacje na tematy religijno-mistyczne, przynajmniej w pierwszych czasach po objawieniu Mahometa. Tem mniej mogło być mowy o tematach religijnych w poezji.

Zczasem islam rozpowszechnił się w szeregu krajów niearabskich, razem z jego nosicielami, Arabami. Razem z niektórymi innymi czynnikami wpłynęło to na pewne przeciwstawienie nowej wspólnoty religijnej dawnej więzi rodowej, braterstwa w islamie dotychczasowej solidarności wspólnego pochodzenia. Do nowej wspólnoty w krajach, podbitych przez islam, należał zarówno do pewnego stopnia wyrwany z więzi rodowej Arab-imigrant lub urzędnik jak tubylczy Pers lub Berber.

Między światem arabskim przed islamem a światem muzułmańskim zachodziło przeciwieństwo narodowego ideału arabskiego i wszechświatowej wspólnoty religijnej. W obliczu Koranu wszyscy Mahometanie byli sobie równi, nie było zwycięzców ani podbitych. Z chwilą wyrzeczenia formuły nowego wyznania wiary «wyznaję, że niema Boga prócz Allacha, a Mahomet jest jego wysłańcem», dotychczasowy niewierny stawał się przynajmniej w teorii równoprawnym i pełnoprawnym członkiem całego świata muzułmańskiego. Persom, dumnym ze swej starożytnej kultury, byli solą w oku owi poeci arabscy z tych czasów, kiedy Arab był tylko Arabem, wyłącznym, dumnym ze swej arabskości, nie dopuszczającym nikogo do swego zamkniętego ustroju rodowego, a nie tym późniejszym zdobywcą-misjonarzem, który w imieniu religji lekcewał narodowość i za cenę wyrzeczenia się wielobóstwa przyjmował każdego do koła wybranych.

W nowych krajach element religijny grał rolę o wiele poważniejszą niż w macierzystej Arabji, był jedynym węzłem, łączącym te różnorodne grupy plemienne i narodowe, jedyną wspólną treścią duchową, która z biegiem czasu coraz bardziej przeważała nad treścią rodową, a nawet nad sentymentem krajowym i nacjonalnym. Odpowiednio wzrastało też znaczenie motywów i nastrojów religijnych w poezji, i małał autorytet poezji arabskiej plemiennej i przedislamowej. Coraz więcej spotykamy też poetów pochodzenia niearabskiego, zwłaszcza Persów.

Wyprawy wojenne Mahometa i jego następców i zwyczaj skupiania się poetów, literatów i uczonych na dworach kalifów w stolicach kilku nowopowstałych państw powinny były również wpłynąć na treść poezji. Inteligencja arabska oderwała się teraz od Beduinów, koczujących jak przedtem w pustyni, i wiodła nowy tryb życia, na dworach królów i namiestników po wielkich miastach,

w zamkach lub też wojennych obozach. Treścią nowej poezji powinna była być przede wszystkim nowa religja, a następnie życie wojenne i miejskie. Stało się jednak inaczej. Przez pewien czas uprawiano jeszcze dawny rodzaj poezji. Ale poezja Beduinów była do pewnego stopnia nieświadoma i powstawała żywiołowo jako nie dający się stłumić wyraz wzruszeń społecznych lub indywidualnych. Poeta pokochał dziewczynę i nie mógł się powstrzymać, żeby nie dać wyrazu wzruszeniu miłosnemu w wierszu. Duma osobista lub rodowa poety została dotknięta czymś czynem gwałtu lub lekceważenia; uczucia poety wlewały się w formie satyry lub wezwania do zemsty. Poezie udało się znaleźć zadośćuczynienie czci osobistej lub rodowej; triumf jego znajdował wyraz w utworze poetyckim.

Poezja nowego okresu najczęściej nie jest w żadnym bezpośrednim związku z wydarzeniami życia poety, ani też z jego przeżyciami duchowymi. Poeta często pisze utwory miłosne, nikogo nie kochając; maluje krajobrazy pustyni, których nigdy w życiu nie oglądał; opisuje waleczne czyny wojenne, których nie był ani uczestnikiem ani nawet świadkiem naocznym.

Poezja wkrótce dostała się w pacht uczonym erudytom, kramarzom starzyzny, którzy albo sami pisali poezje albo zbierali i wydawali utwory innych, a w każdym razie nadawali ton i dyktowali modę. A moda rychło powstała na utwory w duchu i stylu dawnej poezji pogańskich Beduinów. Gryzipiórki miejskie i dworskie, z talentem lub bez talentu, zabrały się tedy gorliwie do fałszowania starej poezji rycerskiej. Były to fałszyfikaty nawet wówczas, gdy poeta podpisywał utwór własnym imieniem, nie podrzucając go któremuś z wielkich poetów przeszłości.

Po pewnym czasie nastąpiła jednak w tej dziedzinie reakcja. Trochę się sprzykrzyło płakać nad opuszczonymi obozowiskami w pustyni lub wychwalać ręce wielbłądy poetom, którzy nigdy nie widzieli pustyni i nie posiadali wielbłąda. W pewnym okresie nastąpiła też na dworach kalifów reakcja religijna; poeci przypomnieli sobie, że przecież owi rycerze pustyni byli poganami, nie znali Mahometa, «przypisywali Allahowi towarzyszków» i przedstawiali bóstwa w konkretnych kształtach. Prawowiernemu muzułmaninowi nie godziło się naśladować poezji tych mieszkańców piekieł. Dawna poezja miała jako ideał męstwo w obronie własnego honoru i czystości herbu rodowego. Ale wierny muzułmanin miał teraz inne hasło i inny cel: bezwzględne oddanie jednemu Bogu i jego prorokowi i zjednywanie swej religji nowych zwolenników namową i mieczem.

Na odstręczenie poetów od dawnych wzorów wpłynęło również rozpowszechnienie islamu wśród Persów. Uczeni i poeci pochodzenia perskiego, piszący po arabsku, byli uprzedzeni do starej poezji rycerskiej, która przypominała arabskim władcom, że są przede wszystkim Arabami, a Persowie są mieszkańcami podbitego kraju.

* * *

Mahomet wzorem innych władców utrzymywał nadwornych poetów. Wprawdzie nie lubił poezji, nie uznawał jej i nazwałby bluźnierstwem przeciw Bogu, gdyby ktoś jego improwizacje poetyckie określił skromnem, poziomem mianem poezji, zamiast je uwielbiać jako autentyczne enuncjacje Allacha przez usta swego proroka. Ale konieczność państwowa zmuszała go do poddania się zwyczajowi

królów posiadania nadwornego piewcy. Poeci Mahometa, jak zresztą niektórzy inni z jego otoczenia, byli nieraz niezbyt gorliwymi neofitami i wyrzekali się przeszłości pogańskiej nieraz raczej ze strachu i chciwości niż z zachwyty dla nauki Mahometa.

NOWA POEZJA. POECI EPOKI ROZKWITU.

Z poetów, opiewających zwycięstwa islamu nad niewiernymi Arabami, wyróżnia się Abū Michdżan z plemienia Thakif w VII w., który zresztą gorliwiej niż islam opiewa wino, — za co też odcierpiał więzienie i wygnanie, — częsty los Arabów, którzy, wychowani w dawnych tradycjach, nie potrafili się prędko i szczerze nawrócić do wstrzemięźliwości, uznanej przez Mahometa za punkt kardynalny duchowego odrodzenia.

W większych miastach arabskich kwitła poezja miłosna, poezja galanterji poezja fatygantów, powstała nieraz na tle własnych doświadczeń poety. Zwłaszcza, w obu świętych miastach, w Mekce i Medynie, w których zawsze był wielki napływ pielgrzymów z Arabji i sąsiednich krajów, młodzi ludzie prowadzili życie wesole, zwyczajem arabskim uprawiając z jednakowym zapalem kult poezji i służbę damy serca, łącząc wyrafinowaną zmysłowość z upodobaniem dla poezji. Jedno i drugie było źle widziane przez bardziej ortodoksyjnych żarliwców islamu, ale znajdowało cichą aprobatę ojców miasta, z dawnej pamięci niechętnych zaborcemu islamowi i przez palce patrzących na wesole życie miejskie, trochę w interesie przemysłu turystycznego, w interesie pielgrzymów, którzy zostawiali w świętych miastach pieniądze wzamian nietylko za ekstazę religijną, lecz również za rozrywki bardziej świeckie.

Najbardziej znany z przedstawicieli poezji miłosnej jest Omar ibn abī Rabia z mekkańskiego rodu Machzūm, urodzony w r. 643. Pomimo prześladowań Omar uprawiał poezję miłości do późnej starości.

Fatalniej skończyła się karjera poetycko-erotyczna jego krewniaka Al-Chārīth ibn Chālīd, który za napisanie poezyj miłosnych, kompromitujących matkę namiestnika, został postawiony pod pręgierz i następnie więziony przez dziewięć lat aż do śmierci.

Surowe prześladowania za śpiewanie poezyj miłosnych i żarliwość na służbie dam serca lub rozwiązłość znosił również współczesny Omarowi ibn abī Rabia — poeta Al-Achwas. Kolejno był on stawiany publicznie pod pręgierz za pederastję i cudzołstwo, następnie zesłany na wygnanie.

Na dworach władców arabskich Syrii i Mezopotamji kwitła poezja zarówno miłosna jak panegiryczno-satyryczna. Jednym z większych poetów końca VII w. jest tu Achtał Ghijāth ibn Ghauth, z plemienia Taghlib, które jeszcze przed islamem wywędrowało do Mezopotamji. Achtał był chrześcijaninem i nie przeszedł na islam, choć żył jako nadworny poeta władców mahometańskich. Jego ulubionym rodzajem była satyra poetycka, zarówno na prywatnych jak politycznych przeciwników swego chlebobdawcy. Achtał napisał satyrę na pewnego medyńskiego poetę, który zaskarbił sobie nienawiść dworu natrętnymi poezjami miłosnymi pod adresem pięknych cór potentatów mekkańskich. Słynny jest też jego udział w turnieju poetyckim z dwoma poetami mezopotamskimi: Dżarirem i Fa-



Minjatura z «Makam» Chaririiego (według rękopisu paryskiego).

razdakiem. Achtał jako prawdziwy Beduin często wracał w pustynię do swego plemienia. Pewnego razu zaledwie uszedł z życiem od wrogów swego rodu, którym dokuczył zjadliwą satyrą.

Współczesnym Achtałowi i drugim w trójce poetów był Dżarir, nadworny poeta Chadżdżadza, namiestnika Iraku. Oprócz turnieju poetyckiego, który przez całe życie prowadził z Farazdakiem, zemścił się pewnego razu za ujemną krytykę swych wierszy na pewnym cenionym poecie satyrą na jego plemię Numajr. Sprawilo to tak silne wrażenie, że poeta ów ze wstydu musiał opuścić Basorę, w której żył dotychczas. Spór Dżarira z Farazdakiem był przedmiotem zainteresowania całego świata arabskiego. Podczas wyprawy wojennej przeciw pewnej sekcji w wojsku kalifa gorąco omawiano tę sprawę. Żołnierze nie mogli dojść do zgody i zwrócili się do wodza o rozstrzygnięcie sporu. Wódz bał się wyrzec sąd, żeby nie narazić się na satyrę ze strony pokrzywdzonego poety. Poradził więc wiarusom przedłożyć sprawę wodzowi nieprzyjaciół, który był poetą i wobec tego, jako rzeczoznawca, najlepiej się nadawał do wydania sądu. Żołnierze postąpili według jego rady. Sąd wypadł na korzyść Dżarira.

Pomimo wielkiego powodzenia Dżarir niezawsze dobrze był widziany na dworze. Pewnego razu został nawet w Medynie razem z innym poetą postawiony pod pręgierz za listy miłosne, pisane do pań dworu.

Trzecim w trójce był Farazdak, twórca poezji miłosnych, przedewszystkiem jednak poeta satyryczny, znany z rozwiązłej namiętności i z nieokiel-

znanej chęci używania. Za swe satyry był prześladowany przez pewien czas przez namiestnika w Medynie, który go wypędził z miasta. Powodem był wiersz Farazdaka, w którym opisuje, jak po drabinie sznurowej dostaje się do haremu. Namiestnik przyjął sytuację dosłownie i uważał za stosowne ukarać poetę. Farazdak prześladował biczem swej satyry nawet własną żonę, za to, że chciała go porzucić. Satyra jego prześladowała ją nawet w pustyni, do której się przed nią schroniła. Musiała przed nią uciekać od jednego plemienia do drugiego, aż w końcu znalazła w Mekce wysokiego opiekuna. Farazdak zaczął i tego oblewać jadem swej satyry. Ale został surowo ukarany i ukrócony.

Jako poeta utworów miłosnych, znany jest Abdarrachmân ibn Ismâil al-Wadâch w Damaszku. Podczas pobytu w tym mieście poeta ułożył pieśń miłosną na cześć żony kalifa. Nastąpiło bliższe poznanie. Pewnego razu, gdy poeta był u swojej uwielbianej pani, nadszedł kalif. Żona schowała poetę w skrzyni. Kalif, nie okazując niczem, że zrozumiał sytuację, poprosił żonę o podarowanie mu skrzyni. Nie otwierając jej, kazał ją natychmiast pogrzebać w pałacu.

O poecie Chammâd ibn Sâbûr, urodzonym w 694 r. w Kufie, perskiego pochodzenia, opowiadają, że w młodości był członkiem bandy zbójczej. Pewnego razu podczas napadu dostał mu się do ręki tom poezji arabskich. Wywarło to na nim tak głębokie wrażenie, że od tego czasu oddał się całkowicie twórczości poetyckiej i znalazł dostęp do dworu kalifa.

W VIII w. żył Al-Baszszâr ibn Burd, syn niewolnika perskiego królewskiego pochodzenia. W młodości uprawiał w Basorze pieśń miłosną z takim powodzeniem, że kalif Al-Mahdi zabronił mu twórczości poetyckiej, żeby zapobiec dalszym pokusom. Umarł gwałtowną śmiercią, stracony za satyrę, którą ułożył na kalifa i jego wezyra.

Perskiego pochodzenia był również słynny nadworny poeta kalifa Hârûna ar-Raszida — Abû Nuwâs, urodzony około r. 750 i żyjący w Kufie i Bagdadzie, mistrz poezji, opiewającej wino, miłość dla chłopców i polowanie, również dobrze władający sztuką poezji satyrycznej, a nawet twórca pięknych elegij żalobnych. Jego mistrzem w sztuce wierszowania był starszy odeń poeta Wâliba, z którym łączył go stosunek miłosny. Na starość Abû Nuwâs wpadł w nastroj religijny. Umarł w r. 810, zabity z rozkazu pewnej szlachetnej rodziny perskiej w Bagdadzie, którą wyszydził w wierszu satyrycznym.

Od opiewania wina i miłości w młodszych latach do nastrojów religijnych w wieku dojrzałym przeszedł również współczesny poprzedniemu Abû-l-Atâhija, słynny zwłaszcza z powodu swej poezji religijnej o śmierci, znikomości rzeczy ziemskich i t. p.

Ostatnim z wielkich poetów dworu bagdadzkiego był syn kalifa, Ibn al-Mu'tazz, urodzony w r. 861, również piewca wina i pederastji, ale prócz tego jeden z pierwszych arabskich poetów epickich, autor antologii piewców wina i dzieł o poetyce.

Jednym z najbardziej sławnych poetów arabskich późniejszej doby jest żyjący w X w. Abû-t-Tajib Achmed ibn Chusajn, znany pod przydomkiem Al-Mutanabbi czyli «chcący być prorokiem», dlatego, że w młodości próbował założyć nową sektę religijną. Mutanabbi rozwinął pewne właściwości poezji staroarabskiej, ale jako syn stuleci późniejszych zatracił właściwe poetom zarówno staroarabskim jak biblijnym bezpośrednio, wierne odczuwanie obrazów świata otaczającego i za-

stępuje je sztuczną pogonią za odległymi, nienaturalnymi porównaniami, których widocznie nie odczuwa. Były to właściwości, cechujące wszystkich poetów arabskich późniejszych wieków, właściwości, które w oczach publiczności arabskiej doby późniejszej, a zwłaszcza czytelników miejskich, uchodziły za wyraz prawdziwego smaku i cechę doskonałej poezji.

Współczesnym Mutanabbiemu jest podobny z treści i właściwości swych utworów poeta Al-Maarri, typ arabskiego pięknoducha, goniący za rzadkimi, wyszukanimi zwrotami, które jemu i późniejszym jego komentatorom dadzą możliwość wyławiania bogatej erudycji, autor zarówno zbioru kazań religijnych, pisanych prozą i wierszem, jak również listów, ujętych w formę rymowanej prozy, pisanych do różnych polityków i literatów na tematy filologiczno-historyczne. Maarri miał niezwykłą dla prawowiernego muzułmanina odwagę naśladowania Koranu w swych utworach i głoszenia w swej poezji jednakowej wartości wszystkich religij, islamu i chrześcijaństwa.

POECI EPOKI POKLASYCZNEJ.

Za czasów Saladyna w Egipcie kwitła poezja świecka i religijna. Jednym z najbardziej znanych poetów tego okresu jest Ibn Sanâa-l-Mulk w drugiej połowie XII-go w. W XIII-ym w. żyli tam dwaj najwięksi poeci mistyki islamu: Omar ibn Fârid i Al-Bûsirî. Ostatni jest autorem poematu religijnego, uchodzącego w oczach mahometan za święty i niezliczoną ilość razy komentowanego.

Poetów arabskich znajdujemy również w innych krajach kolonizacji arabskiej, w Afryce Północnej, w Sycylii, a przedewszystkiem w Hiszpanji.

Z poetów sycylijskich najbardziej znany jest żyjący w drugiej połowie XI w. i w pierwszej połowie XII-go w. Ibn Chamdi. Po zdobyciu Sycylii przez Normanów schronił się do Sewilli na dwór kalifa. Umarł na wyspie Majorce.

Najwyższego rozkwitu w owym okresie dosięgła poezja arabska w Hiszpanji. Istniała tam twórczość poetycka już w wiekach poprzednich, ale z tej wcześniejszej doby pozostało mało śladu. Hiszpanie po zdobyciu państw arabskich systematycznie niszczyli i palili wszelkie pomniki literackie okresu arabskiego; najlepiej udało się im to z zabytkami literatury czasów wcześniejszych. Na dworach różnych królików arabskich w Hiszpanji żyli liczni poeci arabscy, zarówno gorliwi naśladowcy starego stylu jak też zwolennicy poezji ludowej.

Z poetów tych znani są: Achmed ibn Abdrabihi z końca IX-go i początku X-go w. w Kordowie, poeta Ar-Ramâdi w następnym stuleciu w temże mieście, Mohammed ibn Kozmân z XII-go w. również w Kordowie, pierwszy poeta arabski, piszący w gwarze miejscowej, wreszcie poeta hiszpańsko-arabski XI-go i XII-go w., Ibn Abdûn, żyjący kolejno w Hiszpanji i Marokku.

Sławę wielkiego poety religijnego, którego poezje religijne jeszcze teraz cieszą się w Sudanie wielką wziętością i wcielone są do oficjalnego modlitewnika, pozyskał sobie żyjący w XIII-ym w. w Hiszpanji i Marokku Abdarrachmân ibn Jachlaftan al-Fâzâzi. Jego pamięć czczona jest w Sudanie jako pomocnika proroka i pierwszego apostoła islamu.

W następnych stuleciach poezja arabska maleje przedewszystkiem pod względem jakości, a następnie pod względem obszaru i rozpięcia geograficznego. Twór-

czość oryginalna zanika. Zamiast niej coraz bardziej panoszy się naśladownictwo starych wzorów, rozpowszechnia się już w wiekach poprzednich powstały rodzaj antykwarstwa poetyckiego. Zmniejsza się też obszar geograficzny poezji. Wschodnia, azjatycka połowa świata arabskiego leży w gruzach, stratowana przez hordy Mongołów. Kultura literacka możliwa jest już tylko w większych państwach Afryki Półn., więc przedewszystkiem w Egipcie, a następnie przez pewien czas jeszcze w Hiszpanji.

Z poetów egipskich tego okresu znani są: Ibn Nubâta w XIV-ym w. w Kairze, ceniony autor poezyj epigramatycznych; Achmed ibn abi Chadżala, urodzony w r. 1325 w Tlemsenie, przeor klasztoru w Kairze, słynny ze swego «Dywanu miłości» w którym zebrał dzieje sławnych par miłosnych, zaopatrzone w wybór poezyj erotycznych — Mochammed an-Nawâdzi, urodzony w r. 1353, profesor historii i religji, w Kairze, zasłynął jako autor antologii, w których zebrał poezje, opiewające wino i miłość.

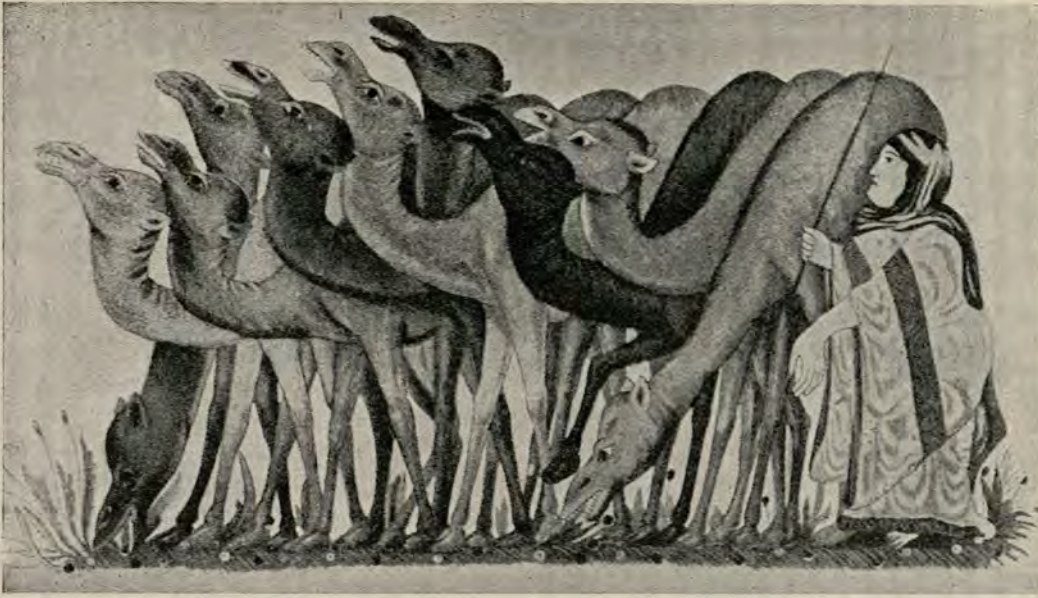
Piśmiennictwo arabskie istniało również w Indjach, wśród tamtejszych mużłmanów. Dostało się tam z Persji. Większość pisarzy mahometańskich w Indjach posługiwała się wprawdzie językiem perskim, niektórzy jednak pisali po arabsku. Z końca XV w. mamy poemat historyczny pióra Muchammada ibn Abdalaziza z Kalkuty, opiewający walki z Portugalczykami pod wodzą Vasco de Gamy.

Poetą pochodzenia tureckiego był żyjący w XVI w. Muchammad ibn Mâmâja.

Z poetów XVII i XVIII w., uprawiających poezje w stylu ludowym, bardziej znany jest Jûsuf asz-Szirbinî z Egiptu, autor poematu satyrycznego, w którym fikcyjny bohater, chłop Abû Szâdûf, daje wyraz poglądom autora na nieokrzesanie chłopów egipskich oraz pychę i ograniczoność teologów.

PROZA LITERACKA. BELETRYSTYKA. LITERATURA MAKAM. POWIEŚCI RYCERSKIE, BUDUJĄCE. POWIEŚCI 1001 NOCY. LITERATURA EPISTOLARNA. CHRESTOMATJE.

Proza literacka powstała u Arabów, jak wszędzie, dopiero w czasach późniejszych. W okresie przed islamem i w pierwszych czasach po Mahomecie, zapelnionych wojnami, literatura prozaiczna jeszcze nie istniała. Wszelka produkcja literacka była wówczas wynikiem improwizacji, rezultatem raczej słownej ejakulacji. Przez długie stulecia Arab właściwie nie umiał mówić ani pisać prozą, gdy był w bardziej podniosłym nastroju. Nawet gdy pisał traktat historyczny lub religijny, treść wychodziła z pod pióra do pewnego stopnia rymowana i rytmiczna, choć bez zachowania określonej stopy wierszowej. Widocznie Arab w pewnym stanie literackiego natchnienia czy podniecenia łatwiej niż pisarze innych krajów wpadał w stan nastroju improwizatorskiego. Przyczyniało się do tego prawdopodobnie niezwykle zainteresowanie Arabów stroną językową i stylistyczną piśmiennictwa nawet naukowego, właściwość, cechująca zresztą pierwsze okresy wszelkiego piśmiennictwa. Ale Arabowie posiadali, zdaje się, w stopniu bardziej wybitnym niż inni tę tendencję do przesadnego zainteresowania stroną zewnętrzną wykładu, literacką szatą myśli, z niemałą szkodą dla jej treści. Ze względu na szatę więc zewnętrzną do prozy literackiej można byłoby zaliczyć sporą część utworów arabskiego piśmiennictwa naukowego.



Minjatura z «Makam» Chaririego, przedstawiająca stado wielbłądów (rękopis w Kairze)

Do prozy literackiej w bardziej ścisłym znaczeniu, szczególnie ze względu na treść utworów, czyli do właściwej beletrystyki należy jednak dość ściśle ograniczona ilość utworów literatury arabskiej. Zaczątkiem literatury tego rodzaju były obiegające u Beduinów przysłowia.

Arabowie byli zawsze doskonałymi narratorami, umieli z zajęciem opowiadać, improwizować interesujące szczegóły. W opowiadaniach mijali się często z prawdą, ale w zapale natchnienia zwykle tego nie spostrzegali. W «okresie niewiedzy» tematem tych ustnych opowieści były dzieje walk i potyczek między plemionami, tradycje o czynach bohaterskich słynnych rycerzy. Rycerzami tymi byli często poeci, a opowiadanie i wysławianie ich czynów było miłym obowiązkiem ich sekretarzy. A opowiadania te mówiły o czynach bohaterskich i wypadkach, które były powodem powstania i improwizowania poezji tych bohaterów, jednocześnie rycerzy i poetów. Wobec tego opowiadania sekretarzy musiały przybrać formę wstępów historyczno-filologicznych, traktujących o warunkach i okolicznościach powstania określonych utworów poetyckich. Te wstępy razem z poezjami szły w świat, z początku ustnie, później powierzone piśmni, i szersze koła Beduinów lub słuchaczy miejskich interesowały się tą historią literacką poetów, która w naszych czasach interesuje tylko uczonych, beaux esprits i smakoszy literackich.

W tych wstępach literackich, filologiczno-antykwarskich autor lub zbieracz-wydawca opowiada o wypadkach, które były pobudką do powstania danego wiersza. W utworach wieków późniejszych wstęp ten rozrasta się, zmienia się jego stosunek służebny do samych wierszy, które stają się często już tylko dodatkiem czy ilustracją. Liczne wstępy do poszczególnych wierszy wiążą i łączą się między sobą i stanowią już jednolitą kanwę, fabułę, tło, na którym autor haftuje wiersze i epigramaty. Tak w czasach późniejszych powstaje rodzaj prozaiczno-poetyckiej «makamy», tak ulubionej przez beletrystów i uczonych filologów i historyków literatury.

Często trudno określić, co tu w «makamie» czy «dywanie» jest treścią, a co ilustracją.

Bohaterem makamy jest zwykle włóczęga, zawodowy oszust, który posiada literackie wykształcenie i dzięki sprytowi, dowcipowi i wielkiej wprawie w improvizowaniu prozą i wierszem przebija się przez życie i wychodzi cało z różnych przygód.

Twórcą typowej makamy, która rychło rozpowszechniła się w literaturach muzułmańskich i przeszła stąd do piśmiennictwa chrześcijan syryjskich i żydów hiszpańskich, jest Al-Hamadhâni w końcu X w., znany pod przydomkiem Badi az-zamân czyli «Cud swego czasu».

Najbardziej słynnym twórcą makam jest Chariri, urodzony w połowie XI w. w Basorze. Zajmował się studjami filologicznymi i napisał też wierszowaną gramatykę z komentarzem i dzieło o pospolitych błędach językowych mowy ludu. Najbardziej zasłynął swemi pięćdziesięciu makamami, w których wykazał świetne opanowanie subtelności języka arabskiego. Przedstawia przygody niejakiego Abû Zajd, filuta, doskonale obeznanego z wszystkimi sztuczkami i finezjami mowy arabskiej i dowcipami i anegdotami filologów. Bohater ten w następujący sposób streszcza swoją mądrość życia:

Świat ten, jaskinia zbójecka,
Pełen lwów i tygrysów.
Uważaj, żebyś wyszedł cało
Z łap, zewsząd czyhających.
Chwytaj wszystko, co złapać potrafisz.
Uważaj na wszystko, co ci się paplaniną wytumanić uda.
Wyzyskaj wszystko. Czas bowiem
Jest zawsze na czatach, żeby ciebie wyzyskać.
Szczuj innych, żeby nie być szczutym.
Świat jest lasem drapieżnych zwierząt.
Jeśli ci się z ręki wymknał sokół,
Zadowolnij się wróblem.
Jeśli nie możesz dostać talara,
Bierz skwapliwie grosz.

Inni pisarze arabscy opracowywali perskie epepeje i powieści historyczne wierszem lub rytmowaną prozą, indyjskie budujące zbiory bajek, jak «Kalila i Dimna», indyjską opowieść o Buddzie, która przez pośrednictwo arabskie przeszła później do literatur chrześcijańskich i znana jest jako powieść o Barlaamie i Joasafie. Obiegały również powieści arabskie o żeglarzu Sindbâdzie.

W Europie zasłynął szczególnie jeden z utworów arabskiej literatury powieściowej, znany pod tytułem «Tysiaca i jednej nocy». Jak większość arabskiej literatury pięknej w prozie utwór ten powstał pod wpływem perskim lub być może indyjskim. W każdym razie obce są ramy, w których się mieszczą poszczególne opowiadania i legendy i które wiążą wszystko w jedną, choć tylko zewnętrzną całość. Poszczególne opowiadania są często, zwyczajem arabskim, połączone z sobą systemem «skrzynkowym», w ten sposób mianowicie, że po jakimś niedokończonym opowiadaniu zaczyna się drugie, które, również niedokończone, ustępuje miejsca trzeciemu i t. d., aż wreszcie przychodzi koniec ostatniego, zakończenie przedostatniego i t. d. aż do końca pierwszego opowiadania. Zewnętrzne ramy całego utworu polegają na tem, że pewien król perski, przekonawszy się o zdra-

dzie swej żony, każe ją ściąć i od tego czasu codziennie poślubia dziewicę, którą następnego rana oddaje na śmierć. Córka wezyra Szechrazád postanawia z narażeniem życia ocalić ród niewieści od zagłady i prosi swego ojca, żeby ją oddał królowi. Niezadługo przed ukazaniem się jutrzeńki, Szechrazád zaczyna opowiadać królowi długą i ciekawą opowieść. Dzień się zaczyna, gdy opowieść jeszcze nie jest ukończona. Król, ciekaw końca, postanawia wbrew uświęconemu zwyczajowi darować jej życie jeszcze na jedną noc. Ale następnej nocy przemyślna Szechrazád, nie dokończywszy pierwszego opowiadania, zaczyna drugie. W ten sposób postępuje dalej w ciągu 1001 nocy. Przez ten czas zdążyła nietylko doprowadzić do szczęśliwego końca wszystkie rozpoczęte historie, lecz również przywiązać do siebie króla, który postanawia zachować ją ostatecznie przy życiu i znieść dotychczasowy krwawy zwyczaj. Postępowanie króla jest w stylu arabskim. Arabowie tak lubili opowiadać i słuchać opowieści, że nie byłoby nic tak bardzo dziwnego w tem, gdyby ręka kata zawisła [w powietrzu z toporem, ręka kupca z odważnikami, ręka rzemieślnika z narzędziem pracy, gdyby na bazarze ktoś rozpoczął jakieś ciekawe opowiadanie.

Gramatykowi Al-Asma'i (um. w pierwszej połowie IX w.) przypisują wielki romans rycerski, swego rodzaju arabską Iliadę, powieść rycerską, znaną pod tytułem «Przygody Antara», napisaną poczęści prozą rymowaną i przeplataną wierszami. Jest to wierny obraz życia arabskich plemion pustyni, których zwyczaje i obyczaje w ciągu tysiącleci nie uległy wielkiej zmianie. Ich gościnność, akty zemsty, miłość i miłostki, wspaniałomyślność, żądza grabieży, wrodzony pociąg do poezji są odmalowane językiem często podobnym do Homera. Obrazy walk między plemionami arabskimi z czasów przed islamem, czyny starodawnych bohaterów opisane są w silnych, z doskonałym artyzmem oddanych obrazach, językiem urozmaiconym, często dochodzącym do szczytów wzniosłości. Utwór jest napisany tak, jak, według określenia jednego z francuskich orientalistów, wyglądałaby historia Francji, napisana przez Dumasa ojca. Opowieść o Antarze jest w rzeczywistości anonimowa i pochodzenia ludowego, ułożona z poszczególnych opowieści, krążących w ustach ludu, przez jakiegoś zawodowego opowiadacza. Jest to tylko najwspanialszy i najbardziej znany z szeregu podobnych utworów.

Po zwycięstwie islamu nad światem bohaterstwa rodowego miejsce dotychczas krążących opowieści rycerskich zajęły opowiadania i legendy o proroku i jego poprzednikach, zsyłanych przez Boga do ludzi w dawnych okresach, o słynnych walkach islamu przeciw niewiernym. Jednocześnie jednak wśród Beduinów kwitła dawna literatura romansów rycerskich.

Z prozy literackiej zasługuje na wzmiankę rodzaj literacki dokumentu urzędowego, memorjału politycznego i pisma kancelaryjnego. W pierwszych czasach panowania następców Mahometa styl dokumentów urzędowych, wychodzących zarówno z kancelarji kalifa jak z pod pióra sekretarzy jego namiestników w różnych większych miastach, był tak samo suchy, jasny i rzeczowy, jak normalny dokument urzędowy wszystkich krajów i czasów. Zczasem jednak do dokumentu kancelaryjnego wkraść się wyrafinowany styl, który przeszedł tu z filologicznych wstępów wydawców antologij poetyckich. Celowali w tej sztuce zwłaszcza sekretarze niearabskiego pochodzenia, przeważnie Persowie, którym imponowała nowonabyta umiejętność władania mową arabską. Brali oni zresztą w tej dziedzinie za wzór literaturę i język perski. Sztuka ta została dopro-

wadzona do wielkiej doskonałości i przeszła z kancelaryj kalifów do sekretarjatów chanów mongolskich i atamanów tureckich. Kiedy wódz hordy mongolskiej oblega miasto syryjskie, wystosowuje do naczelnika twierdzy ultimatum o poddaniu miasta w ciągu 24 godzin. Ale ultimatum to, napisane w języku arabskim, jest arcydziełem stylu literackiego, uzasadnia swe żądania w wyrazach najbardziej wyszukanych, z zastosowaniem całego aparatu wiedzy literackiej i antykwarskiej, powołując się na każdym kroku na powagę wersetów Koranu i cytując urywki z poważnych autorów różnych czasów.

Do doskonałości został również doprowadzony styl listu. Wykwintni znawcy literatury arabskiej pisali otwarte listy do rzeczywistych lub fikcyjnych osób, w których z wielkim nakładem dowcipu, subtelności i wiedzy mówili o wszelkich dziedzinach literatury i historii języka arabskiego i w tej formie wykładali wyniki źródłowych i gruntownych badań naukowych. Jednym z najświetniejszych przedstawicieli tej literatury epistolarnej jest Abû Bekr al-Chwârazmî, urodzony w r. 935 z rodziców Persów. Po odebraniu wykształcenia w szkole filologicznej spędził żywot jako dowcipny compagnon pomniejszych książąt perskich.

Do prozy literackiej należy pewien rodzaj utworów, w świecie arabskim bardzo ulubiony, a dawniej rozpowszechniony również w Europie. Są to właściwie antologie lub raczej chrestomatje, w formie beletrystycznej zebrane opowiadania i wiadomości, które według autora mogą ludziom pewnego zawodu lub stanu dać niezbędne ogólne wykształcenie i poler towarzyski. Dzieła tego rodzaju zawierają tradycje o wielkich uczonych i ludziach pobożnych, poezje wraz z filologicznym komentarzem, opowiadania i anegdoty. Wszystko to ma pouczać czytelnika o tem, jak trzeba wzorem wielkich ludzi postępować w różnych wypadkach życia, jak się ludzie zachowywali godnie w krześle dygnitarza i sędziego, na koniu i w bitwie, podczas modlitwy w meczecie, przy uczcie, rozmowie z kobietami. Znanym pisarzem takich utworów jest Ibn Kutajba, który w w. IX-tym napisał szereg dzieł gramatyczno-leksykologicznych, podręcznik historii, dzieła o poetach, o winie, o tłumaczeniach snów.

LITERATURA PRAWNICZA. TRADYCJA.

Koran dał Arabom i pozaarabskim mahometanom między innymi to, co Biblia dała żydom, — zbiór powieżeń, z których późniejsze pokolenia mają czerpać wskazówki godnego postępowania w stosunku do ludzi i Boga. Było to jednocześnie dużo i niewiele, a w wypadku mahometan nieskończenie dużo i jednocześnie prawie nic. Biblia obok więcej niż dziewięciu dziesiątych tekstu nie zawierających żadnych przepisów prawnych i niewiele wskazówek etycznych, zawiera przynajmniej Pięcioksiąg Mojżeszowy, sporą liczbę dość konkretnie ujętych przepisów. Koran nie daje nawet tej drobnej ilości dyrektyw i nakazów. Pod tym względem nie daje prawie nic.

Ale zarówno Biblia jak Koran posłużyły jako podstawa etyki i prawa cywilnego, karnego i kanonicznego. Stało się to dzięki temu, że zarówno Biblia jak Koran dzięki okolicznościom zewnętrznym stały się dla żydów czy Arabów świętym źródłem wszelkich sankcyj moralnych i prawnych. Widocznie Mahomet potrafił recytować Koran swym słuchaczom w ten sposób, że z jego brzmie-



Obrazki z życia Arabów za panowania Abbasydów (minjatury z «Makam» Chaririego.

niem powiązali całą moralną siłę, zawartą w nowym ruchu religijnym. Skojarzenie to — niezależnie od tego, czy jest uzasadnione lub nie — zostało przekazane późniejszym pokoleniom. Następne wieki formułowały swoje prawa i swoją moralność, w pewnej części przekazane przez poprzednie pokolenia i słusznie wywodzące się w prostej linii z ustnych powiedzeń Mahometa, w znacznej części niewątpliwie nowe. Ale każdy muzułmanin czuł, że wszystkie te nakazy są słuszne tylko o tyle, o ile mogą się oprzeć na jakimś powiedzeniu Mahometa, czyli na Koranie albo na ustnej tradycji. Wszelkie przepisy prawne, wszelkie nakazy moralności są *explicite* lub *implicite* zawarte w Koranie. Funkcja Koranu, tak samo jak w dużej mierze Bibliji, polegała na tem, że z bezgraniczną wiarą szukano i znajdowano w nim źródło wszelkiej prawdy i że taką wiarą umiał natchnąć ludzi.

Na tle tego stosunku do Koranu powstała przedewszystkiem olbrzymia literatura pokoranowa, tworzona wciąż, od czasów Mahometa aż do naszych dni, zawierająca przepisy prawne, zwyczajowe, obrzędowe, oparte na tekście Koranu czy na ustnych powiedzeniach Mahometa. Wobec wielkiej roli, jaką grała i gra religja w życiu mahometan, wobec tego faktu, że w przeciwstawieniu do prawodawstw innych ludów prawodawstwo mułzumańskie, jak żydowskie, wyprowadzane jest w świadomości mahometan z religji i korzysta z sankcji religijnej, zrozumiałe jest, że literatura prawnicza zajmuje w życiu umysłowym ludów mahometkańskich inne położenie niż gdzie indziej. Wszelka literatura w krajach mahometkańskich jest w w pewnej mierze powiązana ze sprawami religijnymi. Wszelka nauka musi się w tym świecie w jakiś sposób ustosunkować do religji. A w czasach późniejszych, w miarę wzmaganja się i pogłębiania żarliwości religijnej istnie-

nie nauki, ukazanie się pracy naukowej jest możliwe i tolerowane tylko w przeświadczeniu lub też pod pretekstem, że dane dzieło naukowe służy religji. Ta literatura prawnicza jest przeważnie owocem pracy pisarzy o charakterze duchowym, była i jest wykładana w szkołach charakteru religijnego i jest w bliskim związku z sektami i prądami religijnymi, nurtującymi islam.

Źródłem i materiałem tej literatury był Koran i nieobjęte Koranem ustne powiedzenia proroka. Tekst Koranu wprawdzie rychło został na zawsze ustalony i prawie nie ulegał zmianom. Ale wkrótce po śmierci Mahometa i jego najbliższych towarzyszy zaczęły powstawać wątpliwości co do gramatycznego i leksykalnego rozumienia niektórych mniej jasnych ustępów Koranu. Na tem tle powstała dokoła Koranu rozległa literatura egzegetyczna, komentująca poszczególne sury co do ich znaczenia, związku wzajemnego i wypadków historycznych, przy których sposobności poszczególne objawienia były dane prorokowi. Ta literatura komentarzy rozrosła się wkrótce do olbrzymich rozmiarów i do dziś dnia jest gorliwie uprawiana na całym obszarze świata mahometańskiego, od Jawy do Marokka i od Konstantynopola do Zanzibaru.

Nawet sprawa dla nas tak drobnej wagi, jak sposób recytowania Koranu, dała pobudkę do powstania dość obszernej literatury.

Niezmiernej wagi były dla świata islamu ustne powiedzenia proroka. Na tem tle wkrótce po śmierci Mahometa zaczęła powstawać z początku niepisana, później skrętnie zapisywana literatura t. zw. tradycyj. Pobożni muzułmanie chcieli wiedzieć, co wszystko mówił i czynił Mahomet poza powiedzeniami, wniesionymi do kanonicznego tekstu Koranu. O tych powiedzeniach obiegały ustne opowiadania mężów i niewiast z najbliższego otoczenia proroka. Z wielkiem zainteresowaniem słuchano też wszystkiego, co nawróceni żydzi i chrześcijanie z swych świętych ksiąg przytaczali dla zrozumienia historyj, o których opowiadał Koran. Rychło zainteresowanie wiernych rozszerzyło się również i na wszystko, co dotyczyło powiedzeń i czynów towarzyszy Mahometa. Opowiadania te były zawsze zaopatrywane w dokładne dane o osobach, od których pochodziły, a łańcuch tych osób prowadził nieprzerwanie od opowiadającego wstecz aż do pierwszego człowieka, który był naocznym świadkiem faktu, o którym opowiadano. Tak otrzymany łańcuch tradycyj brzmiał zwykle: «Słyszałem od Z, który słyszał od Y, który słyszał od X, który słyszał od V, i t. d., który słyszał to od proroka (lub innej osoby, o którą w tym związku ostatecznie chodziło); tu następowało dosłownie przytoczone brzmienie powiedzenia, popartego wymienionymi powagami. Jako zawiązek tej literatury posłużył zwyczaj, który się utarł już w pierwszych czasach po śmierci Mahometa i polegał na tem, że gdziekolwiek się spotkali dwaj pobożni muzułmanie, uważali za miłe Bogu nie rozchodzić się, dopóki jeden nie opowiedział drugiemu jakiegoś, dotychczas drugiej stronie nieznanego ustnego powiedzenia proroka.

Na podstawie tej literatury tradycyj powstały dwie gałęzie literatury: teologiczno-prawnicza i historyczna.

Jednym z najbardziej poważnych dzieł, w których zostały zebrane i uporządkowane łańcuchy tradycyj, jest «Szczera księga» Buchâriego, urodzonego w r. 810 w Bucharze z rodziny perskiej. Buchârî od 16-go roku życia podróżował po krajach arabskich, był w Syrii i Egipcie w celu zbierania tradycyj i słuchania wykładów wielkich mistrzów tej dziedziny, zwłaszcza w Mekce i Medynie, które

były źródłami wiedzy o proroku. Z bogatym zasobem wiedzy wrócił po szesnastu latach do ojczystej Bucharji i tu napisał swe wielkie dzieło, w którym z ogólnej liczby zebranych w podróży i zapisanych 600.000 łańcuchów tradycyji podaje wybrane przez siebie i uznane powszechnie za autentyczne 7275.

Inne dzieło tej treści i pod tym samym tytułem ogłosił współczesny Buchârîemu Muslim, urodzony w Chorâssanie w r. 817. Muslim również podróżował po tych samych krajach, co Buchârî, i zebrał, jak powiadają, przeszło 300.000 tradycyji.

Współczesny obojgu poprzednim Sidżistâni również zebrał, jak powiadają, około 500.000 tradycyji i w swem dziele podał wybór, zawierający tylko 4800.

Uczniem Buchâriego był autor podobnych dzieł, Tirmidhî, urodzony w małym miasteczku w Azji Środkowej. Oprócz prac w dziedzinie tradycyji autor ten napisał dzieło o powierzchowności i cielesnych właściwościach proroka. Dzieło to doczekało się dziesięciu komentarzy i było w czasach nowożytnych wydane drukiem w Kalkucie, Kairze i Fezie.

Ostatni z wielkich zbieraczy tradycyji i przepisów religijnych i prawnych jest Nasâi, urodzony w Chorâssanie w r. 830. Żył w Kairze i Damaszku i w tem ostatniem mieście ogłosił dzieło, w którym zebrał tradycyje, przychylnie dla rodu Alidów, bliskich krewnych Mahometa. Tlum, Ignący do dynastji, współzawodniczącej z tym rodem, wyciągnął go z meczetu i podeptał na śmierć. Nasâi był człowiekiem silnych namiętności i dla ich skutecznego zwalczania pościł co drugi dzień.

SEKTY RELIGIJNO-PRAWNICZE.

O charakterze religijnym literatury prawniczej arabskiej można powiedzieć to samo, co w innem miejscu było powiedziane o Talmudzie żydów. Wprawdzie nietylko o sposobie jej powstawania, ile o nastrojach autorów i jej znaczeniu dla czytelników i muzułmanów wogóle. Dzięki temu ta literatura z jednej strony należy do dyscyplin religijnych, co trudno byłoby powiedzieć o jakiegokolwiek innej literaturze prawniczej; z drugiej strony, pozwala to wogóle zaliczyć ten rodzaj produkcji arabskiej do literatury. Zainteresowanie autorów i publiczności książkową produkcją prawniczą i wzruszenia i nastroje, które ta produkcja wywołuje u wszystkich, są tego rodzaju, jaki znajdujemy jedynie w literaturze religijnej.

W VIII w. żył szereg wielkich autorów dzieł prawniczych, którzy byli jednocześnie twórcami tego, co w czasach nowożytnych nazywalibyśmy szkołami lub kierunkami prawniczemi, a co w świecie muzułmańskim można określić też mianem sekt religijnych. Niektórzy z tych luminarzy nie pozostawili zresztą dzieł pisanych, tylko zapisywane przez uczniów orzeczenia w różnych spornych sprawach. Różnice między temi szkołami prawniczemi czy sektami religijnemi polegały przeważnie na ich stosunku do sprawy autorytetu i stosowania ustnie przekazanych powiedzeń Mahometa do takich nowych sytuacji prawnych, które explicite nie były przewidziane ani w Koranie, ani w tradycjach ustnych. Chodziło więc o to, w jakiej mierze rozum sędziego jest związany przy interpretowaniu tekstu Koranu i tradycyji. Druga różnica między temi sektami prawniczemi polegała na ich stosunku do wiecznej walki o to, czy dynastja Abbasydów, która uzurpowała sobie władzę, mogła być uważana za prawowitą, czy też prawowi-

tymi następcami Mahometa powinni być Alidzi, pochodzący od jego bliskiego krewnego, Alego. Obie te sprawy, teoretyczno-prawnicza i polityczna, przez długie wieki budziły gorączkowe zainteresowanie i nieraz były przyczyną krwawych powstań i rozruchów jeszcze wówczas, gdy obie te dynastje były już nieaktualne, a nawet stosunek do sprawy interpretowania tradycyji miał już znacznie mniejsze znaczenie dla praktyki sądowniczej.

Jednym z założycieli tych sekt był Abù Chanifa, żyjący w VIII st. (999—767), urodzony w Kufie, pierwotnie kupiec bławny. Za udział w powstaniu Alidów w Medynie został wtrącony do więzienia i tam umarł. Abù Chanifa pozostawił szereg prac o dogmatyce i prawie islamu. Niektóre były ułożone przez jego uczniów na podstawie ustnych wyrzeczeń mistrza. Jedna z nich p. t. «Wielkie dzieło o dogmatyce» była w czasach nowożytnych wydana w Indjach wraz z przekładem w narzeczu hindustańskim.

Założycielem sekty religijnej malikitów, odmiennej od sekty chanafitów, jest Málík ibn Anas, urodzony w Medynie w r. 715, uczeń tradycjonisty Al-Zuhriego, wybitnego stronnika partji Alidów. Málík był również stronnikiem tego obozu i okazał wybitną pomoc powstaniu przeciw Abbasydom swoim orzeczeniem, korzystnym dla ich sprawy. Później jednak przeszedł na stronę kalifów bagdadzkich. Kalif Hárùn podczas pielgrzymki do Medyny był słuchaczem jego wykładów.

Założyciel sekty szafitów, Muchammad ibn Idris al-Száfii (777—820), urodzony podług jednych w Gazie, podług innych w Jemenie, spędził młodość wśród plemienia beduińskiego Hudhajlitów i tam posiadał znajomość arabszczyzny klasycznej. Od niego później gramatyk Asmai otrzymał tekst pieśni plemienia Hudhajlitów i poety przedislamowego Szanfary. Jako stronnik Alidów został schwyty i wywieziony do kalifa Hárùna. Interwencja jednego z ministrów uratowała go od śmierci. Száfii wyzyskał przymusowy pobyt na dworze kalifa, ażeby tu posłuchać nauk słynnego mistrza Szajbani. Po licznych podróżach po Egipcie i Syrii, podczas których z powodzeniem rozpowszechniał swe poglądy religijne, i pielgrzymce do Mekki powrócił do Egiptu i tu umarł w Kairze. Jego grób jest miejscem świętych pielgrzymek do dziś dnia. Száfii w rozległej mierze stosował system analogji Abù Chanify do wyprowadzenia zasad praktycznych. Ze 109 jego dzieł zachowało się zaledwie kilka prac treści religijno-prawniczej i kilka poematów.

Twórcą sekty chanbalitów był Ibn Chanbal, urodzony w Bagdadzie z rodziców, pochodzących z Merwu. Ibn Chanbal założył sektę żarliwców, którzy uważali, że sędzi nie wolno kierować się osobistą interpretacją, a wszelkie wnioski i wyroki muszą się opierać wyłącznie na piśmiennych lub ustnie przekazanych powiedzeniach proroka. Nieliczni zwolennicy tej sekty istnieją jeszcze teraz w Damaszku i różnią się od swych współwyznawców muzułmanów między innemi tem, że nie spożywają warzyw, hodowanych w ogrodach, które są nawadniane zapomocą rur. Chanbalici odznaczałi się dzikim fanatyzmem, a Ibn Chanbal znosił srogie prześladowania i tortury za to, że w przeciwstawieniu do wówczas panującego kalifa był zdania, iż Koran nie został stworzony przez Boga, lecz istniał w nim od początku wszechświata. Ibn Chanbal pozostawił po sobie szereg prac.

W XIII st. żył znakomity teolog i prawnik Nawawi, którego najważniejsze dzieło p. t. «Przewodnik poszukujących» zostało w czasach nowożytnych jako

cenny podręcznik prawa islamu według poglądów sekty szafiickiej wydane nakładem rządu niderlandzkiego w Batawji.

Literatura prawnicza jest do dziś dnia uprawiana na całym Wschodzie muzułmańskim z wielkim zapałem jako jedna z gałęzi ogromnej literatury religijnej.

FILOZOFJA RELIGJI.

Arabowie w paręset lat po Mahomecie zaczęli gorliwie uprawiać filozofję religijną.

Stało się to przede wszystkim pod wpływem chrześcijan syryjskich, którzy dali Arabom znajomość greckiej filozofji. Chrześcijanie, uzbrojeni w klasyczną wiedzę, byli niebezpiecznym przeciwnikiem islamu. Polemika z nimi wymagała zgłębiania dogmatyki islamu i próby oparcia zasad teologii muzułmańskiej na bardziej mocnych i naukowych podstawach. Zbudowanie tego nowego fundamentu, który miał utrwalić gmach islamu i unieszkodliwić próby chrześcijan, okazało się, iak tego łatwo można było się spodziewać, bardziej niebezpieczne aniżeli wszelkie ataki chrześcijańskie. Pod wpływem zaznajomienia z grecką filozofją powstały odszczepieństwa w łonie samego islamu.

Spór np. o to, czy Koran został stworzony czy też istniał odwiecznie, trwał przez całe stulecia i sprawił w świecie muzułmańskim dużo rozlewu krwi. W tej sprawie, jak w niektórych innych kwestjach spornych, spór toczył się między prawowiernymi muzułmanami a dysydentami, t. zw. mutazylitami czyli odszczepieńcami, którzy przez pewien czas byli nawet przy władzy i wówczas czynili wszystko, co mogli, dla prześladowania prawowiernych żarliwców.

Najwięcej przyczynił się do wyświecenia tych sporów filozof religijny Ghazali (1049—1111), o którym Sujuti powiedział, że gdyby po Mahomecie miał być jeszcze jakiś prorok, byłby nim na pewno Ghazali. Nazywano go «Rozstrzygającym argumentem islamu». Ghazali dużo podróżował po Syrii, Palestynie, Arabji, Egipcie. Pozostawił po sobie liczne dzieła z różnych dziedzin teologii i filozofji religijnej: system teologii p. t. «Klejnoty Koranu», traktat eschatologiczny o Sądzie Ostatecznym i końcu świata p. t. «Cenna perła», popularny wykład mistycyzmu p. t. «Alchemja szczęścia», pracę p. t. «Upadek filozofów», w którym napada na zwolenników filozofji greckiej.

Pod wpływem poczęści perskim w paręset lat po Mahomecie powstał prąd religijny i literacki mistycyzmu. W czasach późniejszych prądy te przybrały szatę zewnętrzną obrzędów, zakonów, praktyk ekstatycznych. Ale w swych początkach ruch ograniczał się do głoszenia idei usuwania się z życia doczesnego, poglądów na sporne kwestje predestynacji i wolnej woli, na prowadzenie życia samotnego



Minjatura z «Makam» Chaririego, przedstawiająca karawanę arabską.

Rzadkie było indywidualnie uprawiane cudotwórstwo. Mistycy arabscy, t. zw. sufisci, dochodzili również w swych rozumowaniach do pewnego rodzaju panteizmu, teorii o wcieleniu bóstwa w tym lub innym człowieku, boskości człowieka wogóle.

Prócz Ghazáliego, który w pewnym okresie swego życia przeżył nastroje mistycyzmu, zasłynął z pośród znacznej liczby mistyków, autorów i świętych Abd-Al-Kádir Al-Giláni (1078—1168), urodzony na południu morza Kaspijskiego, twórca zakonu mniszego, który jeszcze teraz po całym Wschodzie szerzy jego poglądy. Od niego wywodzi swoje pochodzenie słynny niedawno przywódca powstańczych przeciwfrancuskich ruchów w Algierze Abd-el-Kader. Giláni pozostawił szereg dzieł o mistycyzmie, liczne modlitwy i poezje mistyczne.

Jako ciekawy przykład ówczesnego dziwactwa warto wymienić mistyka, Araba hiszpańskiego Dżuljání (1136—1205), który później osiadł jako lekarz w Damaszku. Prócz podręcznika mistycyzmu napisał rymowaną prozą i wierszem panegiryk na cześć zdobycia Jerozolimy przez Saladyna i różne pomniejsze poematy na cześć tego kalifa, którym chętnie nadawał zewnętrzne kształty drzewa, kolumny, koła, szachownicy.

Innym znanym mistykiem jest Ibn Al-Arabí, urodzony w Hiszpanji (1165—1240). Po długich podróżach po Arabji, Syrji, Azji Mniejszej, umarł w Damaszku. Z 289 dzieł, pozostawionych przez tego pisarza, jedno p. t. «Objawienie mekkańskie» traktuje w 12 tomach o mistycyzmie, inne p. t. «Mozaika przepisów» — o istnieniu i znaczeniu 27 głównych proroków; książka ta została napisana po ukazaniu się autorowi proroka Mahometa. W dziele p. t. «Tłumacz miłości» autor daje zbiór poezyj mistycznych, a w komentarzu do tego dzieła broni się przeciw oskarżeniu, że w tych poezjach opiewał nie niebiańską, lecz ziemską miłość.

DZIEJOPISARSTWO, BIBLIOGRAFJA, HISTORJA LITERACKA.

Dziejopisarstwo powstało w literaturze Arabów, jak zresztą nieraz gdzie indziej, jako rodzaj piśmiennictwa służebny. Wykształcony Arab w pierwszych czasach po Mahomecie nie miał zmysłu ani zainteresowania dla powiązania dziejów gromad ludzkich ani w czasie, ani tem bardziej w formie łańcucha przyczyn i następstw. Nie mogło zaś zupełnie być mowy o zainteresowaniu teraźniejszością lub przeszłością obcych ludów czy grup religijnych.

Historjografja dziejów rodzinnych powstała jako późniejsza forma notowania ustnych tradycyj o pierwszych walkach proroka z opornymi plemionami arabskimi. Historja powszechna powstała w związku z wzmiankami o innych ludach w Koranie. Koran wspominał o różnych ludach starożytnych, stawiając je wiernym jako wzór, godny naśladowania, albo jako odstraszący przykład. To obudziło zainteresowanie historją powszechną.

Zainteresowanie historją rodzimą powstało z chęci dowiedzenia się o wszystkim, co dotyczyło proroka, jego pochodzenia, żywota, jego czynów wojennych i zwycięstwa islamu.

Dzieła historyczne, pisane w pierwszych okresach, mają układ swoisty. Są to raczej chronologicznie ułożone kalendarze czy kroniki wypadków i przedstawiają rozwinięcie i rozszerzenie zapisek tradycjonarjuszów. Każdy wypadek, bitwa lub jakiegokolwiek inne wydarzenie natury politycznej lub religijnej opisywane są

dokładnymi słowy świadka naocznego lub kogoś z współczesnych słowami, które doszły do autora przez szereg tradycjonarjuszów. Czasami autor zdaje relację o jednym wydarzeniu na podstawie dwóch odmiennych źródeł, dwóch odmiennych łańcuchów tradycyj. Nawet dla drobnych szczegółów, godziny, początku lub końca bitwy autor podaje jedną lub nawet kilka różnych seryj tradycyj, często zaznaczając, który z tych łańcuchów wydaje mu się bardziej godny zaufania.

Zainteresowanie historyków skupia się chętnie koło genealogji różnych plemion arabskich. Samo drzewo genealogiczne miało dla Arabów wielkie i głębokie znaczenie. Ale historyk dawał nie tylko suche tablice genealogiczne, lecz chętnie zapuszczał się w szczegółowe opisywanie pięknych lub brzydkich właściwości różnych plemion, zależnie od osobistego lub partyjnego do nich ustosunkowania, ich czynów, ich wybitnych przedstawicieli. Literatura ta w swej części genealogicznej miała również znaczenie praktyczne. Od czasów kalifa Omara ustalił się zwyczaj udzielania z wpływów skarbu państwa zapomóg Arabom, w zależności zarówno od zasług osobistych dla państwa jak też od stopnia pokrewieństwa, wiążącego każdego Araba z prorokiem.

Zainteresowanie genealogją i dziejami danego rodu mogło być nieraz ujemne. Historykowi chodziło nieraz nie o to, żeby wykazać świetność pochodzenia danego rodu, lecz o to, żeby przedstawić w niekorzystnym świetle genealogję innego rodu. Historyk w danym wypadku podnosił do godności literacko-naukowej ten rodzaj jakby usystematyzowanego plotkarstwa. Był on wyrazicielem bardzo żywotnego interesu danego rodu, dla którego było sprawą wielkiej wagi rzucić cień na ród przeciwnika i okryć go największą hańbą, jaka była do pomyślenia w świecie arabskim, hańbą wspomnienia o jakimś czynie tchórzostwa, słabości, braku charakteru. W kilka stuleci po Mahomecie do dotychczasowych pobudek tego rodzaju literatury, do waśni i zazdrości międzyrodowej i międzyplemiennej, przyłączyła się nowa pobudka. Podboje islamu przekroczyły teraz granice etnograficzne świata arabskiego. Islam przyjęły ludy niearabskie, jak np. Persowie, ludy o kulturze technicznej i umysłowej, znacznie przewyższającej arabską. Nowi zwolennicy islamu odznaczałi się jako nowonawróceni wielką żarliwością religijną i uważali siebie za niemniej godnych niż urodzeni Arabowie synów islamu. Jednak Arabowie pełnej krwi wynosili się ponad nich, dumni z czystości swej rasy i szlacheckiego pochodzenia. Powstał więc wśród pisarzy pochodzenia perskiego, posługujących się językiem arabskim, prąd literacki, dążący do wykazania wyższości ludów niearabskich nad rdzennymi Arabami.

Za panowania kalifa al-Ma'muna żył Sahl ibn Hârûn, jeden z tych pisarzy wyznania muzułmańskiego, ale pochodzenia niearabskiego, którym leżało na sercu zbieranie tradycyj, rzucających płamę nie na poszczególne rody arabskie, ale na Arabów w ogólności w przeciwstawieniu do innych ludów muzułmańskich.

Autorem dzieła historycznego o plamach i hańbach, ciężących na pochodzeniu różnych poszczególnych rodów arabskich, jest pisarz arabski, z pochodzenia Arab, Hajtham ibn Adî, z końca VIII-go i początku IX-go w. Zebrał on w swej pracy stare tradycje o niesławnych czynach poszczególnych rodów arabskich.

Z historyków, skrzętnie zbierających genealogje i tradycje plemion arabskich, znani są ojciec i syn Kelbî z VIII i IX w. Syn napisał wielkie dzieło o genealogji plemion arabskich. Taką samą pracę napisał o genealogji słynnych koni. Pozostawił też potomstwu dzieło o bożkach Arabów starożytnych.

Życie i czyny rycerskie Beduinów przed islamem dały pośrednio sposobność do pewnej formy dziejopisarstwa w związku z poezją rycerską. Już w pierwszych wiekach po Mahomecie zaczęto gorliwie zbierać przechowane w ustnej tradycji szczątki rycerskiej poezji staroarabskiej. Zrozumienie tej poezji przedstawiało wielkie trudności dla Arabów późniejszych, zwłaszcza dla ludności osiadłej, miejskiej, a w szczególności dla wyznawców islamu pochodzenia niearabskiego. Poezje te zawierały dużo aluzji do wypadków z życia różnych rodów, wypadków wprawdzie drobnych, ale dla późniejszych znawców i miłośników starożytności arabskiej bardzo doniosłych. Niezbędne były komentarze, nie tylko filologiczne, lecz również historyczne, wyjaśniające szczegóły i fakty, których się tyczyły poszczególne ustępy poetyckie.

Ukazanie się Mahometa, zwiastowanie nowej religii i era pozyskania mieczem opornych rodów arabskich i ludów niearabskich dla nowych ideałów religijnych, wreszcie podbój polityczny nowych krajów — rozszerzyły widnokrąg i zasięg dziejopisarstwa arabskiego i nadały mu nową treść. Nowe dziejopisarstwo nie było właściwie już tylko dziejopisarstwem świeckim, lecz również historją i biografją twórcy islamu i jego pomocników i towarzyszy, historją zwycięskiego pochodu nowych zapalów religijnych, historją drogi, którą kroczył miecz, niosący te zapaly — wszystko to szczególnie w pierwszych okresach.

W swych dziełach historycznych pisarze arabscy chętnie uwzględniali dziedziny, które my odnosimy do innych działów naukowych albo wogóle nie zaliczamy do historjografji, lub też nie uważamy za zasługujące na opracowanie. Obok historji ściśle politycznej, dyplomatycznej lub strategicznej mamy obszernie uwzględnioną historję regionalną, dzieje poszczególnych prowincyj i miast. Przy opisywaniu dziejów miast historycy najchętniej uwzględniali historję literatury w powiązaniu z danem miastem, dawali życiorysy poetów i literatów, urodzonych czy też zmarłych w danym mieście, albo poświęcali specjalne dzieła życiorysom uczonych, literatów i poetów, którzy pisali o danym mieście. Historyk często utożsamiał historję danego kraju albo miasta z biografją literacką i anegdotyczną pisarzy, którzy żyli w tym kraju lub mieście, tak samo jak geografowie arabscy często wołają pisac o znakomitościach literackich danego kraju aniżeli o jego właściwej geografji.

Najstarsze przechowane do naszych czasów dzieło o życiu proroka napisał Muchammad ibn Ischák w pierwszej połowie VIII w. Swoją działalność naukową rozpoczął w Medynie, ale w tem mieście nie znalazł dostatecznego zrozumienia dla swego zamiłowania do prac historycznych. Żarliwcy medyńscy oddawali się wyłącznie studjom prawa, Talmudowi islamu, i badania czysto historyczne uważali za rzecz podrzędnej wagi nawet wówczas, gdy dotyczyły osoby proroka. Musiał więc opuścić kraj rodzinny i udał się do Egiptu, a stamtąd do Mezopotamji, aż na dworze kalifa w Bagdadzie znalazł przyjazne warunki i wolny czas dla dokonania swej pracy. Dzieło jego zachowało się do nas nie w oryginale, lecz w opracowaniu późniejszego pisarza, Ibn Hiszâma z IX stulecia, i prócz tego w obszernych wypisach, które nieco późniejszy historyk, Tabarî, pozostawił w swojej historji powszechnej.

W połowie VIII w. napisał wielkie dzieło o wyprawach wojennych Mahometa Wákidi, w pierwszej połowie swego życia handlarz zbożem w Medynie, później na urzędzie.

W ciągu IX w. ukazał się szereg prac z dziejów poszczególnych miast: dzieło

o historii Mekki, inne o dziejach Medyny, inne dwie prace o historii Basyry i Kufy, inne prace, poświęcone każda dziejom różnych miast Persji, Bucharv, jak historii Merwu, Ispahanu, Buchary, Astarabadu, Samarkandu. Mamy również z owych czasów dzieło o dziejach uczonych znawców prawa i pobożnych ludzi miasta Tunisu.

W końcu VIII i początku IX stulecia napisał Madâini historję proroka, dzieło o wyprawach wojennych mekkańskiego plemienia Kurajsż i historję następców Mahometa. Ułożony w czasach późniejszych spis bibliograficzny literatury arabskiej wlicza 111 dzieł Madâiniego na powyższe tematy. Wszystkie te prace zaginęły. Napisał również życiorysy słynnych kobiet i zbiory anegdot.

Perskiego pochodzenia był historyk Al-Balâdhuri, zmarły w r. 892, autor dzieła o zwycięskich wyprawach Mahometa w pierwszych latach po ucieczce z Mekki. Ostatnie lata życia Balâdhuri spędził w domu obłąkanych. Dla wzmocnienia pamięci zażywał zbyt wielkich dawek soku belladonny (po arabsku balâdhûr). Stąd jego przydomek.

Perskiego pochodzenia był wielki historyk ówczesny, Tabari, urodzony w r. 838 w Tabaristanie na południowym wybrzeżu morza Kaspijskiego. Po odbyciu dłuższych podróży po Egipcie, Syrii i Iraku osiadł jako nauczyciel tradycyj i prawa kanonicznego w Bagdadzie. Oprócz dzieła o dogmatyce teologicznej i 30-tomowego komentarza do Koranu, później tłumaczonego na języki perski i turecki, napisał pierwszą w języku arabskim historję powszechną p. t. «Dzieje proroków i królów».

Dowcipnym i pociągającym anegdociarzem był Masûdi, urodzony w Bagdadzie, zmarły około r. 957 w Kairze, pochodzeniem z rodu arabskiego, wywodzącego się od jednego z towarzyszy Mahometa. Masûdi odbywał dalekie podróże z Bagdadu do Indyj i Cejlonu, stąd oceanem Indyjskim na Madagaskar i morzem Czerwonem z powrotem do Arabji. Pozatem objeżdżał wybrzeża morza Kaspijskiego, Palestynę, Azję Mniejszą. W swych «Złoty polach», które są skrótem jego 30-tomowego dzieła historycznego p. t. «Dzieje współczesne», Masûdi daje niezliczone wiadomości i anegdoty, ilustrujące cywilizację współczesnego Wschodu.

Wielki Saladyń, jak niektórzy inni władcy, miał swoich historyków i biografów; niektórych z nich można raczej nazwać panegirystami.

Pierwszą autobiografię arabską napisał Ibn Munkidh, zmarły w r. 1188. Żył w Damaszku i Egipcie. Oprócz swojej autobiografji napisał dzieło o zaletach i wadach retoryki poetyckiej i rozprawę o słynnych laskach.

Życiorysy uczonych pisał Al Kifti, urodzony w górnym Egipcie w r. 1172. Życie spędził przeważnie w Palestynie i Syrii.

Historję lekarzy napisał Ibn Abi Usajbia, urodzony w Damaszku w r. 1203, syn okulisty, mianowany przez Saladyna dyrektorem szpitala, założonego w Kairze.



Minjatura z rękopisu arabskiego. Próbką saraceńskiej sztuki zdobniczej.

(Bibl. Escoriale).

Wielki słownik biograficzny znakomitych ludzi w islamie p. t. «Śmierci wielkich ludzi» napisał Ibn Challikân, urodzony w Arbelach w r. 1211, sędzia i profesor prawa kanonicznego w Syrii i Egipcie.

Dzieje Damaszku czyli raczej żywoty znakomitych ludzi nauki, którzy się w tem mieście urodzili lub tu pewien czas bawili, w 80-ciu tomach napisał Ibn Asâkir.

Historję powszechną od stworzenia świata napisał Ibn Al-Athîr, urodzony w r. 1160. Prócz tego zostawił p. t. «Lwy leśne» rozprawę historyczną o 7500 towarzyszach proroka.

Abû l-Fidâ, słynny w świecie arabskim historyk i geograf, urodził się w Damaszku w r. 1273. Pozostawił pracę o historii i geografji świata muzułmańskiego.

Największym historykiem arabskim jest Ibn Chaldûn, urodzony w r. 1332 w Tunisie, pochodzący z arabskiego plemienia Kinda. Jego przodek Châlid przybył z armją arabską do Hiszpanji i stał się protoplastą rodu Chaldûn. Rodzina Ibn Chaldûna z początku żyła w małej mieścinie pod Sewillą, a następnie przeniosła się do Tunisu. Chaldûn rozpoczął swoją karierę urzędniczą jako przepisowywacz dokumentów urzędowych. W ciągu swego długiego, niespokojnego żywota pełnił w różnych państwach arabskich wysokie funkcje polityczne, był sekretarzem, dowódcą, sędzią, profesorem prawa kanonicznego, odbywał liczne podróże i pielgrzymki. Napisał p. t. «Księga przykładów» dzieje Arabów, Berberów i muzułmańskich dynastji Afryki północnej i Sycylji. W sławnym i znamiennym wstępie do swego dzieła historycznego formułuje prawa powstawania ludów i państw, zwłaszcza państw muzułmańskich, w historjografji arabskiej zupełnie nowe i dla świata muzułmańskiego w wielkiej mierze prawdziwe i trafne.

Dla historii Egiptu, a zwłaszcza topografji Kairu, zasłużył się wielce Makrizi (1365—1442), który otrzymał ten przydomek z nazwy przedmieścia w mieście Baalbek w Syrii, w którym jego dziad, znany tradycjonarjusz, żył przed wyemigracją do Damaszku. Ojciec Makriziego osiedlił się w Kairze; tu urodził się Makrizi. Niezależnie od kilkakrotnej pielgrzymki do Mekki podróżował po Syrii. W ciągu swego życia był pomocnikiem sędziego, urzędnikiem w administracji państwowej, intendentem szpitali państwowych, naczelnikiem policji, kaznodzieją wielkiego meczetu w Kairze, profesorem tradycji w akademjach muzułmańskich. Prócz dzieł o historii politycznej i geografji Egiptu (jedno z tych dzieł miało być opracowane w 80-ciu tomach, ale tylko 16 zostały doprowadzone do końca), pisał rozprawy o miarach, wagach i monetach państw muzułmańskich, dzieje prowincji arabskiej Chadramaut, rozprawę o rodach arabskich, które wywędrowały do Egiptu, i inne prace historyczne.

Ibn Arabszâh (1389—1450), urodzony w Damaszku, został wraz z rodziną uprowadzony do Samarkandu podczas zdobycia Damaszku przez Tamerlana. Tu poznał język perski i turecki. Stąd udał się w podróż do Turkiestanu chińskiego, stamtąd do Chwârazmu czyli obecnej Chiwy, następnie do wielkich tatarskich stepów Kipczaku. Dla uzupełnienia studjów prawa kanonicznego udał się do Astrachania. Po dłuższej podróży po półwyspie Krymskim udał się do Adrjanopola, a stąd do Damaszku. W obu tych miastach był przyjęty z wielkimi honorami przez sułtana tureckiego i jego namiestnika. W Damaszku został osobistym sekretarzem namiestnika, przeznaczony specjalnie do prowadzenia korespondencji w języku perskim, arabskim i tureckim z obcymi dworami. Wkońcu jednak wpadł

w niełaskę i umarł w więzieniu. Z jego dzieł znana jest historia życia i wypraw Tamerlana p. t. «Cuda przeznaczenia», napisana językiem sztucznym, afektowanym i pretensjonalnym, gęsto przeplatana rymowaną prozą. Tekst arabski został ogłoszony drukiem w Kalkucie i Kairze. Inne jego dzieło, drukowane w Kairze i Mosulu, p. t. «Słodycze kalifów», jest utworem politycznym w zewnętrznej szacie bajek, pisanych rymowaną prozą.

Historję Egiptu p. t. «Błyszczące gwiazdy» i inną pracę podobnej treści p. t. «Studnia słodyczy» napisał Abú'l-Machâsin ibn Taghri-birdi.

Wcieleniem encyklopedycznej erudycji muzułmańskiej jest Sujûtî (1445—1505). Pochodził on z perskiej rodziny, która przez 300 lat żyła w miejscowości Sujût, w Górnym Egipcie. Sujûtî jednak urodził się w Kairze. W 7-mym roku życia, gdy umarł jego ojciec, zdążył być już dojsć do czytania «Sury zakazu», sześćdziesiątego szóstego rozdziału Koranu; a gdy miał 8 lat, znał cały Koran napamięć. Prócz krótkich podróży po Egipcie odbył zwykłą pielgrzymkę do Mekki. W ciągu swego życia pełnił obowiązki profesora prawa kanonicznego, które przed nim spełniał jego ojciec, ale był kilkakrotnie pozbawiany urzędu, między innymi za roztrwonienie grosza publicznego. Zakończył żywot w samotności na wyspie, leżącej na Nilu, do której się schronił, żeby resztę dni, jak twierdził, poświęcić Bogu. Pisał prace z przeróżnych dziedzin wiedzy — nauki o Koranie, tradycji, prawa kanonicznego, filozofji, historii, filologii, retoryki. Liczbę jego dzieł obliczono z jednej strony na 315 tomów, z innej na 561. Sam Sujûtî podaje tytuły 300 prac. Wiele jednak z tych prac ma bardzo szczupłe rozmiary i traktuje o sprawach niezbyt wielkiej wagi, jak np. o tem, czy prorok nosił spodnie, czy jego turban był ostro zakończony, albo np., czy rodzice proroka są w raju czy w piekle. Nieprzyjaciele Sujûtiego twierdzili, że często kompilował, przerabiał lub przepisywał żywcem dzieła swych poprzedników. Jednak jego obszerne, ale łatwo strawne podręczniki zasłynęły w całym świecie islamu, jak twierdzi Sujûtî, od Indyj do Marokka i przyczyniły się wielce do rozpowszechnienia wiedzy i literatury.

Historję zdobycia Egiptu przez Turków w r. 1517 napisał Ibn Zunbul z przydomkiem Al-Rammâl «Wróżbita» dlatego, że się utrzymywał z układania horoskopów na piasku. Prócz tego napisał geografję powszechną i podręcznik wróżenia.

Kutb-al-Dîn (1511—1582) pochodził z rodziny, żyjącej w Nahrawâla, stolicy państwa Gudżarat w Indjach Zachodnich. Jego ojciec wyemigrował do Mekki i był tam profesorem wyższej szkoły religijnej. Tu urodził się Kutb-al-Dîn. Po ukończeniu studjów udał się do Egiptu na wykłady profesorów, którzy byli uczniami Sujûtiego. Stąd udał się do Konstantynopola. Tu wezyr przedstawił go sułtanowi, który go obdarzył szatą honorową i mianował profesorem szkoły religijnej w Mekce. Kutb-al-Dîn napisał dzieje Mekki i jej świątyni p. t. «Pouczenie o rzeczach godnych uwagi Miasta Świątyni». W dziele p. t. «Błyskawica Jemenu» autor opisuje współczesne dzieje Arabji Szczęśliwej.

Historję polityczną muzułmańskich państw Hiszpanji i dzieje literatów i uczonych arabskich, żyjących w tym kraju, napisał Makkari, urodzony w Tlemsenie w Afryce Północnej w r. 1591, w dziele p. t. «Oddech wonności». Autor sam spędził życie w ciągłych podróżach, jeździł wielokrotnie do Mekki, przez pewien czas przebywał w Damaszku w domu, którego klucze przesłał mu kierownik miejscowej szkoły religijnej wraz z wierszowanym zaproszeniem. Podczas pobytu

w tem mieście miał w wielkim meczecie miejscowym cykl wykładów, o których później mile wspomina w swych poezjach.

Wielki słownik bibliograficzny napisał Chàdzi Chalfa, urzędnik ministerstwa wojny w Konstantynopolu w XVII stuleciu. Prócz tego pisał on w języku arabskim i tureckim dzieje bitw morskich i inne prace historyczne.

Poczynając od XIV stulecia nowy ośrodek działalności literackiej i naukowej powstaje w Sudanie na północnych krańcach krajów murzyńskich, w sąsiedztwie Timbaktu, wśród Berberów i ludów murzyńskich, które przyjęły islam. Literatura tych krajów była zarówno z dziedziny historycznej jak teologicznej. Opisywano dzieje miejscowych państw i dynastji. W większych wioskach po oazach znajdowały się wyższe szkoły religijne, w których wykładali berberscy i murzyńscy znawcy prawa kanonicznego.

LITERATURA GEOGRAFICZNA.

W dziedzinie geografji opisowej Arabowie położyli znaczne zasługi. Literatura, opisująca różne kraje i ludy, jest dość rozległa i cenna. W średnich wiekach dużo podróżowano na Wschodzie. Pielgrzymowano do świętych miejsc, odbywano dalekie podróże w celach handlowych. Młodzi ludzie jeździli do większych ośrodków wiedzy muzułmańskiej dla uzupełnienia swego wykształcenia. Nawet starsi uczeni i literaci nieraz spędzali większą część życia w podróżach, żeby posłuchać znanych uczonych lub też poznać język arabski u źródeł. Było też wielu uczonych, którzy objeżdżali kraje dla przyjemności poznania świata i później z wielką gorliwością, sumiennnością i dokładnością opisywali rzeczy widziane. Podróżowanie było poczęści ułatwione dzięki temu, że islam panował na olbrzymiej przestrzeni Azji Zachodniej, Afryki Północnej i Europy Południowej, a każdy muzułmanin czuł się we wszystkich krajach mahometańskich prawie jak w własnej ojczyźnie. Nieraz jednak zdobywano się na odwagę przekraczania granic świata muzułmańskiego. Podróżnicy arabscy pozostawili niezwykle interesujące opisy z jednej strony wybrzeża oceanu Indyjskiego i portów chińskich, z drugiej strony — opisy krajów i ludów tureckich, państwa bizantyjskiego, Normanów, krajów germańskich i słowiańskich.

Opisy krajów muzułmańskich wychodziły również z pod pióra pocztmistrzów, urzędników, którzy organizowali przesyłanie korespondencji urzędowej na przestrzeni rozległych kalifatów i donosili władzom centralnym o wszystkim, co się działo w obrębie olbrzymiego państwa. Jednym z takich pisarzy był np. Ibn Churdádbeh, perskiego pochodzenia, dyrektor poczt w Iraku w połowie IX w. Napisał «Księgę dróg i prowincyj», w której podaje dokładne nazwy stacyj pocztowych.

Ibn Fadlân, który posłował w r. 921 od kalifa Al-Muktadira do króla Bułgarów, żyjących wówczas na brzegach Wołgi, pozostawił opis owych krajów, między innymi dane o Rosji średniowiecznej.

Geografję półwyspu arabskiego, a zwłaszcza opis starożytności i zamierzchłej kultury Arabji Szczęśliwej, pozostawił namiętny badacz i znawca Arabji Południowej, Al-Hamdâni. Jego dzieła, między innymi praca p. t. «Wieniec», były wydane i opracowane w szczególności przez uczonego wiedeńskiego Dawida Müllera,

żyda galicyjskiego, i dostarczyły dużo materiału dla poznania starożytnych twierdz i miast Arabji Południowej.

Al-Makdisi, urodzony w Jerozolimie, napisał w r. 985 dzieło p. t. «Najlepszy z podziałów dla poznania klimatów», w którym daje wyniki zarówno własnych rozległych podróży jak spostrzeżenia, dokonane przez poprzednich geografów arabskich.

Al-Biruni, urodzony w 973 r. w Chiwie, perskiego pochodzenia, historyk, matematyk i znawca lecznictwa, dużo podróżował po Indjach i napisał bardzo wyczerpującą i ścisłą pracę o dziejach tego kraju. Prócz tego ogłosił obszerny traktat o astronomji i p. t. «Ślady minionego» pozostawił bardzo ciekawy opis ludów Azji Środkowej.

Al-Mázini (1080—1169), urodzony w Grenadzie, podróżował po Egipcie, Syrii, Chorássanie i umarł w Damaszku. Podróże swoje opisał w dziele p. t. «Darserc i wybór dziwów» i w innej pracy, w której dał też dużo legend i opowiadań bajecznych p. t. «Dziwy stworzeń».

Jákút, urodzony z rodziców Greków w r. 1179 został podczas napadu uprowadzony do Bagdadu i sprzedany jako niewolnik pewnemu kupcowi. W dojrzałym wieku utrzymywał się z początku z przepisywania rękopisów, a następnie jako księgarz. Jákút odbywał dalekie podróże po Syrii, Persji, Chiwie, Egipcie. Wynik tych podróży i odczytania w dziełach geografów, zwłaszcza w bogatych bibliotekach Chiwy, dał w swoim wielkim słowniku geograficznym. Pobudkę do rozpoczęcia tej olbrzymiej pracy dał mu nastrój smutku, kiedy z powodu braku środków pieniężnych musiał się rozstać z ukochaną niewolnicą turecką. Prócz tego dzieła napisał słownik znanych literatów i opis genealogji plemion arabskich.



Minjatura arabska z dzieła astronomicznego.

FILOLOGJA.

Koran musiał być recytowany dokładnie. Sprawiało to trudności zarówno Arabom, jak innym ludom, które arabskiego języka nie znały. Dokładne wymawianie wyrazów Koranu było nieraz trudne dla późniejszych pokoleń, które nie słyszały go z ust Mahometa. Zaczęto wymawiać wiele wyrazów inaczej, od czego zmieniło się znaczenie wielu ustępów. Arabski alfabet wówczas nie posiadał jeszcze osobnych znaków dla samogłosek. Według tradycji twórca gramatyki arabskiej Duali dopiero wówczas zdecydował się napisać podręcznik gramatyki dla umożliwienia ludziom dokładnego zrozumienia Księgi Bożej, gdy z przerażeniem usłyszał, jak ktoś, recytując ustęp z Koranu, w pewnym słowie zamiast samogłoski «i» wymówił samogłoskę «u», co ustępowi, znaczącemu «Bóg i jego wysłannik usuwają się od bałwochwalców» nadało znaczenie «Bóg usuwa się od bałwochwalców i swego wysłannika».

Opowiadają, że znany pisarz i filolog arabski, Abù Ubajda (umarł około 825), pochodzenia żydowsko-perskiego, który ze szczególną gorliwością pracował nad zbieraniem i objaśnianiem rzadkich wyrażeń i zwrotów języka arabskiego i chwalił się, że «nie zdarzyło się nigdy za czasów przed Mahometem ani za islamu, żeby się w bitwie spotkały dwa konie, o których pochodzeniu nie posiadałby tak samo dokładnej wiadomości jak o ich jeźdźcach», przy całej swojej erudycji niezawsze był w stanie odczytać wiersz poezji arabskiej bez błędu, a nawet, czytając otwartą księgę Koranu, nieraz popełniał błędy.

Komentowanie Koranu, nawet rzeczowe, było ściśle związane z jego analizą językową. Prowadziło to stopniowo do zainteresowania się przede wszystkim właściwościami czy osobliwościami stylu Koranu, jego składnią i słownictwem. Stopniowo z tego powstało zainteresowanie językiem arabskim wogóle, szczególnie jednak językiem czasów Mahometa, zwłaszcza językiem plemienia mekkańskiego Kurajszytów, w których narzeczu Mahomet improwizował.

Do powstania i rozwoju filologii arabskiej prowadziło też niezwykle zainteresowanie późniejszych pokoleń poezją przedislamową. Dla Arabów późniejszych, zwłaszcza mieszcuchów, starożytna poezja pustyni była mało zrozumiała. Rychło się rozpowszechnił zwyczaj zaopatrywania antologii w obszernie komentarze, które nie tylko informowały czytelnika o realjach minionych okresów życia Arabów, ale wyświetlały bardziej trudne i mniej znane wyrazy i zwroty. Przy wyjątkowym, dla nas mało zrozumiałym zainteresowaniu szerszych sfer arabskiej publiczności w dawnych wiekach dla krytyki literackiej powstała obszerna literatura filologiczna i gramatyczna, komentująca utwory poszczególnych poetów. Późniejsi poeci sami często zaopatrywali zbiory swych poezyj w wyczerpujące komentarze rzeczowe i językowe. A w przewidywaniu ukazania się takiego komentarza własnego pióra czy też pióra najbliższego kolegi poeci i beletryści z szczególnym upodobaniem używali rzadkich, wyszukanych wyrazów i zwrotów, dostarczając tem sobie i krytykom obfitego materiału dla popisania się swą erudycją.

Od filologii jako dyscypliny służebnej, potrzebnej dla dokładnego rozumienia autorów i poprawnego władania stylem i językiem arabskim, uczeni stopniowo przeszli do opracowania języka arabskiego wogóle, do zastanawiania się nad kategorjami gramatycznymi i logicznymi tego języka, poczęści pod wpływem bliższego poznania dzieł logików greckich.

Jednym z pierwszych bardziej znanych gramatyków arabskich jest Sibawajhi, perskiego pochodzenia, jeden z luminarzy szkoły filologicznej Basory. Sibawajhi z początku żył w Basorze, później w Bagdadzie, który musiał po pewnym czasie opuścić. Życie w tem mieście stało się dlań nieznośnem z powodu sporu z uczonym Kisai o biernik czy mianownik pewnego wyrazu. Sibawajhi polegał na orzeczeniu Arabów pustyni, jako znawców i posiadaczy jedynie poprawnej i klasycznej arabszczyzny. Ale okazało się, że sprowadzeni rzeczoznawcy zostali przekupieni i dali fałszywą odpowiedź. Doprowadzony do wściekłości, Sibawajhi opuścił miasto i powrócił do ojczyzny, gdzie umarł w kwiecie wieku około r. 793 w pobliżu Szirazu. Jego gramatyka była po wsze czasy klasyczną i najlepszą pracą w tej dziedzinie.

Abù Ubajda (728—825), o którym była mowa wyżej, napisał dzieło o błędach arabskiego języka, którem pozyskał tytuł wrogów, że za jego trumną nie szedł ani jeden człowiek — rzecz na Wschodzie niezmiernie rzadka. Napisał

on 200 rozpraw treści gramatycznej i innej. Był to typ uczonego gabinetowego. Opowiadają o nim, że choć napisał 50 prac filologicznych o koniu, nie umiał odróżnić części ciała na żywym zwierzęciu, gdy tymczasem jego przeciwnik, Asmai, który napisał tylko jeden zeszyt o koniu, znał dokładnie to zwierzę i otrzymał zato konia w nagrodę. Według innych, Abù Ubajda, czytając ustępy z Koranu albo tradycy, z rozmysłem popełniał błędy. Gdy się go pytało o przyczynę, odpowiadał, że gramatyka jest to zły omen.

Asmai (739—831), Arab czystej rasy, urodzony w Basorze, sływał zarówno z erudycji jak z wielkiej żarliwości religijnej. Między pracami różnorodnej treści jest jedno dzieło Asmai p. t. «Księga o koniu», w którym wylicza nazwy, nadawane przez Beduinów każdej części ciała tego szlachetnego zwierzęcia, i cytuje odpowiedni wiersz z poezji arabskiej przy każdej z tych nazw. Kiedy pewnego dnia razem ze swoim współzawodnikiem, Abù Ubajdą, przyszedł do wezyra, ten spytał go, ile tomów zawiera jego traktat o koniu. «Tylko jeden» — odparł Asmai. Spytało o to samo Abù Ubajdę, który również napisał książkę o koniu. «Pięćdziesiąt» — odparł. «W takim razie» — zawołał wezyr, pokazując konia, którego właśnie wyprowadzano ze stajni — «idź do tego konia, połóż rękę na każdej części jego ciała i wymień jej nazwę». «Nie jestem konowalem» — odparł Abù Ubajda. — «Wszystko, co napisałem w tym przedmiocie, otrzymałem od Beduinów». Ale Asmai podjął się tego, czego żądał wezyr, chwycił konia za grzywę i określił osobną nazwą każdą część jego ciała, przytaczając w każdym wypadku z pamięci wiersz z poezji Beduinów, w którym była wzmianka o owej części ciała. W nagrodę za tak rozległą erudycję otrzymał w darze tego samego konia. Od tego czasu, kiedykolwiek Asmai chciał podrażnić Abù Ubajdę, przyjeżdżał do niego w odwiedziny na koniu, który był przyczyną jego konfuzji. Asmai miał tak głęboki respekt dla Koranu i ustnych tradycy o proroku, że nigdy się nie ważył zastosować swej wiedzy do ciemnych ustępów Koranu. Na prośby objaśnienia takich trudnych miejsc zawsze odpowiadał: «Arabowie pustyni powiadają, że takie wyrażenie ma takie a takie znaczenie. Ale co ono znaczy w Koranie, tego nie wiem».

W IX-ym w. żył Ibn Kutajba, perskiego pochodzenia, gramatyk i historyk. Napisał dzieło p. t. «Źródła tradycy», rodzaj antologii poezji przedislamowej z odpowiednimi tradycjami i objaśnieniami historycznymi, pracę p. t. «Przewodnik sekretarza» i inne.

Dinawari żył w IX w. i był pisarzem o rozległej wiedzy encyklopedycznej. Jego praca p. t. «Księga roślin» traktuje o roślinach, których nazwy znajdują się w starożytnej poezji arabskiej. Inna książka p. t. «Dzieło długich opowieści» jest podręcznikiem historii, opowiedzianej z punktu widzenia perskiego.

Jednym z najznakomitszych przedstawicieli szkoły gramatyków w Basorze był Al-Mubarrad, autor wielkiego podręcznika gramatyki, urodzony w r. 826.

Jednym z jego uczniów w drugim pokoleniu był Abd-ar-Rachmân al-Zadżdżdż, urodzony w Persji, nauczyciel gramatyki w Damaszku i Tyberjadzie, w które umarł w r. 949. Opowiadają o nim, że gdy pisał w Mekce swoje wielce ciekawe dzieło o gramatyce arabskiej, po ukończeniu każdego rozdziału obchodził Kaabę siedmiokrotnie, według obrzędu pielgrzymów, i prosił Boga, aby uczynił jego książkę pożyteczną dla czytelników.

Autorem znanego wielkiego słownika języka arabskiego w X w. jest Dżauhari. Dla wydoskonalenia się w znajomości klasycznej arabszczyzny odbywał liczne podróże po Iraku i pustyni syryjskiej. Jego słownik jest ułożony w porządku alfabetycznym liter, poczynając od końca wyrazów.

W Bagdadzie żył Ibn al-Dżawálíki (1073—1145). Napisał on pracę o błędnych wyrażeniach w języku arabskim, jako uzupełnienie do dzieła Chaririego «Perła nurka». Inna jego praca traktuje o imionach znanych koni arabskich i ich jeźdźców. Autor był znany też jako kopista rękopisów; dzieła, przepisane jego piórem, były wielce cenione i poszukiwane. Był nadwornym imamem kalifa i celebrował pięć dziennych nabożeństw, na których Władea Wiernych zwykle bywał obecny. Kiedy pewnego dnia jeden z jego uczniów poprosił go o objaśnienie ustępu poezji, zawierającego niektóre terminy astronomiczne, Dżawálíki zawstydził się i słubował nigdy więcej nie nauczać, dopóki nie opanuje ruchów słońca i księżyca.

Zamachszari (1074—1143), znany pod przydomkiem «Sąsiada Boga» z powodu długiego pobytu w Mekce, pochodził z Chiwy. Ogłosił wielki komentarz do Koranu, który był drukowany w Kalkucie i Kairze i doczekał się licznych komentarzy. Prócz tego napisał słownik języka arabskiego, słownik nazw geograficznych, zbiór przysłów p. t. «Strumienie słów» i zbiór przemówień o moralności p. t. «Złote naszymi».

FILOZOFJA, NAUKI PRZYRODNICZE I ŚCISŁE.

Filozofja, nauki przyrodnicze i ścisłe zostały przeniesione do krajów mahometańskich przez chrześcijan syryjskich, którzy w ciągu pierwszych stuleci po Mahomecie znaleźli się pod panowaniem arabskim. Grecka literatura naukowa już dawno była tłumaczona w klasztorach Syrii na język syryjski. Następne pokolenia chrześcijan syryjskich już dość biegle władały mową arabską, przynajmniej piśmienną. Zaczęło się ruchliwe przekładanie syryjskiej tłumaczonej literatury naukowej na język arabski.

Pod wpływem tego piśmiennictwa tłumaczonego powstała w krajach arabskich i wogóle mahometańskich, zwłaszcza w Mezopotamji i Persji, praca naukowa, wprawdzie nie sięgająca głęboko, niezbyt oryginalna, mało rozpowszechniona w szerszych kołach ludności, ale dość rozległa i ruchliwa. Były okresy rozkwitu w Mezopotamji, Hiszpanji, gdy liczba pracowników naukowych bywała wyjątkowo wielka, ilość ogłaszanych dzieł naukowych ogromna.

Szczególne znaczenie miała ta literatura dla dalszych losów wiedzy. Arabskie piśmiennictwo naukowe odegrało rolę pośrednika między starożytną Grecją a nowożytną Europą Zachodnią. Aż do czasów Odrodzenia klasyczna literatura naukowa była w Europie mało znana. Świat helleński czyli bizantyjski zbyt nisko upadł pod względem kultury, żeby móc wywierać wpływ na Europę. Europa zbyt nisko stała pod względem kultury, żeby móc od kogokolwiek przyjmować naukę. Droga tak bliska i tak bezpośrednia z Grecji nawet do najbliższych Włoch została przez grecką literaturę naukową przebyta przez Syrię, świat arabski, Hiszpanję, w której chrześcijanie i żydzi tłumaczyli dzieła arabskie bezpośrednio na język łaciński albo pośrednio na hebrajski i stąd na łacinę. Nim ta okólna droga została przebyta, w Europie przeszła noc średniowiecza i zaświtała

jutrznia Odrodzenia. W tym momencie Europa podchwyciła tę tłumaczoną literaturę naukową i jednocześnie sięgnęła do oryginałów greckich. W rezultacie stała w Europie nowoczesna nauka.

Przekłady dzieł Arystotelesa na język arabski dały pochop do studjów filozoficznych, które w świecie muzułmańskim dały się zaszczerpić jedynie względnie płytkiej warstwie uczonych i myślicieli. Szersze sfery publiczności nie zainteresowały się tą obcą dziedziną czystej filozofji, nie przemawiającej do uczuć religijnych.

Jednym z najstarszych autorów w tej dziedzinie jest Al-Kindi, urodzony w Kufie i żyjący w Basorze i Bagdadzie. Al-Kindi był prześladowany przez ortodoksyjne władze, które mu na dłuższy czas skonfiskowały bibliotekę. Napisał około dwustu dzieł.

W X w. żył filozof Al-Fârâbi, pochodzący z tureckiej rodziny w Transoksanji. Studjował medycynę i filozofję w Bagdadzie. Później żył w Aleppo i Damaszku. Wykładał i pisał o logice, etyce, polityce, matematyce, alchemji i muzyce. Ibn Challikân nazywa go największym filozofem, jaki powstał w islamie. Al-Fârâbi był gorącym zwolennikiem filozofji greckiej, zappełnił siedmdziesiąt tomów uwagami do Arystotelesowego traktatu o logice, którą wykładał mu jego mistrz. Przeczytał traktat Arystotelesa o duszy dwieście razy i często mawiał, że gdyby żył za czasów tego filozofa greckiego, zostałby jego pierwszym uczniem. W jednej ze swych prac daje za wzorem «Rzeczypospolitej» Platona utopijny opis państwa przyszłości. Doskonale państwo powinno według jego zdania obejmować całą ludność kuli ziemskiej.

Ibn Sinâ, znany w Europie jako Avicenna, urodził się w r. 980 w mieście bucharskiej i studjował filozofję i medycynę. W wieku lat 18 udało mu się w sposób świetny wyleczyć panującego księcia z choroby. Po dłuższych podróżach został ministrem w Hamadanie. Umarł, zniszczony przepracowaniem i rozwiązaniem życia, od choroby, na którą zapadł podczas wyprawy wojennej. Avicenna napisał szereg rozpraw o różnych surach Koranu, o Sądzie Ostatecznym, cudach, snach, czarach, talizmanach. Ale filozofja była jego specjalną dziedziną. Ogłosił traktat o logice, fizyce, matematyce i astronomji. Później musiał usprawiedliwiać się z zarzutu, że w dziele tem wypowiadał poglądy, wrogie nauce Koranu. Najważniejszym jego dziełem jest słynny «Kanon medycyny», zaopatrzony w liczne komentarze przez późniejszych pisarzy. Prócz tego pozostawił kilka długich poematów, w których opiewał medycynę i anatomję.

Filozof i lekarz, znany w Europie pod imieniem Avenpace, żył w końcu XI i początku XII w. w Sewilli, Grenadzie i Fezie. Słynął jako wolnomysliciel i pozostawił szereg prac o medycynie, filozofji i naukach przyrodniczych oraz poemat o myśliwstwie.

Uczniem Avenpace był Ibn Tufajl, urodzony w Kadyksie. Z początku sekretarz namiestnika Grenady, był później nadwornym lekarzem i ministrem w Marokku. Między innymi pracami napisał filozoficzną nowelę, w której przedstawia przebudzenie inteligencji w dziecku, urodzonym w odosobnieniu w pustyni.

Ibn Ruszd, znany w Europie pod imieniem Averroes (1126—1198), spędził młodość w Kordowie, następnie żył w Marokku, Sewilli i rodzinnej Kordowie, przeważnie jako sędzia, przez krótki czas jako lekarz nadworny. Pozostawił między innymi pracę, w której usiłuje pogodzić prawo islamu z nauką, — obalenie

książki Ghazáliego, zatytułowanej «Upadek filozofów». Książka Averroesa nosi tytuł: «Upadek upadku». Inne jego prace są: dzieło o terapeutyce, komentarz do «Poetyki» i «Retoryki» Arystotelesa.

Literatura medyczna została przeszczepiona na grunt arabski przez chrześcijan syryjskich, poczęści przez żydów. Najbardziej słynnym z medyków arabskich był Al-Râzi, znany w Europie pod imieniem Rhazes. Sława jego kunsztu lekarskiego była rozpowszechniona na całym Wschodzie. Umarł około r. 930. Jego największe dzieło medyczne zostało dopiero dokończony przez jego uczniów po jego śmierci. Prócz dzieł treści lekarskiej napisał pracę o alchemji i poświęcił ją władcy Chorâssanu. Gdy mu Râzi wręczył dzieło, książkę zażądał, żeby w jego obecności dokonał niektórych eksperymentów, o których możliwości twierdził w swej książce. Doświadczenia nie udały się. Wściekły książkę uderzył uczonego szpicrutą po twarzy i oślepił go na zawsze. Liczne jego dzieła zostały wcześniej tłumaczone na hebrajski, a z tego języka na łacinę i tą drogą wywarły wpływ na naukę europejską.

Arabowie stworzyli dość rozległą literaturę treści matematycznej. Zdaje się, że skłonność do matematyki, a przynajmniej zamiłowanie do rozwiązywania praktycznych zagadnień matematycznych jest konikiem nie tylko Arabów, ale Semitów w ogóle. Pierwsza pobudka do stworzenia literatury matematycznej wyszła jednak od literatury greckiej, tłumaczonej na język arabski, w szczególności geometrii Euklidesowej. W okresie późniejszym przyczyniły się do rozwoju tej nauki również wpływy indyjskie. W tej dziedzinie Arabowie przyczynili się również znakomicie do przeszczepienia wiedzy greckiej na grunt południowo-europejski.

Jednym z większych matematyków najstarszej daty był Thâbit ibn Kurra, z początku wekslarz, później uczony, teolog, lekarz i matematyk.

Matematyką zajmował się również słynny perski poeta i mistyk, Umar al-Chajjâm. Poza czystą matematyką i geometrią napisał on traktat o chemicznej analizie minerałów, o określaniu stosunkowych ilości złota i srebra w stopie obu kruszców. Był również astronomem i astrologiem nadwornym i brał udział w reformie kalendarza. Umarł w r. 1121.

Literatura astronomiczna powstała w krajach arabskich, jak gdzie indziej, jako dyscyplina służebna, pomocnicza dla astrologji, nauki o układaniu horoskopów i przepowiadaniu przyszłości do użytku publicznego i prywatnego.

O jednym z ówczesnych astronomów arabskich, Al-Farghânim, słynnym w swoim czasie w Europie pod imieniem Alfraganus, wiemy tylko tyle, że poza znanym traktatem astronomicznym, przetłumaczonym na łacinę, zbudował w r. 861 w Egipcie nowy nilometr.

Dzieła astrologiczne i astronomiczne pozostawił zmarły w r. 885 Abu Maszar z Balkh w Azji Środkowej, znany w średnich wiekach w Europie pod imieniem Albumaser. Jako astrolog słynął w świecie arabskim ze zgadywania przyszłości, odnajdywania ukrytych skarbów i zaginionych przedmiotów.

Al-Battânî, znany w Europie pod imieniem Albategnius, ułożył tablice astronomiczne, które jeszcze w czasach nowożytnych były cenione.

Do właściwej literatury arabskiej nie mogą być zaliczone liczne dzieła, pisane w średnich wiekach przez uczonych i talmudystów żydowskich w języku arabskim. Literatura ta, pisana przez ludzi, którzy nie byli ani Arabami, ani mahometanami, nie ma w sobie nic z ducha islamu, czem się różni od literatury, wy-

chodzącej z pod pióra mahometan, posiadającej wybitne cechy myśli muzułmańskiej nawet wówczas, gdy tematem pracy jest czysta nauka, pozornie daleka od świata uczuć i nastrojów islamu.

Od XIII w. we wschodniej, azjatyckiej części krajów mahometańskich, nawiedzonych przez hordy mongolskie, rozpoczyna się powolny upadek literatury i nauki. Najazd mongolski zmiotł z powierzchni ziemi wielkie miasta, wyciął w pień dużą część ludności, zniszczył na zawsze urodzajność ziemi. W krajach, nawiedzonych takimi klęskami, nie mogło być mowy o rozkwicie literatury. Wprawdzie chanowie tatarscy rychło zaczęli naśladować poprzednich władców i otaczać swą opieką literatów i uczonych, czasami nawet ze znacznym powodzeniem ilościowym, zawsze jednak z małym powodzeniem jakościowym. Nastąpił letarg wszelkiej kultury arabskiej i mahometańskiej w Azji. Z tego snu zaczyna się budzić Wschód dopiero teraz, przeważnie pod wpływem europejskim.

Od tego zniszczenia politycznego i kulturalnego nie ucierpiały kraje mahometańskie Afryki Północnej i Hiszpanji. Tu literatura kwitła jeszcze przez dłuższy czas.

LITERATURA NOWOŻYTNA.

W XIX stuleciu literatura arabska, zarówno beletrystyczna jak naukowa, zaczyna po długim letargu powoli pod wpływem europejskim budzić się do nowego życia. Zmiana ta zaszła przedewszystkiem w Egipcie, następnie w Syrii przez zetknięcie z Anglią i Francją, z angielskimi i francuskimi oficerami, z misjonarzami obu tych krajów. Wyprawa Napoleona do Egiptu odegrała pod tym względem pewną rolę pierwszego bodźca. Stale działającym czynnikiem była okupacja Syrii, Egiptu i wybrzeża Północnej Afryki przez Francuzów, Anglików i Włochów. Rolę pośrednika między literaturą a Arabami i wogóle muzułmanami odegrali w tem stuleciu Arabowie-chrześcijanie, maronici i inne sekty chrześcijańskie. Była to ta sama rola, jaką o tysiąc kilkaset lat wcześniej odegrali chrześcijanie — Arabowie i Syryjczycy — jako pośrednicy między grecką kulturą a światem arabskim. Tak samo zresztą jak w średniowieczu ta obca kultura grecka dotarła tylko do pewnych sfer inteligencji arabskiej, nie osiągając nigdy większego wpływu na wewnętrzne życie duchowe szerszych kół, — tak samo obecna kultura europejska dotychczas nie wywarła głębszego wrażenia na szerszych sferach w krajach muzułmańskich. Życie wewnętrzne, zwłaszcza religijne, a tem samem literatura arabska, zwłaszcza ta, która włada sercem i umysłem muzułmanów, pozostała dotychczas prawie nietknięta. Czy w przyszłości nastąpi w literaturze arabskiej ten proces zeuropeizowania, jest kwestją jak zwykle w takich sprawach w dużej mierze również polityczną. Narazie arabski inteligent ma możliwość czytania w przekładzie tragedj Racine'a, komedj Moljera, bajek La Fontaine'a, powieści w rodzaju «Monte Christo» Dumasa, już nie mówiąc o księgach klasycznych jak «Iliada» Homera. Literaci i literatki w języku arabskim produkują nawet powieści z życia arabskiego, napisane według wszelkich reguł tego rzemiosła w Europie.

Istnieje również w języku arabskim dość obszerna prasa codzienna lub też ukazująca się w rzadszych odstępach, ustępująca prasie europejskiej chyba tylko gatunkiem papieru, pozatem zdobna we wszystkie zalety prasy wszechświatowej,

tak, że można w niej znaleźć ogłoszenia o tych samych gatunkach mydła i opon samochodowych, co w prasie europejskiej, obok takich samych artykułów wstępnych treści politycznej.

Prasa arabska - istnieje nie tylko w krajach, w których mówią językiem arabskim, jak w Syrii, Palestynie, Egipcie, Algerze, Tunisie, Marokku, ale również w krajach, gdzie język arabski jest znany tylko inteligencji i uczonym, jako język książki, a nawet w dalekich częściach świata wśród szczupłej garstki imigrantów arabskich.

Pierwszym piśmie arabskim był oficjalny organ rządu egipskiego, założony w roku 1828. Wychodził w Kairze kilka razy tygodniowo w języku arabskim i tureckim.

Dalsze czasopisma ukazywały się w Bejrucie, Tunisie, Konstantynopolu, Paryżu. Czasopisma wychodziły zarówno wśród chrześcijan arabskich, znajdujących się w bliższych stosunkach z francuskimi misjonarzami i zakonami, jak pod redakcją Arabów-muzułmanów, którzy nawiązali kontakt z Europą Zachodnią. Istnieją nawet czasopisma, wydawane dla kobiet, przeważnie pod redakcją chrześcijanek arabskich. Na emigracji wychodzą pisma arabskie poza krajami jak Cypr i Indie, które mają stałą i dawną ludność mahometańską, również we Włoszech, Francji, Anglii, na Kaukazie, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, w Brazylii.

Dotychczas językiem literatury, językiem książek i gazet jest ten sam klasyczny język arabski, w którym improwizowano i pisano od czasów przedislamskich. Tylko styl i język są bardziej proste i różnią się od języka Koranu niewiele, niż się różni język banalnej współczesnej powieści polskiej od języka trzeciej części «Dziadów» Mickiewicza lub «Anhellego» Słowackiego. Język żywej mowy różni się od tego języka klasycznego, używanego wyłącznie w piśmie, nieco więcej niż się różni mówiony język nowogrecki od języka książki lub gazety wychodzącej w Atenach, albo jak się różnią prowincjonalne gwary ludowe w jakimkolwiek kraju europejskim od powszechnego języka literackiego danego kraju. Gdy język literacki jest jednakowy we wszystkich krajach arabskich, gwary mowy żywej są nieco odmienne dla każdego kraju. Od pewnego czasu istnieje tendencja ludowa i separatystyczna, wprowadzenia do literatury każdego kraju arabskiego jego żywej gwary. Gdyby ta tendencja została urzeczywistniona, w obrębie każdego kraju arabskiego nastąpiłoby pewne uprzywilejowanie szerszym sferom publiczności literatury książkowej i prasy. Ucierpiałaby jednak na tym uniwersalność drukowanego słowa arabskiego. W tej chwili, dzięki prawie wyłącznemu używaniu w literaturze klasycznego piśmiennego języka arabskiego, gazeta wychodząca w Jerozolimie jest jednakowo łatwo zrozumiała dla inteligencji od Kaukazu do Chin, od stepów Mongolji do ujścia Nigeru.

Pewna przeszkoda do rozwoju literatury arabskiej i jej rozpowszechnienia leży w pewnej właściwości stylu, znanej każdej literaturze Wschodu, mianowicie w tendencji do posługiwania się takimi wyszukanymi zwrotami, które są używane powszechnie przez autorów i mają pewne określone znaczenie, znane tylko erudytom i ludziom dobrze czytającym. Żaden szanujący się autor nie napisze artykułu politycznego inaczej jak w rymowanej prozie, z zastosowaniem całego arsenału retorycznego, z przeładowaniem zwrotami i wyrażeniami retorycznymi, zapożyczonymi z przeróżnych poetów i literatów. Inne literatury Wschodu prze-

szły albo przechodzą jeszcze teraz tę chorobę. Niektóre, jak literatura hebrajska, wyleczyły się z niej już kilkadziesiąt lat temu, inne, jak literatura chińska, znajdują się w tej chwili w fazie uzdrowienia, inne wreszcie czekają pierwszej rewolucji politycznej, pierwszej wielkiej klęski, żeby w toku ogólnego procesu usprawnienia kraju uprzętnąć również rupieciarnię klasycyzmu w stylu i zacząć pisać językiem prostszym, przystosowując język do myśli, nie zaś naginając myśl do repertuaru językowego.

Pierwsze poważniejsze próby wprowadzenia gwary ludowej do literatury uczynił Othmân Galâl (1829—1898) w Kairze, z zawodu urzędnik w Państwowym Biurze Tłumaczeń, później urzędnik różnych ministerstw, wreszcie sędzieja Najwyższego Sądu w Kairze. Prócz zarysu dziejów ówczesnego kedywa i podręcznika do nauki języka francuskiego i arabskiego Galâl poświęcił się ze szczególną gorliwością pisaniu sztuk dla arabskiego teatru. Teatr arabski jest instytucją, powstałą w bardzo niedawnej przeszłości, z wyjątkiem pewnego rodzaju teatru marionetek, który już w XIV stuleciu, wprowadzony do krajów arabskich prawdopodobnie z Chin, miał swego autora w osobie znanego wówczas lekarza i poety, Ibn Dânijsâla. W połowie XIX w. ukazały się w Kairze trupy aktorskie, które grały na scenie francuskie dramaty w arabskim przekładzie. Galâl chciał podnieść ten na bardzo niskim poziomie stojący teatr i w tym celu zaczął pisać wolne przeróbki komedyj moljerskich w gwarze ludowej Egiptu, z przystowaniem treści do miejscowych warunków.

W ten sposób powstał szereg przeróbek. Choć gwara ludowa egipska była bardziej odpowiednia, jako język komedji, niż klasyczna arabszczyzna, sztuki te nie miały powodzenia na scenie albo nawet po części wcale na scenę się nie dostały, nie tylko dlatego, że nie było odpowiednich aktorów dla żeńskich ról, ale również dlatego, że publiczność uważała język za zbyt nieokrzesany i pospolity i niegodny publicznego przedstawienia. Pod wpływem tego niepowodzenia Galâl później, tłumacząc tragedje Racine'a, posługiwał się już wyłącznie językiem klasycznym.

Do pisarzy egipskich młodszej generacji, posługujących się językiem ludowym, należy Rôza Sâchib. Powieści jej, utrzymane w stylu ludowym, o fabule zapożyczonej z «1001 nocy» lub z niedawnej przeszłości Egiptu, ukazały się w 90-tych latach ubiegłego stulecia.

BIBLIOGRAFJA

- C. Huart, *Histoire de la littérature arabe*; to samo dzieło w przekładzie angielskim p. t. *A History of Arabic Literature*, Londyn 1903.
 M. J. De Goeje, *Die arabische Litteratur* (krótki artykuł w «Die orientalischen Litteraturen», Berlin 1906, w «Die Kultur der Gegenwart» — Hinneberga).
 R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Londyn 1907.
 C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Berlin 1909, (w *Die Litteraturen des Ostens*, tom VI).
 C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, w 2 tomach.
 Książka Nicholsona daje obszernie historyczne tło literatury arabskiej. Książka Huarta

obfituje w życiorysy autorów i daje dużo faktów. Jednotomowa książka Brockelmana jest pisana trochę sucho, ale jest bardziej pewna niż inne opracowania. Dwutomowa literatura Brockelmana obfituje w bibliografię i nadaje się raczej dla uczonych niż dla laika.

W polskim języku istnieje historia literatury arabskiej pióra J. A. Święcickiego.

Bibliografie poszczególnych działów literatury można znaleźć u Huarta i Nicholsona, zwłaszcza u ostatniego.

Po polsku pisał o poezji przedislamowej Święcicki w osobnej książeczce.

Koran został przetłumaczony na polski przez J. T. Buczackiego (W-a 1858, 2 tomy).

Przekład i objaśnienie jednej sury Koranu dał Dawid Künstlinger (w «Pracach Kom. Orjent. Polskiej Akademji Umiejętności», Nr. 11),

Poezje arabskie tłumaczył na polski Antoni Lange.

L I T E R A T U R A T U R E C K A

N A P I S A Ł A L. C H O J N A C K I

I. WSTĘP.

Treść. Podział literatury tureckiej na okresy i ogólna charakterystyka. Język turecki i pismo. Formy twórczości.

HISTORJĘ literatury tureckiej (osmańskiej) dzielimy na trzy okresy: przedmuzułmański, muzułmański i europejski. Rozróżniamy w niej dwie szkoły: starą, która niewolniczo naśladuje klasyków perskich i współczesną, wzorowaną na literaturze europejskiej, ściślej francuskiej.

Stara szkoła, czyli perska, kwitła od powstania cesarstwa do mniej więcej 1830 roku t. j. do epoki wielkich reform w państwie, znanych pod nazwą «tanzy-matu» — i miała zdecydowanych zwolenników aż do bardzo niedawnych czasów. Pomimo ich zaciętego oporu udało się młodym, dzięki wybitnym talentom i odwadze, zepchnąć przeciwników z zajmowanej od 500 lat pozycji. Utwory starej szkoły we wszystkich fazach jej wiekowej historii są perskie w tonie, uczuciu i formie. Znajdujemy u starotureckich pisarzy to samo piękno i te same wady, napotykanne u irańskich autorów. Ta sama elegancja i ten sam konwencjonalizm, zarówno w myślach jak w wyrazie, tak charakterystyczne dla perskiej literatury klasycznej, psują dzieła najlepszych pisarzy tureckich — ponadto, choć w mniejszym stopniu, są one, jak i tam, przeładowane mistycyzmem. Ale na tem Turcy nie poprzestali. W swych poematach romantycznych wzorują się na najbardziej ulubionych tematach perskich mistrzów, jak Lejla i Medżnun, Ferhad i Szyrin, Jusuf i Zulejcha i t. d., stale robią aluzje do perskich bohaterów, czerpią natchnienie ze skarbnicy starego irańskiego folkloru lub z eposu poetycznego «Szach Name» (Księga królów), a poematy swe piszą perską formą i perską miarą wiersza. Me-snewi, kasyda, gazel były ulubionymi formami poetyckimi starotureckich autorów!

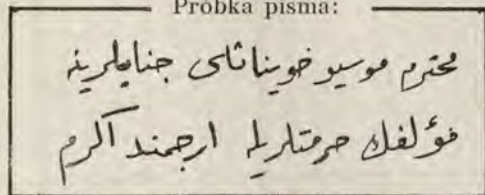
W teologii i filozofji natomiast panuje niepodzielnie język Koranu — arabski, to też tacy znakomici pisarze tureccy, jak filozof i lekarz Ibn Sina (Avicenna, 980—1037) i Al-Farabi (koniec IX w.), należą do literatury arabskiej, gdyż ich dzieła są w tym języku pisane.

Dlaczego tureccy pisarze umiłowali sobie tak Persów, tłumaczy się początkami ich historii. Na jakie dwa wieki przed przybyciem Turków do Azji Mniejszej, Seldżukowie, jako zwykła horda koczowników, najeżdżają na Persję, osiedlają się tam i przyjmują kulturę narodu przez się podbitego. W ten sposób język perski staje się językiem dworu i rządu, a kiedy Seldżukowie (1077—1304) idą coraz dalej na zachód i zajmują Azję Mniejszą, przynoszą tam z sobą kulturę perską

ALFABET TURECKI (PISMO RYKA)

		na po- czątku	na środku	na końcu			na po- czątku	na środku	na końcu
A	ا	ا	ا	ا	S	ص	ص	ص	ص
B	ب	ب	ب	ب	Ş	ش	ش	ش	ش
P	پ	پ	پ	پ	T	ط	ط	ط	ط
T	ت	ت	ت	ت	Z	ظ	ظ	ظ	ظ
S	ث	ث	ث	ث	'	ع	ع	ع	ع
DZ	ج	ج	ج	ج	G	غ	غ	غ	غ
CZ	چ	چ	چ	چ	F	ف	ف	ف	ف
CH	ح	ح	ح	ح	Q	ق	ق	ق	ق
XH	خ	خ	خ	خ	K	ك	ك	ك	ك
D	د	د	د	د	L	ل	ل	ل	ل
R	ر	ر	ر	ر	M	م	م	م	م
Z	ز	ز	ز	ز	N	ن	ن	ن	ن
Ż	ژ	ژ	ژ	ژ	W	و	و	و	و
S	س	س	س	س	H	ه	ه	ه	ه
SZ	ش	ش	ش	ش	J	ی	ی	ی	ی

Próbka pisma:



zapoczątkował okres «tanzymatu». Wielcy poeci: Fuzuli, Baki, Nefi okryli sławą siebie i kierunek, który reprezentowali; dziś możemy tylko uchylić czoła przed temi niepowszednimi talentami. Co zaś do poezji, którą lud umiłował i rozumiał i która odpowiadała jego aspiracjom i potrzebom, jest ona na zawsze związana z nazwiskiem Junusa Imrego. Wiersze tego wielkiego, natchnionego poety, według zdania współczesnego historyka literatury tureckiej, zachowały czystość i świeżość niepokalanых krynic, wytryskujących z pod cienia potężnych lasów lub głębokich dolin.

Zczasem Paryż zastąpił Szyraz. W nowej fazie, europejskiej, pisarze wprowadzają do swej literatury, oprócz wysiłków nad stworzeniem języka narodowego, nieznanne zupełnie dotychczas rodzaje twórczości: dziennikarstwo, romans i teatr. Wszyscy prawie pisarze nowego kierunku należą do obozu młodej Turcji i wychowali się głównie na wzorach francuskich, bądźto wskutek dawno zadzierzgnię-

i rozpowszechniają ją na okupowanych terytorjach. Tych to sperszczonych Seldżuków znaleźli w Małej Azji pierwsi Osmanowie, gdy sami owdładnęli tym krajem. To, co się stało dwa wieki przedtem z Seldżukami, powtórzyło się z Osmanami: mniej cywilizowani najeźdźcy przyjęli kulturę bardziej cywilizowanych. Gdy seldżucka potęga rozpadła się w gruzy, Osmanie systematycznie zajmowali ich miejsca i zasymilowali się tak dokładnie, że zapomina się, iż są oni tylko potomkami Seldżuków lub seldżuckich poddanych, którzy zawdzięczają Persji wszystko, co posiadają pod względem kultury lub literackiego smaku. Dziwne przywiązanie do przeszłości, widoczny brak wrodzonych zdolności twórczych sprawiły, że turecki pisarz przez całe wieki pozostał wierny tym, którzy go natchnęli. Lecz choć Turkom brak geniuszu twórczego, wykazali oni w wysokim stopniu zdolności wchłaniania i to do tego stopnia, że liczba ich pisarzy jest olbrzymia. Uczony Hammer-Purgstall w swej antologii podaje w tłumaczeniu wyjątki 2200 poetów. Jak później zobaczymy, mamy od początku dwie literatury: jedna, którą rozkoszują się wyższe sfery wykształcone, oparta prawie wyłącznie na perszczyźnie, druga ludowa, naiwna, krzepka i spontaniczna, w języku prostego ludu. Ta dwoistość przetrwała aż do niedawnych czasów, reformę

tych stosunków kulturalnych i politycznych z Francją, sięgających XVI w., i wprowadzenia języka francuskiego do szkolnictwa, bądź też dlatego, że elita turecka w czasie przymusowej politycznej emigracji szukała schronienia we Francji. Wpływ literatury francuskiej na nowy kierunek literacki w Turcji był i jest tak przemożny, że każdego autora porównywa się tam z jakimś pisarzem francuskim: jest więc turecki Lamartine, Musset, Victor Hugo, Verlaine. Najnowszą historję współczesnej literatury tureckiej, Izmaila Habiba, poprzedza obszerny zarys literatury francuskiej — i każdy poszczególny rozdział podaje charakterystykę i życiorysy francuskich autorów danej epoki, celem pokazania, jaki wywarli wpływ na pisarzy tureckich.

Język. W swoim pochodzie nazachód (mniej więcej około 900 po Chr.) szli Turcy dwoma szlakami: na północ od morza Kaspijskiego i Czarnego (Hunnowie, Awarowie) i przez Iran-Persję (Seldżukowie, Osmanie). Na tych wielkich przestrzeniach, ciągnących się od Taszkentu do Anatolji, dwa dialekty były szczególnie rozpowszechnione: chakan i oghouz. Ten to ostatni miał dać początek anatolijskiej turecczyźnie. Język osmański (turecki) należy w szerszym znaczeniu tego słowa do rodziny mongoło-altajskiej; cechy charakterystyczne tej grupy, to aglutynacja i harmonja samogłoskowa. Naprz. liczba mnoga rzeczownika «kapu» — drzwi — tworzy się przez dodanie słówka pomocniczego «lar» = kapu-lar; ten sam przyrostek lar, ze względu na harmonję samogłoskową, z rzeczownikiem «erkek» — mężczyzna — brzmi: erkek-ler. Poza to język ten ma wiele jeszcze właściwości, których tu wymienić niepodobna. Wypada tylko podkreślić wielkie bogactwo odmian i zdumiewającą ich regularność.

Naśladownictwo przybrało w tym hybrydzie, językiem «osmańskim» zwanym, swoiste cechy, rozróżniamy bowiem trzy stopniowania. Pierwsze: t. zw. «kaba türkcze» — język pospolity, gminny; drugie: «orta türkcze» — język klas wykształconych i trzeci: «fasih türkcze» — turecczyzna delikatna, naszpikowana arabszczyzną i perszczyzną, w której poza gramatyczną składnią już nic tureckiego nie pozostało. Literatura artystyczna staroturecka jest pisana tą trzecią odmianą, a zadaniem młodej szkoły jest wyemancypowanie się z pod tych wpływów i ustalenie narodowego języka tureckiego.

Turcy przyjęli wraz z islamem pisownię arabską, obecnie rząd republikański wprowadza pisownię łacińską.

Pod względem naukowym nazywamy tureckimi wszystkie pokrewne sobie języki, używane od Bośni do północno-wschodnich krańców Syberji, t. j. tatarski, kirgiski, jakucki i t. d. Większa część tych języków nie posiada literatury pisanej, natomiast bogata jest ich literatura ludowa (pieśni, baśnie, przysłowia). Bardzo bogata jest literatura średnio-azjatycka t. zw. wschodnio-azjatycka (ujgurski

Samogłoski:

N	Ŷ	1	Ŷ						
e, u	o, u	i, y	a, e						
Spółgłoski:									
Ş	ħ	ş	ç	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ
dz	t	t	k	k	k	g	k	k	k
h	ç	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ
n	n	k	j	j	j	l	l	n	d
h	ş	i	ç	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ	ğ
z	sz	sz	s	sz	sz	l	r	r	m
			M	ç	ç				
			ld	na	nd				

Runy starotureckie.

dialekt), jak również nowsza literatura Tatarów rosyjskich. W niniejszej pracy omówimy jedynie literaturę osmańską.

W rozdziałach o staroosmańskiej literaturze będzie mowa niemal wyłącznie o poezji, i to specjalnie o liryce. Pod słowem «sziiir» nie należy rozumieć tego, co my «poezją» nazywamy, lecz utwór, ułożony w zdania rymowane i miarowe. Można było nie dbać o sens. Kto umiał układać według ustalonych prawideł gazele, kasydy, czterowiersze — ten był poetą.

Kasyda — jest to utwór pochwalno-satyryczno-dydaktyczny.

Gazela — oda, pieśń miłosna i pijacka lub hymn religijny.

Rubai — czterowiersz, odpowiadający najbardziej naszym epigramatom, dla których Persowie wynaleźli nową miarę wiersza.

Mesnewi — epepeja romantyczna lub bohaterska, pisana w rymowanych kupletach, a jako temat zwykle opowiadanie. Kasyda i gazela są monorytmiczne.

Dramatu staroturecka literatura nie posiada.

Książka, zawierająca rozmaite utwory poety (kasydy, gazele i t. d., ale nie mesnewi), nosi miano «dywanu».

Główne cechy tej poezji, to nieokiełzana fantazja i harmonijność języka.

Starotureccy pisarze przeszli do potomności nie pod właściwymi nazwiskami, ale pod pseudonimami «tachalüs», jakie sobie obrali. Poeta Nefii (znaczy «Potrzebny») nazywał się właściwie Omer Effendi; Gazali (Wojujący) — Mohamed Czelebi; Lami — Ben Ali Nakasz i t. d. Wybór pseudonimu przez autora był zależny od rozmaitych okoliczności. W naszej pracy podane są pseudonimy tylko dla okresu perskiego, a prawdziwe nazwiska — dla nowej literatury.

I. OKRES PRZEDMUZULMAŃSKI.

Treść. Początki literatury. Pomniki orchońskie i jensejskie. Literatura i kultura ujgurska. Wykopaliska w Azji Środkowej.

Początki piśmiennictwa tureckiego giną naprawdę w mrokach przeddziejowych. Bo czyż można ustalić moment, kiedy na Dalekim Wschodzie, hen na obszarach Ałtaju brzmiały surmy wojenne praojców dzisiejszych Osmanów i ich pieśni zwycięskie? Wiadomości historyczne z tych zamierzchłych czasów nie są zbyt obfite. Z chińskich źródeł wiemy coś niecoś o ruchach szczepów mongoło-tureckich (Hunnów, Awarów) z IV wieku przed Chr., ale ściślejsze dane pochodzą dopiero z VI w. po Chr. Wówczas to Tiu-kiowie zorganizowali olbrzymi twór państwowy, ciągnący się od Chin do imperjum Bizantyńskiego; około 600 r. rozpada się on na dwa cesarstwa: zachodnie i wschodnio-tureckie, a te ostatnie znów później na szereg drobnych państweczek. Były to luźne związki więcej lub mniej licznych szczepów koczowniczych pod wodzą naczelnika, zwanego kaganem lub też chanem. Kagan był naczelnym wodzem sił zbrojnych i miał specjalną pieczę nad gospodarką państwową. Napady rabunkowe na sąsiadów lub ściąganie od nich danin były jego głównym zadaniem. Religją tych Turko-Mongołów — to szamanizm, kult sił przyrody i duchów, najwyższym bóstwem: Tängri — Niebo-Bóg. Ustrój patryjarchalny. Tam pojawili się pierwsi poeci tureccy — szamani. Była to literatura tubylcza: pieśni miłosne i bachiczne, rapsody bohaterskie, opowieści, zaklęcia. Ówcześni trubadurówie (ozu) odśpiewywali swe

historje o czynach bohaterskich najdzielniejszych synów narodu przy akompaniamencie instrumentów muzycznych rżniętych, w rodzaju gitary (kapuz).

Około 30 lat temu znaleziono nad Orchonem, na południe od jeziora Bajkalskiego na Syberji, pochodzące z 733 i 735 roku napisy, które stanowią najstarsze pomniki, pisane po turecku przed przyjęciem islamu. Są to kamienie grobowe, wyryte przez Chińczyków dla kagana Bilgã i jego brata, Kùl-tegina, w których po turecku specjalnym pismem runicznym i po chińsku przekazane są potomności dzieje szczepów mongoło-tureckich pod ich rządami. Napisy te zostały ostatecznie odcyfrowane przez znakomitego językoznawcę duńskiego, Wilhelma Thomsena. Na tem polu mają i inni uczeni duże zasługi, między innymi i nasz znakomity rodak, prof. Wł. Kotwicz.



Grobowiec staroturecki z napisem runicznym.

I znów następują zmiany w tych wiecznie niespokojnych krainach. Inne szczepy tureckie, Ujgurowie, rozrastają się i potężnieją, obalają swych poprzedników i oto w roku 745 zostają panami dużych obszarów Azji Centralnej. Rozróżniamy dwa rozgałęzienia tego nader ciekawego narodu: północne, osiadłe nad Selengą (Syberja), i południowe, zamieszkujące wschodnie i południowe części g. Tiań-szań. Północni Ujgurowie pozostawali na niskim stopniu kultury, natomiast ci, którzy osiedlili się w dorzeczu Tarymu w Turkiestanie, na szlaku handlowym z Chin na zachód, osiągnęli godny podziwu stopień kultury, a język ich i literatura doszły do wysokiego rozwoju.

W połowie XIX w. uczeni zwrócili uwagę na wpływy greckie, widoczne w indyjskiej rzeźbie w północnych Indjach, i wnioskowali, że ognisko, gdzie to oddziaływanie nastąpiło, mogło się znajdować tylko w Azji Środkowej. Zorganizowano wyprawy naukowe (Stein, Sven Hedin, Grünwedel, Lecocq), które przyniosły nadzwyczajne rezultaty. M. i. Stein odkrył w 1906 r. w Sa-czu (Turkiestan chiński) wielką wielojęzyczną bibliotekę, zawierającą mnóstwo dokumentów i książek po sanskrycku, chińsku, syryjsku i turecku. Innym uczonym udało się również zebrać cały szereg rękopisów. W stolicy państwa Ujgurskiego, w Irdikut-Szehri (IV—VIII w.), w pobliżu dzisiejszego m. Kucza, skrzyżowały się wszystkie stare kultury: grecka, chińska, indyjska i tubylcza mongoło-turecka. Indyjskie, nestorjańskie (chrześcijańskie), manichejskie świątynie i klasztory stały obok siebie! Trudno jeszcze przesądzać, jakie skarby literackie starotureckie kryją się tam, każdy dzień przynosi coś nowego. Z pośród zbadanych i opublikowanych przez

uczonych tekstów w języku ujgurskim reprezentowane są licznie fragmenty liturgiczne buddyjskie, chrześcijańskie, a głównie manichejskie m. i. t. zw. Chuastuanift — podręcznik spowiedzi manichejskiej, «Pieśni księcia Aprin Czur Tegina» lub hymny mistyczno-erotyczne.

Przyszły podboje Arabów i rozpowszechnienie religii ich proroka, Mahometa. Islam, religia, która głęboko wdiera się w życie narodów, twarzo się obszedł z tą szacowną kulturą i wszystko uległo przekształceniu. To też w następnym rozdziale przechodzimy do historii literatury Turków, już jako wyznawców tej nowej religii.

Według wszelkiego prawdopodobieństwa około 650 r. zaszły z Azji Środkowej takie wypadki, które zmusiły szczepy do rozproszenia się na rozmaite strony. Te szczepy, które wdarły się do Europy, pod wpływem nowych warunków bytowania i stosunków z innymi narodami, utraciły swój język, natomiast grupa, która pozostała na wschodzie własny język zachowała. Inne szczepy powędrowały do Chin, a inne wreszcie na południe do Indyj. Po szczepach, które nie wywędrowały z Azji Środkowej, nie można się już było spodziewać dalszego rozwoju, ze względu na panujące tam warunki; zdobyły się one wprawdzie na bogatą literaturę i wysoko rozwiniętą kulturę, na własne pismo z lewa na prawo (znane są dwa rodzaje pisma starotureckiego: orchońskie, o którym już mówiliśmy powyżej, i ujgurskie), lecz później, będąc zupełnie odcięte od świata cywilizowanego, popadły one w stan zastoju. Z pośród tych ludów tureckich wyróżnił się mały szczep, zagnany podbojami Dżyngischana (1225) aż na terytorjum państwa seldżuckiego, znajdującego się już w pełnym stanie rozstroju. Częstka szczepu Kaichan, pod wodzą ujgurskiego dynasty, przebiła się aż do granicy bizantyjsko-seldżuckiej. Tu Osman Beg, korzystając z niemocy sułtana seldż., Alaeddina II, zakłada podwaliny przyszłej potęgi osmańskiej (1299).

III. OKRES MUZULMAŃSKI.

Treść. Seldżukowie. «Kutadgu Bilig». Dżelaleddin. Piśmiennictwo mistyczno-ludowe. Początki literatury artystycznej. Poezja epiczna: Achmedi, romantyczna: Szejchi. Złoty wiek artystycznej literatury: Fuzuli, Baki. Literatura naukowa: Chadżi Chalfa. Upadek.

Główny moment przemarszu mas tureckich przez Persję ku Anatolji wypada na w. XI, wówczas, gdy Persja wyznawała już religję Mahometa. Zagarnięcie władzy w tym kraju przez Seldżuków perskich (1037—1092) jest wielkim wydarzeniem w historii świata muzułmańskiego, albowiem ci nieokrzesani nomadowie, niezspsuci wyrafinowanym życiem miast i obojętnością w sprawach religijnych, przyjęli islam z całą szczerością prostaków. Persowie dali islamizmowi duchową broń, ale swe światowe sukcesy zawdzięcza religia Mahometa tylko Turkom. Za Togrulbega (1037—1063), Alp Arslana (1063—1072) i Melik Szacha (1072—1092) islamskie cesarstwo seldżuckie rozciąga się od Turkiestanu do morza Marmara. Perski język zajmuje systematycznie miejsce ich rodzimego — tureckiego, a ten wchłania w siebie nieprawdopodobną ilość słów perskich i arabskich. Literatura ujgurska, jako bałwochwalcza, z wyjątkiem nielicznych pieśni i cząstek poematów epicznych, została zupełnie wyniszczona.

I z tych wieków znane nam utwory tylko na palcach policzyć można. Z roku



Minjatura manichejska z tekstem ujgurskim z Turfanu. (Wykopaliska w Turkiestanie Wsch.).

1069 pochodzi, pisany w Kaszgarze (Zach. Turkiestan) po ujgursku przez Jusufa Hass Chadżiba, poemat «Kutadgu Bilig» — «Wiedza błogosławiona». Jest to wierszowany podręcznik etyki, regulującej stosunek poszczególnego członka społeczeństwa do tego przemijającego świata i nieubłaganego losu, dalej zawarte są w tej książce przepisy co do obowiązków panującego względem ludu, uwagi dla piastujących godności i urzędy — słowem, cała nauka dobrych obyczajów według starotureckich poglądów. Ciekawy materiał folklorystyczny znajduje się w dziele filologicznym arabsko-tureckim: «Diwan lugat at-türk» Machmuda Kaszgariego z r. 1073; szczególnie cenny jest tam, oprócz pieśni, zbiór przysłów i zagadek ludowych. Inny zbiór zagadek, w narzeczu połowieckim, przechowuje się w rękopisie z r. 1303 w Wenecji, znanym jako «Codex Cumanicus».

W jakieś 50 lat później pojawia się po dżagatajsku «Księga mądrości» — «Diwan-i-Hikmet» filozofa i mistyka, Achmeta Jesewi (1167) z Turkiestanu — wierszem pisane, moralne i religijne przepisy dla codziennych praktyk. Około 1233 r. poeta Ali pisze poemat «Jusuf i Zulejcha» w czterowierszowych strofach.

W ciągu XII w. potomkowie wielkiej dynastji Seldżuków perskich założyli w Małej Azji samodzielne państwo ze stolicą w Konji. Ci Seldżukowie (dla odróżnienia rzymskimi lub konijskimi zwani, 1077—1304) potrafili zachować wiele cech koczownikom właściwych i dość czysty język. Ale bądź co bądź dla celów literackich używano arabskiego lub perskiego. W tym czasie hordy mongolskie (Dżyngischan 1227) zalewają Małą Azję, a osłabione walkami i wewnętrznymi niesnaskami państwo seldżuckie zaczyna chylić się ku upadkowi. Feudalni książęta starają się zrzucić jarzmo władzy centralnej, a między nimi syn Ertogrula, naczel-

nika jednego ze szczepów, gnanych przed sobą przez Mongołów, Osman I, założyciel dynastji Otomańskiej.

Na dworze tych Seldżuków konijskich gościło mnóstwo perskich uczonych i poetów. I zdarzyło się tak, że jeden z pierwszych przybyszów w XIII wieku był nie kto inny, jak wszechświatowej sławy filozof sufijski, genialny poeta, uduchowiony święty szejch, Dżelaleddin Rumi (1207—1273). Nie należy on bezpośrednio do literatury tureckiej, ze względu jednak na jego wpływ na duchowy rozwój Turków i ich twórczość artystyczną wypada parę słów o tej wybitnej osobistości powiedzieć. Dżelaleddin pochodził z miasta Balch w Afganistanie, ale już za młodych lat znajdujemy go w Konji studjującego sufizm t. j. mistyczno panteistyczny pogląd na świat i idealizowanie życia klasztornego. Pod wpływem tragicznego przeżycia opuszcza świetną karierę dworską i oddaje się w zupełności sufijskiej ascezie (staje się derwiszem) i zakłada słynne bractwo religijne «mewlewich». Poza lirykami mistyczno-ascetycznego charakteru, Dżelaleddin pozostawił poemat epiczny, znany pod nazwą «Mesnewi» — cała rymowana encyklopedia sufizmu, gdzie poza teoretycznym wykładem znajdujemy mnóstwo budujących przypowieści. Zazwyczaj liryka u Dż. bywa alegoryczna: miłość do Boga opisana jest jak miłość ziemską, upojenie i ekstaza na modłę upojenia się trunkami. Dż. pozostawił ponadto sporo aforyzmów w czterowierszach t. zw. «rubajat» (szczególnie znane i lubiane na Zachodzie są rubajaty innego znakomitego Persa, Omara Chajjama), ale, jak to się ma z innymi wielkimi pisarzami na Wschodzie, może nie wszystkie przypisane Dżelaleddinowi aforyzmy od niego pochodzą.

Dżelaleddin umarł w Konji i tam został pochowany. Położony tuż przy jego mauzoleum klasztor mewlewich należy do najświętszych pamiątek narodowych Osmanów (rycina).

Pierwszym naśladowcą Dżelaleddina, piszącym nietylko po persku, ale po turecku, był jego własny syn, Sułtan Weled (1226—1312), autor «Rebab-name» — «Księgi lutni», suchego, przeladowanego nudnemi naukami utworu moralizatorskiego, w którym spotykamy się już z 156 tureckimi dwuwierszami. Z tego powodu Sułtan Weled uznany został za najstarszego poetę osmańskiego. Znamienne jest tylko, że wiersze są pisane ludową formą dwuwiersza t. zw. «parmacahyby».

Prace nad ustaleniem roli, jaką odegrało piśmiennictwo ludowe w tych odległych czasach, zostały dopiero niedawno zapoczątkowane przez turkologów, gdyż poprzednio uwaga ich była zwrócona tylko na literaturę artystyczną. Słusznie pisze nasz znakomity orientalista, prof. T. Kowalski, w swych «Studjach nad formą poezji u Turków»: «Kiedy sfery wykształcone po miastach uległy całkowicie wpływowi persko-arabskiemu, to lud rolny i pasterski, żyjący zdala od środowisk kultury, pozostał odeń prawie zupełnie wolny. To też kiedy literatura naukowa i artystyczna Osmanów, zwłaszcza w swym okresie klasycznym, jest tylko niewolniczym naśladowaniem wzorów perskich i arabskich, to folklor osmański tej zależności zgoła nie wykazuje, przeciwnie żyje nadal w kole swych odwiecznych, rdzennie tureckich tradycyj... Im dalej w przeszłość, tem pełniej występują swoiste cechy poezji tureckiej. Najdawniejsi poeci, nawet ci, którzy czerpią treść swych utworów wyłącznie z zakresu kultury muzułmańskiej, posługują się jeszcze dawnymi tureckimi formami z rytmem sylabiczno-przyciskowym». W Małej Azji

wego nabiera dla nas tem więcej znaczenia, że istnieje zapomniane, lub przez późniejszych tureckich historyków literatury wzgardzone bogate derwiszowskie piśmiennictwo mistyczne. Surowy islam nomadycznych Arabów trafił na stare tereny kulturalne (wpływy egipskie, Chaldejskie, staroperskie i t. d.) i musiał wejść w kompromis. Najgwałtowniejsze przeciwdziałanie znalazł islam u Persów, którzy pod względem kulturalnym bardzo przewyższali najeźdźców Arabów. Toczył się bój dwóch umysłowości: semickiej, reprezentowanej przez religję separatystyczną, krańcowo monoteistyczną, nietolerancyjną i mało skłonną do mistycyzmu — i aryjskiej (grecko-indyjskiej), tak zupełnie różnej, bo panteistycznej, liberalnej, synkretystycznej i mistycznej, a jako rezultat tego boju mamy herezję szyicką i sufizm.

Sufizm, to nowy kierunek filozoficzny ascetyczno-mistyczny, w którym zwały się elementy neoplatonickie, chrześcijańskie, gnostyczne i indyjsko-perskie. Głównym zajęciem wyznawcy sufizmu (derwisza) jest rozpamiętywanie o zlaniu się z Bogiem i osiągnięciu doskonałości duchowej, ażeby po zupełnym zaparciu się siebie utonąć w Bogu. Umartwienie cielesne, specjalne praktyki religijne, jak słynne tańce wirujące przy akompaniamencie powtarzającego się bez wytchnienia imienia Allacha, służą do tego celu. Potrzeba religji dla serca, a nie dla spraw teologiczno-dogmatycznych, pchała masy ludowe w objęcia nowatorów derwiszów. Według badań konstantynopolitańskiego prof. literatury tureckiej, Köprülü Zade Fuada, i Niemca, Th. Menzla, już w IX wieku wędrujący derwisze dotarli do tureckich szczytów i zajęli tam miejsca szamanów i innych kapłanów. Uczni ci rozróżniają dwa prądy rozwojowe w ludowej mityce tureckiej: 1) centralnoazjatyckie z Achmedem Jesewi, założycielem bractwa religijnego tego imienia i 2) daleko subtelniejszy kierunek małoazjatycki. Co zaś do literatury artystycznej to od pierwszej chwili powstania jest ona pod wpływem wielkiego mistyka Dżelaleddina: wszystkie najstarsze pomniki piśmiennictwa poetyckiego, to sufizm w stylu i formie «mesnewi».

Na tę dobę przypada działalność Junusa Emre (1306). Ten prosty chłop anatolijski był poetą w całym znaczeniu tego słowa; jego pieśni mistyczne są pod względem religijnym głęboko wyczone. Znajdujemy w nich najczystszy panteizm, wiarę w wędrówkę dusz, utonięcie w Bogu. Emre pozostawił z górą 300 gazel i kilka dłuższych poematów. Wpływ tego pisarza na rozciągający coraz szersze kręgi ruch mistyczny był ogromny. Liczba klasztorów i bractw derwiszowskich stale się powiększała a wśród nich rozwijała się swoista propagandowa literatura religijna. W tym duchu pisał i inny derwisz mistyk, przez późniejszych biografów lit. osmańskiej nazwany «patryarchą poezji starotureckiej», A s z y k P a s z a (1271—1332), ale jego «Księga poznania» (Garib-name), poświęcona filozoficznym rozmyśleniom, jest chaotyczna i sucha a pod względem artystycznym wiele nie dorównywa utworom Emrego. Aszyk Pasza rozpoczyna serję pisarzy używających makaronizmów, a jeśli posługuje się mową jeszcze względnie zbliżoną do potocznej, to dlatego, że chce być przez lud zrozumiany, bo sam jest przecież zwolennikiem stylu perskiego. Tytuł Pasza nie ma znaczyć, że nas pisarz był wojskowym, tylko «jenerałem» zakonu, tak jak jego poprzednik, o którym już wzmiankowaliśmy, Sultán Weled, nie był panującym, a «Sultán» oznacza, że osiągnął najwyższą władzę duchowną w bractwie. Jak już zaznaczyliśmy, utwory tej literatury derwiszowskiej ludowej były w pogardzie u purystów tureckich, dopiero nowsze poszukiwania doprowadzają do odkrycia szeregu bardzo starych rękopisów. Są to głównie

wierszowane tłumaczenia na turecki, tak jak naprz. przekład perskiej księgi «Gül-szen-i-raz» Machmuda Szelisteri, przez Szejcha Olwana, syna Aszyka Paszy; utwór «Chilafijat» przez Ibrahima, syna Mustafy i t. d.

Tymczasem założone przez Osmana I państwo rozrasta się. Turków już znajdujemy w Europie. Stolicę przeniesiono z Brusy do Adrjanopola. Pod Kosowem pada Murad I (1359—1389). Nawpółbarbarzyńskie, koczownicze zastępy przyswoiły sobie elementy otaczających ich kultur i za Bajazyda Błyskawicznego (1389—1402) wysuwają się na arenę już nielada postaci. Turcy próbują swych sił na wszystkich polach poezji: bohaterskiej, romantycznej i lirycznej. Pojawia się epos heroiczny Achmediego: «Iskender-name» i przepiękny poemat romantyczny «Chusrew i Szyrin» Szejchiego. Nad całą rzeszą liryków królują Nesimi i Achmed Da'i. Pierwszy z nich, autor panteistycznego «Dywanu», ściągnął na siebie gniew ortodoksów, za co poniósł śmierć męczeńską w 1428 roku.



Grobowiec Dželaleddina Rumi w Konji.

Drugi był poetą zupełnie innego pokroju, i jego wesołe i kwieciste piosenki o winie i miłości były bardzo cenione w wysokich sferach społeczeństwa. U granic wschodnich cesarstwa, w Armenji, zabłysł równie nowy talent literacki. Był nim wykształcony książę Burchaneddin z Siwasu (1344—1397), autor wielu utworów poetyckich po turecku, persku i arabsku oraz dzieł gramatycznych i prawnych. Doniedawna był zupełnie nieznaną poetą Mesud ibn Achmed, autor romantycznego eposu «Zuheil i Newbehar» (około 1370). On to prawdopodobnie przetłumaczył prozą na turecki słynną powieść indyjską «Kalilah i Dimnah», ponadto parafrazował szereg poematów perskich m. i. niektóre części «Sadu» Saadego z Szyrazu. I jeszcze jeden interesujący pisarz winien być wzmiankowany: Szejch Ogłu (1341—1387), autor eposu «Hurszyd-name» i innych poezji lirycznych.

Achmedi (1334—1413) jest chyba największym tureckim poetą epicznym, może nietyle ze względu na elegancję stylu, gdyż bywa on często rubaszny, ale z powodu polotu w swym olbrzymim poemacie «Iskender Name», obejmującym historję świata od najdawniejszych czasów i roztaczającym obraz wschodniej filozofji mistycznej i nauki. W książce tej opisane zostały dzieje mityczne i mistyczne Aleksandra Wielkiego (Iskender), uwielbianego na Wschodzie bohatera. Achmedi napisał ponadto poemat romantyczny «Džemszyd i Churszyd» oraz bogaty zbiór wierszy lirycznych i panegiryków. Brat Achmediego, znany pod pseudonimem Hamzewi, wzbogacił także literaturę narodową licznymi dziełami, pisanymi przeważnie prozą.

Miała Turcja ówczesna i swoich Goncourtów. Byli nimi poeta mistyk Jazydzy Oglu (1449) — zwany także Achmed z Galipoli — twórca «Enwer-ul-aszykin» «Światła zakochanych», wielkiego dzieła teologicznego, i «Muchammedija», dzieła dydaktycznego o 9000 z górą zwrotek, zawierającego kompletną dogmatykę islamu i żywot proroka, oraz brat jego Bidżan, który mu w pracach pomagał.

Za Mohammeda II Zdobywcy (1451—1481) nastąpił stanowczy zwrot w piśmiennictwie. Przed tym okresem lud nie był trzymany zdala od dworu, nie spotykamy się przeto ze specjalnymi poetami dworakami. Sülejman Czelebi (1400), autor niezrównanych w swej naiwności wierszowanych kolęd p. t. «Mewlud-i-Nabi» t. j. «Święte narodziny proroka», posługuje się jeszcze dość czystą i łatwą tureczyszyną. Do dziś dnia specjaliści recytatorzy odśpiewują ten poemat w meczetach lub po domach w rocznicę urodzin Mahometa. Gdy Konstantynopol zostaje stolicą cesarstwa (1453), sytuacja ulega zmianie; poeci przerzucają się do liryki, gdy uprzednio pisywano długie poematy religijne. Jako pierwszego poetę dworaka, zaliczyć można Achmeda Da'i, który swemi wierszami wychwalał życie pałacowe swego monarchy.

W tej epoce przednie miejsce między poetami zajmuje jeden z wielkich wezyrów Mohammeda Zdobywcy, Achmed Pasza (1496), poeta liryk, obdarzony wielkim talentem, ale pozbawiony oryginalności. Większa część jego pism to niewolnicze naśladownictwo wzorów perskich, a nawet wprost tłumaczenie. Słynna jest jego kunsztownie ułożona «Kasyda łaski», wiersz, który uratował mu głowę, gdy groziła mu egzekucja, tak często stosowana na dworze padyszachów.

Język państwowy krystalizował się tymczasem głównie pod wpływem arabskiego. Władcy zapraszają do siebie literatów. Sami nie pogardzają piórem, owszem popierają naukę i świecą przykładem. Murad II (1421—1451) rozpoczyna liczną listę monarchów poetów, którą kontynuuje Mohammed II (pseudonim «Awni»), autor wielu gazel, nieszczęśliwy syn jego, książę Dżem (1495), uduchowiony, pełen wdzięku poeta. Kunszt pisarski był tradycyjny w rodzinie Osmanów i prawie wszyscy bez wyjątku panujący byli pisarzami.

Z licznego zastępu poetów wymienimy tylko kilku. Szejchi (1426) oprócz poematu «Chusrew i Szyrin», o którym już wzmiankowaliśmy, napisał gryzącą satyrę «Chur-name» (Księgę osła). Nedżati (1508), autor licznych panegiryków, tłumacz etycznego traktatu wielkiego teologa, al-Gazali (muzułmańskiego św. Augustyna), «Chemja szczęścia» i historycznego dzieła Dżelaleddina. Jego «Dywan» składa się z kilkuset wartościowych poematów, wyróżniają się one piękną formą i nader malowniczymi obrazami. Specjalnie udane są kasydy o róży, fiołku, cyprysie, pierścieniu i mieczu. Nedżati przewyższa talentem niewątpliwie Achmeda Paszę. Inny pisarz, Chamdi (1513), pozostawił poemat romantyczny «Jusuf i Zulejcha», który można postawić obok «Chusrew i Szirin» Szejchiego. Wreszcie wspomnimy o dwóch poetkach, Zejneb Chatun (1481) i Mihri Chatun (1520). W erotykach ostatniej pięknie są oddane najsztudniej uczucia kobiety.

Ciekawe jest, że równorzędnie z rozrośnięciem potęgi państwowej literatura artystyczna również swój najwyższy rozkwit osiąga. Okres Solimana Prawodawcy (1520—1566) należy niewątpliwie do najwspanialszych: państwo osmańskie rozciąga się od Bagdadu do przedmurza Wiednia i wywiera swój dobroczynny wpływ na piśmiennictwo i język. Soliman sam był poetą (pseud. Muhibbi), język jego, jeśli się uwzględni panujące wówczas okoliczności, można

uważać za dość czysty i prosty. Pisał on także po persku.

Jeśli spróbujemy scharakteryzować objawy tej twórczości, to stwierdzimy przede wszystkim, iż panuje szablon i rutyna. «Poeta» obraca się w ciasnym kółku konwencjonalnych wyrażen i ograniczonej ilości obrazów, ustawia zdania i wyrazy w pewien ustalony porządek. Byli jednak i tacy myśliciele, którzy posiadali głęboką wiedzę życia i serca ludzkiego i na miano prawdziwych poetów zasłużyli. Do nich należy przede wszystkim niepośledniej miary pisarz



Grób Nasreddina Chodży.

Fuzuli († 1562). Jego arcydzieło, staroturecki romans miłosny «Lejla i Medżnun», zawiera wiele pięknych ustępów, ale nie jest dostatecznie wykończony pod względem artystycznym. «Dywan» odznacza się malowniczością, niektóre, wchodzące w jego skład, poezje są bardzo głębokie i dowodzą, iż Fuzuli był poważnym myślicielem. Tureckie opracowanie «Hadikat-us-suada» (Ogród szczęśliwych) odznacza się piękną prozą, a bardzo pomysłowy jest żywy dialog między dwoma narkotykami «Opjum i Wino» (Beng we Badè). Spuścizna literacka F. jest obfita. Inny pisarz tego okresu, Baki (1526—1600), uznany został jednogłośnie przez wszystkich krytyków tureckich za największego poetę lirycznego dawnego pokroju, jaki Turcja wydała. Urodził się Baki w Konstantynopolu, był początkowo rymarzem. Na wiersze jego zwrócił uwagę sam sułtan Sülejman i począł go obdarzać wszelkimi dobrodziejstwami. Baki przeżył kilku monarchów i doczekał się najwyższego stanowiska w państwie. Jego «Dywan» w przeciwieństwie do innych autorów jest krótki, bo zawiera zaledwie 200 poematów, ale są one nadzwyczaj kunsztownie zbudowane i wartościowe. Za perłę poczytuje się elegję z okazji śmierci ukochanego monarchy, Sülejmana II. Pozostawił także doskonałe tłumaczenia z arabskiego, jak życie Mahometa, dzieje Mekki i t. d. Baki jest może jedynym starotur. poetą, który godny jest zająć miejsce w literaturze światowej.

Niezmiernie płodnym pisarzem był Lami († 1531). Rywalizuje on z Bakim, ale nie może mu dorównać ani co do oryginalności, ani co do sztuki poetyckiej. Posiadamy jego 3 romanse, oparte na motywach perskich, przyswojenie dzieł poetów perskich: Dżamiego, Ansariego i Dżiodżaniego, niezbędny «Dywan», dialogi filozoficzne (münazarat) «Nefs-u-Ruch» — «Ciało i Duch» i wiele innych, których wyliczać niepodobna.

Teraz wymienimy jeszcze kilka nazwisk oraz tytuły wybitniejszych dzieł: Rewani (1524), mistyk, odznacza się zmysłowością w swych porównaniach. Napisał «Iszret» — «Księgę Upojenia».



Kemal Bey.

Lutfi (1550), wielki wężyr i szwagier Sülejmana, autor m. i. historii Turcji. Zati (1546), napisał kilka dłuższych poematów: «Aszyk-ü-Maszruk» (Kochający i kochany), «Gül-u-Newruz» (Róża i Nowy Rok) i t. d.

Gazali (1534), wielki sprośnik i żartowniś, czem sobie na miano Deli Bura (Narwany Brat) zasłużył. Jego zbiór anegdotek, który nosi podtytuł «Usuwacz trosk i cierpień», skrzy się od humoru i dowcipu.

Mesihi (1512), daje piękne opisy przyrody, tak jak Lami. Oprócz «Dywanu» pozostawił zbiór alegoryj p. t. «Gül-i-sad-berg».

Mihri (1514), której gazele dyszą namiętą miłością.

Fazli (1563), autor wielu wielkich poematów, gazeli i kasyd. Perłą między niemi jest romantyczny poemacik «Gül ü bülbül» — «Róża i słowik» — prosta i ognista opowieść, ozdobiona najwytworniejszą i najbogatszą szatą językową, przyczem znamienne jest, iż motyw opowieści nie został zaczerpnięty ani od Arabów, ani Persów, lecz jest rdzennie turecki.

Jahja Beg (1582), żołnierz i poeta, odważny w bojach i wypowiedaniu swych poglądów.

Choć literatura ludowa była zaniedbywana przez purystów, to jednak żyła i nadal rozwijała się i najlepiej się w niej cechy narodowe dochowały. Pojawiały się liczne pieśni (samoistne czterowiersze, zwane «mani», i dłuższe, zwane «türkü»), anegdotki wierszowane (destan), opowieści i fraszki (lataif). Bogata i charakterystyczna jest także literatura gnomiczna: przysłowia, aforyzmy (atalar sözü). Powstał nawet specjalny cech t. z. «meddachów» — o nich jeszcze później mówić będziemy — artystów wędrownych, zarabiających na swe utrzymanie opowieściami w dostępnym ludowi języku. Niektórzy meddachowie okryli się nawet sławą. Wreszcie sztuki teatralne i teatry cieniów (Karagöz). Do tej epoki należy Nasreddin Chodża, któremu przypisuje się cały zbiór anegdotek o charakterze raczej trywjalnym, ale doskonale ujmujących praktyczną filozofję życiową. Nasreddin urodził się w okolicy Angory, tam żył i działał jako duchowny i nauczyciel. Umarł w Akszehirze, gdzie grób jego pokazują (zob. rys.). O popularności na Wschodzie anegdotek Nasreddina świadczy ogromna ilość rękopisów i wydań; są także tłumaczenia na języki europejskie.

Z wstąpieniem na tron Murada III (1574—1623) cesarstwo zaczyna upadać i cały rząd zniewieściałych późniejszych jego następców jeszcze niżej państwo pogrąża. Trzeba było żelaznej ręki Murada IV (1623—1640), aby choć chwilowo katastrofę zatrzymać. Z upadkiem politycznego prestiżu upadała i literatura. A t a i (1583—1635) był najwybitniejszym pisarzem tego czasu. Pozostawił nieodzowny «Dywan», kilka większych poematów, dzieła historyczne i biografję pisarzów. Inny pisarz, satyryk Nefji († 1635), mistrz języka tureckiego, umiał w swoich pismach, jak naprz. w «Bachrije» dobierać umiejętnie wyrazy o mile brzmiącej harmonji, ale wielokrotnie z uszczerbkiem sensu. Nefji jest naprawdę jedynym genialnym satyrykiem w starotureckiej literaturze. Nadzwyczaj dowcipny, bywa nieraz wręcz ordynarny. W swych «Strzałach losu», które bynajmniej nie straciły na wartości, zawyrokował o wielu wybitnych osobistościach swego czasu.

Sultán Murad nie tylko chwilowo uratował państwo od zagłady, ale nawet zdołał dodać mu tyle sił ożywczych, że jego następcę, Mahometa IV, znajdujemy już pod murami Wiednia. Przedstawiciele znakomitej rodziny Köprülich, którzy swą mądrą administracją tak bardzo się przyczynili do wzmocnienia zmurszałego organizmu

państwowego, również nie zapomnieli przy swych licznych obowiązkach o literaturze i udzielali pisarzom swej protekcji.

Zanim wyliczymy resztę poetów tego okresu, omówimy literaturę naukową Turków, która może się poszczycić licznymi dziełami z dziedziny historii, geografii, filologii i t. d. Z polecenia władców dokonano sporo tłumaczeń greckich i łacińskich autorów, naprz. Platona z polecenia Mohammeda Zdobywcy, Arystotelesa lub «Komentarze» Cezara. Liczną rzeszę historyków i kronikarzy (jeśli pominiemy m. i. Aszyka Paszę i Aszyka Paszę Zade — XIV w. — Mechmeda Neszriego — XV w. i szereg anonimowych kronik) otwiera Saadüddin (1599), autor «Tadž-ut-tewarych» (Korony kronik), uważanej za wzór prozy, oczywiście w guście tureckim. Książka ta jest zadziwiająco dobrze napisana, a wypadki są tam tak trafnie ujęte i wiarogodnie podane, że trzeba się temu dziwić, jeśli się zważy wiek i kraj, w którym dzieło powstało. Wartościowe są również kroniki:

- Kemala Paszv Zade (1534), który opisał dzieje rodu Osmanów;
- Mustafy Selaniki, który, będąc świadkiem wypadków 1563—1599, pozostawił śmiały i krytyczny ich opis;
- Peczewi Ibrahima Eff. (1690), historyka lat 930—1049 hidżry;
- Kara Czelebi Zade (1687), autora historii Solimana Wspaniałego i «Ogrodu czystych» (Rauzat-ül-ebrar);
- Kuczi Beja, który pierwszy przedstawił swemu panu, Ibrahimowi (1640—1648), własne dyplomatyczne raporty w czystej mowie tureckiej.

U historyka Mustafy Naimy (1715) styl jest przejrzysty i żywy i nie tak napuszony, jak u Saadüddina. W dziełach innego wybitnego historyka, Mechmeda Raszyda (1735), znajdujemy m. i. nader ciekawe uwagi wschodniego obserwatora o kobietach europejskich.

Mężem wielkiej nauki był Chadżi Chalfa, znany więcej pod nazwiskiem Kjatib Czelebi (1580—1658), historyk, geograf i bibliograf. Jego encyklopedia bibliograficzna (pisana po arabsku) zawiera opis z górą 25.000 arabskich, tureckich i perskich książek z krótkimi życiorysami autorów. Opublikował on też cenne «Tablice chronologiczne». Gdy zaś w roku 1729 przy pomocy uczonego renegeata węgierskiego, Ibrahima Müteferrika, założono w Stambule pierwszą drukarnię państwową, inne cenne dzieło Chadżi Chalfy p. t. «Historja wojen morskich» wyszło jako trzeci z kolei druk, który prasę turecką opuścił, a w roku 1732 opublikowano znów jego wielką geografję «Dżihan Numa» (Lustro świata), w której równorzędnie z materiałem wschodnim zostały już zużytkowane źródła europejskie. Piękne to dzieło zawiera 698 podwójnych stron in folio i 39 wspaniałych map. Zarówno techniczne wykonanie, jak i wartość naukowa tej pracy, wzbudziły prawdziwą sensację na Zachodzie. Ciekawa jest wreszcie historia odkrycia Ameryki przez tegoż autora.

Geograficzno-podróżnicze piśmiennictwo jest także dość obfite, ale jeszcze niedostatecznie zbadane. I tu początkowo tłumaczono wprost z arabskiego lub



Abdulhak Chamid.

perskiego. Najdawniejszej adaptacji tureckiej znanej kosmografii arabskiej Al Kazwiniego p. t. «Adżaib al machlukat» (Cuda stworzenia) dokonał Jazydży Ogłu Achmed Bidżan; kosmografia ta była później jeszcze kilkakrotnie tłumaczona, i to samo miało miejsce z inną bardzo cenną geografją Ali Kuszdiego. Znakomitem wprost dziełem, już czysto tureckiem jest słynny atlas nawigacyjny żeglarzokorsarza Piri Reisa (1532), ofiarowany sultanowi Solimanowi. W 129 rozdziałach, do których dołączono mapy, opisany jest każdy zakątek morza Śródziemnego. Posiadamy także opis oceanu Indyjskiego przez admirała Sidi Ali Reisa, dowódcy nieudanej wyprawy przeciwko Portugalczykom (1553—1556), podczas której błędził po oceanie przez kilka lat. Temu samemu żeglarzowi zawdzięczamy nadzwyczaj interesującą książeczkę «Mirat-ul-Memalik» z opisem jego przygód morskich. Wielką kosmografię p. t. «Menazir-ül-awalim» (Widoki światów), ukończoną w roku 1593, napisał Mechmed Aszyk (ur. 1555). Zebrany w niej został cały średniowieczny materiał geograficzny, uzupełniony na podstawie licznych podróży autora. Książka oparta jest na Ptolomeuszu i pisana w duchu średniowiecznym.

Jedyną w swoim rodzaju geografją opisową jest 10 tomowe dzieło podróżnika Ewlija Czelebi (1611—1679). Jest to owoc czterdziestoletniej wędrówki po wszystkich krajach muzułmańskich, po Węgrzech, a nawet po Niemczech. Niedostatecznie jeszcze przestudjowane to dzieło zawiera nadzwyczaj cenny materiał naukowy, szczególnie ze względu na drobiazgowość, dokładność i wierne opisy rzeczy widzianych. Do literatury podróżniczej można także zaliczyć relacje (sefaretname) posłów osmańskich z podróży do Wiednia, Paryża, Hiszpanji. Nas szczególnie zainteresować mogą relacje z Polski, np. pisane wierszem sprawozdanie Ziszbrili el Chadż Ali Aga z podróży odbytej w r. 1754/55.

Turcy posiadają obszerne antologie, encyklopedje historyczne i geograficzne z życiorysami uczonych, poetów, liryków, naprz. kompilacja Tasz Köprü Zade (1560) «Miftah-üs-saada» z wykładem 150 przedmiotów, antologja Kaf Zade (1622) z wypisami 514 poetów z ich życiorysami i t. d., prace filologiczne, jak mistrzowski komentarz do mesnewi Dżelaleddina przez Izmaila Hakki (1550), wielki słownik Wankulego, dzieła medyczne, teologiczno-dogmatyczne, prawne, jak np. znakomite studjum porównawcze Abussuuda (1574) etc.

Z literatury opowieściowej znane jest starotureckie tłumaczenie bajek indyjskich «Kalilah i Dimnah» (t. j. Panczatantra — prototyp bajek Ezopa, Lafontaine'a i t. d.) przez Masuda (1349), a później pod nazwą «Humajun-name» — «Księgi majestatu» przerobiona przez Ali Waisiego (1543) i ofiarowana sultanowi Sulejmanowi I. Istnieje także zbiór opowiadań w rodzaju «Tysiąca i jednej nocy» p. t. «Czterdzieści wezyrów», ale nie tak obszerny i wartościowy. Niektóre opowieści w tej serji zawarte są ciekawe i dobrze ilustrują życie i obyczaje wschodnie.

Pomimo szlachetnych wysiłków Köprülich — po straszliwej klęsce pod Wiedniem (1683) — państwo coraz niżej staczało się w przepaść. To też w epoce tej literatura piękna nie przedstawia się już tak świetnie. Nie znaczy to, żeby nie było kilku wybitniejszych autorów, ale w ich dziełach teologja stoi na pierwszym miejscu. Starają się oni naśladować starych mistrzów i udaje im się to tylko częściowo.

Najwybitniejszym autorem tego okresu jest Nabi (1630—1712). Pozostawił

on mnóstwo prac prozą i wierszem, przeważnie panegyryków. «Dywan» jego składa się z 9000 z górą dwuwierszy! Za najlepsze jego dzieła uchodzą dwa poematy moralno-etyczne, napisane dla syna p. t. «Chajrijja» i «Chajr Abad» oraz cenny traktat o wychowaniu, zakończony pięknym opisem Konstantynopola.

Wysoce wykształconym pisarzem był Aryf (1713), autor wielu dzieł gramatycznych i metafizycznych, poematu «Miradž» t. j. «Podróży nocnej Mahometa do nieba».

Postępowy na owe czasy wezyr Mechmed Ragib Pasza (1763) miał otwarty umysł: był on znakomitym mężem stanu i wybitnym historykiem. Napisał m. i. zbiór sentencji; obszerne ale chaotyczne studja filozoficzno-teologiczne p. t. «Seiine-i-ragib». Pozostawił ponadto cenną korespondencję i wzorowe studjum historyczne «Zdobycie Bagdadu».

Wiersze poety Samiego (1756) zawierają oryginalne myśli a pisane są przytem dość łatwym językiem. Poetą także był nieszczęśliwy sułtan Selim III pseud. «Ilhani» (1789—1807), który był świadkiem smutnych zmagañ swjej ojczyzny. Rozumiał on, że konieczne jest gruntowne przekształcenie państwa i zapoczątkował niektóre reformy, co przyplacił życiem. W poezjach jego odczuwa się, jak twardy był dla niego los.

Inny wybitny autor, Galib Dede (1795), przejął się głównie teologią. Jego romans mistyczny «Chüsn-ü-Yszk» — «Piękno i miłość» zawiera ładne opisy, a liryczne części skrzą się od poetyckiego żaru.

Dzieła z ostatnich czasów tego okresu świadczą o niewątpliwem wyczerpaniu źródeł natchnienia. Gdy wchodzimy w okres panowania Machmuda II (1808—1839), bój o cywilizację zachodnią rozgorzał na serjo, a literatura bierze w nim udział gorący, szukając nowych dróg. Jednak stara szkoła perska ciągle dominuje. Przełom ostateczny nastąpi dopiero w następnym okresie, o którym niebawem mówić będziemy. Dla ścisłości wymienimy jeszcze nazwiska kilku ważniejszych epigonów tego czasu:

Fazil Bej (1810), który w swej księdze «Zenan-name» (Księga kobiet) opisuje kobiety 35 narodów. Jest to ciekawe studjum psychologiczne, naprz. Hiszpanki uznaje za namiętne, Czerkieski za cnotliwe, Niemki za czyste jak kryształ, Rosjanki za zmysłowe, Polki za promienne i t. d. Książka kończy się bardzo realistycznym opisem damskiego zakładu kąpielowego i sarkastycznym wyliczeniem wszelkich niewygód stanu małżeńskiego.

Poeta Wasyf (1820), który próbował pisać językiem Konstantynopola;

Poeta Izzet Mołła (1860), autor «Mihnet-i-Keszan»;

Sümbül Zade Wehbi (1809) i dwie pisarki: Fitnet Chanum (1880) i Leila Chanum.

Przechodzimy teraz do trzeciego okresu — europejskiego.



Machmud Ekrem.

IV. OKRES EUROPEJSKI.

Treść. Wejście Turcji na drogę reform. Nowy zachodnio-europejski kierunek w literaturze. Szynasi i jego następcy. Namik Kemal. Abdüle hakk Chamid. Reakcja za Abdul Chamida i wpływ na piśmiennictwo. Obóz Serwet-I-Fünün, sympatycy i przeciwnicy. Tewfik Fikret i Chalid Zia. Poezja patriotyczna i narodowa: Mechmed Emin. Nacjonalizm panturański: Zia Gök Alp. Najmłodsze pokolenie pisarzy. Ojmer Sejfeddin i Jakub Kadri.

Długa jest droga, jaką Turcja musiała przebyć od XVIII w., ażeby przekształcić się na państwo godne stanąć w równym rzędzie z państwami zachodnimi. Dziś jest ona rzeczpospolitą radykalną, rządzi się prawodawstwem, wzorowanym na szwajcarskiem, a dokonane ostatnio zmiany społeczne, jak zniesienie haremów, szerjatu (prawo kanoniczne) itd., są z punktu widzenia poglądu na świat muzułmańskiego krokami wprost rewolucyjnymi. Ów postęp społeczny odbija się wyraźnie w dziejach literatury ubiegłego stulecia. Tak, jak początkowo nieśmiałe i ostrożne były reformy w państwie, tak też w piśmiennictwie, pomimo wysiłków niejednego nowatora, istotne zmiany były zrazu nieznaczne. Daleka droga wiedzie od Akyfa i Reszyda Paszów, korygujących język administracyjny, do żyjącego dziś europejskiej miary powieściopisarza, Jakuba Kadri. Stać się Europejczykiem, duchem, kulturą, formą: oto hasło młodego pokolenia. Za początkowe etapy na drodze do europeizacji Turcji uważać trzeba wyćpienie w 1826 janczarów, tej ostoi ciemnoty i obskurantyzmu a dalej opublikowanie przy wstąpieniu na tron Abdul Medżyda (1838—1841) słynnego manifestu z Gülchane, zawierającego cały program reform konstytucyjnych. Głębsze zaznajomienie się z językiem i literaturą francuską oraz pogłębienie stosunków kulturalnych z Zachodem dają w rezultacie nową szkołę. Już w pismach politycznych wybitnych mężów stanu: Akyfa Paszy (1787—1848) i Reszyda Paszy (1802—1857) spostrzegamy wyraźne oznaki nowej ery. Ostatni zakłada pierwszy w Turcji «Monitor» urzędowy, jest on także autorem manifestu z Gülchane. Pisarze usiłują pozbyć się wschodniej zawilgości, teorie stylistyki i estetyki przeobrażają się, nie forma, ale treść wysuwa się na plan pierwszy: literatura ma służyć ideałom społecznym!

Ibrahim Szynasi (1827—1871), «ojciec nowej literatury tureckiej», jest tym, któremu krytycy przypisują największe zasługi reformatorskie. Szynasi nie był ani poetą, ani powieściopisarzem, jedynie pionierem na niwie języka ojczystego, krytykiem i pierwszym tureckim dziennikarzem. Był założycielem pierwszego czasopisma «Taswir-i-efkjar», które odegrało tam wybitną rolę dzięki znakomitemu kierownictwu. Propagował w nim Szynasi swe wolnościowe idee, tłumaczył i drukował szereg arcydzieł literatury francuskiej. Napisał również własną komedyjkę «Szair ewlenmesi» — «Zaloty poety», nie posiadającą większej wartości, ale trafnie ilustrującą ówczesne stosunki. Założona przez Szynasiego prasa odegrała i odgrywa dotąd bardzo wpływową rolę w Turcji. Polski czytelnik znajdzie o tem dobrą treściwą informację w cennej książce prof. Kowalskiego «Turcja powojenna».

Teraz posypały się niezliczone tłumaczenia z francuskiego wszelkich możliwych książek od arcydzieł moljerowskich do brukowych powieści Paul de Cocka: miały one zapoznać społeczeństwo tureckie z zachodnią twórczością, a miejscowi pisarze zaczęli również próbować własnych sił na modłę europejską. Chodziło głównie o zupełnie nieznaną w tureckiej literaturze formy twórczości: powieść

i dramata. Jak to dalej zobaczymy, plon dotychczasowy jest dość obfity, jakościowo jednak nie przedstawia wielkiej wartości. Dopiero kilku utalentowanych pisarzy najmłodszego pokolenia rokuje jak najlepsze nadzieje na przyszłość.

Z uczniem i naśladowcą Szynasiego, Mechmed Namyk Kemal Bejem (1837—1888), weszła na widownię postać innego pokroju. Był to poeta, pisarz sceniczny, powieściopisarz i dziennikarz. Podobnie do Sz. staje się apostołem kultury zachodniej i poświęca tej idei cały swój pracowity żywot. Choć z pochodzenia arystokrata, jest szczerym demokratą. Karjerę literacką rozpoczyna redagowaniem wyżej wspomnianego czasopisma «Taswir-i-efkjar», które jednakowoż niedość umiejętnie pod względem administracyjnym prowadzi, gdyż miał on inne powołanie. Bierze żywy udział w pracy komitetu młodotureckiego i musi wkrótce uciekać zagranicę. W napisanej wtedy książce «Podróż do Londynu» spostrzeżenia autora o rzeczach widzianych są dość jeszcze naiwne. Sławę w kraju zdobywa dopiero swojemi dramatami i powieściami. Istotnie, spotykamy się tu już z talentem dojrzałym.



Tewfik Fikret.

W roku 1873 wydaje dramat «Biedne dziecię» (Zawały czodżuk), którego tematem jest konflikt między obowiązkiem i uczuciem. Drugi dramat Namyk Kemala «Ojczyzna lub Sylistrja» stoi już daleko wyżej pod względem literackim. Cieszy się dotąd olbrzymiem powodzeniem z powodu szlachetnej nuty patriotycznej. Sztuka jest efektowna, zbudowana według społecznych wymagań, intryga miłosna wpleciona jest zręcznie do wypadków historycznych, uderza nas jednak właściwe Wschodowi niebyswałe przeczulenie bohaterów, wyrafinowana melancholja i fatalizm. Z poematów wydał jeszcze «Sen» (Ruja) i «Łkania» (Wawejła), bolejąc zawsze nad smutnym losem ojczyzny. W powieściach Namik Kemala brzmi również ta sama nuta żalu. Wartościowa jest powieść «Intibah» t. j. «Ostrzeżenie, czyli przygody Ali Beja», gdzie autor obrazowo opisuje życie domowe Turków. Pomału talent Kemala tężeje, jego pogląd na świat się rozszerza, bohaterów szuka poza ciasnym horyzontem własnego społeczeństwa. Publikuje powieść «Dżezmi», bogatą pod względem kompozycji, dramat «Dżelaleddin» o tendencjach panislamistycznych i ogólnoludzkich. Najbardziej wartościowe, tak pod względem stylu, jak i treści, są jego «Kartki ulotne» (Ewruk-i-Periszan), w których autor daje wyborną charakterystykę wybitnych Turków, jak Mechemeda II, Selima I i t. d. Wiele jeszcze innych pozostawił prac, o których mówić nie będziemy, albowiem jego działalność publicystyczna rozciągała się na rozmaite dziedziny ducha.

Kemal jest twórcą teatru tureckiego, gdyż to, co przed nim napisano, było raczej pierwszą próbą w tej dziedzinie. W dramatach, jak i powieściach, uderza pewna sztuczność i przesada, są braki w analizie charakterów, wyczuwa się niedostateczne opanowanie nowej formy twórczości, ale zato język jest porywający, styl mniej zawily, artyzm rzeczywisty. Kemal należy do najwybitniejszych pisarzy Turcji: był to umysł niepospolity, zrównoważony, głęboko religijny, a choć go-

rający zwolennik kultury zachodniej, niemniej był przekonany o wyższości kultury islamskiej. Wpływ Kemala na przekształcające się społeczeństwo był ogromny i właściwie trwa nadal.

W polityce wysiłki nowatorów nie pozostają bez sukcesów i pomimo przesładowań postęp idzie naprzód. W 1876 Murad V wstępuje na tron, wygnańcy wracają do kraju i zajmują wybitne stanowiska w administracji państwowej. Jeden z najbardziej ubóstwianych bohaterów odradzającej się Turcji, Midchat Pasza (1822—1878), zostaje wielkim wezyrem. Ogłoszona wkrótce konstytucja jest jego dziełem. Midchat pada ofiarą tyrana Abdul Chamida, który kazał go skrytobójczo zgładzić. Jak wyżej już zaznaczyliśmy, Midchat posłużył Abd. Chamidowi za temat do dramatu «Wolność». Głównym narzędziem propagandy pozostaje dziennikarstwo i literatura utylitarna. Ówczesne miesięczniki «Medźmua-i-fünün», «Muchbir» i «Karagöz» zawierają mnóstwo cennego materiału. Przyjaciel i bliski współpracownik Kemala, Ebu-zia (1848), wydaje jedno po drugim pisma wolnościowe, dzieła z rozmaitych dziedzin wiedzy, kalendarze, monografie literackie, a inny przyjaciel Kemala, jeden z głównych przywódców ruchu młodotureckiego, Zia Pasza (1830—1879), bardzo utalentowany poeta i krytyk, znakomity znawca literatury klasycznej i nowej, głosi już wówczas konieczność oparcia literatury narodowej na ludowej twórczości. Zebrał on znakomitą, 3 tomową, antologię poetycką p. t. «Charabat» (Gospoda).

Do najwybitniejszych uczniów Kemala zaliczają się Abdulchak Chāmid i jego rówieśnik, Machmud Ekrem.

Abd. Chāmid (1852), dziś jeszcze żyjący sędziwy starzec, jest bezsprzecznie największym tureckim pisarzem ostatniego stulecia. Góruje on nad innymi współzawodnikami sztuką, myślami i talentem. Ten subtelny poeta, powieściopisarz i autor sceniczny rozpoczął karierę literacką, mając zaledwie lat dwadzieścia, dramatem «Madżera-i-aszk» (Miłosne wyrocznie), a trochę później dramatem pisany prozą p. t. «Sabr we sebat» (Cierpliwość i wytrwałość), w których rozwija tematy społeczne. W następnej sztuce «Duchter-i-Hindu» (Córka Hindusa) po raz pierwszy użył europejskiej formy wiersza i znalazł zaraz naśladowców; można rzec, iż od tego momentu starodawne kasydy i gazele poszły w zapomnienie. Inny jego zbiór poezji lirycznej «Sachra» zawiera wiele żywych i barwnych obrazów, Abd. Chamid był także tym, który po raz pierwszy wprowadził do literatury tureckiej analizę psychologiczną, naprz. w komedji «Wnętrze» — «Iczli Kyz», gdzie porusza problemat szczęścia rodzinnego. W pseudoklasycznym dramacie «Taryk» (imię własne) brak koncentracji i teźyzny i ton zanadto płacziwy. Pisze dalej, jak sam opowiada, pod wpływem Corneille'a i części Szekspira sztuki sceniczne «Eszber», «Nesteran» (należy do najlepiej udanych), «Turchan» (słaba), «Wolność» (historja hohatera narodowego, Midchata Paszy), i kilka innych. Za arcydzieło tego pisarza uważa się dramat «Tezer», dzięki głębokim myślom w nim zawartym, ale z punktu widzenia kompozycji, tak jak i w wielu innych jego utworach, są tam poważne usterki. W szczególności powiedzieć można to o «Fintonie» (imię własne), po szekspirowsku zakrojonej tragedji. Ta nadzwyczajna książka o 500 stronicach druku nie da się sklasyfikować: ani to powieść, ani sztuka sceniczna. Każdy poszczególny obraz, jeśli chodzi o styl lub napięcie dramatyczne, jest arcydziełem, w całości jednak są braki konstrukcyjne. Pomimo tych wad utwór jest bardzo piękny i należy do najlepszych mistrza.

Romantyk i symbolista, Abd. Chamid to przede wszystkim artysta, poeta z Bożej łaski. Stawia sztukę nadewszystko! Jest on twórcą poezji współczesnej, a jako dramaturg nie został przez nikogo prześcignięty.

Drugim znakomitym uczniem Kemala był subtelny poeta liryczny Machmud Ekrem (1847—1914). Jego poezja jest wyrafinowana i przeczulona, granicząca nieraz z naiwnością. Jak wiele innych poprzedników, przetłumaczył wybornie niektóre arcydzieła lit. francuskiej, m. i. «Atala» Chateaubrianda. Próbował również sił na innych polach, napisał bowiem dramat «Wuslet» — «Połączenie», które jednak grzeszy sentymentalizmem. Lecz właściwym polem pracy Ekrema była estetyka i krytyka literacka. Znakomite są jego studia «Taalim-i-edebijat», «Nauka o literaturze». Zasługi Ekrema, jako wychowawcy nowego pokolenia, są tak duże, iż zwano go pospolicie «Ustad Ekrem» — «Mistrz Ekrem». Miał on współzawodnika w bardzo uzdolnionym i pracowitym pisarzu, Muallim Nadzi (1850—1893). Pisywał on wprawdzie poezję, lecz poetą nie był, tylko doskonałym stylistą i gramatykiem.



Dżenab Szychabeddin.

Odębne miejsce zajmuje fenomenalnie płodny pisarz Achmed Midchat (1841—1912). Główną jego zasługą jest zręczne dostosowanie języka książkowego do języka ludowych improwizatorów «meddachów». Midchat pozostawił z górą 100 tomów powieści, sztuk scenicznych, komedij bez większej wartości, choć niektórzy krytycy porównują go to do Montepina, to do Balzaca. Był on także wychowawcą młodego pokolenia i jego zasługi, jako profesora na wszechnicy w Konstantynopolu, są istotnie bardzo duże. Pracował on przytem z zamiłowaniem nad uzgodnieniem poglądu na świat muzułmańskiego z kulturą zachodnią.

Wreszcie epigon tego okresu, Sami Pasza Zade Sezai (1858—1916), autor powieści «Sergjüeszt» — «Wydarzenie», którą zdobył sławę w kraju i zagranicą, i szeregu innych interesujących i zręcznie napisanych nowel. Sezai uważany jest za twórcę narodowej powieści.

Na polu naukowym postępy były również widoczne, dzięki pracom Ischaka Chodży i innych, a w szczególności językoznawcy Sami Beja (1850—1904), autora wielu cennych słowników i encyklopedyj, m. i. monumentalnego «Kamus-ül-alam», i prawników: Dżewdeta Paszy i Selima Zabit Eff. Opracowany przez nich zbiór praw szerjatu p. t. «Medżel-i-ichkjam-i-adilije» przez długie lata służył za osnowę prawodawstwa tureckiego. Dżewdet napisał oprócz tego bardzo czystą turecczyzną «Opowiadania o proroku» (Kyssas-i-embia).

Europeizacja nie szła, rzecz prosta, bez tarć. Pochłanianie bez metody wszystkiego, co szło z Zachodu, wywołało reakcję; przejawiała się ona z dwóch stron: ze sfery fanatycznego kleru i jego popleczników i z kół nacjonalistycznych. Pojawili się pisarze apologety, propagujący wyższość cywilizacji islamskiej i religii muzułmańskiej. Zwolennicy persko-arabskiego stylu starali się ośmieszać przeciwników i oskarżali ich o nieuctwo; mogli się oni nawet zaślaniać Nadżim, który



Mehmed Emin.

przecież nie był ich zwolennikiem, lecz tylko stał pod urokiem literatury klasycznej. Sprzyjał temu stanowi rzeczy straszny regime Abdul Chamida II. Pierwsza konstytucja z 1878 r. została zawieszona, wszystkie postępowe dzieła a nawet sztuki sceniczne i powieści narodowe uległy konfiskacie.

Zupełnie odmienny charakter przybrała reakcja nacjonalistów. Nie było tu mowy o wsteczniczwie. I oni pragnęli czerpać z Zachodu, co dobre, ale chodziło im przedewszystkiem o wyzyskanie własnych skarbów duchowych. Poszli do ludu, szukali wzorów i natchnienia w opowiadaniach meddachów. Wszak uprzednio satyryk Ali Julwi w swych poezjach i powieściopisarz Hüsejn Rachmi (1868) w powieści «Mürebbije» (Guwernantka) i «Tesadüf» (Spotkanie) smagali ciętym piórem zbyt pochopne naśladownictwo wszystkiego, co obce. Z rządu tych pisarzy, czerpiących we własnej ojczyźnie natchnienia dla swej twórczości, pierwszy występuje Mehmed Tefwik (1844—1898), autor świetnych scen zamiera-

jącego starego Stambułu p. t. «İstambofda bir sene» (Jeden rok w Stambule), dalej Achmed Rassim, autor z talentem napisanych «Listów z miasta» (Szehir mektübleri), Nabi zade Nazim itd. Ale był to dopiero początek tego ruchu, który miał się wyrodzić w najgorętszy szowinizm.

Pomimo tej reakcji, wpływy zachodnie sięgają coraz głębiej w społeczeństwie, młodzi nie poprzestają na czerpaniu ze źródeł własnej poezji ludowej, lecz sięgają po wiedzę poważną nietylko do Francji, ale i do Anglii i Niemiec. Według ich zamierzeń, zachodnio-europejski pogład na świat winien zastąpić muzułmański. Tworzy się nowa konstelacja literatów, która grupuje się około redagowanego przez Ichsana czasopisma «Serwet-i-fünün»: czasopismo to odegrało wybitną rolę w dziejach tego okresu. Niestety ponure rządy Abdul Chamida trwają i ludzi ogarnia bezdenne apatja i zniechęcenie do życia. W poezji dominuje nuta symboliczna i mistyczna, wyrażająca się nawet w sensualizm.

Na czoło nowej szkoły wysuwają się: poeta Tefwik Fikret i pisarze: Chalid Zia i Szychabeddin — i tworzą nową epokę ich imienia (Fikret-Zia dewresi).

Poeta liryczny Tefwik Fikret (1869—1914) występuje w swym zbiorze poezyj «Rebab-i-szykeste» (Rozbita lutnia) z nowymi formami twórczości i umie małymi środkami wywoływać duże efekty. Nie wszystkie jego prace są na jednym poziomie, ale zato utwór «Rybacy», «Mała rodzina» i wielki poemat pozytywistyczny «Stara historja» świadczą o dojrzałym talencie autora. Świetna jest też «Sis» (Mgła). Ton poezji Fikreta jest uroczysty, lecz na dnie tkwi stale tęsknota i pesymizm. Prowadził znakomicie czasopismo «Serwet-i-fünün», mimo zaciętych i nieraz ordynarnych ataków reakcjonistów.

Drugi przywódca nowej grupy, publicysta i powieściopisarz, Uszaki Zade Chalid Zia (1868) wydał mnóstwo powieści własnych i tłumaczonych z francuskiego i angielskiego. Czynn timer współpracował w «Serwet-i-fünün», gdzie drukował swe najlepsze dzieła «Mawi we sijah» (Niebieskie i czarne). «Aszk-i-memnu» (Za-

broniona miłość) i «Kyryk chajatlar» (Zniszczone egzystencje). Krytyka uznała Chalida Zia za twórcę powieści na sposób zachodni oraz nowych wzorów dla prozy. Zia posiada duży dar spostrzegawczy i jest dobrym psychologiem, styl wzorowy; powieści, a zwłaszcza nowele są dobrze skonstruowane.

Dżenab Szychabeddin (1860) pisze prozą i wierszem. Za arcydzieło uchodzą jego «Zimowe melodje» (Ilham-i-szita). W listach z podróży p. t. «Chadž jołunda» (Na pielgrzymce do Mekki) wyróżnia się przepiękny poemat do Nilu. Oprócz komedji «Kłamstwo» (Jałan), napisał cenne szkice p. t. «Ewraak-i-ejjam» (Kartki ulotne). I on także poświęcił dużo pracy i energii «Serwet-i-fünün». W przeciwieństwie do innych pisarzy, Szychabeddin nie dał się unieść melancholji i w jego dziełach nie spotykamy się ze zwykłym sentymentalizmem.

Mechmed Reuf (1875), autor «Września» (Ejlul), «Czarnych pereł» (Sijah indżiler) i wielu innych powieści i sztuk teatralnych. Ten nimfoman obierał stale historyjki miłosne kobiet za temat swych opowieści.

Żaden może z pisarzy tego okresu nie dał się tak unieść melancholji, jak znany młodoturecki polityk, Chüssejn Dżahid (1875—1926), znakomity stylista i dziennikarz. Z jego początkowych opowiadań: «Chajjat-imuchajjel» (Fantazje życia), «Görüdźü» (Swatka) wieje znudzony ton i zniechęcenie do życia. Lecz były to tylko pozory. Po błyskawicznym zamachu stanu z 1908 r. energiczny Dżahid zakłada do spółki z Fikretem gazetę «Tanin» (Echo), gdzie w artykułach pełnych temperamentu roztrząsa wszystkie pytania, nurtujące społeczeństwo. Ten zatwardziały germanofilski awanturnik polityczny nie miał szczęścia. Już w r. 1909 cudem ocalał podczas reakcyjnego zamachu Abdul Chamida. Pełne przygód życie zakończył w 1926 roku na szubienicy, oskarżony o udział w spisku przeciwko osobie obecnego prezydenta Rzeczypospolitej — Mustafy Kemala Paszy.

Wytworny i elegancki literat, profesor i dyplomata, Achmed Chikmet (1870—1927) był autorem świetnych nowelek «Uzümdźü» (Sprzedawca winogron), «Mój siostrzeniec» i «Ciocia Nahie». Napisał wiele rozpraw w sprawie reformy języka. W jego zbiorowym dziele «Charistan we gülistan» (Ogród cierniowy i ogród różany), które jest niewątpliwie najlepszą książką tego pisarza, przewija się cała galerja świetnych typów. Chikmeta charakteryzuje duża prostota i naturalność. Niestety i w jego książkach spotykamy nutę zniechęcenia.

Z pokaźnej liczby poetów tej grupy wyróżnili się: Chüssejn Süad (1868), Sülejman Nezib (1867—1917), Izzet Melich (1888), który pisze z powodzeniem i po francusku (m. in. sztuka sceniczna «Lejlah»), romantyk Faik Ali (1876), gorący zwolennik Chamida i Wiktora Hugo i wreszcie niedawno zmarły Sülejman Nazyf (1875—1927). Był to pisarz z dużą kulturą, poeta, krytyk i polemista — który przez 30 lat z górą zasilal czasopisma swojemi pracami. Znakomity znawca Zachodu, jak również arabsko-perskiego piśmiennictwa, sercem skłaniał się stale ku ostatniemu. Pozostawił m. in. doskonałą pracę o Fuzulim.

Poeta «filozof», dr Riza Tewfik był także politykiem i mówcą. W jego pismach prozą i wierszem znajdujemy sporą dozę mistycyzmu, ale może była to tylko maska z powodu ducha czasu. Posiadamy jego dwutomowy «Słownik filozoficzny».



Jakób Kadri.

Nie wszyscy przedstawiciele literatury grupują się wokół Serwetu. Szereg młodych ludzi marzy o wielkich czynach i domaga się jeszcze ściślejszej łączności z Zachodem. Zakładają oni w 1907 r. nowy związek pod przejrzystą nazwą «Fedżr-i-aty» — «Jutrzienka Przyszłości». Ich przywódcami byli: poeta Achmed Chaszym, o którym będzie mowa później, i Szychabeddin Sülejman (1885). Ostatni, słaby pisarz sceniczny, dał jednak bardzo dobre prace krytyczne, oraz pierwszą po turecku napisaną historję literatury ojczystej. Działalność Fedżr-i-aty pozostała bez żywszego echa.

Gdy wskutek nader ważnych wydarzeń, a w szczególności lipcowej rewolucji 1908 r. i wojny bałkańskiej, dotychczasowe hasła polityczne przebrzmiały bez widocznych rezultatów, przywódcy młodotureccy zaczęli szukać ratunku w nacjonalizmie, który przybierał coraz ostrzejszą formę i podczas wojny światowej i okupacji Konstantynopola przez aljantów doszedł do zenitu. Ruch ten odbił się przedewszystkiem na literaturze i oto mamy panturanizm! Głoszono potrzebę duchowego i czynnego współdziałania wszystkich Turków w szerszym znaczeniu tego słowa, a więc także Tatarów, Kirgizów, zamieszkałych za kordonem, i wskrzeszenie mongolsko-tatarsko-seldżuckiej kultury. Powstały nowe kółka literacko-kulturalne, jak «Türk derneji» (Związek Turecki) i czasopisma «Gendź kalemler» (Młode Pióra) w Salonikach i «Türk jurdu» (Tureckie Ognisko) w Stambule. Dla nowego ruchu nacjonalistycznego ostatnie miało takie znaczenie, jak «Serwet» dla poprzedniej epoki. Dotychczasowa pogardliwa nazwa «türk» (chłop, gbur) staje się zaszczytną i zajmuje miejsce dawnej «Osmanly», która jest teraz obelżywą.

Jednym z pierwszych przedstawicieli panturanizmu i redaktorem jego propagandowego organu jest Mechmed Emin (1869). Wyrósł on nawet na narodowego poetę. Pochodził z ludu, opisał troski i radości chłopca, robotnika i żołnierza. W jego poezjach «Türkeçe sziiiler» (Pieśni tureckie), «Tan sesleri» (Odgłosy poranne), «Türk sazy» (Turecka lutnia), pisanych prostym, melodyjnym językiem, brzmi zupełnie nowa nuta. Emin jest pierwszym tureckim poetą, który tak szczerze i gorąco otworzył swą duszę. Podniecał on także swój naród patryjotycznymi pieśniami; słynna jest jego pobudka: Ej! Türk ujan! Hej! Turku, zbudź się! Wszystkie wiersze Emina pisane są wyłącznie ludową formą «parmak chysaby».

Inny bojownik panturański i energiczny współpracownik «Gendź kalemler», zmarły w sile wieku Ojmer Sejfeddin (1883—1918) był typowym nowelistą. Ten ironizujący realista posiadał jasny umysł i gorącą uczuciowość, jego wyobraźnia poetycka szła równolegle z doskonale rozwiniętym zmysłem obserwacyjnym i krytycznym. W nowelkach Sejfeddina doskonale scharakteryzowana jest jego epoka i, jak w kalejdoskopie, snują się przed oczyma czytelnika wydarzenia przekształcającego się społeczeństwa. Sejfeddin czasami szarżuje, aby nadać większą wypukłość swej myśli, naciąga sytuacje, aby wywołać komizm, ale jego nowelki mają zawsze silne tło moralne, np. w «Bękarcie». Nowelka była prawie nieznaną w tureckiej literaturze. Chalid Zia dał kilka próbek dość udatnych, te, które napisał Chikmet są już lepsze, ale dopiero Sejfaddin stanął na wysokości zadania. Oto m. in. tytuły ostatnich utworów, wydanych po jego śmierci: «Motyle i wiosna», «Ukryta świętynia» i «Wysokie obcasy».

Najwybitniejszym pisarzem szkoły panturańskiej jest pani Chalide Edyb (1883), Turczynka o gruntownem europejskiem wykształceniu. Już pierwsze jej

utwory: «Charap maabedler» (Zrujnowane świątynie) i «Rajkyn annesi» (Matusia Rajkyna) były obiecujące; ale rozgłos zdobyła powieścią «Chandan» (imię własne, historia pewnego serca niewieściego), znakomitą pod względem subtelnej analizy psychologicznej i z nader interesującą fabułą, oraz powieścią polityczną «Jeni Turan» (Nowy Turan), w której autorka przez usta swego bohatera propaguje swe przekonania panturanistyczne. Turecka i niemiecka krytyka nazywają panią Edyb «genjalną» pisarką, ale to zbyt mocne, jak na nasze pojęcia. Jest to niewątpliwie talent pierwszorzędny, dzieła jej są przepojone gorącą miłością do ojczyzny i nawoływaniem do moralnego odrodzenia. W jej ostatnich nowelkach «Daga czykan kurt» — «Wilk wdrapujący się na góry» —



Ziya Gök Alp.

wilk — to godło Turcji — opisuje p. Edyb zbrojne zmagania się narodu z najeźdźcą i własne przejścia na froncie, gdyż autorka służyła w armji ochotniczej, jako wolontariuszka. Styl prosty, lecz mistrzowski, charakterystyka osób doskonała.

Jeszcze inny wybitny wojujący panturańczyk, Enis Awni, pseud. Aka Gündüz (1890), rewolucjonista kaukaski, napisał szereg opowiadań «Türk kałby» (Tureckie serce), «Jarym Türkler» (Półturcy), «Borgun» (Kłeska) i t. d., nastrojone na wysoki diapazon nacjonalistyczny. Bardzo piękny jest jego wzniosły, błagalny psalm «Muslimandza dua» (Modlitwa muzułmanina). Dużem powodzeniem cieszyła się sztuka sceniczna tego autora «Müchterem katil» (Szanowny morderca), której tematem jest apoteoza morderstwa politycznego, dokonanego na przedstawicielu władzy zaborczej na Kaukazie.

Z poetów wymienimy Ali Dżanyba (1897), najwybitniejszego liryka tej grupy, sympatycznego obecnego posła tureckiego w Warszawie, Jachja Kemala, Jusufa Zia, Orchana Sejfiego i t. d. Na uboczu stoją: Chalid Fachri (1891), jeden z najbardziej cenionych poetów starego pokolenia, który w przeciwieństwie do innych opiewał swym nowoczesnym językiem nie Zachód, ale stare, dawno zapomniane legendy i opowiadania Wschodu; Mechmed Akyf (1870), konserwatywny poeta religijny i przeciwnik turańczyków, autor sufistyczno-mistycznych poematów «Sefahat» (Przewidzenia) i rymowanych kazań; symbolista Achmed Chaszym, były przywódca «Fedżr-i-aty», autor «Piale» (Kielich) i «Godzin nad jeziorem», szczerzy artysta, który stał się faktycznym odnowicielem poezji tureckiej, obracającej się znów w ostatnich latach w ramach ckliwej i fałszywej ludowości.

Dalsze wypadki w życiu narodowym Turcji, od chwili zgniecenia Greków i wypędzenia okupantów, potoczyły się z nadzwyczajną szybkością. Na widowieństwo wysuwają się ubóstwiani bohaterzy narodowi i wybitni politycy-reformatorzy: Mustafa Kemal Pasza i Ismet Pasza. Szybko następują po sobie: przelanie władzy suwerennej narodu na Wielkie Zgromadzenie (1922), zdetronizowanie ostatniego sułtana, Mechmeda VI, i proklamowanie republiki (1923). Nowy kurs polityki wewnętrznej wprowadza radykalizm narodowy i społeczny, naruszona jest u podstaw odwieczna kultura muzułmańska — Turcja w swej strukturze państwowej upodabnia się całkowicie do mocarstw zachodnich! Jeśli chodzi o literaturę, to przyznać trzeba, że narodowy jej charakter jest oznaką, że europeizacja Turcji nie jest tylko zewnętrzna, a pewien szowinizm, któryby jej można zarzucić, jest niewątpliwie cechą przejściową. Minęły czasy bezkrytycznego naśladownictwa

i kopjowania wzorów obcych, odczuwa się wolę stworzenia własnych duchowych skarbów. Ostatnie wysiłki rokują nadzieję, że literatura turecka, tak jak i polityka, potrafi sobie wywalczyć właściwe miejsce na arenie wszechświatowej. Jednym z przodowników tej walki jest Jakób Kadri (1889), najlepszy bezsprzecznie powieściopisarz i prozaik najmłodszego pokolenia, jeden z mistrzów grupy intelektualistów, którzy wprowadzają stanowcze zmiany w literaturze. Pisarze, którzy poprzedzili Kadriego, choć przyjęli technikę zachodnią, nie przestali być duszą, sercem i czuciem ludźmi Wschodu. Kadri natomiast, z punktu widzenia psychologicznego, jest już pisarzem zachodnim, jak to widać z jego dzieł «Przygoda», «Nur Baba», a nawet z szeregu szkiców p. t. «Mistyczne grono». W «Przygodzie» (Bir serendżam) mamy żywą i interesującą opowieść haremową, w «Kapeluszu» — pierwszorzędne studjum psychologiczne, w «Rachmet» (Litość) — świetną analizę przeżyć powracających po wielu latach do ojczyzny jeńców wojennych. Arcydziełem tego autora jest powieść «Nur Baba» (Ojciec światła), która wywołała dużą sensację w społeczeństwie, opisane są bowiem w niej praktyki starodawnego bractwa Bektaszich, ściśle połączone z ekscesami natury erotycznej. «Nur Baba», to przezwisko przeora tego zakonu. Mała Azja jest klasycznym krajem orgij erotyczno-religijnych i spotykamy się z nimi od najbardziej zamierzchłych czasów do dni obecnych. Ostatnio nasz autor wydaje wielki romans polityczny «Noc Sądu», na tle walk o władzę pomiędzy stronnictwem młodotureckim «Jedność i Postęp» i obecnymi panami Turcji. Przy wysokiej technice artystycznej Kadri posiada pierwszorzędny dar obserwacyjny i po mistrzowsku maluje ludzkie namiętności, lecz ma pewne upodobanie do opisywania typów patologicznych¹.

Do przedstawicieli literatury raczej naukowej niż beletrystycznej zaliczyć trzeba jeszcze dwie wybitne osobistości młodej Turcji, a mianowicie: Köprülü Zade Mechmed Fuada (1890), europejskiej miary uczonego, doskonałego historyka literatury ojczystej (dwie zasadnicze jego prace cytujemy w bibliografji). Jest on także czynny jako poeta i nowelista.

Zija Gök Alp (1875). Dość trudno zdefiniować tego apostoła i teoretyka idei panturańskiej. Przejęty wielką swą misją, Alp krzewi w niezliczonych pracach naukowych i beletrystycznych teorię nowej kultury tureckiej, mającej powstać z harmonijnego skojarzenia starotatarskich elementów z muzułmańską kulturą. Znamienny jest m. in. zbiór jego ballad p. t. «Czerwone jabłko» (Kyzyl Elma), które jest symbolem domniemanego przasiedliska Turków, średnioazjatyckiego Turanu!

Na zakończenie naszego szkicu poświęcimy jeszcze kilka słów prasie periodycznej ostatniej doby. Działalność dziennikarsko-publicystyczna i reporterska jest nadzwyczaj ożywiona, to też ilość pism codziennych jest duża. Sporo jest również tygodników i miesięczników, a choć nakład ich jest pokaźny, jednak wartość literacka jest mierna. Najcenniejszym czasopismem jest wznowiony oficjalny organ Centrali Ognisk Tureckich «Türk Jurdu». Od teorii Turcy przeszli do czynu i dzisiejszy rząd republikański wprowadza w życie zasady, głoszone przez reformatorów. A więc, jeśli chodzi o język i literaturę, nastąpiło zerwanie ze składnią arab-

¹ W ostatnich latach pojawiły się ponadto utwory młodych obiecujących pisarzy: Reszada Nuri, Ruszena Eszrefa i Erdżumenda Ekrema, lecz z oceną ich jeszcze lepiej się wstrzymać. Reszad Nuri napisał romans p. t. «Czatu Kuszu» (Myszy-królik), uważany przez miejscową krytykę za najlepszy utwór ostatnich 25 lat.

sko-perską oraz ograniczenie według możności ilości słów obcych. Co zaś do źródeł natchnienia, to czerpane są one w mitach i legendach bohaterskiej przeszłości narodu, opierających się na nadzwyczaj skrzętnie przez najlepsze siły naukowe zbieranych i publikowanych w «Türk Jurdu» i innych miesięcznikach — źródłach. Innym poważnym organem jest «Przegląd», wydawany przez Akademię Sztambulską. Wreszcie dwa tygodniki literacko-artystyczne: «Chajat» (Życie) i «Güneş» (Słońce), w których współpracują najlepsze dzisiejsze pióra.

BIBLIOGRAFJA.

- Hammer-Purgstall. Geschichte der osmanischen Dichtkunst. 4 tomy. Peszt 1836.
 W. D. Smirnow. Oczerk nowoj tureckoj literatury. Petbg. 1891.
 » Obrazcowyja proizwiedienia Osmanskoj liter. Ptbg. 1903.
 Gibb. Ottoman Literature. The poets and Poetry of Turkey. N. Y. (b. d.).
 » A History of Ottoman Poetry. 6 tomów, Londyn 1900—1909.
 Izmail Chabib Bej. Türk tedž. edebijati tarihı. Sztambuł 1926.
 M. Hachtmann. Die türk. Litteratur des XX Jahrhunderts. Lipsk 1916.
 M. Hartmann. Aus der neuen osm. Dichtkunst. Berlin 1916/18.
 Paul Horn. Geschichte der türkischen Moderne. Lipsk 1902.
 Köprülü Zade Mechmed Fuad. Türk edebijati tarihı. Część I/II. Sztambuł 1926/7 (niezakończona).
 Köprülü Zade Mechmed Fuad. Türk edebijatynda ilk mütesawwıfler. Sztambuł 1918.
 Wł. Gordlewski. Oczerki po nowoj osmanskoj literaturie. Moskwa 1912.
 T. Kowalski. Ze studjów nad formą poezji ludów tureckich I. Kraków 1922.
 J. Sękowski. Collectanea z dziejopisów tureckich. Warszawa 1824.
 Th. Menzel. Die türkische Litteratur w. «Kultur der Gegenwart». Lipsk 1925.

KSIĘGA DRUGA

L I T E R A T U R A G R E C K A

N A P I S A Ł T A D E U S Z Z I E L I Ń S K I

I. WSTĘP.

Treść: Podwójne znaczenie literatury greckiej w ramach literatury powszechnej: 1) jako początku i źródła tej literatury powszechnej i 2) jako jej zapładniającego pierwiastka w epokach t. zw. Odrodzenia.

HISTORIA literatury greckiej w ramach literatury powszechnej — a ten pogląd jest dla nas tu miarodajny — ma znaczenie podwójne.

1) Po pierwsze jest ona początkiem i źródłem tego prądu, który w dalszym swoim biegu stworzył literaturę naszą, t. j. naprzód europejską, a dziś europejsko-amerykańską i wogóle wszechświatową. Właśnie początkiem: tem się różni historia literatury od historii sztuk plastycznych i również historii muzyki. Jeżeli w tych ostatnich słusznie uznajemy na początku zapłodnienie greckiej duszy przez Wschód i mówimy o oryentalizujących okresach w historii odpowiedniej dziedziny, to w historii literatury rzecz przedstawia się inaczej: żadnego zapłodnienia duszy hellenistycznej przez geniusz Wschodu nie było i być nie mogło. Przyczyna różnicy tkwi w bezpośredniej przystępności motywów plastycznych i muzycznych, odrazu zrozumiałych dla każdego, i nieprzystępności motywów literackich, przywiązanych do swego języka i niezrozumiałych dla tego, kto tego języka nie posiada.

To znaczy, innymi słowy, że literatura grecka rozwijała się organicznie sama z siebie, bez udziału obcych ziaren. Na tem polega jej oryginalność; ale to również było przyczyną jej słabości po ostatecznym rozwinięciu pierwiastkowych zarodków, co nastąpiło przed epoką Aleksandra Wielkiego. Kwiat rozkwitł i okwitł: naród jednak żył i nadal, i pragnął nadal mieć swoją współczesną literaturę. Oto więc zaczyna się okres samozapłodnienia literatury greckiej naprzód w dziedzinie poezji; jest to okres aleksandryjski. Wtenczas po raz pierwszy oczy ludzkości — greckiej, ma się rozumieć — zwracają się wstecz. Pod wpływem tego samozapłodnienia następuje nowy, ale względnie krótki rozkwit poezji greckiej. Aby uchronić literaturę od ostatecznego upadku, potrzebne było nowe samozapłodnienie, tym razem w dziedzinie prozy; a ponieważ zapładniającym czynnikiem były wzory prozy attyckiej, jako najdoskonalsze, nazywamy to nowe samozapłodnienie reakcją attycystyczną. Nastąpiło ono mniej więcej równocześnie z pochłonięciem ostatniego państwa hellenistycznego — Egiptu — przez Rzym; to też nazywamy ów nowy okres rozkwitu greckiej prozy (ale nie poezji) pod wpływem attycyzmu — okresem rzymskim.

Taki jest ogólny schemat rozwoju literatury greckiej. Dzielimy go na dwa duże okresy: okres rozwoju organicznego, od początku do Aleksandra Wielkiego, i okres samozapłodnienia; ostatni dzielimy znowu na dwa: okres aleksandryjski i okres rzymski. Ów pierwszy duży okres jest jednocześnie okresem literatury Grecji niezależnej; jego granicą — naturalnie poniekąd dowolną — jest rok utraty tej niezależności, a więc rok bitwy pod Cheroneją, 338 prz. Chr. Drugi duży okres jest jednocześnie okresem podboju przez kulturę grecką naprzód państw Wschodu, a następnie, choć w drodze pokojowej, rzymskiego Zachodu; jest on więc okresem roli powszechnej literatury greckiej. Jego granicą — naturalnie też dowolną — będzie rok 529 po Chr., kiedy uniwersytet ateński — ostatnia twierdza kultury «pogańskiej» w chrześcijańskim państwie rzymskim — został zamknięty przez cesarza Justyniana. Ta literatura grecka, która tworzy się po tym okresie, nosi już nazwę literatury bizantyjskiej.

2) Po drugie jednak była literatura grecka także zapładniającym pierwiastkiem w rozwoju literatur nowoczesnych, jako źródło natchnienia dla tych, co je tworzyli, i każde takie zapłodnienie miało jako skutek nowy rozkwit danej literatury; takie okresy rozkwitu literatury nowoczesnej pod wpływem literatury starożytnej (t. j. właściwie greckiej) nazywamy «odrodzeniami». Prawdę mówiąc, pierwsze tego rodzaju odrodzenie zdarzyło się jeszcze za czasów starożytnych; było to zapłodnienie literatury rzymskiej przez grecką w epoce wojen punickich, którego skutkiem był potężny rozkwit tej literatury. Prawie równocześnie odbyło się owo pierwsze samozapłodnienie literatury greckiej w epoce aleksandryzmu; ale różnice biologiczne między zapłodnieniem przez innego osobnika i samozapłodnieniem, zawierające się we względnej mocy wydanego owocu w pierwszym i jego względnej słabości w drugim wypadku, dały znać o sobie już tutaj. Z dwóch bowiem równoległych literatur — greckiej epoki powszechnej i rzymskiej w tym samym okresie — rzymska jest bezporównania potężniejsza. I ta przewaga utrzymała się także za czasów chrześcijańskich a jej skutkiem było to, że ewangelizacja barbarzyńskiego Zachodu odbyła się zapomocą języka łacińskiego, który na tym Zachodzie rozpoczął swoje drugie życie, gdy tymczasem język grecki nie mógł tak samo pośredniczyć w sprawie ewangelizacji barbarzyńskiego Wschodu i był zmuszony ustąpić funkcję tę językom miejscowym — fakt ogromnej doniosłości kulturalno-historycznej.

Właściwie jednak terminu «odrodzenia» używa się w obrębie literatur nowoczesnych; mówi się o odrodzeniu epoki Karolingów, Ottonów i t. d. Śród tych odrodzeń dwa miały dotychczas przodujące znaczenie: po pierwsze «Odrodzenie», przeważnie tak nazywane, które rozpoczęło się w Italji w XIV w. i stopniowo rozszerzyło się na kraje północy, nietyle w Niemczech, gdzie było ono rychło stłumione przez reformację, ile w krajach romańskich, z włączeniem też prawie romańskiej za tych czasów Anglji; a po drugie odrodzenie t. zw. neohumanizmu, które rozpoczęło się w Niemczech około połowy XVIII w. Z tych dwóch więc odrodzeń pierwsze miało przeważnie romański, drugie przeważnie germański charakter; Słowiańszczyzna, a specjalnie Polska, nie brała wybitnego udziału w pierwszym, którego tylko odbite promienie ją oświeciły, w drugim zaś wskutek opłakanych warunków politycznych prawie żadnego udziału wziąć nie mogła. To znaczy, że odrodzenie słowiańskie jest zadaniem przyszłości. Kiedy ono nastąpi, wróżyć nie możemy; że ono nastąpić musi, to jedynie jest niezbitym wnioskiem

morfologii porównawczej rozwoju kulturalnego. I naturalną jest rzeczą, że w tem Odrodzeniu przodującą będzie rola tego narodu słowiańskiego, który najszerzej otworzy swoje podwoje dla wpływu wzorów helleńskich — nie dla naśladowania ich, broń Boże, tylko dla zapłodnienia nimi własnego genjuszu. Ten nieomylny wynik powinien otworzyć nam oczy dla słusznej oceny tak dodatnich, jak i ujemnych prądów w otaczającej nas kulturze umysłowej.

Wymienione dwa poglądy na literaturę grecką — jako na początek i jako na źródło natchnienia dla literatury nowoczesnych — warunkują sobą traktowanie tej literatury. Śród niezliczonych jej owoców powinniśmy uwzględnić przeważnie te, które razem wzięte przedstawiają jej organiczny rozwój; to po pierwsze. Po drugie zaś powinniśmy szczególną uwagę zwrócić na te dzieła, które w różnych epokach Odrodzenia czy to same, czy to przełamane w rzymskich utworach wywarły największy wpływ na literatury nowoczesne. Jest to jednak pogląd kulturalno-historyczny, bardzo słuszny w ramach historii literatury powszechnej, lecz nie jedyny; pogląd estetyczny, oceniający dane zjawisko podług jego wartości artystycznej i niezależnie od jego znaczenia kulturalnego w tym lub w owym obrębie, naturalnie też nie powinien być zaniedbany. Odrzucone będą jedynie te owoce literatury greckiej, których znaczenie jest tylko antykwaryjuszowskie, że tak powiem, t. j. te, które ani same przez się, ani w swej roli historycznej nie wybitnego w sobie nie mają.

CZEŚĆ PIERWSZA.

EPOKA NIEZALEŻNOŚCI (DO R. 338 PRZ. CHR.)

I. Początki.

Treść: Odpowiedź możliwa jedynie w formie konstrukcji. Poezja i proza jako dwie komórki rozrodcze. Komórka poetycka: trójjedyna choreja. Komórka prozaiczna: skarbnica podań ludowych. Przyczyny wcześniejszego rozwoju poezji.

Skoro w kwestji powstania literatury greckiej odrzucamy hipotezę wpływów obcych, pytanie o korzenie rodzime tej literatury otrzymuje podwójne znaczenie; zrozumiałą jest jednak rzeczą, że odpowiedzi ścisłej i opartej na dokumentach dać tu nie możemy. Pomimo że wszystkie początki sił kulturalnych, jako niespostrzeżone w swoim czasie, kryją się dla nas we mgle, tutaj wchodzi w rachubę jeszcze cecha umysłowości Greków, z którą nieraz będziemy mieli do czynienia: ich względna obojętność dla pierwszych kroków rozwoju każdego prądu artystycznego, który zazwyczaj dopiero po osiągnięciu pewnej doskonałości wzbudza zainteresowanie. Wtenczas coprawda stawia się często pytanie, naiwne w swej istocie, kto był «wynałazcą» danego gatunku sztuki, i na to pytanie daje się niemniej naiwną odpowiedź, zaczerpniętą z dziedziny mitologii; naturalnie jednak taka odpowiedź nie może zadowolić surowej krytyki.

Zadowolająca mniej więcej odpowiedź może być dana tylko w formie konstrukcji, opartej na danych o charakterze etnologicznym i psychologicznym. Taka konstrukcja winna przede wszystkim uwzględnić fakt, że dualizm poezji i prozy, częstokroć zatarty przez istnienie form pośrednich nietylko u nas, ale również i w późniejszych epokach literatury starożytnej, — że ten dualizm zaznacza się

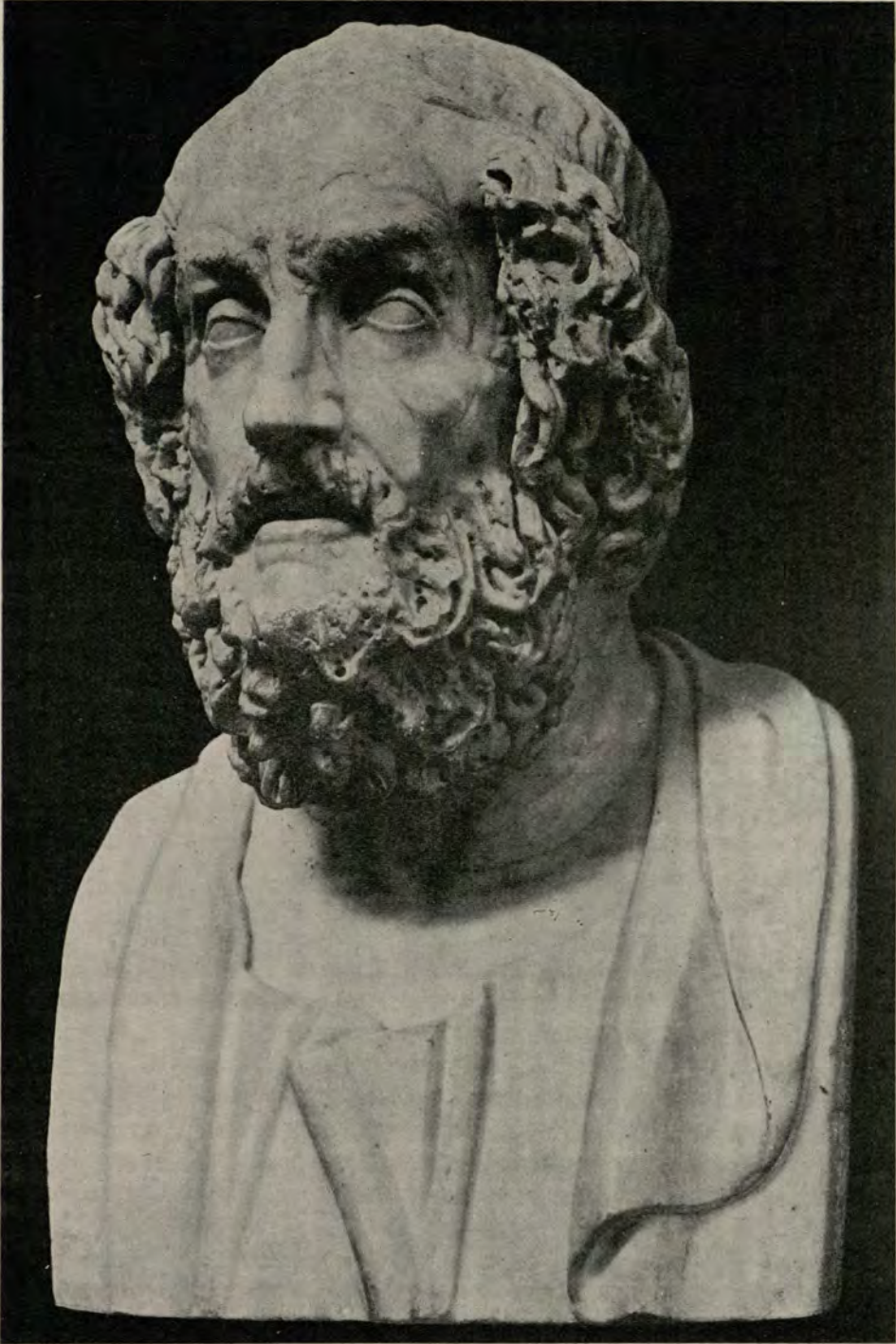
tem jaskrawiej, im dalej odchodzimy w czasy przeszłości. Psychologia również zmusza nas do uznania zasadniczego pewnika, że poezja, jako wyraz czuciowej, emocjonalnej siły naszej duszy, jest czemś organicznie odmiennem od prozy, wyrazu jej siły wyobrazeniowej, intelektualnej. Powinniśmy więc przypuścić już dla czasów najdawniejszych istnienie dwóch komórek rozrodczych późniejszej literatury greckiej — komórki poetyckiej i komórki prozaicznej.

Co się tyczy pierwszej, komórki poetyckiej, to fakt, że najdawniejszym pomnikiem poezji greckiej jest dla nas epepeja Homera, nie powinien wprowadzać nas w błąd: Homer — to nie początek, lecz szczyt i przytem szczyt rozwoju poezji wyłącznie epickiej. Poprzedzić epokę Homera musiały bardziej prymitywne owoce poezji epickiej, a poprzedzić tę poezję epicką — poezja, która, będąc najbardziej naturalnym wyrazem emocjonalnej potęgi naszej duszy, zawierała w sobie zarodki wszystkich późniejszych gatunków poezji, i to nietylko poezji, ale wogóle sztuki «muzycznej», używając antycznego wyrazu. Tą komórką rozrodczą była — aby znowu użyć wyrazu antycznego — choreja, złożona z miarowego gestu, czyli tańca, modulowanego dźwięku, czyli muzyki, i artykułowanego słowa, czyli poezji w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Ową «trójjedyną choreję» możemy, opierając się na danych porównawczego folkloru, wyśledzić w dwóch pierwiastkowych odmianach. Po pierwsze, jako choreję obrzędową, poświęconą służbie bóstwa. Z trzech jej części dwie — dźwięk i słowo — do dziś dnia pozostały koniecznymi cechami pieśni liturgicznej; trzecia, taniec, cechuje właśnie antyczną choreję (choć naturalnie nietylko ją) w odróżnieniu od hymnu chrześcijańskiego. — O ile ta pierwsza choreja miała charakter religijny, o tyle świecki (choć nie wyłącznie świecki) był charakter drugiej odmiany naszej chorei, chorei robotczej; tu jednak taniec jako forma miarowego gestu został zastąpiony rytmicznymi ruchami samej pracy.

Czy więc ta choreja należy do gatunku poezji epickiego, czy też lirycznego lub dramatycznego? W zasadzie swojej jest ona bezwątpienia liryczna — i to wystarczy do obalenia dawnej antypsychologicznej teorii o chronologicznym pierwszeństwie poezji epickiej w porównaniu z liryczną. Niewątpliwe jednak jest i to, że w zarodku zawierała ona w sobie także poezję epicką i dramatyczną. W pieśni na cześć boga czy herosa nietrudno było ułożyć opis jego czynów; z drugiej strony kolejność głosów przodownika chóru i jego członków mogła nadać chorei charakter dramatyczny — i rzeczywiście wiemy, że dzięki tej kolejności z chorei rozwinął się zczasem dramat, który przez długi czas był właśnie rozwiniętą i doprowadzoną do szczytu choreją. Ale to zdarzyło się znacznie później; pierwszym w literaturze gatunkiem poezji, który się wyłonił z chorei, był nie dramat i nie liryka, lecz, jak to zobaczymy za chwilę, epos.

Obok skarbnicy poezji musiała istnieć równocześnie i skarbnica prozy; obejmowała ona naturalnie wszystko to, co ciekawiło wyobraźnię ludu i było uważane za godne przekazania potomnym. A więc przedewszystkiem mity, które w formie naiwnej, odpowiadającej poziomowi umysłowości prymitywnych ludzi, dawały odpowiedź na pytania o wyższe siły, rządzące światem, o jego własny ustrój, o pochodzenie człowieka i jego los ostateczny. Po drugie — wiadomości o czynach przodków, o prowadzonych przez nich wojnach, o ich tułactwach w poszukiwaniu nowych siedzib; oczywiście, te wiadomości, nie będąc zapisane i żyjąc tylko w pamięci potomnych, same przez się przeistaczały się



HOMER

w legendę historyczną czyli sagę, która bardzo się nadawała do zlania z owymi mitami religijnymi. Po trzecie — różne przepisy mądrości ludowej, dotyczące obrzędów religijnych, form życia państwowego i prywatnego, pracy zawodowej w różnych dziedzinach bytu i t. d. Po czwarte — alegoryczne czy też kategoryczne ujęcia przepisów moralności w formie klechdy lub bajki, czy też przysłowia — należy bowiem pamiętać, że Grecja także i w stosunku do pierwszych dwóch była oryginalna, nie zaś zależna od Wschodu. No, i na koniec — legendy religijne czyli, używając greckiego terminu, aretalogje, pobożne opowiadania o mocy bogów i ich cudach, przywiązane najczęściej do tej lub owej świątyni.

Warunki przekazania potomnym tych skarbów były niejednakowe. Owoce działalności poetyckiej, dzięki zachowawczej sile rytmu, utrzymały się w świadomości ludzi nie tylko w swojej treści, ale też ściśle co do formy. Owoce natomiast twórczości prozaicznej, będąc pozbawione rytmu, mogły liczyć na zachowanie swej formy tylko wtenczas, jeżeliby się udało je zapisać. Otóż tego za owych dawnych czasów być nie mogło; pismo, chociaż istniało już w drugim tysiącleciu prz. Chr., jednak wskutek niewygodnego materiału piśmiennego (Grecja aż do końca VII stulecia prz. Chr. nie znała egipskiego papiirusu, którego wywóz był zakazany) nie nadawało się do utrwalania utworów prozaicznych. Komu więc chodziło o zachowanie oprócz treści także i formy podania, ten musiał uciekać się do pomocy rytmu, przenosząc je ze skarbniicy prozaicznej do poetyckiej; tem się tłumaczy zabobność poezji w stosunku do psychologicznej dziedziny prozy, o której będzie mowa w następnych rozdziałach — aż do IV w. prz. Chr., kiedy wskutek rozpowszechnienia materiału piśmiennego nastąpił przełom i zaczęła się, w odwrotnym kierunku, zabobność prozy w stosunku do psychologicznej dziedziny poezji.

II. Homer.

Trzęść: *Iliada* i *Odyseja*. Ich forma: wiersz heksametryczny. Powstanie treści *Iliady*. Rozwój jej akcji. Koniec pierwotny i terażniejszy. Powstanie treści *Odysei*. Rozwój jej akcji. «Kwestja homerycka». Jej wyniki. Homer i homerydzi. Zalety eposu homeryckiego.

Nieźrównanej wartości zaletą literatury greckiej jest to, że wita ona swego gościa odrazu, niby wspaniałą bramą wejściową, takim arcydziełem poezji, jakie potem już nigdy nie przewyższono i wskutek na zawsze utraconych warunków powstania nie można będzie przewyższyć — dwoma eposami Homera: *Iliadą* i *Odyseją*. Czytelnik obu musi się jednak zgodzić, że są one nietyle początkiem, ile szczytem twórczości epickiej; jaka więc droga doprowadziła do ich stworzenia? Czyli, co na jedno wychodzi, jaka jest łącząca nić między owymi komórkami rozrodczymi, o których była mowa wyżej, a temi dwoma okazałymi w swej i objętości (16 tysięcy i 13 tysięcy wierszy) i sile utworami?

Powinniśmy tu odróżnić formę od treści — i pomówić naprzód o pierwszej.

Epos jest poezją opowiadającą — to jest wkroczeniem poezji w psychologiczną dziedzinę prozy, w dziedzinę wyobrażeń. Z trzech pierwiastków jednak, z których się składa prymitywna choreja, najściślej połączony z czuciem jest taniec — jest on omal wyłącznie i wprost fizjologicznie objawem czucia. Aby więc umożliwić owo wkroczenie poezji do dziedziny prozy, musiał odpaść taniec — epos jeszcze jest pieśnią, ale już nie pieśnią tańczoną. Śpiewak siedzi przy wykonaniu



Achilles i Ajas w czasie gry.

tronem tego cechu został przypuszczalny «Homer» i jemu też były przypisane przechowane przez śpiewaków utwory, naprzód wszystkie, zczasem tylko najdoskonalsze, za które uważano słusznie *Iliadę* z *Odyseją*. Pieśń opowiadawcza była ozdobą uczt królewskiej; tu taniec był niepotrzebny — siedzieli goście, siedział i śpiewak.

Zgodnie z tem był porzucony i wiersz taneczny, cztermiarowy, a wierszem eposu został wiersz «sześciomiarowy» t. zw. *heksametr*, wcale nienadający się ani do marszu, ani do tańca, lecz wyłącznie do spokojnego śpiewania. O tym wierszu może dać pojęcie polski przekład *Od. XI. 489* (St. Srebrnego):

Wolałbym raczej parobkiem, || w ubogiej cudzej zagrodzie
Trudzić się ciężko na roli || i z panem mym żyć w niedostatku,
Niżli w umarłych krainie || być cieniów bezsilnych władcyką.

z poważnym jednak zastrzeżeniem. Grecka bowiem metryka, oparta na zasadzie iloczynowej i często związana z muzyką, pozwalała na zastąpienie dwóch krótkich zgłosek przez jedną długą; wskutek zastosowania tego pravidła grecki heksametr otrzymał taką różnobarwność, jakiej nie może oddać język, nie uznający iloczynu. Natomiast druga osobliwość, stanowiąca urok greckiego heksametu, może być oddana także po polsku i została oddana w przytoczonym przykładzie: obowiązkowo *cezura* dzieli wiersz na dwie połowy w taki sposób, że pierwsza zaczyna się od akcentowanej zgłoski («wolałbym»), druga od nieakcentowanej («w ubogiej»). Stąd to piękne falowanie opadającego i wznoszącego się rytmu.

Tyle co do powstania formy. Co zaś się tyczy treści, to będziemy musieli szukać jej zarodków w owym zlanu się mitów religijnych z sagami historycznymi, o którym była mowa w poprzednim rozdziale — takie przecie połączenie tych dwóch pierwiastków obserwujemy także w innych literaturach, najwyraźniej w germańskiej (por. mit o *Zygfrydzie* i *Nibelungach*). Najulubieńszą postacią greckiej mitologii był bogo-człowiek, któremu każdy szczep nadawał inne imię — Achajowie więc imię *Achilla*, wyprowadzone etymologicznie z nazwy ich własnego

swojej pieśni epickiej; takim jest już *Achilles* homerycki, kiedy tęskniąc po czynach wojennych, śpiewa o «sławie mężów». Zczasem powstał cały cech śpiewaków — nazywano ich «*homerydami*», co według najprawdopodobniejszej, chociaż nie powszechnie uznanej etymologii, oznacza «składaczy». Wcałe naturalnie patronem tego cechu został przypuszczalny «Homer» i jemu też były przypisane przechowane przez śpiewaków utwory, naprzód wszystkie, zczasem tylko najdoskonalsze, za które uważano słusznie *Iliadę* z *Odyseją*. Pieśń opowiadawcza była ozdobą uczt królewskiej; tu taniec był niepotrzebny — siedzieli goście, siedział i śpiewak.

szczepu. Jego zadaniem było uratować państwo swego ojca, Zeusa, od grożącej mu ze strony olbrzymów zagłady — ginie jednak od nadmiaru własnej siły i własnej niepohamowanej woli, nie zdążywszy spełnić swego zadania. Otóż to podanie było połączone z sagą o wojnach, które Achajowie czy to sami, czy to razem z innymi szczepami, pod wspólną nazwą Eolezyków (t. j. Pstrych), prowadzili z narodami Azji Mniejszej, których ośrodkiem była Troja na Hellesponcie — pierwotna «gigantomachja» przeistoczyła się w wojnę trojańską, pierwotnie boski mīt został uczłowieczony. Tak powstała — czyli raczej, mówiąc ostrożniej, tak mogła powstać treść naszej *Iljady*. W zachowanej nam ostatecznej redakcji ma ona wygląd następujący.

W jednej z mnogich wypraw, spowodowanych koniecznością wyżywienia wojska achajskiego podczas dziesięcioletniego oblężenia Troi, Achilles zdobył branki i łupy ze zburzonego przezeń, sprzymierzonego z Troją, miasta i sprowadził je do obozu; z branki jedna, córka kapłana Chryzesa, została oddana głównemu wodzowi, Agamemnonowi, drugą, królową Bryzeidę, on sam sobie upodobał. Oto jednak kapłan przychodzi do obozu achajskiego i imieniem swego boga Apollina błaga wodzów o zwrot córki. Prośba jego zostaje przez Agamemnona odrzucona; wtenczas Apollo zsyła zarazę na wojsko achajskie. Aby je ocalić, Agamemnon zgadza się spełnić prośbę kapłana, ale wymaga dla siebie odszkodowania, i to — ponieważ Achilles się temu najwięcej sprzeciwia — kosztem tego ostatniego. Innymi słowy — wymaga, aby Bryzeida została wydana jemu. Stąd gniew Achilla przeciw Agamemnonowi i Achajom wogóle, którym odmawia dalszej pomocy.

Aby upokorzyć młodego bohatera, Agamemnon postanawia wydać Trojanom bitwę bez jego udziału; i oczekujemy, że ta bitwa będzie wydana, a jej nie-szczęśny skutek zmusi Agamemnona do uznania swej winy i do zadośćuczynienia pokrzywdzonemu bohaterowi; oczekiwanie to jednak sprawdza się dopiero w dalszym ciągu, narazie (w pieśniach III—VII) mamy przed sobą epizody, mało związane z wątkiem poematu. Są one zresztą poczęści bardzo piękne — jak np. «przeгляд z murów» trojańskich w III p., kiedy to Helena, właściwa przyczyna wojny trojańskiej, pokazuje swemu świekrowi Pryjamowi, królowi trojańskiemu, głównych bohaterów achajskich, a przedewszystkiem pożegnanie królewicza trojańskiego Hektora z Andromachą w VI p. Dalszy ciąg jednak pieśni o gniewie Achilla daje dopiero pieśń VIII; tak, bitwa została wydana i przegrana przez Achajów; tylko noc przeszkodziła ostatecznej zagładzie ich wojska przez mężnego Hektora i jego Trojan, ale co będzie następnego dnia? Upokorzony Agamemnon posyła



Helena, Parys, Andromacha i Hektor.

Rysunek z amfory greckiej.



Walka Menelaja i Hektora.
Małowidło na wazie greckiej z VII w.

pośredników do Achilla, obiecując mu zupełne zadośćuczynienie, ale gniewny witeź odrzuca jego prośbę.

A więc nowa bitwa bez udziału Achilla. Krótka przewaga, otrzymana dzięki męstwu samego Agamemnona, rychło została utracona wskutek tego, że rana zmusiła króla do porzucenia szeregów, co niebawem z takiej samej przyczyny musieli zrobić i inni wodzowie — Diomedes, Odys, Machaon. Jeszcze kilka wysiłków ze strony trojańskiej — i okręty achajskie będą zdobyte i spalone, odcięta wszelka nadzieja nie tylko na zwycięstwo, ale nawet na powrót do ojczyzny. I toby się niezawodnie zdarzyło — gdyby nie Achilles, który, pomimo swego gniewu, został jednak człowiekiem, czującym na cierpienia swoich

towarzyszy. Coprawda, wstyd — fałszywy wstyd, jak się okazuje potem — nie pozwala mu na całkowity powrót do nich; powierza on swoje hufce przyjacielowi Patrokłowi: niech ten uratuje Achajów od zguby.

Misja Patrokła w XVI pieśni — oddzielona od klęski Achajów w XI szeregiem nowych epizodów, które opuszczamy — jest sama przez się tragedją w tragedji; nazwałbym ją tragedją woli. Naprzód widzimy go, jako posłusznego wykonawcę polecenia swego przyjaciela: uratowawszy okręty achajskie, zamierza powrócić do obozu. Oto jednak ogarnia go szal czynu: zwalczwszy szczęśliwie jednego z głównych bohaterów trojańskich, Sarpedona, który mu zastępuje drogę, jest upojony swym sukcesem. Prowadzi hufce przeciw Troi, marząc o możliwości zdobycia samego miasta. I tu spotyka się z Hektorem, i w tem spotkaniu ginie. Zaczyna się zacięta walka o jego trupa (XVII p.); w końcu Achajowie, nie mogąc wytrzymać mocy zwycięskich Trojan, posyłają po Achilla: niech ten dopomoże zabitemu towarzyszowi (XVIII p.).

Achilla ogarnia czarna rozpacz; teraz dopiero rozumie on tajemne znaczenie tego, co się stało, teraz wymawia znamienne słowa: «o niech zginie nienawiść przez bogów potępiona i przez ludzi!...» Czy zupełnie rozumie? Nie, narazie tylko w połowie. Zrzeka się swego gniewu, godzi się z Agamemnonem, pała pragnieniem nowej bitwy, która tym razem, dzięki jego czynnemu udziałowi, będzie zwycięska dla Achajów. I rzeczywiście, jest zwycięska. W szeregu starć (p. XX—XXII) zapędza on pierzchających Trojan za fosę achajską, za rzekę Skamander, pod mury Troi; tu nakoniec osiąga on główny swój cel — występuje przeciw niemu zabójca jego przyjaciela, Hektor. Nie straszy go przepowiednia, że śmierć Hektora będzie hasłem jego własnej zguby: w ostatecznej potyczce walczy z Hektorem, zabija go i...

Tu zaszła zmiana w koncepcji naszego poematu. Według tego planu, który został urzeczywistniony w streszczonej głównej jego części, pojedynek z Hektorem był li tylko zapowiedzią dalszych bitew, już nie z pojedyńczymi witeziami, lecz z samą Troją. Ale Hektor, udając się w ostateczny bój, przyprowadził ze sobą swego mściciela: był nim Parys, mąż Heleny, słaby wojownik, lecz umiejętny łucznik. Nie bierze się on do walki: zdala posyła swoją zdradziecką strzałę —

i od tej strzały ginie Achilles. Taki był pierwotny plan naszej *Ilijady*, jak o tem świadczą pewne aluzje, rozrzucone tu i tam w rozpatrzonej części poematu.

Oto jednak śpiewak o genialnej naturze, natchniony zaiste proroczym duchem, wziął w swoje ręce redakcję końca poematu. Zrozumiał on znaczenie owych wiekopomnych słów: «O niech zginie nienawiść, przez bogów potępiona i przez ludzi» — i zapragnął, żeby je zrozumiał sam bohater poematu, żeby je zrozumieли wszyscy jego słuchacze. Nie; Achilles narazie zaniechał dalszych czynów wojennych; przywiązawszy do swego rydwanu, wlecze on ku swemu obozowi zabitego wroga, nad którym z murów miasta rozlega się rzewny płacz wdowy



Priam w towarzystwie Hermesa prosi Achilleśa o zwłoki Hektora.

Andromachy. Następnie sprawia wspianiały i — okrutny pogrzeb swemu przyjacielowi, nie rozumiejąc jeszcze łagodnych słów jego zasmuconej duszy: «Pochowaj mnie co prędzej, niech przekrocze bramę Hadesu»; a po tem wszystkiem szuka odpoczynku — ale go nie znajduje. Nagle odchyła się zasłona w jego namiocie — przed nim stoi strapiony starzec, król trojański, Pryjam; całując rękę zabójcy swego syna, błaga go, aby mu wydał, dla uczciwego pogrzebu, jego znieważonego trupa. Przez pewien czas jeszcze walczy nienawiść z litością w jego zawziętej duszy, lecz wkońcu zwyciężyła litość. Pryjam pędzi zpowrotem ku Troi, uwożąc ze sobą zwłoki swego syna, Achilles zaś znajduje to, czego daremnie dotychczas szukał na drogach nienawiści: zasypia. I jego błogi sen — to ostatnia, niema, lecz wymowna nauka *Ilijady*.

W taki to sposób ten najdawniejszy pomnik greckiej literatury stał się dla nas pierwszą nauką humanitaryzmu. I ten humanitaryzm został, pomimo czasowych i przejściowych zmagañ, dominującą nutą literatury greckiej.

Mniej może wzniosła w swem znaczeniu moralnem, ale niemniej urocza jest młodszą siostrzyca *Ilijady*, *Odyseja*. Jak tamta miała podstawę kosmogoniczną, tak ta, o ile możemy sądzić, wyrosła z ziarna eschatologicznego: jej bohaterem był ów przebiegły wędrowiec, któremu udało się powrócić z królestwa śmierci do swoich. To podanie o straszidłach i widmach zaświata zlało się, z jednej strony, z klechdą ludową o rozłączonej małżonce, z drugiej — z wędrowkami przedsięwziętego szczepu jońskiego; na ostatku głośna sława wojny trojańskiej wciągnęła całą tę baśń w swoje koło, jej bohater był utożsamiony z najprzebieglejszym z bohaterów achajskich, z Odysem, i ukończona «*Odyseja*» została niby epilogiem *Ilijady*. Jej treść w ostatecznym stanie jej rozwoju jest następująca.

Już upłynęło dziesięć lat od zburzenia Troi, ale Odys, król Itaki, wciąż nie powraca do swoich. Jego syn, Telemach, który był niemowlęciem w początku dziesięcioletniej wojny, idzie go szukać, pozostawiając swój dom w drapieżnych rękach zalotników swej matki, mniemanej wdowy Penelopy. Przygody Telemacha stanowią treść pierwszych czterech pieśni: odwiedzamy wraz z nim dwory towa-

rzyszów jego ojca, o ile oni zostali przy życiu, witamy Nestora, Menelaja, Helenę, dowiadujemy się o losach tych, co zginęli. To jest właściwy epilog Iljady, zalany pogodnymi promieniami zorzy wieczornej.

Tymczasem sam Odys pozostaje we władzy nimfy Kalipso na jej cudownej wyspie; jest to jedna z wielu postaci — postać tym razem urocza — wielokształtnej śmierci. Bogowie jednak, wskutek próśb jego orędowniczki Pallady, każą nimfie odesłać Odysa; na zbudowanej własnym trudem łodzi dzielny bohater płynie przez pogodne morze. Ale rozgniewany na niego Posydon — o przyczynie gniewu dowiemy się później — swoim trójzębem rozbija jego łódź; po długich trudach dopływa bohater do tajemniczej wyspy. Jest to wyspa Feaków — pierwotnie «szarych ludzi», nowej, też uroczej odmiany wielokształtnej śmierci. Dzięki wstawieniu się ich ślicznej królowej Nauzykai, zostaje on gościnnie przyjęty przez króla i królowę; na wydanej na jego cześć uczcie opowiada swoje przygody. Tu się kończy drugi czworoksiąg naszego poematu.

Następny, trzeci czworoksiąg zawiera właśnie te opowiadania — często nadsładowany przykład wstawionego w przedmiotowy epos podmiotowego opowiadania przez usta samego bohatera poprzedzających zdarzeń. Z punktu widzenia bajkopisarskiego jest to najciekawsza część poematu; tu znajdujemy znane nam od lat dziecinnych powieści o cyklopie Polifemie, o ludożercach-Lestrygonach, Syrenach, Cyrce, państwie Hadesa i wyspie Słońca. Długo trwa to opowiadanie, ale też i zachwyca słuchaczy; król postanawia na własnym okręcie odwieźć rozbitka do jego ojczyzny.

Tu się kończy bajeczna część Odysei; następny czworoksiąg pokazuje nam bohatera na jego wyspie rodzinnej. Nie od razu ośmiela się odwiedzić swój dom, zajęty przez zalotników; przychodzi naprzód do wiernego sługi, świniopasa Eumeusza, lecz i jemu się narazie nie odślania. Po blasku cudownych przygód łagodna sielanka — taki jest ten czwarty czworoksiąg. Ale przybycie Telemacha, któremu Odys się od razu odkrywa, pobudza do czynu; pomimo odradzań Eumeusza Odys postanawia w ubraniu żebraka odwiedzić swój dom.

Nastrój dziwny, trwożny, niesamowity, niby niebo przed burzą, cechuje następny, piąty czworoksiąg — przygody nieznanego Odysa w jego własnym domu, — sytuację odtworzył później Szekspir w swym dramacie «Miarka za miarkę», ale w zabarwieniu raczej komicznym. Tu mamy tragedję. Kto poznaje pana po dwudziestoletniej rozłące? Wierny, stary pies — Mickiewicz skorzystał z tego rysu w swoich «Dziadach» — i pokrewnej natury wierna, stara piastunka. Szczególnie przejmująca jest jego rozmowa z ukochaną żoną, dla której poświęcił rajskie życie u Kalipso i której pomimo to narazie nie daje się poznać, aby go mimowolnie nie zdradziła przed trudnym czynem. Szczytem zaś niesamowitości jest opis ostatniej uczty zalotników — tej zaiste Baltazarowej uczty — pełnej groźnego przeczcucia.

Rozwiązanie przynosi szósty i ostatni czworoksiąg — opis zemsty znieważonego bohatera. Penelopa, spełniając dane słowo, zgadza się wybrać męża wśród zalotników, ale będzie nim ten, kto zdoła napiąć łuk Odysa i wystrzelić zeń w sposób przez nią wskazany. Nikt z osłabionych rozkoszami młodzieńców nie jest w stanie to zrobić; czyni to mniemany żebrak, Odys — i następna strzała godzi w pierś najzuchwalszego z pomiędzy nich. Ten strzał daje hasło do boju, w którym wszyscy grabieżcy giną. Teraz dopiero daje się zwycięzca poznać swojej

żonie — i ich rzewną, szczęśliwą rozmową kończyła się pierwotnie nasza Odyseja. Kontynuator dodał akt ostatni — odwiedziny przez Odysa jego sędziwego ojca Laerta i potyczkę z ojcami zabitych zalotników, po której następuje trwały pokój między królem i ludem.



Odys i syreny.

Taka jest treść tego młodszego poematu. Jego kompozycja — jak widać już z krótkiego streszczenia, odznacza się daleko większą zwartością, niż kompozycja *Ilijady*, urozmaiconej i częstokroć zmaconej przerywającymi główną akcją epizodami; to też do postawienia pytania o sposób powstania spuścizny Homera — do t. zw. kwestji homeryckiej — *Iljada* dała powód daleko wcześniej niż *Odyseja*. Po domysłach uczonych epoki Oświecenia, rozwinął ją najdokładniej Fryd. Aug. Wolf w swoich niegdyś słynnych, dziś prawie zapomnianych *Prolegomena ad Homerum* (1795); za nim Lachmann i długi, bardzo długi szereg innych. Ta kwestja homerycka była o tyle owocna, że zmusiła ludzi zająć się genezą i morfologją epiki ludowej wogóle; dlatego też zajmuje ona miejsce poczesne w historii literatury powszechnej. Dla Homera jej owoce były dość nikłe. Hipoteza Wolfa i Lachmana o mechanicznem powstaniu *Ilijady* z połączenia drobnych pieśni została odrzucona stanowczo; teraz walczą między sobą przeważnie tylko dwie teorie. Według jednej, istniała kiedyś niewielkiej objętości «*Prailjada*» (i odpowiednio «*Praodyseja*»), które to «*jądro*» zostało czasem wzbogacone stopniowemi «*nawarstwieniami*»; według drugiej, oba poematy zostały utworzone zwykłym literackim sposobem, każdy przez jednego autora (jest to teoria «*unitarjuszów*»). Ponieważ jednak ani zwolennicy «*teorii jądra*» nie zaprzeczają, że otrzymany wskutek wielu nawarstwień niesforny produkt został uporządkowany przez «*redaktora*» o potężnej sile umysłu, ani unitarjusze, że ich «*poeta*» posługiwał się dawniejszemi pieśniami — można powiedzieć, że kwestja homerycka już straciła swój ostry charakter. Niewątpliwe jest, że nie tylko *Odyseja* w swym dzisiejszym stanie jest daleko młodszą od *Ilijady*, ale że i w każdym z tych dwóch poematów znajdujemy ślady różnych epok kulturalnych.

Przy tem ujęciu osobistość «*Homera*» tonie w nurtach długiego rozwoju poezji homeryckiej, natomiast wysuwa się na pierwszy plan działalność «*homerydów*», t. j. tej szkoły śpiewaczej — lub, może, tych szkół śpiewaczych — która była strażniczką tradycji homeryckich. Jej dziełem był rozwój przedewszystkiem języka homeryckiego, owej gwary poetyckiej, której nigdy i nigdzie w mowie potocznej nie używano — był to bowiem «*język bogów*», a nie ludzi. Jej dalszem dziełem była teoria wiersza epickiego, owego «*heksametru*», który pomimo swej

pozornej łatwości i niedbalstwa stawiał poetom bardzo zawile wymagania. Ale to się tyczy tylko formy: homerydzi jednak, jak nas nauczyły głębsze badania, byli strażnikami także poważnej nauki, dotyczącej bogów i stosunku ich do ludzi, i pod tym względem śmiało mogą być porównani ze szkołami proroków w starym Izraelu. Te nieraz bardzo gorszące pojęcia o bogach, które nas rażą w pewnych miejscach *Iljady*, były przeżytkami dawnych, barbarzyńskich czasów i między niemi a najmlodszyimi pieśniami *Odysei* daje się zauważyć długi, stopniowy rozwój, skierowany ku oczyszczeniu i uszlachetnieniu pojęć religijnych: bogowie powoli tracą charakter despotycznych, rubaszných i ograniczonych w swej wiedzy i mocy istot, jakimi ich gdzieś przedstawia *Iljada*, i stają się wszechmocnymi, wszechwiedzącymi i jednocześnie stróżami moralności w stosunkach ludzi i do nich i między sobą. W taki to sposób została rozwinięta w szkołach homerydów «religja Zeusa»; w dalszym rozwoju musieli oni bronić jej zasad przeciw reformatorskim tendencjom «religji Apolina», której ośrodkiem była świątynia delficka, ale to zdarzyło się dopiero w epoce «pohomeryckiej».

Wyszędłszy z grona owych homerydów, co sami byli synami ludu, lecz wskutek swej działalności byli ściśle związani z dworami królewskimi monarchicznych za owych czasów miast Hellady, epopeja homerycka przedstawia nam cechy tak ludowej, jak i dworskiej poezji. Do pierwszych należy przedewszystkiem owa t. zw. «rozlewność epiczna», którą znajdujemy tak samo np. w serbskich dumkach ludowych, owo zamiłowanie w szczegółowości, w powtórzeniach tych samych frazesów lub epitetów zdobniczych, które Spencerowi wydało się «dziecinne», lecz tak uroczo oddziaływa na świeży, niezsępsuty jednostronną refleksją umysł. O bardziej dojrzałym, a więc raczej dworskim charakterze poematów świadczy przedewszystkiem język, ogromnie wykwintny i bogaty w odcienie, mocno utrudniający pracę tłumacza, a pozatem pełnia środków artystycznych, używanych dla charakterystyki występujących osób. Tu pierwsze miejsce zajmują mowy tych osób; są one — w odróżnieniu od zwykle pod tym względem beztrioskiej poezji ludowej — ściśle zastosowane do charakteru mówiących osób. A te charaktery są bardzo rozmaite, od szlachetnych do podłych, od surowych do tkliwych — takiej skali późniejsza grecka literatura nie знаła aż do czasów Sofoklesa. I nie tylko charaktery, ale i nastroje w ich zmienności są wybornie wycieniowane przez poetę; tu oczywiście pierwsze miejsce zajmuje jego ulubiony bohater, Achilles. Co za różnica między jego gniewnym nastrojem w I i łagodnym w drugiej połowie XXIII pieśni! A jednak czuje się, że to — jeden i ten sam człowiek, którego wrażliwa dusza, w zależności od przeżytych okoliczności, reaguje to tak, to inaczej. Niemniej wysoko stoi u Homera to, co H. Taine nazywa *l'art de développer* — organiczne wyprowadzenie jednej sytuacji, jednej myśli z drugiej, co naturalnie też świadczy o dużej wprawie, nabytej wielowiekową nauką w szkołach śpiewaczych. Tej sztuki pisarze europejscy nauczyli się — o ile się jej nauczyli — od Rzymian, jak o tem świadczy tenże H. Taine; Rzymianie jednak od Greków, a Grecy późniejszych epok od Homera.

Nie to jednak jest dla nas najcenniejsze; najcenniejszy jest ten duch humanitaryzmu, którym przesiąknięta jest cała poezja Homera. Nie należy tego rozumieć w tem znaczeniu, jakgdyby on zawsze opisywał same tylko szlachetne czyny. Owszem, zdaje on sobie sprawę z okrutnego charakteru swej epoki, epoki wojen i przemocy silnych nad słabymi. Ale, czytając go, czujemy zawsze,

że jego duch stoi wyżej od ducha epoki, że on, jako prawdziwy prorok przeczuwa konieczność prawdy, której nie sądzone było spełnić się przed jego oczyma. Zawsze... to może będzie przesada. Przecie na naszych eposejach odbiła się twórczość nie samych tylko genjuszów, ale także i bardziej miernych przedstawicieli sztuki śpiewaczej. Kiedy niekiedy taka miernota też wycisnęła swe piętno na poezji homeryckiej — i to piętno uszło uważnych oczu nieznanego redaktora, szpecąc odpowiednią stronicę wzniosłej księgi. Na to należy patrzeć tak samo, jak i na te lub owe usterki kompozycyjne, na te miejsca, w których, według żartobliwych słów Horacego w jego «Poetyce», «wogóle dzielny Homer drzemie», co tenże poeta tak samo żartobliwie usprawiedliwia koniecznością chwilowego snu przy długiej pracy.

Nie mogłem i myśleć o tem, żeby w tej krótkiej charakterystyce wyczerpać cechy, charakteryzujące poezję pierwszego wieszca w wielowiekowym rozwoju europejskiej literatury; nie mógłbym o tem myśleć nawet w tym wypadku, gdybym zamiast krótkiego szkicu napisał całą książkę o tym poecie. Tak samo, jak nauka, która w ciągu tylu stuleci się nim zajmuje, znajduje wciąż nowe i nowe tematy dla swojej nad nim pracy — tak i człowiek, czytający nie rozumem tylko, ale i sercem, przy każdym nowem czytaniu znajduje w nim wciąż nowe i nowe zalety. Jakie okoliczności historyczne i psychologiczne złożyły się na to, aby stworzyć tę zdumiewającą w swej wzniosłości postać — to chyba na zawsze pozostanie dla nas tajemnicą; to jedno jest pewne, że te okoliczności się już nigdy więcej nie powtórzyły, że one też nigdy więcej powtórzyć się nie mogą. Homer jest i zostanie jedynym na całym obszarze literatury wszechświatowej.

III. Epos pohomerycki.

Treść: Cykl epiczny. Jego części: cykl kosmogoniczny, Heraklesa, Argonautów, tebański, trojański. — Parodje: Margites, Wojna żabio-mysia. — Aedzi i rapsodowie. — Hymny homeryckie. — Hezjod i epos dydaktyczny. — Szkoła homerydów i szkoła delficka. — Epos filozoficzny: Ksenofanes, Parmenides. Empedokles. — Epos prorocko-teologiczny.

Epos homerycki z punktu widzenia psychologii twórczości był, jak to widzieliśmy, owocem wyłomu poezji w psychologicznej dziedzinie prozy; to jest, mówiąc inaczej, spoetyzowaniem podań, oddawna tworzących część skarbnicy prozaicznej ludu greckiego, dokonaniem przez mistrzów szkoły śpiewaków (po grecku: aedów) — homerydów. Że ta próba nie była pierwsza, to rozumie się samo przez się; o stopniowym jednak wzroście tej działalności, której szczytem ona była, ścisłych wiadomości nie mamy. Natomiast mamy je dla stopniowego upadku i wygaśnięcia.

Skarbnica bowiem podań greckich była niewyczerpana; tulacze życie aedów-homerydów prowadziło do jej ciągłego zbogacania wskutek ich stykania się z różnemi szczepami helleńskimi, u których mit o bogoczłowieku istniał w odmiennej od achajskiego ujęcia formach i oprócz niego istniały także i inne mity. Przykład «Homera» był nęcący: jego naśladowcy próbowali, idąc za jego przykładem, opracowywać we wskazanych przez niego formach także i inne części owej skarbnicy. Tak powstał t. zw. cykl epiczny. Jego rozmiary, dzięki wziętości, którą się cieszyli homerydzi, były ogromne; możemy być pewni, że obejmował on w swej całości już nie dziesiątki, lecz setki tysięcy wierszy. Dla nas się on nie zachował;

z niektórych jego części posiadamy urywki, lub streszczenia, lub imiona autorów, lub tytuły; o istnieniu innych domyślamy się, ale zapewne poza ich obrębem istniały i takie, o których się nawet domyślać nie możemy. Zagięły one całkowicie już w ostatnich epokach literatury greckiej, a więc żadnego bezpośredniego wpływu na literaturę powszechną wyrzucić nie mogły; pomimo to jednak krótkie ich uwzględnienie w ramach literatury powszechnej jest potrzebne, po pierwsze dlatego, że autorowie, naśladowcy «Homera», w tej działalności stanowią zjawisko, z którym i potem się nieraz spotykamy w dziejach literatury powszechnej, a następnie dlatego, że pod ich wpływem powstały w obu literaturach starożytnych dzieła poetyckie, które, zachowane, ze swojej strony wywarły wpływ na literaturę powszechną — że już nie mówię o tem, iż były one także źródłem natchnienia dla mistrzów sztuki figuralnej, przede wszystkim ceramiki w pierwszych wiekach jej rozwoju.

Rozpatrując poszczególne części cyklu epicznego w porządku chronologii opisanych w nich zdarzeń mitycznych — chronologja bowiem powstania poszczególnych eposów jest nam znana tylko bardzo dorywczo — musimy zacząć od tych mitów, które były podstawą mitu o bogoczwłowieku, a więc od cyklu kosmogonicznego. Grecka bowiem religja w owych dawnych czasach uczyła nie o stworzeniu świata przez bogów, lecz odwrotnie, o powstaniu bogów w czasie z łona przedwiecznej Ziemi. Drugim aktem w stworzeniu «Kosmosu», t. j. ładu wszechświata, była walka bogów pod dowództwem Zeusa z siłami Ziemi, t. j. z Tytanami; ale wina, którą bogowie popełnili przez tę matkobójczą, chociaż i zwycięską walkę, skazała ich na zagładę ze strony przyszłych sił Ziemi, t. zw. Gigantów czyli olbrzymów. To więc miało być treścią cyklu kosmogonicznego. Mamy jednak o nim bardzo li tylko słabe pojęcie. Wiemy o istnieniu *Teogonji* cyklicznej — odrębnej od zachowanej nam *Teogonji* hezjodyckiej, o której mowa będzie niżej; cytuje się także *Tytanomachję*, jako drugi, barwny akt tej boskiej tragedji. Czy obok niej istniała jeszcze *Gigantomachja*, jako odtworzenie trzeciego, ostatecznego aktu, tego powiedzieć nie możemy.

W najczystszej formie zachował się mit o bogoczwłowieku w konserwatywnym szczepie Doryjczyków, chociaż właśnie tu jego imię — Herakles jest względnie późniejszego pochodzenia. On też został bohaterem cyklu epicznego, chociaż o poszczególnych eposach tego cyklu możliwe są tylko domysły. Herakles należy do długiej genealogji królów argejskich, która to genealogja ma jednak jeden sens — ideę potrójnego zahartowania krwią samego Zeusa tego bohatera, który będzie przeznaczony na zbawiciela królestwa bogów. Od Zeusa i nimfy argejskiej Iony pochodzi Epafos, przodek Danaosa i Egipta; z prawnuczki obu Danai i Zeusa rodzi się Perseusz, prawdziwy bajeczny bohater Greków; z prawnuczki nakoniec Perseusza, Alkmeny i Zeusa rodzi się Herakles. Prawdopodobną więc jest rzeczą, że tym trzem aktom odpowiadały trzy eposy cyklu heraklesowskiego — *Danajda*, *Perseida* i *Herakleja*; ale to są tylko domysły. Napewno wiemy tylko o istnieniu eposu cyklicznego, którego treścią była wstrząsająca śmierć bohatera: był to epos p. t. *Zdobycie Echalji*, przypisywany śpiewakowi Kreofilowi z Samosu.

Heraklesowi Doryjczyków, jak i Achillesowi Achajów, odpowiadał u Jończyków Jazon-bohater, uosabiający sobą bajeczne wędrówki tego przedsiębiorczego szczepu na Wschodzie i Zachodzie: Jazon-Argonauta, z jego cudownym okrętem Argo, jest to etymologiczna projekcja kraju jońskiego, *Iason Argos*. Celem

wypraw było pozyskanie bajecznych bogactw dalekich krajów, których symbolem było złote runo. Cykl składał się co najmniej z dwóch eposów: *Minjady*, w której była opisana utrata złotego runa przez Atamasa, króla Minijczyków w Orcho-
 menie beockim, i *Argonautyki* (która podobno istniała w kilku ujęciach równoległych), eposu o jego odzyskaniu przez Jazona, królewicza tessalskiego Jolkos (Ia-olkos «jońska włoka»). Szczególną wziętością cieszył się ten drugi epos: o «Argo, co wszystkich ciekawi» mówi już Homer. Jest to zrozumiałe: przecie bohaterką tego eposu była Medea, której postać właśnie stąd dostała się do Eurypidesa i przez niego — do literatury powszechnej.

Równoległy tebański cykl nie miał bohatera centralnego; jego treścią były tragiczne losy królewskiego rodu Labdakidów, które doprowadziły do zburzenia ich miasta stołecznego, Teb, przez Argejczyków. Pierwszym jego eposem była *Edypodeja*, z której czerpał treść i natchnienie m. i. Sofokles dla swojej naj-sławniejszej tragedji. Skutki przekleństwa, rzuconego przez nieszczęsnego Edypa na swoich niewdzięcznych synów, Eteokla i Polinika, były opisane w dwóch następnych, o ile możemy sądzić, równoległych eposach: *Tebaidzie*, zużytkowanej później przez Eschyla w jego *Siedmiu przeciw Tebom*, i *Wyprawie Amfiaraja*. Narazie Teby uniknęły zguby; sprawili ją dopiero synowie Siedmiu wodzów, t. zw. *Epigonowie*, którzy dali imię czwartemu eposowi cyklu. Dodatkiem — podobno dość późnym, ale bardzo efektownym — była *Alkmeonida*, poemat o losach Alkmeona, syna Amfiaraja.

Wyraźnie równoległym odpowiednikiem cyklu tebańskiego był cykl trojański: «pod Tebami i Troją», powiada Hezjod, «polegli bohaterowie», te dwie wojny były więc końcem epoki herosów. Do cyklu trojańskiego należały, jak już wiemy, *Iljada* z *Odyseją*; ale pierwsza obejmowała tylko jeden epizod dziesięcioletniej wojny, druga — powrót tylko jednego jej bohatera. Nie mogły nie powstać pytania: jaki był początek, jakie pierwsze dzieje tej wojny? jaki jej koniec? jaki powrót pozostałych bohaterów, poczynając od samego Agamemnona? jakie na koniec ostatnie losy Odysa, którego porzuciliśmy w *Odysei* jako pojednanego ze swym narodem króla? Wszystkie te pytania były zachętą dla śpiewaków; należało do obu eposów homeryckich dodać początek, środek i koniec. Podjęło się tego kilku śpiewaków, których imiona zachowały się — wątpić o nich nie mamy dostatecznego powodu. Początek wojny — a więc porwanie Heleny, wyprawę Achajów z Agamemnonem na czele i pierwsze dziewięć lat oblężenia Troi — opisał Stasinós z Cypru w eposie, który od nazwy jego ojczyzny otrzymał tytuł *Cypryj*; jego więc dalszym ciągiem została nasza *Iljada*. Opis ostatnich bitew i zburzenia miasta dał naprzód Arktinos z Miletu, po nim Lesches z Lesbosu w swej *Małej Iljadzie*; powstanie tego ostatniego poematu miało ten skutek, że epos *Arktyna* rozdzielono na dwie części, mianowicie na epos o ostatnich bitwach pod Troją p. tyt. *Etjopida* (ponieważ jednym z jego bohaterów był Memnon, król Etjopów) i epos o *Zburzeniu Iljonu* pod tą właśnie nazwą. Łącznikiem między tą powieścią a naszą *Odyseją* był epos *Hagiasa* z Trezeny o «powrotach» (*Nostoi*) zwyciężskich bohaterów ze zdobytej Troi; tu szczególnie wstrząsające było opowiadanie o powrocie Agamemnona, zabitego przy uczcie radosnej przez własną niewierną małżonkę Klitemnestrę i jej gacha Egista. Odtąd wskutek równoległego charakteru tej «pieśni o powrotach» i *Odysei* te dwie postaci kobiece, Klitemnestra i Penelopa, zostały niby symbolem dwóch

biegunów typu greckiej małżonki. — Pozostało dla ukończenia cyklu trojańskiego jeszcze jedną dodać powieść o ostatnich losach i śmierci Odysa. Podjął się tego zadania jeden z ostatnich aedów, Eugammon z Cyreny w swoim eposie *Telegonji*, nazwanej tak według imienia nieprawego syna Odysa i Circei, który, szukając swego ojca, niespodziewanie na niego natrafia i niepoznanego zabija.

Taki był ten obfity rozkwit epopei greckiej; ale były to wszystko kwiaty jesienne. Wymienione eposy razem wzięte stanowiły olbrzymią w swych rozmiarach całość, ale wzięte pojedynczo były one, o ile możemy sądzić, mniejsze, często znacznie mniejsze, od Odysei. A jednak bogactwem treści każdy z nich przewyższał oba eposy homeryckie; jeszcze Arystoteles zauważył, że z tych dwóch późniejsi poeci tragiczni mogli zapożyczyć co najwyżej po dwa tematy, gdy tymczasem znacznie mniejsza Mała Iljada dała takich tematów przeszło osiem. Znaczy to, że styl opowiadania był w eposach cyklicznych daleko zwężlejszy; to oczywiście jeszcze nie było wadą. Ale ci, co je czytali, świadczą o braku w nich talentu; były to opowiadania rzemieślnicze, naśladowania stylu Homera z jego utartymi formułami, epitetami i t. d., wskutek czego w późniejszej estetyce wyraz «charakter cykliczny» w przeciwieństwie do «charakteru homeryckiego» otrzymał znaczenie trywialności. Takie same zwyrodnienie obserwujemy później wśród epigonów eposu średniowiecznego lub romansu rycerskiego czasów Odrodzenia i Baroku. I tak samo, jak to ostatnie zwyrodnienie wywołało parodię Cervantesa, tak i nieudolne naśladownictwo homerydów doczekało się parodji w postaci genialnego *Margita* — swego rodzaju Don-Kichota. T. j. genialnym nazywamy go według zdania Arystotelesa, który go jeszcze czytał; dla nas się on nie zachował. Natomiast zachowała się «Wojna żabio-mysia» (*Batrachomyomachia*), niebardzo dowcipna, ale ważna w historii literatury powszechnej, jako wzór eposu t. zw. «heroikomicznego», naśladowany przez naszego Krasickiego i wielu innych za czasów rozkwitu klasycyzmu.

W taki to sposób szkoły aedów kłoniły się ku upadkowi; w ich walce z krzewicielami religji Apollina w Delfach przewaga była stanowczo po stronie tych ostatnich. Warunki polityczne też im nie sprzyjały: Hellada powoli pod wpływem Delfów od monarchji przechodziła do arystokracji, śpiewak homeryda stracił to uprzywilejowane miejsce przy uczcie królewskiej, o którym tak ładnie opowiada Odyseja. Coprawda, i arystokracja, i w dalszym ciągu demokracja nie zrezygnowała z udziału homerydów: zapraszano ich na święta publiczne. Ale tu już warunki były inne: jak w zawodach gimnastycznych i innych, tak i tu działalność homerydy była podporządkowana idei «agonistyki», t. j. współzawodnictwa. Do konkursu stawało kilku homerydów, najlepszy otrzymywał nagrodę; to znaczy, że należało wysłuchać już nie jednego, jak za czasów królewskich, lecz kilku wirtuozów. Wobec tych warunków homerydzi zrezygnowali ze swego jednostajnego śpiewu, z jego naiwnym akompanjamentem na owej starej czterostrunnej «formindze», która już nie mogła rywalizować z daleko doskonalszą muzyką Apollina; zamiast «aedów» zostali rapsodami, t. j. zamiast śpiewaków — deklamatorami. Wyraz «śpiewam» był coprawda gwoli tradycji utrzymany i nadal, ale stał się już czystym przeżytkiem, tak samo, jak i w naszej poezji klasycznej. Z dwóch zadań dawnych aedów — tworzenia nowych pieśni i przechowania starych — głównem stało się to drugie; rapsodowie byli to przeważnie deklamatorzy Homera. Jako tacy jednak odegrali oni wybitną rolę w rozpowszechnianiu wśród

Hellenów dorobku homerowskiego i zachowali aż do IV w. prz. Chr., jeżeli nie później, zaszczytne miejsce w kulturze greckiej. Platon dał nam ciekawy obraz takiego rapsoda i jego dumy zawodowej w swoim *Ionie*. Bo rapsod to był nie tylko deklamator; uważał on siebie za strażnika tradycji homeryckich, w jego zawodzie było coś zbliżonego z filozofją, która też rzeczywiście, jak to zobaczymy, poczęści rozwinęła się z rapsodyki.

Twórczość poetycka, jak to powiedziałem przed chwilą, stała się drugorzędnym przejawem działalności rapsoda; nie znaczy to jednak, żeby miała ona ustać zupełnie. Przeciwnie, nowe warunki, w których występował rapsod, były bodźcem do jej przejawiania się. Należało przecie uświetnić deklamacją święto jednego z licznych bóstw greckiego panteonu; a wobec tego było naturalne, że rapsod zwracał się przede wszystkim do tego bóstwa, prosząc je w zakończeniu o łaskę i o zwycięstwo. W taki sposób powstały owe hymny homeryckie, które się nam zachowały i razem wzięte napełniają szczupłą cprawda książeczkę. Są między nimi dłuższe, są i krótsze. Ich wartość poetycka jest rozmaita, ale wśród pierwszych znajdujemy prawdziwe perły poezji, jak np. humorystyczny hymn na cześć Hermesa, uroczy w swej zmysłowości na cześć Afrodyty i najpiękniejszy ze wszystkich — na cześć Demetry eleuzyńskiej, cenny dla nas także i z punktu widzenia historii religii, jako najwcześniejsze świadectwo o misterjach eleuzyńskich.

Jednocześnie jednak z temi miłemi kwiatkami poezji homeryckiej powstały z jej środowiska nowe, daleko potężniejsze jej gałęzie, wskutek bliskości jej tradycji do filozofji, o której mowa była przed chwilą. Jeden z homerydów przywędrował z Eolidy na wybrzeżu małoazjatyckiem do pokrewnej Beocji, i tam, u stóp Helikonu, nauczył swej sztuki syna, Hezjoda. Ten jednak skorzystał z niej w nieco odrębny od tradycji homeryckich sposób. Widzenie na Helikonie zrobiło z niego proroka; spór z bratem Persesem i niesprawiedliwe jego rozstrzygnięcie przez «królów-darożerców», t. j. sędziów z rodów arystokratycznych Beocji, otworzyły mu oczy na świętość prawdy i pracy. Pierwszym owocem tej jego działalności poetycko-prorockiej był jego epos p. tyt. *Prace i dni* (*Erga kai hēmerai*); w objaśnieniu tego tytułu należy zaznaczyć, że wskazuje on na dwie główne części poematu, na «pieśń o pracach», pierwszą i większą, i mniejszą «pieśń o dniach» szczęśliwych i nieszczęśliwych dla prac, według zabobonu ludowego — dziwna, lecz urocza mieszanina przypowieści prorockich, przepisów o różnych gatunkach prac, przestroż moralnych i praktycznych, zabobonów ludowych. Nie ma to organicznej całości, ale poszczególne części są czasami bardzo piękne. Wogóle zaś mamy tu niezawodnie nowy wyłom, uczyniony przez poezję w psychologicznej dziedzinie prozy — obok eposu heroicznego Homera i jego szkoły powstał epos dydaktyczny, na zawsze związany z imieniem Hezjoda, jako swego twórcy.

Drugim dużym eposem Hezjoda była *Teogonja*. O jej stosunku do teogonji cyklicznej, o której p. wyżej, mówić nie możemy, skoro o niej nic nie wiemy; sama przez się jest to potężna w zamyśle, lecz mniej doskonała w wykonaniu, próba wprowadzenia porządku w beznadziejnie zaplątany wskutek rozszczępienia narodu i kolejności nawarstwień grecki politeizm. Są i tu wdzięczne miejsca poszczególne, ale zawiła genealogja i długie szeregi imion własnych — Hezjod wie dokładnie, jak się nazywała każda z pięćdziesięciu Nereid — szkoda całości; i one to właśnie stanowią to, w czem późniejsza estetyka upatrywała

«charakter hezjodycki». Ale religja grecka była «teantropiczną», t. j. uznawała istoty pośrednie między bogami i ludźmi; korzystając z tego dogmatu, rody królewskie i magnackie chętnie uważały za swego przodka takiego «półboga», poczętego z boga i urodzonego przez kobietę; to właśnie nastęrczyło Hezjodowi (lub jego uczniowi) myśl o zestawieniu podań o takich kobietach-prarodzicielkach w eposie pod dziwacznym na pierwszy rzut oka tytułem: *katalogi kobiet*, zczasem przyłączonym do *Teogonji*, jako jej dalszy ciąg. Z tych dwóch utworów rozwinęła się gałąź eposu dydaktycznego, którą nazywamy eposem genealogicznym; cieszyła się ona zrozumiałą wziętością na licznych dworach magnackich, lecz mało odpowiadała pierwotnym intencjom mistrza, owego karciciela «królów-daróźców». Jej znaczenie jest dla literatury greckiej podwójne. Pierwsze zawiera się w tem, że było ono już drugim (po cyklu epicznym) opracowaniem poetyckiem skarbnicy greckich mitów; drugie — w tem, że zczasem została ona jednym z korzeni poważnego gatunku prozy artystycznej — historjografji. Dla nas się te bardzo liczne eposy genealogiczne nie zachowały, jak nie zachowały się i niemniej liczne eposy ściśle dydaktyczne, które wyprowadzały swój rodowód od Prac i dni Hezjoda.

Rapsodem był również i ten, co o jakieś stulecie po Hezjodzie i w każdym razie jeszcze w VI w. prz. Chr., pochodząc z jońskiego Kolofonu, przewędrował całą Helladę, pod koniec życia przeniósł się do Italji i tam założył szkołę już nie rapsodów, lecz poetów-filozofów; był to Ksenofanes, założyciel szkoły «eleatów» w Elei italskiej. W swojej treści, coprawda, jego filozofja zrywa z tradycjami i Homera, i Hezjoda, głosząc boga jedyne, nadzmysłowego, i jedyne nadzmysłowy świat; jego uczniem w tym zakresie był drugi poeta-filozof, Parmenides, przyszły łącznik między eleatami a Platonem. Trzecim i najgenjalniejszym był niezależny od eleatów poeta-filozof sycylijski, Empedokles; na nim się kończy epos filozoficzny, który wogóle, jak widzimy, kwitł tylko na Zachodzie — na Wschodzie greckim filozofja, wskutek zdobycia przez Jończyków materiału piśmiennego z Egiptu, już oddawna była oddana zpowrotem swej dziedzinie psychologicznej, prozie.

Walka między homerydami i Apollinem delfickim skończyła się, jak to już zaznaczyłem, jego zwycięstwem; w niektórych późniejszych eposach cyklicznych widzimy już wyraźnie przesiąknięcie ideami apollińskimi. Ale Apollo, narzucając homerydom poczęści swoją naukę, zapożyczył od nich formę, t. j. język i wiersz; jak to się stało, tego nie wiemy, można jednak przypuścić, że sąsiedztwo z Delfami Beocji i jej szkół hezjodyckich przyczyniło się do tego. Zjawisko to było bardzo poważne. Grecja przecie nie miała wspólnego języka, każdy szczep posługiwał się swoim, a szczepów było mnóstwo. Delfy jednak pragnęły być «wspólnem ogniskiem całej Hellady»; dlatego właśnie przywłaszczyły one sobie język Homera, który w ten sposób został językiem, że tak powiem, kościelnym dla całej Grecji, tak samo, jak język łaciński w średniowieczu i nowych czasach dla całego chrześcijańskiego Zachodu. Oczywiście, świętość tego «języka bogów» od tego jeszcze znacznie się zwiększyła.

W praktyce znalazło to podwójny wyraz. Po pierwsze bowiem, pod natchnieniem kapłanów delfickich, powstała nowa gałąź poezji epickiej — epos pro-rocko-teologiczny — pod imionami poczęści mitologicznymi — Muzeusza, Orfeusza — po części historycznymi, jak Epimenida kreteńskiego, proroka

także i w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa, ponieważ uczczonego przez niego «nieznanego boga» później tłumaczył apostoł Paweł w swej mowie na Areopagu ateńskim. Po drugie jednak — i o tem łatwiej możemy sądzić, ponieważ tamte eposy ze zrozumiałej przyczyny się nie zachowały — i kapłani delficki w swoich uroczystych wyroczniach używali tego świętego języka homeryckiego.

Te wyrocznie, których szereg się dla nas zachował, są często wysokiej wartości poetyckiej i zajmują cały okres życia wiary hellenickiej, a więc tysiąc zgorą lat; gdybyśmy posiadali wszystkie — byłoby to olbrzymie, wielotomowe dzieło. Ostatnim bowiem, który się zwrócił do wyroczni delfickiej, był cesarz Julian-Odstępca; jego posłaniec znalazł święty przybytek już w gruzach i otrzymał od Pitji następującą smutną wyrocznię:

Wieść cesarzowi odnieście; już w gruzy zwalono świątynię,
Feb już nie panem przybytku, nie panem świętego wawrzynu:
Źródło natchnienia ustało, zamilkły nurty Kastalji.

Takie były słowa ostatniej Pitji, posłane ostatniemu Hellenowi na tronie cesarów.

IV. Liryka.

Treść: Przejście do epoki chronologicznie określonej: VIII—VI ww. Przetwianie chorei. Forma pośrednicząca: elegja. Elegicy od Kallina do Teognisa. Powstanie jambografji: Archiloch, Simonides Starszy, Hipponaks. Melika czyli liryka właściwa, monodyczna: Alceusz, Safona, Anakreon. Rozkwit chorei w liryce chóralnej: Alkman, Stezychor, Ibik. Ostatni triumwirat liryki chóralnej: Simonides Młodszy, Pindar, Bakchylides. Odrębne miejsce dytyrambu i Arjon.

Twórczość aedów, o której była mowa dotychczas — jeżeli nie liczyć filozofów, należących już do późniejszych epok — nie może być chronologicznie określona; i o Hezjodzie, owej pierwszej osobistości w dziejach literatury greckiej, nie można powiedzieć nawet w przybliżeniu, kiedy on żył. Epoka natomiast, do której przechodzimy teraz, już ma swoją chronologję, chociaż niebardzo ścisłą: ustalenie wspólnej dla całej Grecji chronologji w kolejności olimpiad, które zaczęto liczyć od 776 r., pozwoliło datować główne zdarzenia polityczne, a te znowu, o ile były uwzględnione w utworach poetów, pośrednio wskazywały także i epokę ich życia.

Natomiast wspólnota języka literackiego, jaka istniała w epoce poprzedzającej dzięki przewadze naprzód szkół homerydów, a następnie przejęciu przez Delfy utworzonego przez te szkoły języka, zatracą się w obecnej. Język homerycki istnieje i nadal jako język kościelny, nie jest jednak obowiązkowy dla tych gatunków poezji, które powstają właśnie teraz; tu każdy szczep posługuje się swoim własnym językiem, zabarwionym gdzieniegdzie reminiscencjami homeryckimi. Dla tego właśnie naszą epokę, t. j. ww. VII i VI, nazywamy epoką hellenicką, odróżniając ją tem od epoki poprzedniej, która była w literaturze dalszym ciągiem epoki achajskiej, i od epoki następnej, attyckiej. Twórcy poematów, zbliżonych do eposu, posługują się i nadal jego językiem, t. j. językiem homeryckim, czyniąc tylko pewne ustępstwa na korzyść swych gwar rodzimych; w liryce natomiast właściwej poeci szczepu doryckiego używają energicznej gwary doryckiej i nawet narzucają ją, chociaż z pewnymi odchyleniami, swoim naśladowcom z innych szczepów; w liryce poetów lesbijskich otrzymuje prawo obywatelstwa słodka

gwara eolska, jako też w jambografji i w melice jońskiej miękka gwara jońska; nawet wzgardzona Beocja ma przedstawicieli, czyli raczej przedstawicielkę swej rubasznej gwary. Skutkiem była bardzo różnobarwna tęcza lingwistyczna, której połyski dopiero w V w. zbladły wraz ze wzmacniającym się blaskiem mowy attyckiej.

Pośredniczącą formą między eposem, z jego ciągłością rytmu heksametrycznego, i liryką właściwą, z jej zwrotkami była elegja, która jednak, w odróżnieniu od naszych pojęć, obejmowała różne co do treści gatunki poezji, zjednoczone tylko wspólnotą formy zewnętrznej, t. j. miarą wierszową «elegijną». Był nią dwuwiersz elegijny, składający się z heksametru i (nieściśle tak zwanego) pentametru. Za przykład może służyć (w przekładzie prof. Srebrnego) nagrobek ku czci bohaterów z Termopil:

W Sparcie gdy będziesz, wędrowcze, tę wieść o nas zanieś Spartanom:
Tu oto hufiec nasz leży, wierny głosowi ich praw.

Drugi, krótszy wiersz, t. j. pentametr, zaczyna się tak samo jak i pierwszy, heksametr; ale po cezurze (obowiązkowo męskiej) otrzymujemy, zamiast drugiej, wznoszącej się połowy, powtórzenie pierwszej z jej spadającym rytmem. Robi to wrażenie anomalji, harmonizującej z emocją liryczną. Drugą właściwością elegji jest jej stroficzność: heksametr z pentametrem razem wzięte stanowią małą stroficzność, i ona to właśnie stanowi przejście od heksametrycznego eposu do ściśle stroficznej liryki.

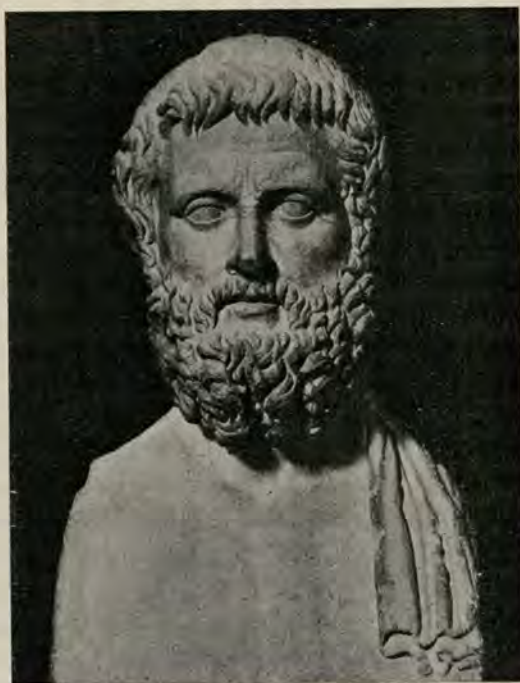
To pokrewieństwo elegji z eposem pozwala nam domyślać się, że powstała ona pod wpływem aedów-homerydów; w rzeczywistości jej ojczyzną była Jonja, kraj jeżeli nie powstania, to w każdym razie rozkwitu szkół homeryckich. Typów elegji, jak już zaznaczyłem, było wiele; wcale nie była ona związana z tem, co my dziś nazywamy «nastrojem elegijnym». To jednak należy pamiętać: do czystego opowiadania za czasów, o których mówimy, elegji nie używano; opowiadanie pozostało treścią eposu i dopiero IV w. pozwolił sobie na takie mieszanie stylów. Właściwą zaś treścią elegji było to, co starożytni nazywali «pareneseą» — zwracanie się do bliźnich celem ich przekonania. Tak pierwszy elegik, Kallinos z Efezu, w swych elegjach zwraca się do swych współobywateli celem zahartowania ich dusz w zbliżającej się walce z najeźdźcami; była to więc elegja wojownicza. Udoskonalił ten typ w tym samym VII stuleciu Tyrteusz, Ateńczyk z urodzenia, który przeniósł do Sparty ten joński gatunek poezji. Jest on dla nas wiekopomnym przedstawicielem śpiewu wojowniczego; jednocześnie jednak wysławiał on, aby podnieść wśród Spartańczyków dyscyplinę w duchu Likurga, prawodawstwo tego współmitycznego męża stanu, jako twórca elegji politycznej. Jeszcze przed tem Archiloch, z którym jeszcze będziemy mieli do czynienia, został twórcą najbardziej zbliżonego do naszych pojęć typu elegji — elegji żalobnej; i ona jednak była parenetyczną, ponieważ poeta chce pocieszyć utrapionego przyjaciela, odwołując go od biernej żaloby do czynu. Ten typ jednak nie był jedyny w poezji Archilocha, bardzo różnobarwnej, chociaż zawsze ściśle podmiotowej. Nieco później i jednocześnie z Tyrteuszem powstał ten, który w świadomości potomnych był przeciwnym jego biegunem — Mimnermos z Kolofonu w Jonji, twórca elegji miłosnej — nie triumfującej jednak, lecz zabarwionej smutkiem z powodu znikającego kwiatu młodości. Wogóle należy za-

znaczyć, że to pierwsze wystąpienie miłości w poezji greckiej miało bardzo nieśmiały i raczej smętny charakter. Jego młodszy współczesnik, Ateńczyk Solon, wskrzesił w swojej ojczyźnie zasady Tyrteusza, jako twórca i wojowniczej elegji celem walki z sąsiadami o «upragnioną Salaminę», i szeregu politycznych — celem przygotowania i obrony swego prawodawstwa. Nakoniec ostatni w szeregu elegików naszej epoki Teognis z Megary, jedyny po którym się zachowała cała księga (z dodatkiem), występuje w niej jako twórca elegji moralizującej (czyli «gnomicznej»). Te jego elegje są jednak króciutkie i jako takie stanowią przejście od elegji właściwej do epigramatu.

Epigramat połączony jest z elegją wspólnotą miary wierszowej, t. j. użyciem dwuwiersza elegijnego; miał on jednak, jako gatunek poezji, swoje odrębne i samodzielne pochodzenie. Świadczy o nim samo słowo: «epigramma» znaczy «napis». Napis przybiera znaczenie monumentalne albo jako nagrobek, albo jako świadectwo o poświęceniu (najczęściej bóstwu) jakiegoś przedmiotu: uroczystość jednego i drugiego celu wymagała form wierszowanych, wśród których najulubieńszą stał się dwuwiersz elegijny; — właśnie ten, który wyżej przytoczyliśmy jako przykład, był epigramatem w tym znaczeniu słowa. W obu wypadkach obowiązkowa była krótkość; z krótkości powstała jedność i trafność. Nasza epoka była tylko epoką dzieciństwa tego gatunku poezji, jego rozkwit nastąpił za czasów aleksandryjskich, a kiedy w rzymskim okresie poezja wymarła, on jeden w dalszym ciągu żył, aż doczekał się starości i, straciwszy swoją pierwotną i główną zaletę, krótkość, po tysiącletnim życiu przedostał się do czasów bizantyńskich.

Będąc spokrewniona z eposem, elegja miała taki sam, jak i on, stosunek do chorei: taniec jej nie towarzyszył, śpiew i muzyka tylko czasami — mianowicie o ile bywały one ozdobą uczt, kiedy to biesiadnicy podawali jeden drugiemu lirę z mirtową gałązką, co znaczyło: śpiewaj! Częściej jednak elegja, jak i epos za czasów rapsodów, bywała nie śpiewana, tylko deklamowana. Co do epigramatu, to już wskutek swego pochodzenia nie miał on żadnego stosunku do chorei: był to jedyny gatunek poezji, który od samego początku istniał tylko na piśmie.

Bliżej do dziedziny chorei wprowadza nas druga gałąź liryki — jambografja. Jej mityczną patronkę, Jambę, przedstawiono nam, jako wesołą, i zuchwałą służebnicę królowej eleuzyńskiej, swemi wolnymi żartami wywołującą uśmiech na usta strapionej utratą córki Demetry; ale w stwierdzeniu tego pokrewieństwa zawiera się jedyna zaleta tej niedorzecznej legendy. W rzeczywistości słowo «iambos» pochodzi od czasownika «iaptô», co znaczy «miotać»; pod-



Solon.

(Rzeźba w marmurze w Galerji Uffizi we Florencji).

czas procesji do Eleuzyny — a zapewne także i w innych miejscach kultu tajemniczego Demetry — w chwili odpoczynku pielgrzymi i pielgrzymki bawili się tem, że «miotali» jeden w drugiego zjadliwe wierszyki. Mamy więc wyraźną choreję; czy z tańcem, czy nie? Możliwe było i jedno, i drugie; jeżeli z tańcem, to i miara wierszy była taneczna, choreiczry tetrametr

Ze wszech ziem helleńskich nędza zesła się na Tazos nasz —

z cezurą pośrodku, dzielącą wiersz na dwie połowy, obie o spadającym rytmie; i czteromierność, i jednakowość rytmu są charakterystyczne dla wiersza tanecznego. Jeżeli zaś tańca nie było, to i wiersz był — jak heksametr — trójmiarowy:

Posłuchaj, Kerykidzie, bajkę powiem wam,

z cezurą też, ale niezupełnie pośrodku; ta cezura «jambicznego trymetru», jak się nazywa ten wiersz, oddziela od jego pierwszej wznoszącej się części — drugą, spadającą, wywołując takie same falowanie rytmu, jak i w heksametrze, co jest właściwą cechą wiersza nietanecznego.

Obu tych wierszy używał pierwszy poeta jambograficzny, wymieniony już wyżej wśród elegików Archiloch z wyspy Paros, słynnej swym kultem Demetry; i oprócz nich, jako trzeciej formy, połączenia dłuższego wiersza z krótszym t. zn. epodu:

Posłuchaj, Kerykidzie, bajkę powiem wam,
Smutna w niej kryje się treść.

(przekł. Srebrnego). Będąc synem nieprawym swego ojca z niewolnicy, szukał on szczęścia na obczyźnie, jako kolonista dzikiej wówczas wyspy Tazos, blisko trackiego wybrzeża; swoje przygody i zmartwienia zrobił on treścią swej poezji, elegijnej tak samo, jak i jambicznej, i w tem wprowadzeniu do poezji pierwiastku podmiotowego zawierała się jego główna zasługa, za którą go zestawiano z mistrzem poezji przedmiotowej, Homerem. Będąc równie wielki w obu gatunkach, używał on formy elegijnej do treści przeważnie pogodnej, jambicznej — do polemiki. Do niej dawały powód jego waśnie z nieprzyjaciółmi, których wskutek swego krewkiego temperamentu miał dużo; szczególnie był takim paryjski obywatel, Likambes, który naprzód obiecał mu swoją córkę, a potem obietnicę złamał. Wpływ Archilocha na potomnych był bardzo wielki; przedewszystkiem, w samym obrębie liryki wynalezionym przez siebie «epodem» przyczynił się on do powstania zwrotki lirycznej; a pozatem treścią swej satyry był źródłem natchnienia dla poetów staroattyckiej komedji; nakoniec i treścią, i formą wzbudził naśladownictwo Horacego, który słusznie mówi o sobie, że on «paryjskie jamby» przeniósł na grunt łatyński. Przypadek zwrócił nam niedawno jeden «epod», który był wzorem dla Horacego; jest on pouczający także dla oceny oryginalności rzymskiego poety, która przy porównaniu występuje bardzo korzystnie.

Nazwaliśmy przed chwilą poezję Archilocha «satyrą»; rzeczywiście, ten rzymski wyraz (rzymska bowiem satyra nie ma nic wspólnego z greckimi satyrami, orszakiem Dioniza) daje się wybornie zastosować do jego jambografji, ale tylko w znaczeniu satyry osobistej. Satyra ogólna, karcąca nie poszczególne jednostki, lecz całe typy ludzi, była zdaje się obca genjuszowi Archilocha; uprawiał ją jego młodszemu towarzysz, Simonides Starszy z wyspy Amorgos. Nam jest on znany prawie jedynie z satyrycznego poematu «o kobietach», w którym

żartobliwie wyprowadza różne typy niewieście z różnych żywiołów i zwierząt — najlepszy z pszczoły. Odnowił jambografję osobistą o stulecie później, ale na daleko niższym poziomie, poeta-włóczęga Hipponaks z Efezu, wprowadzając jednocześnie szczęśliwą inowację do trymetru jambicznego Archilocha i Simonidesa — mianowicie zastępując jego końcowy jamb chorejem, np. (prz. Sr.):

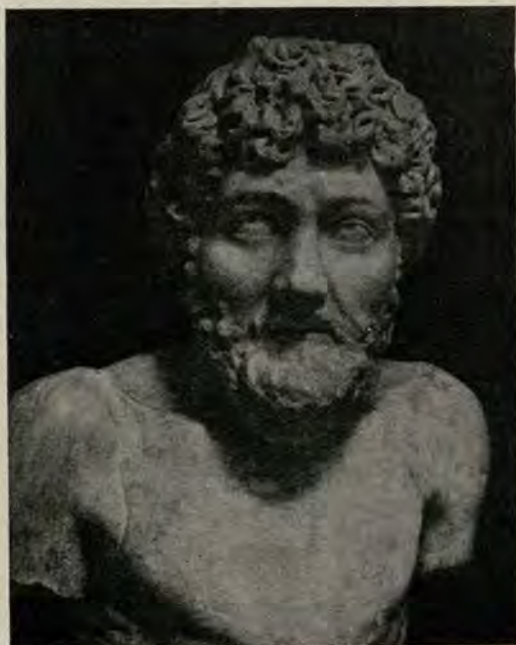
Dwa dni z niewiastą najweselej człek spędza:
Gdy ją za żonę pojmie i gdy w grób kładzie.

Metrycy greccy trafnie nazwali tę odmianę trymetru «choljambem» czyli «jambem kulawym»; wrażenie bowiem chromania czyni ta nierytmiczna ostatnia stopa, i dzięki niej odpowiadał ten wiersz wybornie wcale niewzniosłej treści poezji Hipponaksa. Znalazł też sporo naśladowców — nie tylko w późniejszej greckiej, ale i w rzymskiej poezji.

Jeżeli satyra osobista miała swoje źródło w wolnych żartach poezji ludowej podczas świąt Demetry, to odpowiednikiem satyry ogólnej w tejże poezji — czyli raczej prozie — była bajka. Narazie pozostała ona w swej szacie prozaicznej, jako jeden z ulubionych tematów gawędziarzy greckich, bawiących publiczność, przy ogniu w porę zimową, i właśnie teraz, w VI w., wydała swego klasyka, Greka frygijskiego, Ezopa (Aisòpos). Jest to postać nawpół historyczna, nawpół, a bodaj w większej swojej części, legendarna; jego bajki — ściśle mówiąc, opowiadane przez niego bajki ludowe, z przyłączeniem jego własnych utworów i podobno wielu obcych w jego guście — zostały zebrane wkrótce po nim i znalazły sobie miejsce w literaturze szkolnej. Formalnych zalet te wzory nie miały, interesowały wyłącznie swoją treścią; ale to zainteresowanie było tak potężne, że «bajki Ezopa» zostały nie tylko źródłem natchnienia dla późniejszych poetów greckich (Babriosa) i rzymskich (Fedra), ale zapłodniły również wyobraźnię poetów nowej Europy, i w przeróbkach Lafontaine'a, a u nas Krasickiego i Mickiewicza, do dziś dnia odgrywają rolę w wychowaniu szkolnej młodzieży.

Epody Archilocha, daleko misterniejsze w swej kompozycji od rytmicznie jednolitego dystychu elegijnego, były mostem między jambografją ścisłą i liryką meliczną, przede wszystkim w jej monodycznej odmianie. Jest to ta, która najwięcej odpowiada naszym pojęciom o liryce, wyraz uczuć poety w formie wierszowanej i śpiewanej. Ta forma była przeważnie, jak i u nas, zwrotką, ale zwrotką nieco bardziej skomplikowaną od naszej, jak to pokaże następująca próba (prz. Sr.):

Kto pojmie dziki wichrów szalony bój?
To stąd, to zowąd groźny się toczy wał;
Zaś nas porywa pęd i niesie
Środkiem, przez toń, na okręcie czarnym.



Ezop.



Safó.

Czytelnik zauważy to falowanie jambicznych i daktylicznych członów; występuje ono jeszcze wyraźniej przy powtórzeniu tej samej zwrotki we wciąż innej szacie słów. Autorem przytoczonych wierszy — a według starożytnych i całej formy zwrotki, która od niego właśnie otrzymała swą nazwę — był poeta VI w., Alceusz z eolskiej wyspy Lesbos, której dialektem posługiwał się on w swej twórczości poetyckiej. Był to poeta-rycerz, zacięty arystokrata i wróg wszelkiej władzy osobistej; jego pieśni, wydane w zbiorze p. t. «Pieśni walki», miały przeważnie charakter polityczny, będąc poświęcone wojnie i tułactwu, co nie wyłączało zresztą i bardziej rzewnych nut w godzinach wywczasów, piosenek o winie, przyjaźni i miłości. Zachowały się nam z jego oryginalnej poezji tylko urywki; wiemy jednak, że był on źródłem natchnienia i wzorem Horacego w jego «odach». Rodaczką Alceusza była nieco młodsza od niego Safona, jedna z naj-

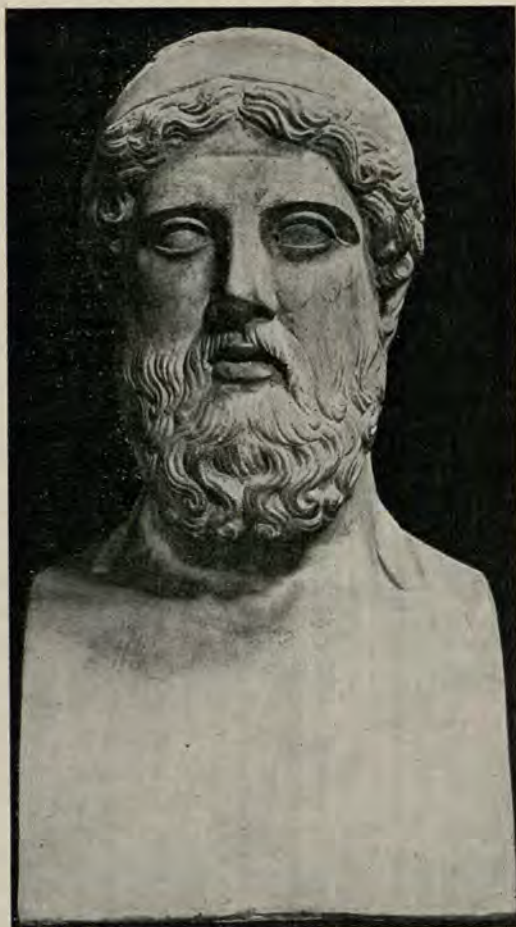
słodszych postaci w literaturze greckiej, poetka duszy kobiecej i życia kobiecego. Natchnienie do swej twórczości Safona czerpała z obcowania z kółkiem dziewcząt, którego była kierowniczką; wspólne hymny do bogów, piosenki do poszczególnych członkin kółka, z wyrazami przyjaźni, tęsknoty, przestrogi, gniewu, zazdrości, pogardy, piosenki do samej siebie — taka była treść jej poezji. Legenda ją też umiłowała, otaczając aureolą piękną jej — może też legendarną — miłość do pięknego młodzieńca Faona i spowodowaną przez nią śmierć w morzu, omywającym skały przyłądka Leukadyjskiego. Potomni dali jej imię zwrotce, którą ona się często posługiwała (prz. Sr.):

Na wzorzystym tronie zwodnico, wieczna,
Afrodyto, błagam, Zeusowa córo:
Duszę mą żalnością i smutkiem dręczyć
Przestań, królowo!

I ta «zwrotka saficka» miała jeszcze dłuższe życie, niż owa alceuszowska; utrzymana dzięki swemu łagodnemu rytmowi przez łacińskich poetów średniowiecza, przedostała się, bez końcowego wiersza, do «terziny» Dantego, a razem z nim do liryki nowoczesnej, w której żyje i dotąd — nie wyłączając i naszej.

Ci dwoje byli Eolczykami; to też głębokość i szczerość uczuć cechuje poezję obojga. Inny był charakter joński — lekki, ruchliwy, łatwo godzący się z różnymi formami życia; jego przedstawicielem w melice był Anakreon z miasta jońskiego Teosu w Azji Mniejszej. Wgnany ze swej ojczyzny przez Persów, był on wśród tych Tejczyków, co założyli kolonję Abderę na trackim wybrzeżu, i tu także w swej poezji poszedł szlakiem swego poprzednika Archilocha. Chętnie

jednak zmienił ciężkie życie kolonisty na przyjemne i lekkie dworzanina, zaproszony do dworu Polikratesa, tyrana Samosu. Dworzaninem stał się, zdaje się, na zawsze; po tragicznej śmierci Polikratesa przeniósł się na dwór ateńskich Pizystratydów, po ich wygnaniu podobno do jakiegoś tessalskiego możnowładcy, i tu tracimy jego ślady. To też i charakter jego poezji był dworski — uczty, umizgi, narzekania na starość, wszystko to owiane lekkim duchem człowieka, nie mającego i nie pragnącego głębszej świadomości celu i znaczenia życia. To też wywarł on duży wpływ na potomnych w pokrewnych okresach życia, i jego imię cieszyło się wielką wziętością podczas rozkwitu dworskiej poezji także i w nowej Europie. Tę wziętość zresztą zawdzięczał on nietyle urywkom swoich oryginalnych pieśni, których nikt wówczas nie znał, ile zbiorowi «Anakreon tyków», pochodzącemu, czego właśnie nie wiadano, już z rzymskich czasów. Jest to pieśniarz studencki, pełny lekkodusznego uwielbienia dla wiosny, wina, śpiewu, miłości, z przypadkowymi ukośnemi spojrzeciami w stronę owej mądrości prawniczej, którą należało «kuć».



Anakreon.

Nazywając całą tę melikę «monodyczną», wcale nie zamierzamy zaprzeczać temu, że tę lub inną pieśń można było śpiewać także chórem; ta cecha była tu jednak tylko przypadkowa i dodatkowa. Natomiast dominowała ona w tym gatunku liryki, do którego przechodzimy teraz — w liryce ściśle chóralnej. Tu dopiero owa trójjedyna choreja, od której zaczęliśmy nasz zarys, znalazła swój najpotężniejszy rozkwit. Była to w swojej zasadzie, zwłaszcza w pierwszych czasach, liryka nawskroś religijna; to też jej opiekunką była główna potęga religijna owych czasów, świątynia Apollina delfickiego. Owe czasy były w dziejach politycznych Grecji czasami delficko-spartańskiej hegemonji. Delfy starały się o kulturę umysłową tej Sparty, która była ich świeckim mieczem. W tym celu sprowadziły one do Sparty, jako swego rodzaju misjonarza, — było to jeszcze w VII w. — lidyjskiego Greka Alkmana (po dorycku = Alkmeona), który w niej pozostał, jako kierownik kółka młodzieży żeńskiej, a więc mniej więcej w tej samej roli, jaką później na Lesbosie odgrywała Safona. To też był on przeważnie poetą «hymnów dziewczęcych», t. zw. partenjów, z których jeden się nam zachował prawie cały. Ale forma tych obowiązkowo tańczonych partenjów zasadniczo różniła się od form poezji safickiej; tam mamy szereg zwrotek, których można było tak samo, jak i u nas, używać do różnych poematów; w poezji zaś

chóralnej każdy poemat wymagał swej własnej, tylko dla niego skomponowanej zwrotki, która też była bardziej skomplikowana, niż względnie prosta zwrotka poezji monodycznej, i składała się z większej liczby wierszy.

Z początku poemat składał się z nieokreślonej liczby takich powtarzających się zwrotek; liczone więc: «strofa I», «strofa II», «strofa III» i t. d.; była to kompozycja «monostroficzna». Tej właśnie zasady trzymał się Alkman. Po nim jednak powstała kompozycja jeszcze bardziej skomplikowanego charakteru: po parze identycznych w swoich miarach zwrotek — a więc «strofie» i «antystrofie» — śpiewano trzecią, skomponowaną w pokrewnych, ale odmiennych miarach, t. zn. epodę, i ta potrójna całość powtarzała się, ile trzeba było razy. Liczone więc: «strofa I», «antystrofa I», «epoda I», «strofa II» i t. d., i poeta każdorazowo dawał rytmiczną muzyczną i orchestyczną kompozycję dla dwóch zwrotek, z których pierwsza powtarzała się we wszystkich strofach i antystrofach, druga we wszystkich epodach dłuższego oczywiście poematu. To była kompozycja «epodyczna»; spotykamy ją nie tylko w liryce chóralnej, ale także później, z pewnymi odmianami, w dramacie attyckim.

Od tej kompozycji zewnętrznej należy odróżniać kompozycję wewnętrzną, czyli treść. Co bowiem było treścią liryki chóralnej? Pierwotnie — wysławienie danego bóstwa; jego sławę jednak głosił przedewszystkiem mit, w którym ono występowało; po drugie, przestrogi o charakterze moralnym, które można było wysnuć z tego mitu; a po trzecie, było rzeczą naturalną, że poeta przy sposobności mówił także o tych, w których imieniu śpiewa się hymn, o okolicznościach jego powstania, o śpiewających, a wreszcie o sobie. W taki to sposób hymn składał się z części opowiadającej, moralizującej i osobistej, które naturalnie mogły być poplątane między sobą.

W partenji Alkmana przeważała część osobista. Jego następcą, Sycylińczyk Stezychor, dał przewagę części opowiadawczej i stał się w ten sposób twórcą ballady. Opuszczamy inne imiona; zwracamy się wprost do owego triumwiratu, w którym liryka chóralna osiągnęła swój szczyt — do Simonidesa Młodszego, Pindara i Bakchilidesa (koniec VI i pierwsza połowa V w.) Ich twórczość była poczęści dalszym ciągiem poezji hymnologicznej ich poprzedników; piaski egipskie zwróciły nam «peany» Pindara na cześć Apollina delfickiego i ballady (technicznie: dytyramby) Bakchilidesa w stylu Stezychora. Poczęści jednak obierali oni jako przedmiot swych pieśni nie bogów, lecz ludzi — mianowicie zwycięzców na wielkich igrzyskach helleńskich w Olimpji, Delfach i t. d. Jest to rzecz, która nas z początku zasadniczo razi; i nie należy wątpić, że epigonowie tych śpiewaków w klasycznej poezji nowej Europy w swoich «odach na cześć» tego a tego — niebardzo się przyczynili do powagi poezji. Łatwiej godzimy się z tem jej ucłowieczeniem, kiedy jej przedmiotem staje się zmarły; wtenczas pieśń chwały zostaje «tremem», a jaka rzewność uczucia może towarzyszyć takiej pieśni, o tem my Polacy wiemy chyba najlepiej. Ale dajmy na to: nie można zaprzeczyć z drugiej strony, że poezja wiele wygrała wskutek tego jej przeniesienia w środowisko ludzkie. A kiedy jej autorem bywa człowiek tak pełen poczucia własnej godności — jako przedstawiciel boga, w którego imieniu przemawia — jakim był Pindar, to zapominamy o głównym przedmiocie jego pieśni, który zostaje dla nas tylko pretekstem, i oddajemy się całkowicie urokowi samej pieśni.

Rzeczywiście, ten najtrudniejszy z poetów czasów klasycznych jest jedno-

cześnie jednym z największych. Dziwny jest styl jego opowiadania: nie jest to wyprowadzanie jednej sytuacji z drugiej, jak u Homera, lecz szereg obrazów, oświetlanych każdorazowo chwilowym blaskiem, po którym następuje zmrok krótkich przejściowych momentów. Niemniej czarująca jest u niego część moralizująca, utrzymana w surowym duchu nauki delickiej: krótkie, jędrne, czasami zagadkowe przestrogi, dające wiele do myślenia. Najmniej pocieszająca jest dla nas, jak już zaznaczyłem, część osobista, i dla dumnego poety jest ona przykrą koniecznością, której się należy pozbyć jak najrychlej.

Nazwaliśmy Pindara poetą dumnym; i zaiste takim przedstawia się nam ten sługa Apollina, Tebańczyk z pochodzenia i Doryjczyk z ducha. Natomiast jego współzawodnicy — Simonides i jego siostrzeniec Bakchilides, obaj z wyspy Keos — byli Jończykami, rodakami Anakreona: to też znajdujemy także i u nich tę łagodność i dworskość, co u tamtego. Simonides zresztą jest nam mało znany; lepiej możemy sądzić o Bakchilidesie, ponieważ piaski egipskie zwróciły nam w r. 1897 oprócz kilku jego ballad, o których już mówiłem, także i kilka jego hymnów na cześć zwycięzców, poczęści tych samych, których wysławiał i Pindar. Bakchilides nie należy do poetów trudnych, ale nie czuć w jego poezji także i owej potęgi geniuszu Pindara. Myśli niezbyt głębokie, obrazy niezbyt jaskrawe, wszystko oblane łagodnym światłem bladej słońca — taki już charakter tego «słowika z Keos» — jak on sam siebie nazywa.

Owa poezja chóralna obejmowała wiele odmian w zależności od boga, któremu była poświęcona, i od okoliczności, w których była wygłaszana; odrębne jednak stanowisko wśród tych odmian zajmowała jedna — mianowicie dytyramb. Samo słowo «dithyrambos» jest dla nas zagadkowe; o rzeczy wiemy, że powstała ona w kulcie Dioniza i była poetyckim wyrazem owego twórczego szału, który panował w tym kulcie. W dytyrambie przodownik chóru czyli «koryfeusz» zajmował samodzielne stanowisko względem swoich «choreutów», którzy mu nie tyle wtórzili, ile odpowiadali; w tem zawierał się pierwiastek dramatyzmu. Pod wpływem szału dionizyjskiego, i przodownikowi, i choreutom łatwo było przeistaczać się w swęj wyobraźni w osoby, o których śpiewano — a to było spotęgowaniem dramatyzmu. Nie dziw więc, że z dytyrambu stopniowo rozwinęła się tragedia. Doprowadził go do progu tej królewskiej sztuki główny klasyk dytyrambu, o którym wiemy — Arjon Lesbijczyk, dworski poeta tyrana Periandra korynckiego. Jego poematy wcześniej zaginęły, wiadomo jednak było, że u niego choreuci występowali w roli satyrów — a to znaczy, że połączył on z właściwym



Dionizos.

(Z amfory attyckiej z V wieku).

jońskim dytyrambem peloponeską zabawę satyrów; a z tych dwóch źródeł, według Arystotelesa, powstała tragedia.

Do niej przechodzimy teraz.

V. Tragedja.

Trześć: Początki. Tragedja w Attyce; gwara attycka jako język literacki Grecji wogóle. Ze-wnętrznne warunki wystawiania tragedji w Atenach. Prawodawca tragedji: Eschyl, poeta-kapłan; Sofokles, poeta-artysta; Eurypides, poeta-myśliciel. Dalsze życie i zanik tragedji.

Skąd poszła tragedia? Arystoteles, który posiadał materiały daleko obfitsze od naszych, a w sztuce wnioskowania chyba też nie był upośledzony, wskazuje nam dwa źródła: dytyramb z jego przodownikiem (*exarchón*) i chórem — i dramat «satyrowy», t. j. z satyrami w roli choreutów. Pierwszy był pochodzenia jońskiego, drugi peloponeskiego; pierwszy mógł być poważny, drugi obowiązkowo był wesoły i śmieszny. Arjon w doryckim Koryncie połączył oba prądy i przez to przechylił dytyramb w stronę śmieszności. Satyrowie jednak w Peloponezie mieli wygląd pół-ludzi pół-kozłów; nazywano ich też wprost «kozłami». Kozioł po grecku — *tragos*; od czasów więc Arjona dytyramb był już «pieśnią kozłów», — *trag-ódia*, tragedia. W takiej formie był on przeniesiony do Attyki.

Tu jednak spotkał się on z trzeciem źródłem: były niem misterja eleuzyńskie. W nich bowiem ośrodkiem tajemniczego obrzędu był święty dramat, rozgrywany przed pielgrzymami: porwanie Kory, córki Demetri, przez króla martwego państwa Hadesa i jej powrót do matki. Tu więc znajdujemy ów pierwiastek, bez którego tragedia nie byłaby dramatem — przełom nastroju, «perypetyję». Coprawda, ta perypetyja była tu radosna: rozpacz Demetri wkońcu przemieniała się w radość. Prócz perypetyji późniejsi tragicy zapożyczyli z misterjów eleuzyńskich jeszcze jeden pierwiastek, pierwiastek formalny, ale ogromnej wagi: widzieliśmy przecie, że z kultem Demetri połączone było użycie osobnego wiersza, wiersza jambograficznego, i przytem w dwóch jego odmianach: wiersza śpiewanego i tańczonego, t. j. tetrametru trochaicznego, i wiersza deklamowanego, trymetru jambicznego. Oba przeszły do tragedji jako wiersze dialogu, w odróżnieniu od lirycznych miar chóru. Jak ten dialog powstał, o tem powiem za chwilę; narazie zaznaczę, że połączenie tych pierwiastków eleuzyńskich z dytyrambem musiało przechylić go w stronę powagi radosnej. Te więc dwa prądy, poważny i śmieszny, nurtowały w tragedji attyckiej od roku jej przeniesienia do Aten; a był to rok 534, w którym tyran Pizystrat ozdobił założone przez siebie święto Wielkich Dionizjów pierwszą tragedją, wystawioną przez *Tespisa* z Ikarji attyckiej, nadając w ten sposób owej małomiejskiej dotychczas zabawie blask obrzędu stołecznego. Zaczęła się rywalizacja między prądem poważnym i prądem śmieszny; rzecznikiem pierwszego był *Frynich*, rzecznikiem drugiego *Pratyn* z *Fliuntu* (a więc Peloponezczyk). Ów *Frynich* jednak wprowadził jeszcze jedną reformę do przejętej przezeń tragedji perypetyjnej: dał on perypetyji kierunek odwrotny, w taki sposób, aby nie z rozpaczki wynikała radość, lecz, przeciwnie, z radości rozpacz. Zrobił to w swej słynnej tragedji historycznej «Zdobycie Miletu» (przez *Persów*). Jej tematem było powstanie Jończyków w Azji przeciwko zaborcy perskiemu, w którym to powstaniu pierwotne powodzenie bohaterskiej gromadki znalazło smutny koniec w podbiciu jej kwitnącego miasta przez



Plaskorzeźba przedstawiająca grę aktorów.

Muzeum w Atenach.

hordy najeźdźców. Łzom i jękom chóru tragedji wtórzyły łzy i jęki całej widzowni; radosny nastrój święta Dioniza został ostatecznie zmacony. Było to występkiem przeciw religji, która wymagała, jak to później zaznaczył Platon, uroczystego spokoju — *euphêmia* — w swoich obrzędach. To też władze były zmuszone skazać nowatora na surową grzywnę. Ale dany przykład był zanadto pociągający i perypetja smutna (t. j. według naszych pojęć właściwie «tragiczna») została i nadal ulubionym, chociaż nieobowiązkowym, pierwiastkiem tragedji.

Co zaś do owej rywalizacji obu prądów, to położył jej kres ten poeta, którego możemy uważać za prawodawcę tragedji; był to *Eschyl* z Eleuzyny (525—456), drugi z kolei dar misterjów eleuzyńskich tragedji attyckiej. Zasługi jego w tej dziedzinie są nieobliczalne; pomówmy o głównych z nich.

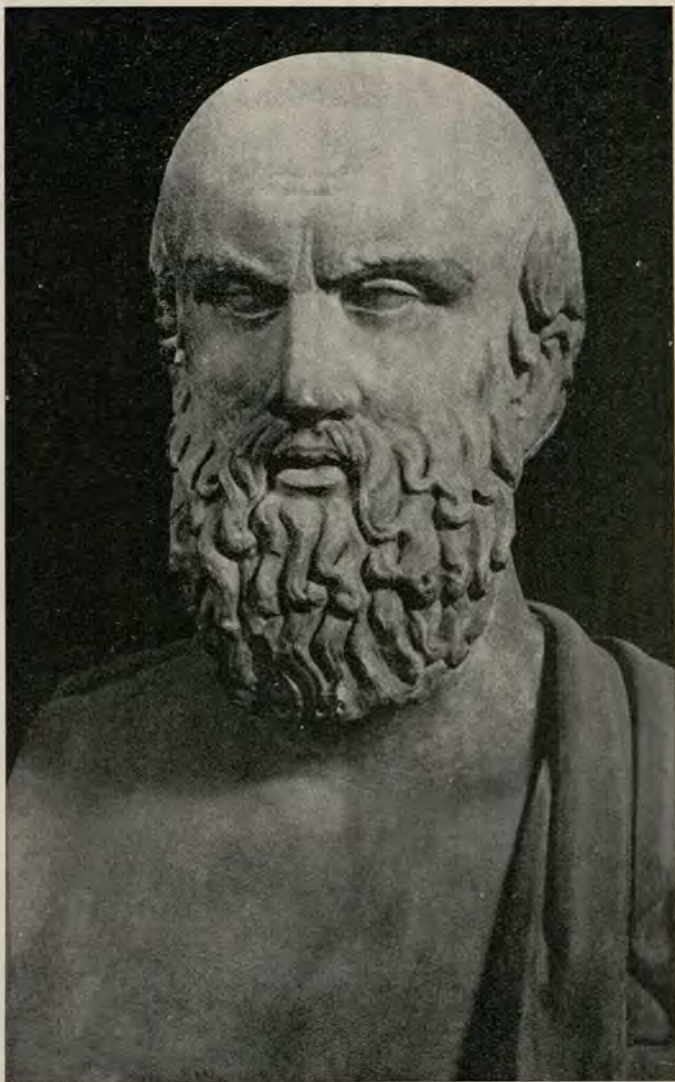
Po pierwsze — i to dotyczy nie samej tylko tragedji — zdobył on dla swej rodzimej gwary attyckiej znaczenie języka literackiego, gdy przed nim była to właściwie gwara, znacznie upośledzona w porównaniu z gwarami eolską, dorycką i przedewszystkiem jońską. Należy bowiem wiedzieć, że za ostatnich czasów epoki helleńskiej, w związku ze wzrostem potęgi handlowej Jończyków i ich stosunkami przyjaznymi z Egiptem, producentem papirusu, powstało na greckim Wschodzie piśmiennictwo także i prozaiczne w gwarze jońskiej, która przez to została językiem literackim, prawie obowiązkowym dla wszystkich piszących prozą. Po jońsku bowiem mówiono, z lekkimi odmianami, na całym wybrzeżu zachodnim Azji Mniejszej, jako też Tracji i na wyspach, gdy tymczasem gwara attycka była ograniczona do nieznacznego skrawka Hellady Środkowej, zamieszkałego przez odpowiedni szczep. Teraz jednak sława, którą Ateńczycy zdobyli w zwycięskiej wojnie przeciw Persom, i założenie przez nich obszernego

związku morskiego spowodowały przewagę także i ich przedtem mało znanej gwary; pierwszy zużytkował tę przewagę właśnie Eschyl, gdy jego poprzednik Frynich jeszcze uznawał przewagę dialektu jońskiego. Znalazł on niebawem naśladowców; w. V był wiekiem stopniowego wzrostu, w. IV już prawie nieograniczonego panowania gwary attyckiej w Helladzie. Uznał jej pierwszeństwo i zwycięzca macedoński; za czasów rzymskich, wskutek t. zw. «reakcji attycystycznej», była ona znowu zatwierdzona w swych prawach języka literackiego. To też możemy powiedzieć, że to, co my zazwyczaj nazywamy językiem greckim jest to właściwie jego gwara attycka; jej panowanie zaczyna się właśnie w pierwszej połowie V w. i trwa — z pewnymi odmianami — aż do dziś dnia. Nie od rzeczy więc będzie dać tutaj krótką charakterystykę tego języka.

Nie jest on nam zupełnie obcy, gdyż duża ilość jego słów w różnych dziedzinach umysłowości weszła i do naszego języka, stanowiąc jego nierozzerwalną część. Uważnego obserwatora tych słów musiała uderzyć jedna osobliwość charakteru fonetycznego: język grecki unika dźwięków syczących, t. j. właśnie tych, których obfitość cechuje nasz język; takie dźwięki, jak *sz, cz, rz, ż* wcale nie mogą być oddane w języku greckim. Druga osobliwość w naszej terminologii nie została zachowana, gdyż ta, nim się dostała do nas, przeszła przez filtr języka łacińskiego, który jej nie zna: jest to obfitość dyftongów: *ai, ei, oi, au, eu*; razem wzięte te dwie osobliwości nadają językowi greckiemu charakter niezwyklej miękkości. Do tego należy dodać wielką oględność w łączeniu spółgłosek, szczególnie na początku i w końcu słów (w końcu dopuszcza się tylko proste spółgłoski *n, r i s*); takie słowa, jak *trwoga, drgnąć, mścić, nikt* i t. d., byłyby dla Greka nie do wymówienia. Czy to jest zaleta, czy raczej brak? O tem można sądzić i tak i owak, pewne jednak jest, że właśnie tym cechom zawdzięcza język grecki ową szczególną melodyjność, w której mu może dorównać ze znanych języków nowoczesnych tylko włoski — i to poczęści z tych samych przyczyn.

Przechodząc od dźwięków do słów, winniśmy na samym początku wyróżnić jedną właściwość języka greckiego, która zrobiła z niego nauczyciela wszystkich innych języków europejskich, poczynając już od łacińskiego. Słowa wogóle można podzielić na *zmysłowe i umysłowe*; obfitość pierwszych świadczy o zdolności obserwacyjnej narodu — znajdujemy ją w wielu językach i staro- i nowożytnych; obfitość drugich — o jego zdolności do refleksji, i ją znajdujemy w najwyższym stopniu w języku greckim: kiedy Lukrecy, autor poematu filozoficznego o przyrodzie, skarżył się na *egestatem patrii sermonis*, miał on na myśli właśnie zasoby słów umysłowych i niezrównaną wyższość pod tym względem języka greckiego. To się tyczy treści słów; co do ich formy, t. j. do morfologii, to fleksja rzeczowników w jest poczęści bogatsza, poczęści zaś uboższa od łacińskiej i od naszej. Bogatsza, ponieważ zachowała obok liczby pojedynczej i mnogiej jeszcze liczbę podwójną; uboższa, ponieważ z pierwotnej liczby ośmiu przypadków indoeuropejskich zostawiła sobie tylko pięć, utożsamivszy *ablativus* z dopełniaczem, narzędnik zaś i miejscownik z właściwym celownikiem. Natomiast jest ta fleksja tu bardziej przejrzysta, niż w innych językach, przeważnie wskutek tego, że przypadki w sposób bardzo czysty wyrażają także i miejscowe stosunki: dopełniacz (jako *ablativus*) odpowiada na pytanie «skąd?», celownik (jako miejscownik) na pytanie «gdzie?» i biernik na pytanie «dokąd?». Wskutek tej samowystarczalności miejscowej przypadków, *p r z y m k i* jeszcze w znacznym stopniu

zachowały swoje pierwotne znaczenie przysłówkowe. Tak np. przyimek *para* znaczy właściwie «w sąsiedztwie»; połączony z dopełniaczem, oznacza ruch od sąsiedztwa danego przedmiotu (a więc mn. w. «od»), z celownikiem — przebywanie w sąsiedztwie z nim (a więc «przy»), z biernikiem — ruch do sąsiedztwa z nim (a więc «do»). I tak w wielu wypadkach. Co do fleksji *czasowników*, to język grecki ustępuje łacińskiemu (a więc i romańskiemu) w oznaczaniu kolejności czasów: *futurum exactum* brakuje prawie zupełnie, *perfectum* i *plusquamperfectum* mają funkcje nieco odmienne. Pod innym względem jest jednak znacznie bogatsza. Zachowała bowiem, po pierwsze, obok czynnej i biernej strony jeszcze trzecią, t. zw. *medium*, wyrażającą, że podmiot jeszcze w inny sposób bierze udział w czynności, czy to jako biernik (np. *lusai* «umyć», *luthênai*, «zostać umytym», a *lusasthai* «umyć się»), czy jako celownik (np. *trepσαι* «obrócić», *trapeînai* «zostać obróconym», a *trepasthai* «obrócić sobie» t. j. «dla siebie», «na swoją korzyść», zmuszając np. wroga do ucieczki), czy na koniec jako narzędnik (np. *ideîn* «zobaczyć», *idesthai* «zobaczyć sobą» t. j. «własnymi oczyma», wyteżając wzrok). Po drugie, konjugacja grecka wprowadza zamiast brakującej kolejności czasów «postaci» czynności, co ją zbliża do konjugacji słowiańskiej i oddala od romańskiej i germańskiej; posiada bowiem formy t. zw. aorystyczne dla wyrażenia jednorazowości czynności (czasami bardzo wymownie, np. *eleipon* «zostawiałem», *elipon* «zostawiłem») i formy perfektalne dla wyrażenia jej zakończenia (a więc np. impf. *ethnêske* «umierał», aor. *ethane* «umarł» kiedyś w przeszłości, ale *tethnêke* «jest nieżywy»); jak widać z tego przykładu, ta idea zakończenia wyraża się bardzo wymownie przez t. zw. reduplikację: *te - thnêke*). A po trzecie — i to jest chlubą konjugacji greckiej — wprowadza ona do systemu *trybów*, w porównaniu z łaciną, jeszcze jeden, mian. t. zw. *optativus*, wyrażający pożądanosc lub (z częstką *an*)



Eschyl.

Eschyl.

możliwość czynności. W taki sposób język grecki wyraża daleko więcej odcieni w stosunku akcji do rzeczywistości od zupełnej realności do zupełnej irrealności; świadczy naturalnie także i ta właściwość o zdumiewającej zdolności narodu greckiego do refleksji. Mówiłem przed chwilą o «cząstkach»; są one właściwe językowi greckiemu i w znacznym stopniu przyczyniają się do jego uroku. My je w tłumaczeniu opuszczamy, wskutek braku w naszym języku odpowiednich wyrazów, i tem zachęcamy przeciętnego czytelnika do zostawienia ich bez uwagi także i w oryginale; zasługują one jednak na jak największą uwagę, są bowiem — czego nie znajdujemy w żadnym innym ze znanych języków — wskazówkami na to, jakim tonem należy czytać sąsiadujące słowo: czy głosem podwyższonym, podkreślając dane słowo (*ge*), czy z wyrazem intymnego współczucia (*toi*), czy ironji (*thên*), czy wnioskowania (*ara*), czy przeciwstawienia (*men-de*). Dzięki obfitemu użyciu takich cząstek dane stronicie żyją przed nami, same swą duszą do nas przemawiają, nie czekając na to, abyśmy w nie włożyli swoją.

Niby dalszym rozwojem fleksji jest słowo *t w ó r s t w o*. Pod tym względem języki dzielą się na dwie klasy. Pierwsza tworzy słowa przez przyrostki; szczególnie obfite są pod tym względem języki słowiańskie. Druga, będąc uboga w słowa przyrostkowe, posiada wyraźną dążność do niepohamowanego składania słów; takimi są języki germańskie, gdy języki słowiańskie są pod tym względem bardzo ubogie, najuboższy zaś między niemi język polski — nietyle zresztą wskutek swego «ducha» (wcale nie różniącego się w danej dążności od ducha np. języka rosyjskiego), ile wskutek niezdrowego konserwatyizmu teoretyków, którzy zamiast tego, żeby dbać o rozwój i wzbogacenie języka, działają w odwrotnym kierunku, zabraniając nam nawet takich przez samo życie wytworzonych wyrazów, jak *światopogląd*, *czaso(o)kres*. Przeciw takiej szkodliwej dążności do dalszego zubożenia i tak już uboższego naszego języka praktycy, t. j. pisarze powinni by stanowczo protestować. — Otóż język grecki w obu dziedzinach otrzymuje palmę pierwszeństwa: obok obfitego zasobu przyrostków posiada nieograniczoną zdolność do tworzenia słów złożonych. I tu właśnie celuje poeta, którego twórczość dała nam powód do tego ekskursu o języku greckim: śmiałość nowotworów lingwistycznych, której już nie dorównali późniejsi poeci, stanowi nie-najmniejszy urok jego poezji.

Należy jednak jeszcze dodać kilka słów o składni; w stosunku do niej język grecki posiada to, co nazwałem «trzypiętrowością składniową» w jeszcze większym stopniu, niż nawet słynny ze swej składni język łaciński. Pierwsze bowiem piętro stanowią zdania główne, połączone między sobą prostymi spójnikami *i* lub *lec*; taka składnia spotyka się we wszystkich językach prymitywnych, a niektóre nawet literackie — jak np. hebrajski — niedaleko odeszły od tego pierwszego stopnia. Drugie piętro — to zdania podrzędne wszelkich rodzajów, zależne od zdania głównego, którą to zależność wyraża i określa odpowiedni spójnik, ale mające swój własny czasownik w formie osobowej (*verbum finitum*). Nakoniec trzecie piętro — to zdania skrócone, przeważnie bezokolicznikowe lub imiesłowowe. Otóż w ich obfitości i różnorodności zawiera się siła języka greckiego, z którą nie może rywalizować żaden język nowoczesny i nawet łaciński, ponieważ język grecki posiada brakujące tamtemu imiesłowu czynne czasu przeszłego. Z taką składnią język grecki przez samą przyrodę był przeznaczony do stworzenia tego, w czym się przejawia najwyższa siła refleksji — do stworzenia *okresu* (czyli

perjodu). Należy jednak zaznaczyć, że ten szczyt wymowy greckiej był osiągnięty nieodrazu; nie tylko Homer, ale nawet Eschyl jest od niego jeszcze bardzo daleki.

Powracamy jednak stanowczo do Eschyła, który, jako pierwszy pisarz w języku attyckim, także i sam był częściowo ucharakteryzowany tą charakterystyką używanego przezeń narzędzia. Nazwaliśmy wyżej Eschyła prawodawcą tragedji; został on nim przez to, że pogodził rywalizujące między sobą kierunki poważnego dramatu i «tragedji» satyrowej. Odtąd każdy z trzech poetów, występujących w tragicznych «agonach», powinien był wystawić po trzy tragedje w naszym znaczeniu tego słowa i, na zakończenie, po jednym dramacie satyrowym; w ten sposób wesoła «pieśń kozłów» ustąpiła swej poważnej siostrzycy nazwę, pozabiając ją samą jej pierwotnego sensu, i została ograniczona do roli dość krótkiego zazwyczaj finału.

Należy bowiem wiedzieć, że wystawianie dramatów w ateńskim «teatrze Dioniza» było zasadniczo rzeczą państwa, jako część państwowego kultu boga twórczego szalu. Poeta, który chciał w nim wziąć udział, zgłaszał do «archonta», jak powiedziano, tetralogję dramatyczną, złożoną z trzech tragedji (właściwej «trylogji») i jednego dramatu satyrowego. Po zaznajomieniu się ze zgłoszonymi tetralogjami, archont autorom trzech najlepszych «dawał chór», to jest naznaczał im «chorega» z liczby najbogatszych obywateli, którego obowiązkiem było dbać o materialną stronę sprawy. Taki choreg zapraszał pewną liczbę śpiewaków do chóru, który był uważany za główny czynnik dramatu, i również aktorów, o których powiem za chwilę. Zawody tragiczne odbywały się w ciągu trzech dni; po ich ukończeniu sędziowie decydowali, czyj «chór» popisał się najlepiej — było to więc wspólne zwycięstwo poety, chorega i chóru z aktorami.

Co do aktorów, to w pierwotnym dytyrambie przewodca chóru («koryfeusz») był poniekąd aktorem; pierwiastek dramatyzmu zawierał się w dialogu między nim a chórem. Prawdziwego aktora dodał do niego ten, co z dytyrambu zrobił tragedję, t. j. podobno Tespis; ten aktor zasadniczo różnił się od koryfeusza przez to, że mógł porzucić scenę i występować w różnych rolach, rozmawiając z koryfeuszem. Tak możemy sobie wyobrazić np. «Zdobycie Miletu» Frynicha. Główną częścią tragedji były pieśni chóru — była to więc właściwie k a n t a t a. Pieśni te były wogóle ułożone według modły liryki chóralnej, z tą jednak różnicą, że epoda nie była obowiązkowa, każda zaś para strof miała swoją odrębną kompozycję metryczną, co oczywiście lepiej służyło celom perypetji. Przerwy między poszczególnymi pieśniami były zapełnione «wstawkami» (*epeisodia*, stąd nasz «epizod») charakteru dialogicznego; jedyny aktor w różnych rolach — najczęściej podobno w roli bezimiennego «zwiastuna» — opowiadał chórowi o tem, co się zdarzyło za sceną, i rozmawiał z tego powodu z koryfeuszem, najczęściej w takiej formie, żeby za wierszem jednego szedł wiersz drugiego (t. zw. «*stichomythia*»). To więc była pierwotna kompozycja tragedji — «kompozycja epizodyczna», jak ją nazywamy: szereg dużych kompleksów lirycznych, śpiewanych i tańczonych, a między nimi deklamowane partje dialogiczne (czy to w tetrametrach trochaicznych, czy to w trymetrach jambicznych) w formie dłuższych przemówień aktora (*rhéseis*), poprzedzających stychomitję, ową jedyną formę prawdziwej rozmowy. Dramatyzmu tu było mało, akcja odbywała się za sceną i odbijała się tylko, dzięki przemówieniom, w nastroju chóru, owego głównego czynnika tragedji.

Otóż Eschyl do owego jedynego aktora dodał jeszcze drugiego, wzmacniając w ten sposób dialog i nieco ograniczając liryczne części tragedji; dzięki temu uzyskał on możność stopniowego przeniesienia akcji na samą scenę. Zdumiewający jest pod tym względem postęp, który zauważamy między jego najwcześniejszą dla nas datowaną tragedją, wystawionymi w 472 r. *Persami*, a ostatnią trylogją, *Oresteją* z r. 458. Różnica w czasie obejmuje zaledwie 14 lat; a jednak *Persowie* są jeszcze kantatą, cała akcja odbywa się za sceną, i my o niej tylko słyszymy, gdy natomiast w *Orestei* wszystko odbywa się przed nami, na scenie. Oczywiście, przyczyniła się do tego postępu wprowadzona przez Eschyla zasada trylogiczna, w myśl której trzy tragedje, stanowiące trylogję, powinny być połączone między sobą jednością fabuły (co odpowiada naszemu pojęciu słowa «trylogja»). Na początku były to trzy kantaty, wyróżniające trzy główne momenty akcji, o której przypuszczano, że odbywa się ona czy to przed pierwszą kantatą, czy to między pierwszą a drugą i drugą a trzecią. Powoli jednak Eschyl przenosi ją w same tragedje; szczyt tego rozwoju mamy w *Orestei*. Pod wszelkimi więc względami możemy powiedzieć: Eschyl był tym, który z kantaty zrobił tragedję dramatyczną — a więc był on twórcą tragedji w naszym znaczeniu słowa.

Napisał on koło dwudziestu tetralogij — a więc koło osiemdziesięciu dramatów; ta obfitość tłumaczy się częściowo tem, że raz wystawiona tetralogja w zasadzie już nie mogła być powtórzona: stałego «repertuaru» scena ateńska nie znała, każde przedstawienie było «premjerą». Z tych osiemdziesięciu dramatów zachowało się dla nas siedem, w tej liczbie jedna cała trylogja, wymieniona wyżej *Oresteja*. Najwcześniejszą tragedją, którą możemy datować, są dla nas *Persowie*, ale właśnie tylko dla nas: poeta już miał pięćdziesiąt z górą lat, kiedy ją napisał. Jej tematem jest bitwa salamińska, ale przedstawiona z perskiego punktu widzenia, t. j. jako klęska perskiego wojska i jego króla; i możemy tylko podziwiać poetę, który przedstawił to zwycięstwo swego narodu z takim współczuciem dla zwyciężonego i upokorzonego najeźdźcy, i to wśród gruzów zburzonego przezeń osiem lat temu miasta. Mniej więcej w tym samym czasie napisał on swoje *Błagalnice* — pierwszą część trylogji, w której opracował starą cykliczną Danaidę. Do średniego okresu należy obok *Siedmiu przeciwko Tebom* jeszcze *Prometeusz w okowach*, poniekąd najślawniejsza jego tragedja, niezapomniana dzięki wzruszającemu charakterowi hardego i niezłomnego w cierpieniach bohatera, źródło natchnienia dla tytu Prometydów nowych czasów. Ostatnią zaś jego trylogją była zachowana całkowicie *Oresteja*, składająca się z poszczególnych tragedyj: *Agamemnon* (zabójstwo zwycięskiego bohatera przez występłą żonę Klitemnestrę), *Ofiarnice* (zemsta jego syna, Orestesa, dokonana na zabójczyni — a więc matkobójstwo bohatera) i *Eumenidy* (sąd nad matkobójcą, oskarżonym przed areopagiem ateńskim przez boginie-mścicielki przelanej rodzimej krwi, i jego uniewinnienie).

Porównywając Eschyla z Homerem, powinniśmy uznać, że w tej nowej dziedzinie dramatycznej poeci musieli się powoli znowu uczyć tych zdolności, które Homer już posiadał. Dialog Eschyla jest mniej płynny, mniej giętki, mniej zastosowany do charakteru mówiących, niż u Homera, i różnobarwności niema, wszędzie panuje ta sama uroczysta posagowość. I charaktery są mniej urozmaicone: we wczesnych tragedjach właściwych charakterystyk zupełnie niema, w późniejszych mamy wspinały dobór charakterów surowych — Eteoklesa, Prometeusza,

Klitemnestry — natomiast miękkich nie mamy. Nie odczuwamy jednak tych braków; wszystko wynagradza niezrównana majestatyczność tego poety-kapłana, cudowna harmonja stworzonego przezeń świata, z jego wzniosłą religijną moralnością — jego surową nauką o rozrodczej sile grzechu, który raz przez przodka popełniony, staje się przyczyną coraz nowych grzechów, prowadzących do zguby skalany dom.

Tragedja grecka wydała w V wieku, poczęści wskutek wymienionych wyżej zewnętrznych warunków, obfity plon; poetów liczy się na dziesiątki, ich utwory na setki. My tu ograniczamy się do samych koryfeuszów; do nich należy ten, co, będąc o jedno pokolenie młodszy od Eschyla, o pół stulecia go przeżył: Sofokles (495—406). Wykonał on przede wszystkim ten krok, który, po wniesieniu przez Eschyla akcji do samej tragedji, był już na czasie: zerwawszy z zasadą trylogiczną Eschyla, usamodzielniał każdą z tych trzech tragedji, które po dawnemu wystawiał w zawodach tragicznych, dając każdej własne założenie i rozwiązanie. Przez to jeszcze więcej przybliżył on tragedję grecką do dzisiejszego jej typu — jako też tem samem, że do dwóch aktorów Eschyla dodał jeszcze trzeciego, umożliwiając przez to rozmowę trzech osób na scenie. Należy już tu zaznaczyć, że dalej w tym kierunku tragedja



Sofokles.

grecka wogóle nie poszła; jednoczesna obecność większej liczby osób mówiących, jaką tak często spotykamy u Szekspira, na greckiej scenie i nadal była niemożliwa.

W swem dłuższem życiu Sofokles napisał jeszcze większą od Eschyla liczbę

dramatów, bo około stu dwudziestu (czyli trzydziestu tetralogij); i to nas dziwi, i jeszcze bardziej to, że do najlepszych należą właśnie te, które poeta napisał, będąc już prawie dziewięćdziesięcioletnim starcem; jego posąg laterański w swej męskiej, zdrowej piękności tłumaczy nam poniekąd tę zagadkę. Z tego bogactwa jednak losy zachowały nam tylko tę samą, co i u Eschyła, szczupłą liczbę siedmiu. Najwcześniejsza jest tu chyba nasza ulubienica *Antygona* — postać bohaterki nieco podobna do eschyłowskiego Prometeusza w swej niezłomnej odwadze w spełnieniu obowiązku moralnego, pogrzebu zabitego brata, wbrew przemocy króla, który jej tego zabronił. Nie o wiele później były wystawione *Trachinki*, w których zdarzenia, co doprowadziły do męczeńskiej śmierci Heraklesa, wzruszająco grupują się dokoła czarującej postaci jego żony, Dejaniry, — i *Ajas*, tragedja śmierci tego rycerza bez trwogi i zmayı. Do średniego (względnie) okresu życia poety należą obie delfickie jego tragedje: *Król Edyp*, chyba najslawniejsza ze wszystkich, głosząca wszechwiedzę Apollina, i *Elektra*, równoległa do *Ofiarnic* Eschyła, i wbrew tej tragedji starszego mistrza broniąca wyższej moralności Apollina przeciw zarzutom krótkowzrocznego rozsądku człowieczego. Nakoniec do ostatnich lat życia poety należą: *Filoktet*, którego właściwym bohaterem jest Neoptolem, a treścią walka przyrodzonego prawdomówstwa i wymuszonej chytrności w duszy młodzieńca, — i *Edyp w Kolonie*, w którym znowu spotykamy naszą ulubienicę Antygonę, tym razem jako wierną, tkliwą córkę sędziwego męczennika aż do jego cichego, ocienionego Bożą łaską zgonu.

Konieczność usamodzielnienia tragedji doprowadziła do większego jeszcze ograniczenia kompleksów śpiewanych na korzyść dialogów, a obecność trzech aktorów dała możność urozmaicenia ich, wprowadzenia większej ilości barw na palecie charakterystyk — tu już mamy charaktery tkliwe obok surowych — i również większego skomplikowania perypetji, której kunszt właściwie u Sofoklesa osiąga swój szczyt. Nikt nie dorównał mu w artyzmie kompozycji; to też zasługuje on najbardziej na imię poety-artysty.

Trzecim z grona tych wielkich był Eurypides: późniejsza formuła synchronistyczna opiewała, że rok bitwy salamińskiej — 480 — widział Eschyła w szeregach walczących, młodziutkiego Sofoklesa wśród śpiewających dziękczynny pean, a Eurypidesa jako nowonarodzone niemowlę. Umarł on jednak jednocześnie z Sofoklesem w 406 r., będąc podczas całego swego życia jego przeważnie niefortunnym rywalem. Różnica kilkudziesięciu lat wiele znaczyła w owych czasach szybkiego postępu; ów ruch sofistyczny, o którym później będzie mowa, jeszcze nie zdążył zamącić kapłańskiego umysłu Eschyła, napotkał potężny opór w sformowanej już duszy Sofoklesa, lecz opanował całkowicie młodego i wrażliwego ducha ostatniego poety, robiąc z niego coprawda poetę-myśliciela, lecz niszcząc ostatecznie jego równowagę i spokój; tęsknił on do prostej, uszczęśliwiającej wiary gawiedzi, czuł jednak jednocześnie, że jest ona nie dla niego. Z tego punktu widzenia możemy podzielić jego życie na trzy okresy.

Pierwszy: od początku do wybuchu wojny peloponeskiej (w 431 r.) jest jeszcze okresem zukiwania; do niego należą z liczby ocalonych tragedji — a ocalało z mniej więcej osiemdziesięciu osiemnaście — dwie, *Alcesta* i *Medea*. Ich bohaterki — to dwie biegunowe postaci kobiece. Alcesta oddaje swoje młode życie, żeby zachować życie męża, Medea z szalonej zazdrości niszczy życie swojego, bohatera Argonautyki Jazona, zabijając własną ręką swoje i jego dzieci. Ale niezapomniane są

obie, szczególnie druga w swej ponurej demoniczności. — Wybuch wojny peloponeskiej i wrogie w niej stanowisko Apollina delfickiego, tradycyjnego przyjaciela Sparty, wobec Aten zrobiło z Eurypidesa wyraźnego bogoburcę: wbrew nauce proroków swojej ojczyzny czyni on bogów odpowiedzialnymi za panujące wśród ludzi zło. W *Hippolicie* bohaterka tragedji, nieszczęśliwa Fedra, ginie i gubi swego szlachetnego oblubieńca nie wskutek własnej próżności, jak on to sam był wyraził w dawniejszej niezachowanej tragedji, lecz wskutek małosłownej mściwości Afrodyty. I tak samo oskarża on Apollina w *Andromasze*, Herę w *Heraklesie* i znowu Apollina w *Elektrze*, w której to tragedji dał bogoburczą odpowiedź na delficką *Elektrę* swego zbożnego rywala. Alestraszna klęska 413 r., zagłada floty ateńskiej i całego wojska na Sycylji, złamała hardość jego duszy; zawarł tedy zgodę z Apollinem w *Ifigenji Tauryckiej*, przedstawiając go jako wiernego opiekuna Orestesa, kierującego nieświadome kroki młodzieńca do jego dalekiej siostry Ifigenji w barbarzyńskiej Taurydzie; zawarł zgodę z Artemidą w drugiej *Ifigenji*, *Aulidzkiej*, przedstawiając jej ofiarowanie, jako dobrowolne poświęcenie dla sławy ojczyzny, nagrodzone przez boginię przyjęciem jej jako kapłanki. Tylko w zagadkowych



Eurypides.

a potężnych *Bachantkach* filozoficzny umysł poety myśliciela wzdryga się przed uznaniem boga twórczego szalu; ale przedstawiając siebie samego w osobie bohatera tej tragedji, Penteusza, wydał on potępiający wyrok na swe własne bogoburstwo.

To też jest on nam bezpośrednio bliski; i chociaż niema takiej tragedji, któraby w całości nas zadowalała — jak *Król Edyp* lub *Antygona* Sofoklesa — współczuć jednak możemy mu we wszystkich. Największe zastrzeżenia budzą jego nowatorstwa techniczne. Upodobał on sobie monologiczną formę prologu, w którym aktor, częstokroć zwracając się wprost do publiczności, opowiada o przesłankach akcji; lubi też, przynajmniej w ostatniem dwudziestuleciu swego życia, wprowadzać na zakończenie tragedji boską istotę, aby w proroczych słowach opowiedziała to, co ma się zdarzyć w przyszłości. Ma zamiłowanie w sprzeczkach między stojącymi na przeciwnych stanowiskach osobami tragedji; co prawda, znajdujemy takie sprzeczki także u Sofoklesa, ale dopiero Eurypides pozwala oponentom bronić najryzykowniejszych twierdzeń, wprowadzając szerokim prądem element «sofistyki namiętności» — widać, że nauka Gorgjasza o potędze wymowy w złej sprawie znalazła w naszym poecie gorliwego ucznia. Ale pomimo to kochamy Eurypidesa, i jego zadumane, smutne czoło budzi w nas niemniejsze współczucie, niż promieniejąca w olimpijskiej światłości twarz przedstawiciela pięknej epoki peryklesowskiej, Sofoklesa.

Prawie jednoczesna śmierć obu poetów w 406 r. osierociła scenę ateńską, nie przerwała jednak żywego prądu poezji tragicznej. Nurtował on i dalej; w IV w. wydał szereg wybitnych poetów, a aleksandryzizm III w. ozdobił nawet scenę słynną w swoim czasie tragiczną «plejadą» (t. j. siódemką). Ale o tym dalszym rozwoju poezji tragicznej nie wiemy prawie nic; dla nas wiek IV jest wiekiem rozkwitu attyckiej prozy.

Nim jednak do niej przejdziemy, należy uzupełnić nasz zarys historii dramatu dodaniem dziejów młodszej siostrzycy tragedji — k o m e d j i.

VI. Komedja.

Trześć: Dwa źródła komedji: scenka obyczajowa i piosnka satyryczna. Rozwój scenki: Epicharm, Sofron. Kompozycja epirrematyczna. Komedja staroattycka: Arystofanes. Odrodzenie scenki w komedji średnioattyckiej. Komedja nowoattycka: Menander. Jej ośrodek: miłość.

Tragedja ateńska, jako dalszy ciąg liryki chóralnej, była rozkwitem pierwotnej trójjedynnej chorei na gruncie kompozycji epizodycznej; równoległy był rozwój komedji, ale z innego źródła i na gruncie innej kompozycji. Ściśle mówiąc, miała ona, jak zresztą i tragedja, nie jedno źródło, lecz dwa. Jednem była scenka obyczajowa, odgrywana przez aktorów maskowanych bez udziału chóru — to więc źródło nie wspólne z choreją nie miało. Drugiem była improwizowana piosnka satyryczna, śpiewana przez rozgrzany winem chór włościń, z zaczepkami osobistemi, skierowanemi przeciw ich krzywdzicielom — magnatom. Tu dopiero mamy choreję; i ona to dała swą nazwę całej gałęzi, o której tu mowa. Hulający bowiem tłum nazywa się pogrecku *kómos*; jego piosnki, to właśnie *kómòdia*, «komedja».

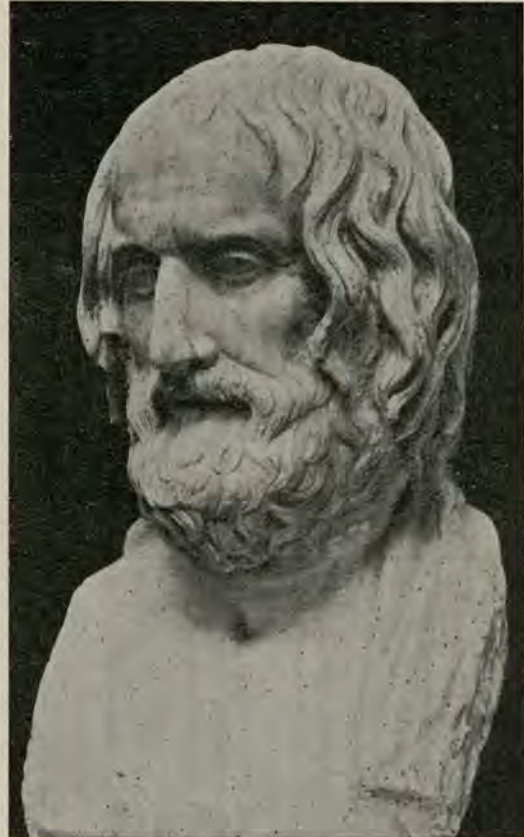
Komedja attycka powstała z połączenia obu kierunków; przedtem jednak pierwszy z nich, który już w swoim zarodku był małym dramatem, rozwinął się samodzielnie w miastach doryckich właściwej i zachodniej Grecji i osiągnął

swój szczyt w twórczości *Epicharma* (współczesnego *Eschyłowi*) w Syrakuzach. Istniał on tu w dwóch odmianach: ze scenki obyczajowej powstała, wskutek skomplikowania akcji, komedia obyczajowa w otoczeniu człowieczem — to była jedna odmiana; druga zawierała się w tem, że przenosiła akcję w sferę boską, parodując stare mity w formie dramatycznej — to była komedia mitologiczna, o której daje nam pojęcie późniejszy potomek, *Amfitrjon* Plauta. Obok tej rozwiniętej komedji istniała jednak w dalszym ciągu i nierozwinięta scenka obyczajowa, t. zw. *mim*; jego klasykiem został jeszcze w V w. Syrakuzanin *Sofron*; miał on jednak świetną przyszłość przed sobą.

Komedja dorycka w obu swoich odmianach została przeniesiona także i do Aten; tu jednak spotkała się ona z tym drugim kierunkiem, o którym była mowa — kierunkiem chóralnym. Miał on też w sobie zarodki dramatyizmu — tylko zarodki — i to podwójne: i chóry sprzeczały się między sobą, i przodownik każdego chóru prowadził rozmowę z choreutami. Regulacja tej bezładnej

gry nastąpiła w sposób następujący: każda «komedja» otrzymała dwa chóry po 12 choreutów, z których jeden był przodownikiem; po piosence jednego chóru przemawiał jego przodownik, poczem odpowiadał drugi chór i przemawiał drugi przodownik. Taką kompozycję schematu *abab* nazywamy *epirrematyczną* (*epirrhêma* — «przemówienie po») pieśni). Dalszym krokiem w rozwoju tej komedji było połączenie trzech takich jednostek epirrematycznych, mian. «parodu» (wejście chórów), «agonu» (ich sprzeczki) i «parabazy» (zwrotu pogodzonych do publiczności). Jeszcze dalszym i ostatecznym — skojarzenie komedji epirrematycznej z zapożyczonymi z komedji doryckiej scenkami, przez co do owej komedji została dodana, po parabazie, cała druga połowa o kompozycji już nie epirrematycznej, tylko epizodycznej. Jednak i czysta komedja dorycka — «megarska», jak ją pogardliwie nazywano — otrzymała miejsce, chociaż drugorzędne, na ateńskiej scenie; ale podczas całego V wieku górowała właściwie owa attycka komedja epirrematyczno-epizodyczna.

Do niej należał triumwirat staroattyckiej komedji, który odpowiada mniej więcej triumwiratowi tragicznemu V w., będąc jednak nieco późniejszego pochodzenia: *Kratyn*, współczesny *Peryklesa*, i poeci epoki wojny peloponeńskiej: *Eupolis* i *Arystofanes*. Pierwszych dwóch posiadamy jednak tylko urywki, streszczenia i tytuły; całe komedje zachowały się jedynie z *Arysto-*



Eurypides.

(Muzeum Narodowe w Neapolu).

fanesa (mn. w. 445—385), dlatego też ograniczymy się do niego. Napisał on około czterdziestu komedyj; ta liczba, względnie szczupła, jeżeli ją porównamy z liczbą utworów współczesnych tragików, tłumaczy się tem, że komicy zgłaszali do zawodów każdorazowo po jednej tylko komedji — trylogji lub tetralogji w tej dziedzinie nie było. Z tej liczby 40 komedyj zachowało się nam jedenaście — liczba względnie pokaźna, dająca wcale niezłe pojęcie o staroattyckiej komedji.

Z nich najbardziej rozwinięta pod względem dramatyizmu jest komedja pod dziwnym tytułem *Chmury*; skierowana przeciwko niesympatycznemu dla Ateńczyków starej szkoły ruchowi sofistycznemu, popełnia ona niezrozumiały dla nas błąd przez to, że jako przedstawiciela tego ruchu wprowadza właśnie tego, który był jego najgorętszym przeciwnikiem — Sokratesa; czyni to niewątpliwie przykre wrażenie i czytelnik tej komedji postąpi najlepiej, jeżeli w swej świadomości zupełnie oddzieli tego karykaturalnego Sokratesa od historycznego. A zresztą zadanie jest tu spełnione po mistrzowsku. Stary Strepsjades, obciążony długami wskutek rozrzutności swego syna Fidippidesa, spodziewa się, że, dając mu wychowanie sofistyczne, zdąży wykręcić się swoim wierzycielom. To się mu rzeczywiście udaje; ale jego zdeprawowany tem wychowaniem syn przy pierwszej sposobności korzysta ze swej sofistyki przeciw własnemu rodzicowi, uważając za wcale niepostępową rzecz to, co my dziś nazywamy czwartym przykazaniem; w taki więc sposób użyty przez ojca nierzetelny oręż obraca się ostatecznie przeciw niemu samemu. Jest to więc zwarta akcja z założeniem na początku, perypetją pośrodku i rozwiązaniem w końcu. Ale skąd ten dziwny tytuł *Chmury*? Z «chmur» składa się chór komedji; mają one być symbolizacją widmowego, nieuchwytnego, zmiennego charakteru dialektyki sofistycznej.

Wogóle jednak kompozycja komedji Arystofanesa jest nie centralizująca, jak tu, lecz bardzo luźna, «jasełkowa», aby użyć nowożytnego wyrazu; jednolita jest tylko idea, która wiąże poszczególne sceny i scenki. Arystofanes jest zdecydowanym antymodernistą; nie znosi on ani nowoczesnego wychowania sofistycznego (*Chmury*), ani nowoczesnej demagogji i jej przedstawiciela Kleona (*Ryccerze, Osy*), ani nowoczesnej poezji i jej koryfeusza Eurypidesa (*Tesmoforje, Żaby*). Jest on dalej zdecydowanym antimilitarystą: nienawistna jest mu bratobójcza wojna peloponeska, dąży do porozumienia ze Spartą i do pokoju (*Acharnejczycy, Irena, Lizystrata*). Do tych swoich celów idzie on, używając wszelkich środków satyry osobistej — za przykładem Archilocha. Wolność pod tym względem była wielka w Atenach V wieku; kiedy niekiedy jednak wydawała się ona niebezpieczną, szczególnie przy takim wyteżonym, napiętym stanie umysłów, jaki spowodowała strasznie ryzykowna ekspedycja sycylijska 415 r. Wtedy rozbrzmiał surowy zakaz: «bez zaczepek osobistych!»; i co miał robić poeta, dla którego właśnie satyra osobista była warunkiem twórczości? — Uciekać się do «rajskiej krainy ułudy», marzyć o założeniu potężnego państwa — ptasiego tam, wysoko nad mizerją ludzką, w jakimś bajecznym «Chmurokukułczynie» (*Ptaki*); tak powstawała «komedjajklechda», druga obok «komedji politycznej» odmiana właściwie staroattyckiej komedji.

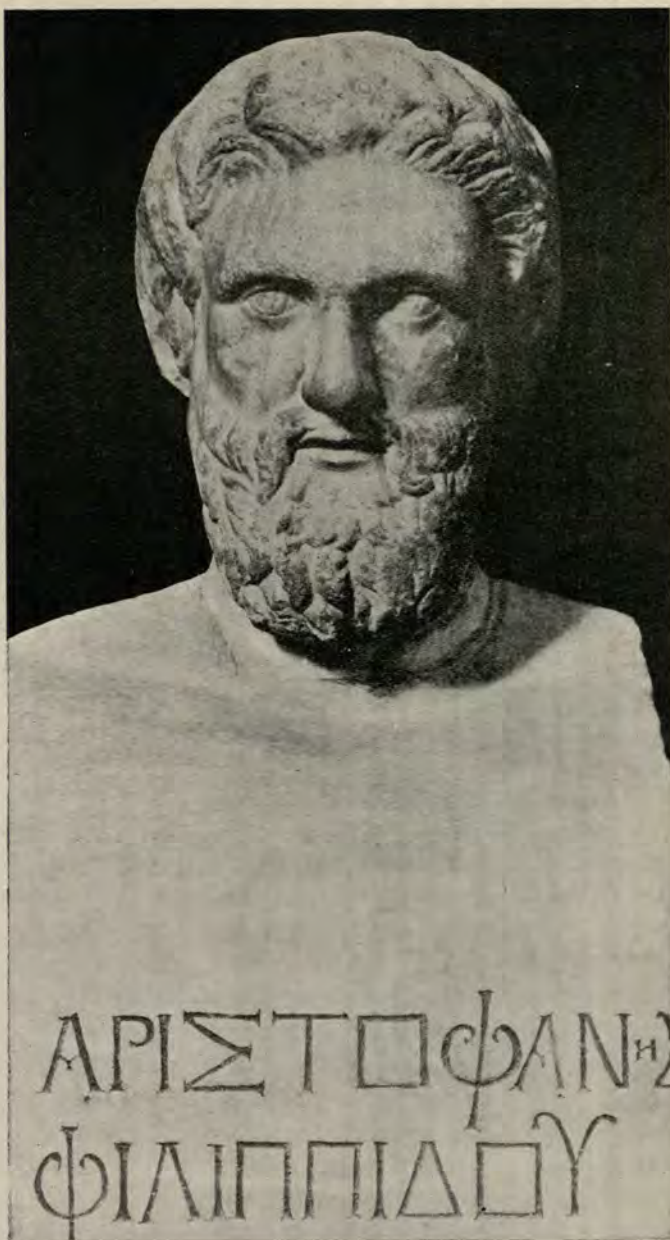
Nie mogło to jednak wystarczyć na długo; na zanik komedji politycznej pod uciskiem warunków politycznych czyhała jej pokrzywdzona siostrzyca, komedja dorycka («megarska») w Atenach w dwóch swoich odmianach, jako komedja obyczajowa i mitologiczna. Kiedy wskutek powtórzenia owego zakazu w stanow-

czej formie komedja polityczna upadła ostatecznie, tamta podniosła głowę. Większa część IV w. należy właśnie do niej; jest to okres średnioattyckiej komedji. Staroattycka zaś komedja nie odrodziła się już nigdy; jest to jeden z niewielu typów literatury greckiej, który nie zapłodnił literatury rzymskiej (tam wskutek warunków politycznych powstanie takiej komedji było zgóry niemożliwe) i przez nią, lub też bezpośrednio — literatur nowożytnych. Powstały coprawda kiedyś niekiedy kierunki pokrewne — «mimy» w Aleksandrji, różne «rewje» u nas, — ale bez wyraźnego wpływu komedji staroattyckiej.

Z owego okresu średnioattyckiego komedje się dla nas nie zachowały, i tylko przypuszczalnie możemy twierdzić, że wzorem *Amfitrjona* Plauta lub też jego *Persa* była jakaś nieznana nam komedja średnioattycka. Według tego zaś, co o tym okresie wiemy, nie zdaje się, żeby jego utwory były bardzo poważne. Ich ulubionym tematem było życie hulaszcze złotej młodzieży; występowały typy — hetery, pasorzyty, kucharze i t. d. Element patetyczny wniósł do tego swawolnego rodzaju niejaki Anaksandrydes,

zapożyczając z Eurypidesa motyw «poznania» przez rodziców porzuconego niegdyś dziecka. Był to moment o wielkiej przyszłości; przedostał się bowiem ze średnioattyckiej komedji do nowej, stąd — do romansu sielankowego epoki powszechnej, stąd — do literatur nowoczesnych, *Natana Mądrego* Lessinga i naszego *Wiesława*. Niepoważnym wogóle charakterem tej komedji tłumaczy się także niesamowita płodność jej autorów; pisali po kilkaset komedji każdy.

Był to nieunikniony stan przejściowy; ze średnioattyckiej bowiem komedji



Arystofanes.



Menander.
(Muzeum Watykańskie).

miała powstać komedia nowoattycka, stanowiąca nowy rozkwit tego gatunku poezji dramatycznej. Należy on chronologicznie już do epoki powszechnej, obejmując koniec IV i początek III w., organicznie jednak nie może być oddzielony od okresu średnioattyckiego, który był dla niego okresem przygotowawczym i przeważnie jako taki zasługuje na uwagę. Autorów ten nowy okres wydał sporo, ich płodność jednak już nie jest taka nadzwyczajna, jak w okresie średnim, co samo przez się już wskazuje na większą staranność pracy. Górują wśród nich dwaj, Menander i Filemon, obaj ulubione wzory dla ich naśladowców rzymskich, Plauta i Terencjusza; gdy jednak nasi ojcowie znali obu tylko z tych rzymskich naśladowań, my dziś, dzięki zrobionym w Egipcie odkryciom, posiadamy, chociaż nie w całości, oryginalne utwory przynajmniej jednego z nich, Menandra. Mam tu na myśli przede wszystkim dwie jego komedje: *Sąd polubowny* i *Ucięty warkocz*. W obu góruje motyw poznania — tam dziecka przez ojca, tu dorosłej siostry przez brata i obojga przez ojca; w obu do tego poznania i wynikającego zeń szczęścia prowadzi szalona, gwałtowna zazdrość,

ale dopomaga jej w tem, jednocześnie ją karcąc, jakaś siła wyższa, rządząca sprawami ludzkiemi, która nie jest jeszcze Opatrznością — komedjopisarze byli raczej epikurejczykami niż stoikami — i z większem prawem może być nazwana Fortuną, główną boginią czasów aleksandryjskich, ale w swej dobroduszości zyskuje dla siebie wszelkie sympatje widza i czytelnika. Mamy więc u Menandra starannie obmyśloną fabułę; poszczególne sceny z logiczną konsekwencją wynikają jedna z drugiej, podtrzymując do samego końca ów napięty stan oczekiwania, który właśnie teraz staje się charakterystyczną cechą komedji i już więcej jej nie porzuci. Menander w nim celował, ale nie w tem zawiera się jego główna zasługa. Już starożytni zauważyli, że ośrodkowym czynnikiem jego komedji jest miłość — już nie ta spóźniona i smutna, której śpiewakiem był Mimnermos, nie ta występna i prowadząca do zbrodni, która panuje czasami w tragedji, ani też ta lekkoduszna, która zapełniała zanadto długie wywczasy młodzieniaszków w średnioattyckiej komedji — nie, miłość prawdziwa, konieczna, triumfująca, prowadząca przez piekło zazdrości do trwałego szczęścia we wzajemnem posiadaniu się zakochanych. Czy Menander był tu doprawdy twórcą? Historyk powinien zaznaczyć, że twórcą tego motywu był Eurypides w swojej (niezachowanej) *Andromedzie*; wiemy, do jakiego szalu doprowadził on swoich widzów przez to odkrycie. Ale to, co tam było początkiem i wyjątkiem, tu rozkwitło w całej pełni i zostało zasadą, a co to znaczy, to czytelnik łatwo zrozumie, jeżeli uprzytomni sobie, jaką rolę odgrywa miłość w utworach literackich nowych czasów. I jeszcze o jednej wielkiej zasłudze Menandra należy pomówić: on pierwszy, o ile możemy sądzić, zamiast ty-



Menander i Muza.

Plaskorzeźba w marmurze według motywu wczesnohellenistycznego.

pów — w zasadzie karykaturalnych — średnioattycznej komedji, wprowadził prawdziwe charaktery, starannie wycieniowane. Lekkoduszego bałamuta znała już komedja średnia: to był typ. Ale taki Charyzjusz z *Sądu polubownego*, który, dowiedziawszy się o swoim prawie nieświadomym występku, czuje zgryzotę sumienia wobec swojej podejrzewanej żony i mówi do siebie: za cóż ją obwiniam, skoro sam winien jestem wobec niej — to już nie typ, to charakter.

Wszystkie te zalety razem wzięte robią z Menandra jednego z wielkich w literaturze już nie greckiej tylko, lecz powszechnej; i możemy się cieszyć, że dzięki odkryciom wciąż nowych papirusów w Egipcie nasza wiedza o nim rośnie i wysubtelnia się z każdym dziesięcioleciem.

VII. Historja.

Treść: Warunki powstania prozy literackiej. Jej komórka historyczno-filozoficzna: Ferekides z Siros. Dalszy ciąg kierunku historycznego w języku jońskim: logografowie. Herodot. Przewaga języka attyckiego: Tucydides. Ksenofont. Przełom w sztuce historjograficznej: etos i patos. Isokratycy.

Wyluszczywszy dzieje poezji greckiej aż do końca niezależności Hellady i nawet — w dziedzinie komedji — nieco dalej, powracamy obecnie do punktu rozdroża między nią a prozą. Widzieliśmy, w czym się zawierała przyczyna upośledzenia prozy: wskutek braku materiału piśmiennego pamięć ludzi była ową deską, na której pisano, a ta pamięć pomimo swej daleko większej potęgi w czasach i w środowiskach analfabetycznych — zauważył to już Platon — zachowuje prozę tylko co do treści, i tylko poezję dzięki jej rytmowi także co do

formy. Kto więc dbał o zachowanie także i formy swego utworu, musiał dawać mu szatę poetycką: stąd owe wyłomy poezji w psychologicznej dziedzinie prozy, powstanie poezji dziejowej i dydaktycznej w eposie obu gatunków.

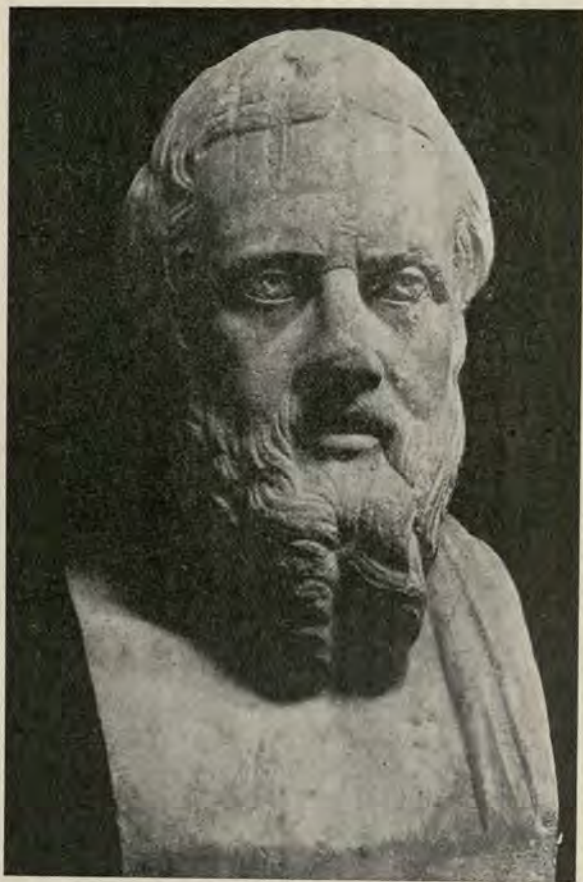
Warunki zmieniły się na lepsze dla prozy dopiero wtenczas, kiedy Helada zaopatrzyła się w materiał piśmienny, t. j. kiedy dzięki stosunkom handlowym z Egiptem, ojczyzną papirusu, ten cenny i zazdrośnie przez Egipcjan chowany materiał dostał się do rąk Greków; a ponieważ te stosunki handlowe podtrzymywał ruchliwy szczepek Jończyków, więc pierwszym językiem greckiej prozy został język joński. Wtedy — a więc od początku VI w. — proza mogła myśleć o odebraniu swoich terenów psychologicznych, zagarniętych przez poezję. A ponieważ ostatnim zabranym terenem była dydaktyka, której charakter prozaiczny najbardziej był odczuwany — poezja dydaktyczna bardzo często była tylko rytmizowaną prozą — więc ona pierwsza powróciła do swej macierzy i doznała opracowania prozaicznego. Dydaktyka — to znaczy epos genealogiczny i ściśle dydaktyczny: pierwszy zawierał w sobie zarodki historjografji, drugi — filozofji.

To też pierwszym greckim prozaikiem był ten, którego można z równym prawem zaliczyć do obu gatunków — Ferekides z (wyspy) Siros, autor zagadkowej księgi o «pięciu czeluściach» (*Pentemychos*), w której, idąc szlakiem Hezjoda, rozwija teorię powstania wszechświata na podstawie podań o genealogjach bogów. Po nim jednak oba prądy się dzielą; Ferekides-filozof znajduje sobie kontynuatorów w jońskich filozofach przyrody, Ferekides-historyk w też jońskich logografach. O pierwszych będzie mowa w następnym rozdziale, tu zajmujemy się historjografją.

Należy sobie przedewszystkiem uświadomić, jakie źródła miała do swego użytku historjografja. Było ich trzy. Po pierwsze, owe poetyckie genealogje, o których mowa. Po drugie, zachowana w skarbnicy prozy ludowej legenda historyczna (właśnie legenda, gdyż pozostawiona pod opieką pamięci ludzkiej historia obowiązkowo przybiera postać legendy historycznej). Po trzecie, to, co pomimo braku dogodnego materiału piśmiennego udało się zapisać na murach świątyń i t. p. a więc jak najkrótsze dane chronologiczne o głównych zdarzeniach dziejowych, przystosowane do kroniki kapłanek Hery argejskiej, zwycięzców olimpijskich i t. p. Otóż historycy jońscy takich kronik, zdaje się, nie posiadali, w każdym razie nie użytkowali; pierwszy z nich, Hekateusz z Miletu (współczesny powstaniu jońskiemu, które odradzał) z genealogji wy dobył chronologję, licząc po 40 lat na pokolenie, a do legendy historycznej stosował zasady pewnej krytyki, podobno bardzo jeszcze naiwnej, aby z niej wydobyć jądro historyczne. Oprócz genealogji napisał on jeszcze dzieło o swoich podróżach, do którego dołączył nawet mapę — pierwszą mapę polityczną, o której wiemy. Był on więc jednocześnie i pierwszym geografem, dając potomnym wpływowi przykład połączenia geografji z historjografją. — Z owej krytyki zrezygnował jego następca, Ferekides Młodszy (czyli z Leros, lub z Aten); jego «genealogja» był to zbiór mitów w formie genealogicznej, najdokładniejsze opracowanie greckiej mitologii przed aleksandryjczykami. Owo trzecie źródło dołączył do historjografji dopiero inny z młodszych logografów (t. j. z tych, którzy żyli po wojnach perskich), Lesbijczyk Hellanik; on również, napisawszy *Attydę* (t. j. dzieje Attyki), dał przykład pisania dziejów poszczególnych krajów Hellady, bardzo potrzebnych w owej rozszerepionej na mnóstwo państw i państewek ziemi. Żałujemy, że jego dzieła nie-

tylko zaginęły, ale nie pozostawiły nawet poważnych śladów w późniejszej tradycji.

Nieco starszy od niego był ten, którego — ponieważ jest pierwszym, którego dzieło historyczne się nam przechowało — przywykliśmy nazywać «ojcem historii», Herodot z Halikarnasu (mn. w. 485 — mn. w. 425). Niezmordowany podróżnik, gdy go zamieszki polityczne wyгнаły ostatecznie z jego miasta rodzinnego, przywędrował do Aten, został przyjacielem Peryklesa i Sofoklesa, otrzymał od pierwszego działkę w założonej przez nich kolonii Turjach w Italji Południowej i z nią obywatelstwo turyjskie, żył jednak i nadal przeważnie w Atenach, gdzie też podobno i zmarł, nie ukończywszy swego wielkiego dzieła. To dzieło on sam nazywa *historją* (ściślej: «wyjawieniem historii»), używając tego słowa w jego pierwotnym znaczeniu «tego, o czym (człowiek) się dowiedział» własnym doświadczeniem, jako podróżnik — w przeciwieństwie do tego, co wykombinował, jako uczony



Herodot.

studując np. genealogie i wogóle źródła pisane (to było raczej: *logos*). Głównym przedmiotem jego ciekawości autorskiej były wojny grecko-perskie: «aby nie poszły w zapomnienie wielkie czyny tak Hellenów, jak i barbarzyńców, szczególnie zaś, jak oni wojowali między sobą»; należy zwrócić uwagę na ten charakterystyczny dla Hellenów humanitaryzm, który się przejawia w podkreślonych słowach. Technie nim zresztą i całe dzieło; autor, pomimo że był Hellenem i pochodził z ujarzmionego przez Persów miasta, nigdzie nie płaci im nienawiścią, zachowując jako historyk ścisłą bezstronność wobec obu wojujących narodów. Ta bezstronność była najcenniejszym dla potomnych spadkiem po «ojcu historii». Zresztą, dzieje tych wojen opisuje Herodot, dopiero zaczynając od piątej z dziewięciu ksiąg, na które potomni podzielili jego dzieło, dając im jako znak swego uwielbienia imiona dziewięciu Muz (V — powstanie Jończyków, VI — Maraton, VII — Termopile, VIII — Salamina, IX — Plateje i Mikale); widząc w tych wojnach ostatni objaw antagonizmu między Wschodem i Zachodem (ujętego zresztą w sposób dość naiwny), daje on w pierwszych księgach dawniejszą historję tego Wschodu (I — Lidja i Cyrus, II — Kambizes i Egipt, III — Darjusz, IV — Scytja i Cyrena), wplątując w nią bardzo dowolnie i kapryśnie, jako też i w następnych księgach także dawniejszą historję państw hellenickich. Herodot opowiada wszystko, co usłyszał, nie poczuwając się do obo-

wiązku, jak sam szczerze przyznaje, wierzyć we wszystko, co opowiada; «palec Boży» — gra wielką rolę w jego pojmowaniu przyczynowości zdarzeń. Jego dzieło zostało dzięki temu prawdziwą *aurea legenda* starożytności helleńskiej. Historycy naturalnie starają się wydobyć najaw «jądro historyczne» w jego opowiadaniu, ale więcej i rozkoszy i bodaj korzyści mają ci, którzy mogą się wprost oddać jego urokowi. Ten urok jest jeszcze spotęgowany stylem — naiwnym, «nanizującym» (*eiromene lexis*, według greckiego terminu), podobnym do bezskładniowego stylu opowiadań biblijnych.

Historja Herodota urywa się na wypadku drugorzędnego znaczenia — dowód, że nie zdążył on jej skończyć. Jej wpływ był jednak tak wielki, że znalazł on rychło w Atenach kontynuatora ogromnie wartościowego. Był nim Tucydides (mn. w. 455 — mn. w. 395). Pochodząc ze świetnej rodziny, spokrewnionej z arystokracją ateńską, miał on naturalnego wroga w osobie wodza skrajnej demokracji, Kleona. Zostawszy strategiem i nie zdoławszy spełnić otrzymanego polecenia — było to na krótko przed zawarciem pokoju Nikjasza w r. 421 — był on zmuszony porzucić Ateny i spędził na wygnaniu koło dwudziestu lat. To wygnanie było jednak korzystne dla zamierzonego przezeń dzieła historycznego, gdyż dało mu możliwość poznania wybitnych ludzi, także i z przeciwnego Atenom obozu. Tem zaś dziełem była historja wojny peloponeskiej (ze wstępem, nawiązującym do historji Herodota), wydana później w 8 księgach. Urywa się jednak i ona na wypadku drugorzędnej wartości w r. 411, co razem z pewnymi śladami niedoskonałości w 8 księdze świadczy o tem, że autor nie mógł skończyć swego dzieła.

Herodot pisał po jońsku; Tucydides pisze po attycku. Dzięki niemu język attycki zostaje i nadal, chociaż nie bez wahań, właściwym językiem greckiej prozy literackiej. Ale i wogóle różnica między Herodotem a nim jest ogromna. Tam mieliśmy styl nanizujący, tu owa wrodzona trzypiętrowość składni greckiej, o której mowa była wyżej, wreszcie poznała sama siebie, co miało jako skutek styl surowo okresowy, niebardzo jeszcze przejrzysty, ponieważ autor ciągle się boryka z ciężarem swej myśli, dążąc do konsekwentnego jej wyrażenia. Z naiwności historyka jońskiego też już nie zostało ani śladu; jeżeli Herodota nazywamy ojcem historji, to Tucydides zasługuje na tytuł ojca krytyki historycznej, uprawianej w surowem poszukiwaniu prawdy. Jego bezstronność jest powszechnie uznana; dla dzielnego wroga — Spartańczyka Brazydasa, na przykład — znajduje on takie same słowa uwielbienia, jak i dla zasłużonych śród swoich. Temu samemu celowi bezstronności służy i ten element, który u Herodota, będąc zapożyczony z Homera, był tylko ozdobą i ożywieniem opisu — mowy. Tucydides dał im nowe znaczenie: trzymając się jak najbliżej — tak mówi on sam — tego, co rzeczywiście było powiedziane, stara się on jednocześnie z pomocą tych mów charakteryzować stan spraw w danym momencie, stanowisko stron i t. d. Czy w wielkiej wojnie mieli słusność Ateńczycy, czy też Peloponez — tego autor nie mówi sam; u niego występują mówcy z obu obozów i każdy broni swojej sprawy.

Trzeci w rzędzie historyków, kontynuator Tucydidesa, Ksenofont (mn. w. 430 — mn. w. 355), był kontynuatorem raczej zewnętrznym, o ile jego główne dzieło historyczne — *Hellenika* w 7 ks. — zaczyna się tam, gdzie się kończy historja wojny peloponeskiej; co do ducha jednak, to różnica między nim a jego poprzednikiem jest bardzo wielka. Ksenofont tu, jak zresztą wszędzie, jest przedstawicie-

lem zdrowego rozsądku, nie głębokości myśli. Był on uczniem Sokratesa, ale szkoły filozoficznej nie założył, używając jego nauki tylko do życia, do praktycznego czynu. Takim był on i jako historyk. Nim zaczął pisać historję, spróbował ją robić: przyłączył się do tych, co pomagali królewiczowi perskiemu, Cyrusowi Młodszemu, w jego wyprawie przeciw starszemu bratu Artakserksesowi, i po niespodzianej śmierci wodza oględnie kierował powrotem greckiego wojska do krajów ojczystych. Była to słynna *Anabasis* Cyrusa Młodszego, umiejętnie i zajmująco opisana w drugim jego (chronologicznie pierwszym) dziele historycznym, też w 7 księgach; długi szereg pokoleń uczył się z niej — nietyle zresztą historii, ile języka attyckiego, który ten człowiek czynu posiadał w zupełności, pisząc okresami przejrzystymi i łatwymi do zrozumienia. To długie przebywanie wśród wojska różnoplemiennego, z przewagą elementu spartańskiego, zrobiło z Ksenofonta wszechhellena i spartofila, a to znowu spowodowało jego wygnanie, które trwało aż do bitwy pod Mantineą (362), w której Ateńczycy wobec wznoszącej się potęgi Teb występowali jako sprzymierzeńcy swej dawnej przeciwniczki. Bitwa pod Mantineą miała więc znaczenie przełomowe dla życia Ksenofonta; była ona też ostatnim zdarzeniem, które opisał w swej «Hellenice».

Tucydides pomimo swych arystokratycznych związków był w duszy szczerym demokratą z obozu umiarkowanego; mowa, którą u niego wygłasza Perykles (w II ks.), odtwarza dla nas w sposób jedyny ideały prawdziwej, opartej na praworządności, demokracji. Dla Ksenofonta ten ideał już zbladł, właśnie wskutek rozbieżności, której był świadkiem, między demokracją rzeczywistą a praworządnością. Jak jego współczesny Platon, tak i on swe nadzieje pokładał w sprawiedliwej i oświeconej monarchji. Program takiej monarchji ułożył on — nietyle w teorji, ile w opisie czynów — w swem trzecim dziele historycznym, *Cyropedji* (t. j. «Wychowaniu Cyrusa» Starszego). Nietyle jest to zresztą historia, ile romans historyczny, prototyp wielu takich w przyszłości.

Ksenofont wróżył dobrze: wkrótce po jego śmierci zaczął się upadek chwiejnych greckich demokracji i wzrost potęgi tego państwa, które miało dać Grecji pożądanego monarchę w osobie naprzód Filipa Macedońskiego, a potem jego syna, Aleksandra Wielkiego. My ten okres studjujemy przeważnie na źródłach bezpośrednich, t. j. na mowach wielkich mówców owych czasów; Grecy mieli do swych usług także i dla okresu pomantinejskiego źródła historyczne. Ale między tą historjografią a tamtą nastąpił przełom, spowodowany wtargnięciem wymowy, a razem z nią duszy, w szczególnem znaczeniu tego słowa.



Tucydides.

(Muzeum na Kapitolu w Rzymie).

Rzeczywiście, kto porówna np. opis śmierci Patrokla u Homera i śmierci Cyrusa Młodszego u Ksenofonta, ten zauważy jedno: udział duszy autora tam i brak tego udziału tu. Historjografja zachowała tę posagowość, której się już oddawna zrzekła tragedja. Pod tym względem można porównać historjografję z malarstwem; wiekopomna jest, oddana przez Ksenofonta (o tem niżej), rozmowa Sokratesa z malarzem Parrasiosem, w której przekonywa on zadziwionego artystę, że jego sztuka może jednak, oprócz ciała, przedstawić także i duszę człowieka, odtwarzając wyraz afektów, w których ona się objawia. Sztuka IV wieku poszła pod tym względem za wskazówkami ateńskiego proroka: Skopas i Praksyteles uzupełnili to, czego jeszcze brakowało Fidjaszowi, pierwszy w dziedzinie afektów gwałtownych (*pathos*), drugi — w dziedzinie łagodnych (*ethos*). Otóż teraz i historjografja poszła tym samym torem — i nie będziemy się dziwili, że skierowała ją nań wymowa, owa przyrodzona wyrazielka afektów, w osobie genjusza IV w., Isokratesa. O nim będzie mowa w swoim czasie; tu tylko tyle, że był on głównym nauczycielem attyckiego krasomówstwa podczas całego omal IV w., i że z jego szkoły powstałi ci dwaj, którzy wprowadzili duszę t. j. podmiotowy pierwiastek do przedmiotowej dotychczas historjografji greckiej. Skopasem historjografji był Teopomp, kontynuator Ksenofonta, ale na daleko szerszą skalę, autor olbrzymiego (w 58 ks.) dzieła o dziejach epoki króla Filipa; jej Praksytelem — Efor, autor pierwszej w Grecji historii powszechnej od r. mn. w. 1000 do czasów Filipa, też dość dużej (30 ks.). Takie rozmiary bywają zgubne dla odpowiednich dzieł: oba zginęły, a my swoje zdanie o ich autorach opieramy raczej na świadectwie o nich tych, co ich czytali, niż na własnej znajomości z nimi. Ale kierunek, który oni zapoczątkowali w historjografji, na długo ich przeżył; nazywamy go retorycznym, przeciwstawiając go kierunkowi ściśle rzeczowemu, pragmatycznemu, Tucydydesa i jego następców w duchu. Oba ciągnę się przez długi czas równolegle, oba zostały przeniesione także na rzymski grunt. Tu jednak kierunek retoryczny zjednał sobie więcej zwolenników: sam Cycero nazywał historjografję *opus oratorium maxime*. I tu wydał on swoich największych i najlepszych przedstawicieli: rzymskim Eforem został Liwjusz, rzymskim Teopompem — Tacyt.

Czy to znaczy, że ściśle prawdomówstwo, ściśła bezstronność, tak nam imponująca w dziełach owego triumwiratu historjografji greckiej, teraz zostały porzuczone? Zaprzecza temu już charakter tych mężów, których wymieniałem przed chwilą. Przypadkowe i indywidualne odchylenia nie są wyłączone; w zasadzie jednak retoryzm wymagał tylko ozdobienia, nie spaczenia prawdy historycznej, i ten sam Cycero, który tak go popierał, wygłosił jednak hasło historjografji antycznej w niezapomnianych słowach: *ne quid falsi audeat, ne quid veri non audeat historia*.

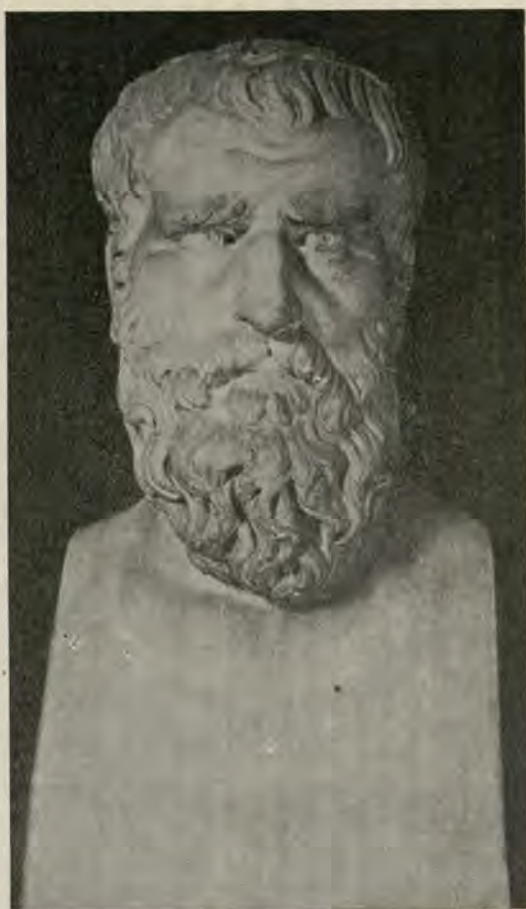
VIII. Filozofja.

Treść: Mitofilozofja i metafizyka. Jońska filozofja przyrody: Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Anaksagoras. Sofiści: Protagoras, Gorgjasz, Hippjasz, Prodyk. Sokrates i jego uczniowie. Ksenofont jako filozof. Antystenes i Arystyp. Platon i Akademijska. Arystoteles.

Jak historjografja do eposu genealogicznego, tak filozofja nawiązuje do eposu dydaktycznego w jego spekulacjach o powstaniu bogów i wszechświata: Hezjod, wyprowadzający wszystko z prarodzicielki Ziemi, był pod tym względem pierw-

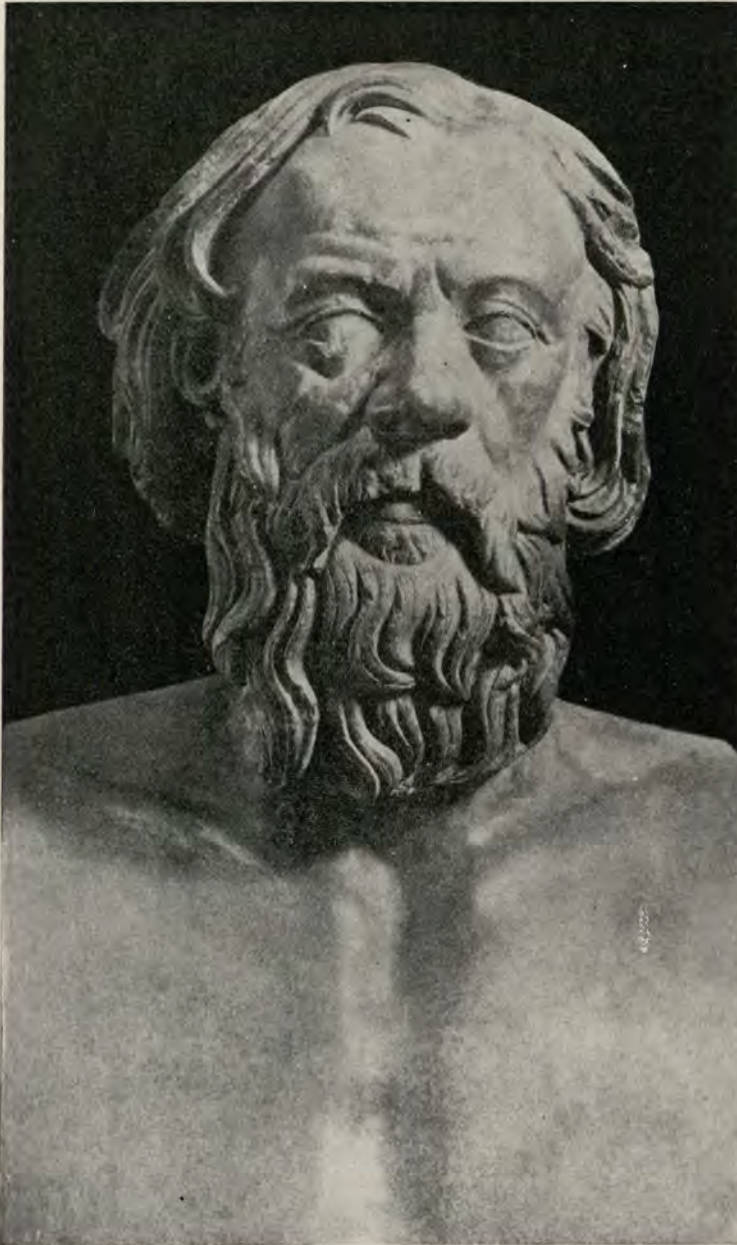
szym greckim filozofem przyrody. Ale jego Ziemia jest jeszcze postacią mitologiczną, uosobieniem; u jego następców jednocześnie z zamianą poezji na prozę myślenie mitologiczne przeistacza się w myślenie metafizyczne, i pytanie o prarodziciela wszechświata staje się pytaniem o jego pierwotne źródło czyli prażywiół. Dlaczego za taki prażywiół z pozorną kapryśnością były uważane z kolei wszystkie istniejące żywioly, i jaki w tej kolejności zawierał się postęp, na te pytania odpowiada historia filozofji; w niniejszej historii literatury dość będzie zaznaczyć, że nosicielami tej filozofji przyrody byli z wymienionej wyżej przyczyny Jończycy, że narzędziem ich myśli był traktat filozoficzny i głównymi działaczami po Talesie z Miletu, który nic nie pisał, byli Anaksymander i Anaksymenes z tegoż Miletu, szczególnie zaś Heraklit z Efezu. Ostatni jest jedyną dla nas uchwytną postacią, dzięki względnie dużej liczbie urywków z jego zaginionego dzieła, w którym niełatwym do zrozumienia, obfitującym w obrazy i wogóle wysoce poetyckim stylem głosił on swą bezradną wiedzę o ogniu; z niego wszystko powstało i w niego po krótkim, bezsensownem życiu wszystko znowu ma się obrócić. Ci wszyscy filozofowie, pomimo rozbieżności w szczegółach, mają tę wspólną cechę, że wyprowadzają wszechświat z ożywionej materji, są więc pod tym względem monistami. Pierwszy zerwał z tym monizmem Anaksagoras, wprowadzając ducha (*nús*), jako tego, co uporządkował bezduszną materję. Był on też Jończykiem, ale działał w Atenach, dokąd go zaprosił Perykles; odegrał więc w historii filozofji tę samą rolę, która w historjografji przypadła Herodotowi. Po nim ośrodkiem poezji stają się Ateny i język attycki zastępuje język joński tamtych filozofów przyrody.

Historja opowiada, filozofja powinna udowadniać. Tej sztuki udowadniania nie posiadali jeszcze nasi Jończycy; używany przez nich traktat miał raczej jasnowidczy charakter, metafora lub przypowieść zastępowała w nim ścisły dowód. Przyczynili się znacznie do odkrycia tej sztuki inni mędracy, których też słońce Peryklesowych Aten i panująca w tem mieście obywatelska wolność doń wabiły — tak zwani sofiści: Protagoras z Abdery, Gorgjasz z sycylijskich Leontyn, Hippjasz z Elidy (jedeny wśród nich nie-Jończyk) i Prodyk z Keos. Uważając siebie za nauczycieli mądrości, prowadzącej do «noty» obywatelskiej, przenieśli oni punkt ciężkości filozofji greckiej z fizyki na etykę, i to



Heraklit.

(Rzeźba w marmurze w Muzeum na Kapitolu w Rzymie).



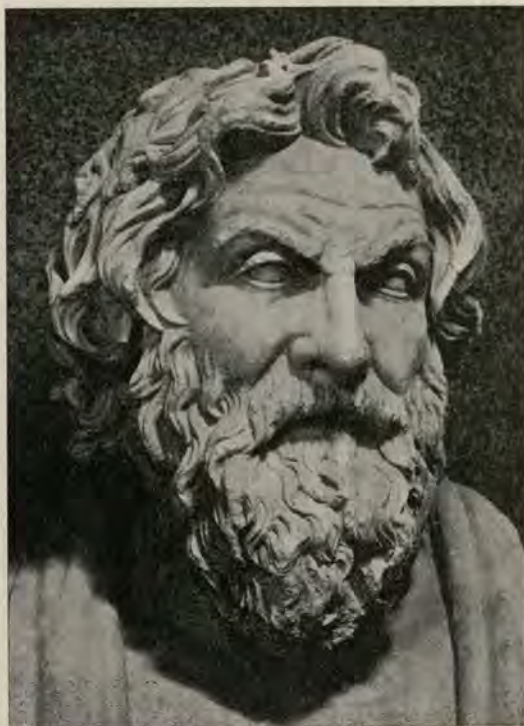
Sokrates.

było ich wielką zasługą; co zaś do sztuki udowadniania, to, utożsamiając udowadnianie z przekonaniem i widząc, że dowód zazwyczaj zawdzięcza swoją przekonawczość nietylko swej przedmiotowej prawdziwości, którą Bóg wie, czy ma, ile trafiającej do serca piękności swej zewnętrznej szaty, t. j. mowy, zostali oni raczej mistrzami wymowy niż mądrości. Z troską śledził ich działalność ów Ateńczyk, który w sercu zachował wiarę w przedmiotową prawdę i w możliwość jej wydobywania zapomocą dowodu — Sokrates. Nie pisał on nic, a jednak zasługuje na poczesne miejsce wśród pisarzy; jego wieczne bowiem «dlaczego?», z którym zwracał się do rzekomych posiadaczy prawdy, było zarodkiem tej formy literackiej, z której według jego zdania łatwiej, niż z oślniewającej mowy, mogła wytrysnąć ścisła, udowodniona prawda — «rozmowy» czyli dialogu: poczynając od Sokratesa i jego

uczniów, dialog, jako forma literacka, zastępuje traktat Jończyków. Narazie co prawda owo «dlaczego?» sokratesowskie, będąc właściwie wymierzone przeciwko sofistom z ich podmiotową mową, godziło też w tradycyjną, nieświadomą moralność obywatelską; to było główną przyczyną niechęci Ateńczyków do Sokratesa, której narzędziem była za czasów wojny peloponeskiej polityczna komedia, a potem i sąd narodowy, a wynikiem jego — tragiczne stracenie w roku 399.

Sokrates, powtarzam, nie pisał nic; żyje on dla nas w działalności literackiej swoich uczniów. Tych było dwa gatunki: jedni widzieli w nim mistrza życia,

drudzy czerpali z jego rozmów zachętę do własnych spekulacji filozoficznych. Do pierwszych należał, jak czytelnik już wie, Ksenofont. O jego działalności, jako historyka, już była mowa, a tu należy wymienić te jego dzieła, które się grupują dokoła osoby mistrza. Pierwsze miejsce zajmują tutaj jego «Wspomnienia o Sokratesie» w 4 księgach, zawierające w sobie, oprócz obrony tego bez winy straconego mędrca, szereg jego rozmów z różnymi ludźmi na różne tematy filozofji praktycznej — o jednym z nich mowa była wyżej. Rozmowy te podobno najlepiej odtwarzają istotę prawdziwie sokratycznego dialogu; jeżeli nam się czasami wydają zbyt rozwlekłymi i wielomównymi, to należy pamiętać, że sztuka udowodnienia była jeszcze nowością w Atenach i — mówiąc nawiasem, zupełnie nieznaną poza Atenami. Do tego samego typu rozmów sokratycznych należą jeszcze dwa dzieła, które z powodu swej objętości nie mogły wejść do «Wspomnień»: jest to dialog «O gospodarstwie domowym» (*Oeconomicus*), którego ciekawość wynika z tytułu, i «Uczta» (*Symposion*), w której autor, zdaje się, chciał rywalizować z genialnym utworem pod tym samym tytułem drugiego ucznia Sokratesa, który był daleko większy i od niego, i od wszystkich innych — Platona.



Antystenes.

Do uczniów Sokratesa w dziedzinie ściśle filozoficznej zaliczamy, oprócz drugorzędnych, trzech założycieli wpływowych szkół — Antystenesa, Arystypa i Platona.

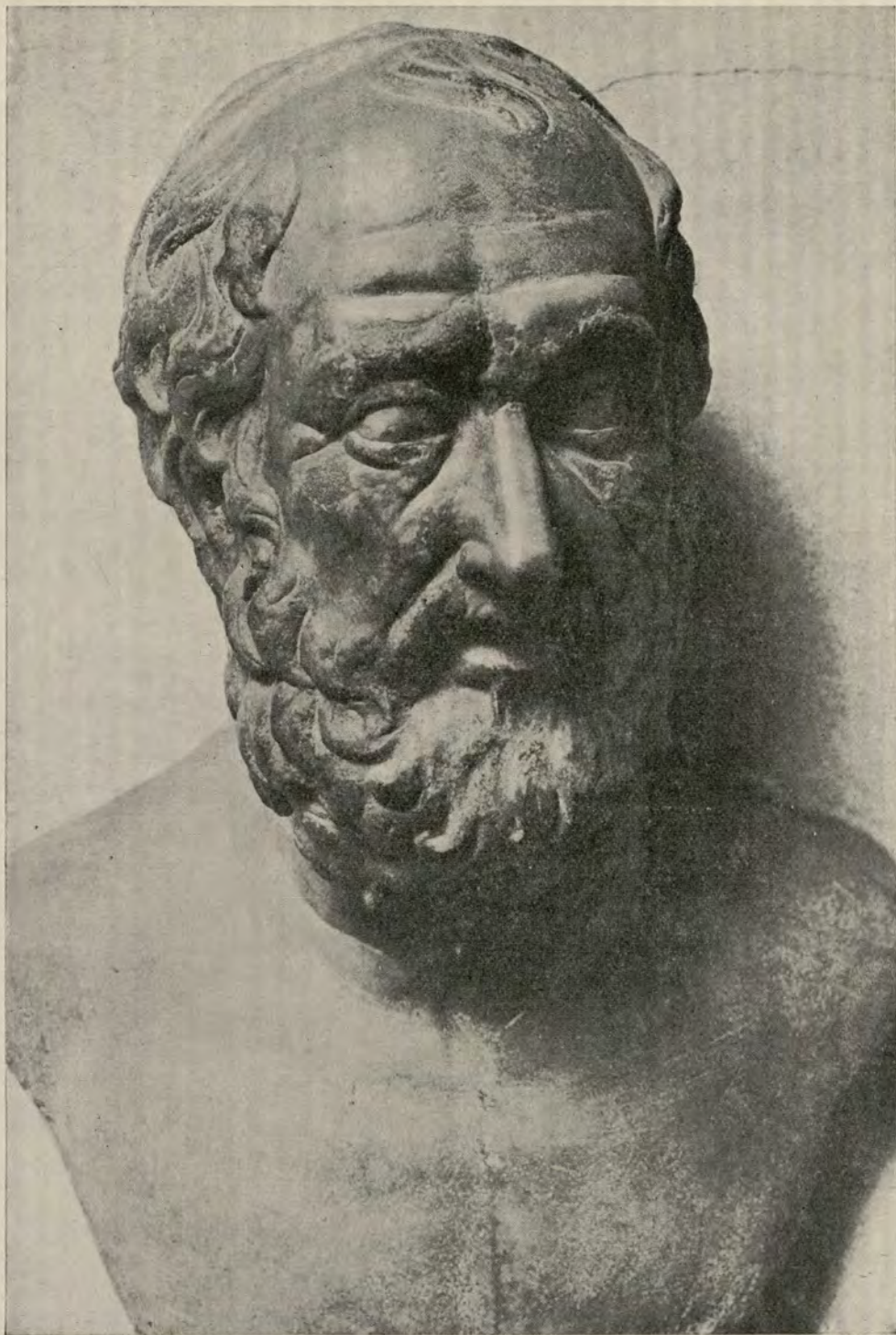
Pierwsi dwaj — to dwa bieguny: Antystenes uważał za mądrość życia wyzwanie się z «dymu» niepotrzebnych potrzeb i powrót do najbardziej pierwotnych jego form, Arystyp — rozsądny wybór między wabiąciami nas rozkoszami i rezygnacją z mniej ważnych na korzyść ważniejszych. Obaj byli założycielami wpływowych szkół: Ateńczyk Antystenes — szkoły kinicznej (albo «cynicznej», pochodzenie słowa niejasne) w Atenach, Cyreneńczyk Arystyp — szkoły hedonicznej (od *hêdonê* «rozkosz») w swojej wytwornej ojczyźnie. Obaj byli płodnymi pisarzami i głosili swą filozofję w długich szeregach (zaginionych zresztą) dialogów, ale dla historii literatury, jako też i kultury, Antystenes posiada daleko większą ważność, niż jego rywal. Nietylko dlatego, że kinizm, szczególnie krzewiony przez jego ucznia, wiekopomnej sławy Diogenesa z Synopy (który sam zresztą uczył rozmową i przykładem, nie pisząc nic), ogarnął, jako «filozofja proletariatu», szerokie warstwy ludu i zachował swój wpływ nawet wtenczas, gdy się z niego wyłoniła daleko poważniejsza w swej zawartości filozoficznej szkoła stoików — gdy tymczasem hedonizm, filozofja wykwintnej elity, zanikł zu-

pełnie, wydawszy z siebie epikureizm. I nie tylko dlatego, że ów kinizm w dalszym ciągu swego rozwoju stworzył i znakomite dzieła i, co jest jeszcze więcej warte, nowe formy literackie, o których będzie mowa w swoim czasie — gdy natomiast hedonizm pod obu względami został dość jałowym kierunkiem greckiego kunsztu literackiego. Nie: dla literatury i kultury powszechnej ważność Antystenesa polega przede wszystkim na tem, że był on pierwszym rzecznikiem odwiecznej żądzy człowieczeństwa do odzyskania utraconego raju swego dzieciństwa — czy rzeczywistego, czy tylko wymarzonego, to inna kwestja. Szukało ono tego raju tam, gdzie przypuszczało istnienie pierwotnych form życia — czy to we włościach, czy to u narodów dzikich. Stąd sielanka, stąd romans egzotyczny, stąd hasła, często obłudne, zawsze jednak potężne, których ważkość odczuwamy dotychczas, i może teraz więcej, niż kiedykolwiek: Rousseau, Châteaubriand, L. Tołstoj — to są konary tego drzewa, które wyrosło z nauki Antystenesa.

A jednak i Antystenes błędnie w porównaniu z tym, który był największym z pośród wielkich — z Platonem (427—347). Oczywiście, wielkość jego polega na jego filozofji, w której dał on na sokratesowskie «dlaczego?» taką odpowiedź, która zadowoliła dzielące nas od niego wieki — i nie jest zadaniem historyka literatury tłumaczyć i udowadniać tę wielkość; ten ma do czynienia tylko z czarującą szatą, w której Platon przedstawia nam swoją filozofję — z jego dziełami, które wdzięczność potomności zachowała nam wszystkie — bez najmniejszej luki.

Czy napisał on niektóre z nich przed rokiem stracenia swego mistrza? Zdaje się raczej, że nie; to jednak jest niewątpliwe, że to smutne zdarzenie było powodem do spotęgowanej działalności literackiej, skierowanej ku rehabilitacji sławy straconego. Bezpośrednio służy temu celowi jego wzruszająca «Obrona Sokratesa» (*Apologja*); pośrednio — szereg niewielkich swoją objętością dialogów, w których Sokrates występuje, jako szczerzy poszukiwacz czasami wywijającej się z jego rąk prawdy. Takimi są dialogi: *Laches*, *Eutyfron*, *Charmides* i szereg innych — Platon bowiem lubił dawać dialogom, jako tytuł, imię interlokutorów Sokratesa, tych, do których zwraca się on ze swoim «dlaczego?». Co to jest — męstwo? Co to jest — pobożność? Co to jest — wstrzeźliwość? Niechaj ci, co wcielają w siebie te cnoty, postarają się dać odpowiedź na to pytanie — ale niech ta odpowiedź będzie zadowalająca z punktu widzenia Logosu, który jest niewidocznym, ale wyraźnie odczuwanym sędzią i superarbitrem w każdej rozmowie.

Powoli jednak Platon odnalazł we własnej duszy odpowiedź na pytania, które dręczyły duszę jego mistrza; i tu tylko z pietyzmu zachowuje on jego postać, jako głównego interlokutora, głosząc przez jego usta objawienia swojej własnej filozofji. Powoli też dialog, jako taki, u niego podupada; coraz jaskrawiej występuje centralna postać pouczającego, i często mamy, zamiast dialogu, prawdziwy, ciągły traktat, gdzie nigdzie przerywany, niby przecinkiem, potakującym słowem drugiego interlokutora. Dlaczego więc Platon zachował i tutaj zewnętrzną formę dialogu? Zapewne i tu z pietyzmu — Sokrates był nie do pomyślenia poza stworzonym przez siebie dialogiem. Ale także i dlatego, że Platon, będąc pierwszorzędym poetą, wysoko cenił te piękne ramy, w które wstawiał swe rozmowy, odtwarzając nam życie ateńskie w gościnnym domu jakiegoś obywatela, albo spacer wzdłuż brzegu ateńskiej rzeki, albo ucztę, albo na koniec — więzienie, w którym jego uwielbiany mistrz spędził w gronie swoich uczniów ostatnie



PLATON.

chwile swego życia. Takie są dialogi, które charakteryzują świetne południe jego żywota: *Protagoras*, czyli o nauczalności cnoty; *Fedr*, zaczynający i kończący się kwestją o zagadnieniu wymowy, lecz w środku wznoszący się do wyżyn eteru w rozważaniu problematu miłości; *Uczta*, traktująca o tym samym problemacie miłości, ale w innym, jeszcze bardziej czarującym ujęciu; *Gorgjasz*, czyli o samowystarczalności cnoty; *Fedon*, czyli o nieśmiertelności duszy, testament skazanego mędrca dla uczniów tuż przed pogodnym swym zgonem; i наконец, największe i objętością (10 ksiąg), i znaczeniem dzieło tej epoki, *Rzeczpospolita*, czyli o urzeczywistnieniu sprawiedliwości w państwie, o uwieńczeniu etyki przez politykę, dzieło tak poważnej, tak wzniosłej koncepcji, że wobec tego jego charakteru ma prawo zamilknąć krytyka, słusznie wywoływana pewnymi skrajnościami w przeprowadzeniu zasadniczej tezy.

I tuż — Ikarowy wzlot w kosmiczne wyżyny, «tam, gdzie graniczą stwórca i natura», dla wyjaśnienia tajemnicy pochodzenia tej z tamtego (*Tymeusz*). A dalej — powolny, cichy zachód: filozof rezygnuje z poezji, tuła się pewien czas w przestworzach czystych pojęć, ale wkońcu spuszcza się ponownie na ziemię, aby wobec niemożliwości owego idealnego państwa napisać ustawę dla państwa drugorzędnego, ale możliwego w ramach słabości człowieczej (*Prawa* w XII-tu księgach).

Taki jest pisarz Platon; był on jednak także i mężem czynu. Niedosć mu było tworzyć w marzeniu typ idealnego państwa; w owym słonecznym okresie swego żywota pragnął on je wprowadzić w rzeczywistość, używając do tego pomocy realnych sił. Stąd jego podróże do Syrakuz, które właśnie wtenczas, po zwycięskim odparciu najazdu ateńskiego i przemocy kartagińskiej, pod silną ręką tyrana Dionizego I przeżywały swoje odrodzenie. Jego nadzieje były jednak płonne; ani ów tyran, ani jego następcy nie mogli myśleć o tem, żeby zrobić ze swego aż nadto ziemskiego państewka naczynie Boskiej sprawiedliwości. Natomiast udało się Platonowi właśnie w zenicie swego życia (387 r.) stworzyć inne dzieło, napozór daleko skromniejsze, ale obfite w zbawienne skutki: w gaju herosa Akadema, w pobliżu Aten, założył on szkołę, która odziedziczyła imię swego gospodarza i jako «Akademja» nietylko przeżyła swego założyciela, ale na długą przyszłość została ośrodkiem filozofji Platona. Niemal doświadczyła ona zmian, o których wypadnie jeszcze mówić, ale imię i puścizna Platona stały się jej świętym skarbem; a w owym dwóchsetletnim okresie, kiedy to helleńskie «pogaństwo» walczyło o swój byt z wciąż rosnącą potęgą chrześcijaństwa, Akademja była przeważnym, wkońcu — jedynym przybytkiem hellenizmu. Aż nakoniec i ona poszła śladem wygnanych bogów swej ojczyzny: w r. 529 po Chr. dekretem cesarza Justynjana Akademja została zamknięta po dziewięciu z górą wiekami istnienia.

W taki to sposób filozofja Platona czyli «akademicka» i po śmierci mistrza w dalszym ciągu się rozwijała; dbali o to uczniowie, którzy odziedziczyli jego Akademję. Śród tych uczniów atoli był jeden, który, pomimo swego uwielbienia dla mistrza, porzucił zczasem jego drogi, wygłosiwszy z tego powodu wiekopomne słowa: «Z dwojga przyjaciół, Platona i Prawdy, należy dawać pierwszeństwo tej drugiej». Był to *Arystoteles*. W czem się zawierała ta prawda — jego prawda — to powie czytelnikowi historia filozofji; my tu mamy do czynienia tylko z jego literackim znaczeniem. Ale zanim się nim zajmiemy, należy uwzględnić inne ówczesne kierunki myśli filozoficznej, niezależne od Aten i ich szkół.

Przedewszystkiem filozofja przyrody, a więc jońska, nie umarła z owym Anaksagorasem, który ją przeniósł do Aten; jej ostatnim a najpotężniejszym przedstawicielem był Demokryt z Abdery (mn. w. 460 — mn. w. 360), twórca ogromnie wpływowej wśród potomnych filozofji powstania wszechświata, opartej na t. zw. teorii atomów. Jego dzieło podstawowe w tym zakresie p. t. «Wielki ład» (*Megas diakosmos*) posiadało walory literackie tak samo, jak i filozoficzne, i żałujemy podwójnie, że późniejsze czasy z nadmiaru uwielbienia dla jego bęgunowego przeciwnika, idealisty Platona, dały zagać temu najwybitniejszemu owocowi materialistycznej filozofji Greków. Przy sposobności powinniśmy wymienić także i imię jego współczesnego, Hipokratesa z wyspy Kos, lekarza i literata, który, pochodząc z rodu kapłanów-lekarzy, pierwszy skierował swoją naukę na tory racjonalnego doświadczenia i stał się przez to założycielem naukowej medycyny. W jego szkole powstało, ułożone w celach praktycznych, t. zw. *corpus hippocrateum*, obejmujące także i niektóre jego własne dzieła. Językiem tej szkoły był język joński tak samo, jak i językiem Demokryta; rzecz tem bardziej znamienita, że wyspa Kos należała do szczepu doryckiego.

Syntezą jednak greckiej filozofji epoki niepodległości był wymieniony wyżej Arystoteles, pochodzący ze Stagiry, kolonii jońskiej na wybrzeżu macedońskim, ale uczeń Platona i zamieszkały przeważnie w Atenach (384—322). Był on przez siedem lat wychowawcą Aleksandra Wielkiego (342—335); po objęciu władzy przez Aleksandra powrócił do Aten i został wychowawcą całego świata kulturalnego, dzięki założonej przez siebie szkole w gaju Apollina Likejskiego (t. zn. «Świetlistego») — Liceum. To Liceum przez długie wieki było rywalem Akademji, aż złało się z nią za czasów neoplatonizmu; wydało ono dużo wybitnych mężów, ale bodaj główną jego zasługą było przechowanie i przekazanie potomnym puścizny — niestety, niecałej — wielkiego mistrza.

Tę olbrzymią puściznę dzielimy na następujące działy:

1) Materjały do kursów, wygłaszanych przezeń w Liceum. Za przykład może tu służyć jego zbiór praw państwowych różnych miast greckich i cudzoziemskich p. t. *Politeiai* w 158 ks., jako podstawa do jego kursu licejskiego o polityce. Z tego zbioru odzyskaliśmy niezbyt dawno znaną w piaskach egipskich księgę o *państwie ateńskim*; cała reszta zaginęła.

2) Wymienione przed chwilą kursy licejskie; ten dział — z niewielkimi względnie brakami — został nam zachowany. Odróżniamy tutaj przedewszystkiem t. zw. *Organon*, czyli kursy z dziedziny logiki, nauki przez Arystotelesa stworzonej, dzięki której został on wychowawcą całego człowieczeństwa. Poza tem idą kursy z dziedziny przyrodoznawstwa (zoologii, fizyki, metafizyki, psychologii), etyki wraz z wymienioną przed chwilą polityką, teorii literatury (retoryki, poetyki). Każde z należących do tego działu pism stoi na czele nieskończonego szeregu dzieł, wydanych przez potomnych, aż do naszych czasów; ale temu ogromowi wpływu i znaczenia naukowego nie odpowiada bynajmniej wartość literacka tych prarodziców. Styl Arystotelesa jest w tych dziełach ciężki, zawikłany, niełatwy do zrozumienia — także i z powodu używanej przezeń terminologii, którą należy znać, kiedy się przystępuje do ich czytania. Zresztą, w tych czysto naukowych pismach Arystoteles wcale nie rościł sobie pretensji do jakiej bądź wartości literackiej; jeżeli pomimo to starożytni mówią nam o «złotym potoku» wymowy Arystotelesa, to mają oni na myśli wyłącznie pisma trzeciego działu.

3) Ten trzeci dział obejmuje dialogi Arystotelesa, które pisał on jako uczeń Platona. Jego dialog jednak w swej formie odróżnia się znacznie od odtworzonego przez Platona dialogu sokratycznego. Naprzód idzie część ramowa — opis sytuacji, w której wyznaczony bywa przedmiot sporu, następnie jeden z uczestników w dłuższej mowie broni jednego poglądu (*thesis*), drugi — przeciwnego (*antithesis*), trzeci po wysłuchaniu obu stron wygłasza wyrok. Żaden z tych dialogów się nie zachował; sądźmy o nich według naśladownictw Cycerona. Szczególną wziętością cieszył się pośród nich *Protrepitkos* (czyli «zachęta» do zajmowania się filozofją), który przez takie naśladownictwo Cycerona — *Hortensius* — podbił duszę wielkiego Augustyna i zrobił go chrześcijaninem. Tu mamy razem i fakt, i symbol: filozofja Arystotelesa odbija się również w «Boskiej komedji» Dantego, ale już jako filozofja chrześcijańska.

IX. Wymowa.

Treść: Wymowa poetycka i wymowa praktyczna. Zagadnienie wymowy, jako typu prozy literackiej. Jej powstanie w V w. jako wymowy popisowej. Przyłączenie do niej wymowy sądowej i politycznej. Logografowie. Antyfont i Lizjasz. Isokrates i jego szkoła. Triumwirat wymowy politycznej: Demostenes, Eschin i Hiperydes.

Poświęcając ten ostatni rozdział naszej pierwszej części wymowie, chcemy przez to powiedzieć, że był to w organicznym rozwoju literatury greckiej ostatni co do czasu typ prozy literackiej; sama przez się jednak była to arcystara dziedzina i literatury — tylko nie prozaicznej — i prozy — tylko nie literackiej. Mamy wybitne okazy wymowy u Homera; potomkowie je uwielbiali, polecając ich studjum uczniom szkół retorycznych, ale nie do nich nawiązała przy swem powstaniu proza krasomówstwa. Mamy również wymowę sądową i polityczną od



Arystoteles.

tak dawna, odkąd istniały sądy i wiece; ale wygłaszane w tych okolicznościach mowy traciły swój interes od chwili, kiedy zamierzony skutek — uniewinnienie oskarżonego lub uchwała ludowa — był osiągnięty, i nikomu nie przychodziło do głowy je zapisywać. Pó Temistoklesie pozostała sława świetnego mówcy, ale nikt z potomnych nie mógł tego sprawdzić — jego bowiem mowy wydawane nie były.

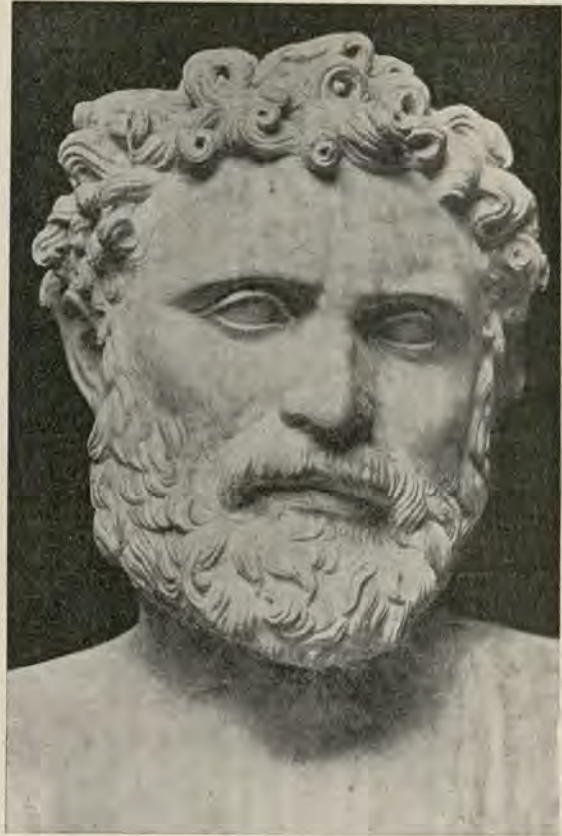
Przełom nastąpił pod tym względem około połowy V w. w Atenach: postanowiono, aby corocznie w święto «epitafjów», t. j. pamięci poległych za ojczyznę, najbardziej zasłużony obywatel występował z mową na ich cześć. Oczywiście motywy patriotyzmu i cnoty obywatelskiej, z konieczności poruszane w takich mowach, miały interes przekraczający daną chwilę; nie dziw więc, że takie mowy były wydawane. Niegdyś chwała bohaterów — np. poległych w Termopilach — była dziedziną liryki; słusznie, bo dotyczyła ona sfery uczucia. Teraz więc jej miejsce zastępuje proza; to znaczy, że proza, odzyskawszy poprzednio swoje teryeny psychologiczne, niegdyś zagarnięte przez poezję — dziejopisarstwo i filozofję — teraz już robi swój pierwszy wyłom w dziedzinie psychologicznej poezji. Tak się rozpoczął ów proces, którego nieświadomym celem i ostatecznym wynikiem był prawie zupełny zanik poezji za kilka stuleci.

Nie była to narazie ani wymowa sądowa, ani wymowa polityczna; była to wymowa popisowa, trzeci rodzaj wymowy i jednocześnie trzecia gałąź prozy literackiej. To też skupiła ona rychło koło siebie mistrzów kunsztu literackiego, szczególnie z grona sofistów, o których zamilowaniu do wymowy powiedziano wyżej; wiekopomne były tu zasługi Gorgjasza, prawdziwego twórcy retoryki jako nauki. Nie odrazu jednak skorzystali z tych inowacyj przedstawiciele wymowy praktycznej, nawet wtedy, kiedy, idąc za przykładem mówców popisowych, zaczęli wydawać opracowane przez się mowy o charakterze czy to sądowym, czy też politycznym.

Pierwsi odważyli się na to mówcy sądowi. Należy bowiem wiedzieć, że w sądownictwie ateńskim przedstawicielstwo stron było bardzo ograniczone; w zasadzie każdy powinien był sam bronić swej sprawy. Ponieważ to jednak przekraczało zdolność przeciętnego człowieka, więc zazwyczaj uciekał się taki do pomocy doświadczonego fachowca i uczył się napamięć napisanej przezeń mowy. Tych fachowców nazywano logografami — tak samo, jak owych pierwszych historyków, ale bez związku przyczynowego z nimi. Zgóry więc taka mowa już była napisana i mogła być łatwo wydana, aby przysporzyć sławy swemu autorowi. Zaczęło się to jeszcze za czasów wojny peloponeskiej; wtenczas żył pierwszy mistrz mowy sądowej, którego dzieła zachowały się dla potomności i, co prawda w bardzo małej części, dla nas. Był to Antyfont, surowy arystokrata, stracony w r. 411 za udział w zamachu na demokrację ateńską. Z nauki Gorgjasza jeszcze nie zdążył on skorzystać; wogóle przez pewien czas retoryka i wymowa idą obok siebie, rozwijając się równolegle, ale nie zlewając się między sobą. Bo też i Lizjasz, najlepszy mówca pierwszej połowy IV w., nie był uczniem retorów — co zresztą wcale nie szkodzi jego urokowi, raczej odwrotnie. Czytamy z przyjemnością jego zazwyczaj króciutkie mowy, rozkoszujemy się bijącym w nich tętnem życia i wcale nie odczuwamy braku w nich figur i wogóle ozdób retorycznych.

A jednak przyszłość należała do tamtej strony. Tym, który połączył naukę retoryczną z wymową praktyczną, był mąż przeznaczenia, Ateńczyk Isokrates.

(436—338). Prawdziwym mówcą, nie posiadając odpowiedniego głosu, zostać on nie mógł; jego działalność literacka pozostawała w ścisłym związku z założoną przezeń szkołą retoryczną, która była, właściwie mówiąc, szkołą wyższego wykształcenia obywatelskiego i jako taka konkurowała z Akademią Platona. W niej się wychowywali historycy Teopomp i Efor i wynieśli z niej ową zdolność do wyrażenia słowem afektów, dzięki której mogli zostać reformatorami sztuki dziejopisarskiej. W niej się wychowywał także podczas nieobecności Platona młody Arystoteles i wyniósł z niej ów uniwersalizm zamiłowania filozoficznego, któremu założone przezeń Liceum zawdzięczało swój powszechno-naukowy charakter. Jeżeli taki był wpływ Isokratesa w innych dziedzinach prozy, to można sobie wyobrazić wielkość jego znaczenia w tej, do której z zawodu należał. W niej on wprost, można powiedzieć wprowadził styl; owe zalety języka attyckiego, o których była mowa wy-



Lizjasz.

żej, zostały urzeczywistnione dopiero za niego i przez niego. To nie znaczy zresztą, żeby jego mowy, których się zachowało sporo — poczęści są to logografie, poczęści zaś mowy fikcyjne — były szczególnie ciekawe dla dzisiejszego czytelnika: ich główne zalety, mając charakter raczej formalny, w przekładzie giną, a w oryginale też nie czynią należytego wrażenia, gdyż tylko rodowity Helleńczyk mógł je w zupełności odczuć. Nas w nich przeważnie interesuje ich polityczne zabarwienie, którem jest panhellenizm. Isokrates marzy o zjednoczeniu wszystkich Hellenów, naprzód pod znakiem owego ateńsko-spartańskiego dualizmu, pod którym sto lat temu Grecja odniosła swe sławne zwycięstwo w wojnie z Persami — taka jest tendencja jego słynnego *Panegyrikos*, t. j. «mowy na uroczystym zgromadzeniu» (dzisiejsze znaczenie tego słowa polega na zboczeniu, świadczy jednak o rozgłośniej sławie tej mowy) — a następnie, kiedy ów warunek się nie sprawdził, pod przewodnictwem jednego potężnego męża, którego widział on w Filipie Macedońskim. Tym razem życzenie jego zostało spełnione, ale nie w ten sposób, o którym ten niepoprawny idealista marzył: i to drugie rozczarowanie, które mu przyniosło zwycięstwo Filipa nad Ateńczykami pod Cheroneją (338 r.), stało się przyczyną jego śmierci.

Pomimo to miał on rację: hasłem doby było zdobycie dla kultury helleńskiej władzy powszechnej, czyli zapoczątkowanie p o w s z e c h n e g o okresu tej kultury, a to mogło być urzeczywistnione tylko kosztem utraty przez poszczególne państwa

greckie swej niepodległości: Cheroneja była dziejowym warunkiem bajecznej wyprawy Aleksandra Wielkiego z jej nieobliczalnymi skutkami w kulturze wszechświatowej. To też tragedia, której rozwiązaniem była Cheroneja, zasługuje na jak największą uwagę; i szczęściem było to, że odbiła się ona w umyśle i w działalności owego wielkiego triumwiratu, który był jednocześnie szczytem attyckiej sztuki krasomówczej; imiona jego członków: Demostenes, Eschin i Hiperydes. W ich osobach wślad za wymową popisową i sądową, również i wymowa polityczna wkroczyła do dziedziny literatury.

Z tych trzech jednak tylko Demostenes (384—22) ma dla nas interes samodzielny, jako ów bohater słowa, który walczył z samym losem; pozostali dwaj o tyle nas interesują, o ile ich życie i działalność związana jest z pierwszym. Na Eschinie ciąży piętno potępienia: służył on temu samemu losowi, co i Isokrates, ale z pobudek daleko mniej szlachetnych. To też musiał on ku schyłkowi swego życia porzucić zdradzoną ojczyznę i szukać przytułku w rozkwitającym wówczas mieście Rodos, gdzie został założycielem wpływowej czasem rodyjskiej szkoły wymowy. Hiperydes, nie będąc nieskazitelny w swoim życiu prywatnym — czytelnik tu wspomni o jego przyjaciółce Frynie, uwiecznionej przez naszego Siemiradzkiego — mężnie jednak walczył obok Demostenesa i podzielił z nim jego tragiczną śmierć z rąk kata macedońskiego w 322 r. Głównym bohaterem dziejowej walki był Demostenes. To też jesteśmy wdzięczni losowi, że zachował nam prawie wszystkie wydane przez tego człowieka mowy (z domieszką szeregu apokryficznych), gdy z mów Eschina pozostały tylko te, w których występował on przeciw Demostenesowi, skarbnica zaś Hiperydesa, pusta za czasów naszych ojców, dopiero za naszych czasów powoli napelnia się dzięki odkryciom w Egipcie.

Starożytni rozkoszowali się historją dzieciństwa i pierwszych kroków Demostenesa w zawodzie krasomówczym, do którego wcale nie był stworzony. Syn zamożnego, jak na ateńskie stosunki, ojca, wcześniej został sierotą i musiał się przypatrywać, jak niesumienni opiekunowie trwonili jego ojcowską puściznę. Postanowił pociągnąć ich do odpowiedzialności, a ponieważ przedstawicielstwo stron w Atenach nie istniało, zaczął sam przygotowywać się do kariery mówcy, przezwyciężając swoje przyrodzone wady. Proces wygrał, ale otrzymał niewiele; musiał więc dalej korzystać z wypracowanej zdolności, jako logograf. Procesy, w których brał udział, przybierały zabarwienie coraz bardziej polityczne. Przełomowy był rok 351, kiedy Filip Macedoński otwarcie wypowiedział wojnę kolonjom greckim nadbrzeża, co tworzyły federację pod przewodnictwem Olintu. Demostenes, przewidując znaczenie tego pierwszego antyhelleńskiego kroku, wystąpił przeciw niemu; od tego zaczyna się szereg jego t. zw. *Filipik* — który to termin stał się u nas rzeczownikiem pospolitym dla oznaczenia mowy politycznej, namiętnej, skierowanej przeciwko jednej osobie. Nie powiodło się Ateńczykom w tej sprawie olintyjskiej: należało zgodzić się na pokój. W pertraktacjach pokojowych Eschin, jako poseł ateński, zdradzał interesy swej ojczyzny; Demostenes wygłasza przeciw niemu płomienną mowę «o niesumiennem poselstwie». Nowe podstępny Filipa, nowe «Filipiki» Demostenesa, nowe zdrady Eschina — aż do tragicznego rozwiązania pod Cheroneją w 338 r. Dziejowa walka została przegrana; teraz należało ratować to, co pozostało z samodzielności państwa. Ateńczycy powierzyli tę troskę Demostenesowi, odznaczając go w ten sposób jako swego najlepszego obywatela, a po



DEMOSTENES
(rzeźba w marmurze; Muzeum Watykańskie)

sumiennem i pełnem poświęcenia osobistego spełnieniu tego trudnego obowiązku zamierzali nagrodzić go, według zwyczaju, wieńcem obywatelskim. Wtenczas chytry i ostrożny dotychczas Eschin popełnił swój pierwszy błąd: oskarżył wnioskodawcę o nieprawość, aby otrzymać możność oczernienia samej polityki swego nieprzyjaciela, Demostenesa. To był wiekopomny proces «o wieniec» (330); obie mowy są zachowane. Demostenes odniósł w nim sukces piorunujący; Eschin został uznany za oszczercę i musiał na zawsze porzucić Ateny. Następne czasy były dla Demostenesa poczęści smutne, aż do śmierci Aleksandra Wielkiego, która dała patriotom nadzieję zrzucenia jarzma macedońskiego. Nadzieja zawiodła i obaj wodzowie stronnictwa narodowego, Demostenes i Hiperydes, śmiercią przypłacili swoją śmiałość.

Tragizm dziejowy tego życia i tej śmierci otoczył szczególnym blaskiem puściznę krasomówczą bohatera; były to po wszystkie czasy wzory wymowy rzeczowej, naśladowane nie tylko przez Greków późniejszych epok, nie tylko przez Cyserona i Rzymian, ale i za najnowszych czasów przez koryfeuszów angielskiej trybuny politycznej. Niech jednak czytelnik nie myśli, że to jest szkoła łatwa: Demostenes przy pierwszym zaznajomieniu się z nim raczej odpycha, niż pociąga, i dopiero głębsze studjum odkrywa badaczowi jego niezrównane zalety.

CZĘŚĆ DRUGA.

EPOKA POWSZECHNA (OD R. 338 PRZED CHR. DO R. 529 PO CHR.).

I. Aleksandrynizm.

Treść: Nowe ośrodki kultury helleńskiej. Wskrzeszenie poezji w aleksandrynizmie. Jej charakter: uczoność, erotyzm, realizm rodzajowy. Kallimach. Apollonjusz z Rodos i Rian. Arat i Nikander. Euforjon. Epigramat i Meleager. Plejada tragiczna. Teokryt. Herondas i inni.

Okres attycki skupił siły duchowe Hellady dokoła Aten, dając przewagę gwarze attyckiej wśród jej niezliczonych dialektów. Ten sukces już nie został utracony nigdy, ale ośrodkowe, znaczenie Aten musiało zniknąć, kiedy zwycięstwa Aleksandra Wielkiego rozszerzyły świat helleński aż do granic Indyj i wzdłuż Nilu, a założone przez niego i jego następców miasta dały kulturze helleńskiej nowe, daleko potężniejsze ośrodki. Teraz więc ta kultura, a razem z nią język attycki, promieniuje z Aleksandrii egipskiej, z Antiochji syryjskiej, z Pergamu w Azji Mniejszej, już nie mówiąc o Macedonji z jej stolicami — naprzód Pella, potem zaś przeważnie Tessaloniką. To też nazywamy ten okres historii greckiej kultury okresem powszechnym — narazie coprawda nawpół powszechnym, gdyż zhellenizowanym był tylko Wschód. O tem, na jakich warunkach do tej wschodniej połowy powoli się przyłączyła zachodnia, rzymska, będzie mowa w swoim czasie.

Oczywiście, wyłonienie się wymienionych grecko-wschodnich państw z olbrzymiej monarchji Aleksandra Wielkiego było wynikiem długich wojen, prowadzonych przez jego następców. W tych wojnach szczególnie uprzywilejowane było położenie opanowanego przez Ptolemeusza I «Zbawiciela» Egiptu, z jego nową stolicą Aleksandrią; tu bowiem dzięki nieprzystępności tego kraju panował pokój. A jeżeli dodać do tego, że Ptolemeusz I był protektorem nauki i że to jego uspo-

sobienie odziedziczyli po nim jego najbliżsi następcy: Ptolemeusz II Filadelfos i Ptolemeusz III Dobroczyńca («Euergetes») — dopiero od Ptolemeusza IV Filopatora zaczyna się zwyrodnienie tego rodu, którego ostatnim jadowitym kwiatem była Kleopatra (46—31), — to przewaga Aleksandrji w najbliższych po śmierci jej założyciela czasach stanie się zrozumiałą, jako też i to, że okres ten nazywamy *aleksandrynizmem*. Coprawda w ścisłym znaczeniu stosujemy ten termin do ówczesnej *poezji*, której nowy rozkwit po tylu wyłomach prozy w jej starodawnych dziedzinach jest niespodzianką i wymaga wytłumaczenia.

Wykładnikiem zainteresowań naukowych pierwszych Ptolemeuszów było założone przez nich w Aleksandrji *Muzeum* — nietylko «muzeum» w naszym znaczeniu tego słowa, ile połączenie uniwersytetu, akademji i biblioteki pod ogólnem kierownictwem kapłana muz, którym był poświęcony cały zakład. Duszą tego kulturalnego przedsięwzięcia był główny doradca Ptolemeusza I, uczeń Arystotelesa, Ateńczyk Demetrjusz z Faleron; po upaństwowieniu w Atenach swego rodzimego Liceum, był on zmuszony przenieść się do Aleksandrji, i tam marzeniem jego było założenie nowego Liceum na szerszych podstawach — tę to myśl właśnie urzeczywistnił Ptolemeusz. Na pytanie króla, ile ksiąg uważa on za możliwe zebrać w bibliotece Muzeum, odpowiedział: dwieście tysięcy. W rzeczywistości jednak zebrano tam pięćset tysięcy — to znaczy, licząc przeciętnie po 5 ksiąg antycznych na nasz tom, koło stu tysięcy tomów zwykłego formatu.

Sto tysięcy naszych tomów — taki więc był plon literacki epoki niepodległości Hellady, od Homera do Arystotelesa; a teraz dodajmy, że to, co nam z tego pozostało, z łatwością daje się umieścić na dwóch półkach księgarskich przeciętnej wielkości.

Te skarby miały jednak być nietylko pokarmem duchowym czytelników, ale także przedmiotem pracy naukowej: należało je skatalogować, odróżniając apokryfy od właściwych utworów danego pisarza; należało opracować wydania krytyczne najważniejszych autorów dla ich rozpowszechnienia w szkołach, których rozkwit właśnie teraz zaczyna się na całej ogromnej, zajętej przez kulturę grecką, przestrzeni; należało zużytkować ten olbrzymi materiał dla dzieł naukowych z różnych dziedzin wiedzy. W ten sposób rozkwitła w Aleksandrji filologja — w najszerszem tego słowa znaczeniu. Imion tych filologów aleksandryjskich znamy wiele: jedno wśród nich góruje — imię *Arystarcha* z Samotracji (II w.), które zostało aż do naszych czasów niby synonimem krytyki filologicznej. Był on uczonym i sumiennym wydawcą Homera i jednocześnie badaczem swego języka rodzimego, którego gramatykę (bez składni jednak) ułożył jego uczeń, *Dionizy* z Tracji — była to prarodzicielka wszystkich gramatyk wszystkich języków aż do najnowszych czasów.

Opracowanie jednak dzieł poetyckich było także zachętą do ich naśladowania; w ten sposób filologja aleksandryjska stworzyła *poezję*. Poezja pod znakiem nauki — to pierwsza cecha aleksandrynizmu. Nauka ogarnęła przede wszystkim formę językową nowej poezji. Przecie badanie lingwistyczne odkryło uczonym pyszne zasoby nieznanych profanom słów, czy to archaicznych i oddawna już zapomnianych, czy to gwarowych; uczony poeta chętnie ulegał pokusie dania tym słowom nowego, sztucznego życia w swej poezji. Coprawda, przez to poezja stawała się niezrozumiałą dla ogółu, ale nasz poeta wcale nie pisał dla ogółu, tylko dla ludzi tak samo wykształconych, jak i on. W niemniejszym jednak

stopniu nauka ogarnęła i treść. W dziełach starożytnych pisarzy można było znaleźć dużą liczbę mitów, zapomnianych przez potomstwo; należało je wskrzesić w świadomości współczesnych. Ale może jeszcze większej liczby mogła dostarczyć tradycja ustna, przechowana u odźwiernych świątyn — było rzeczą bardzo pożądaną wydobyć ją stamtąd i dać jej obieg wśród ludzi wykształconych. I to dotyczyło naturalnie także obrzędów, obyczajów, przysłów i t. d., a to dążenie do uczoneści kojarzy się z dążeniem do realizmu — realizmu rodzajowego, o którym jeszcze będzie mowa.

Do wskrzeszenia poezji w okresie aleksandryjskim przyczyniła się, oprócz dobrej woli samych poetów, jeszcze jedna cecha, charakteryzująca ówczesne społeczeństwo; możemy ją nazwać romantyzmem. Odczuwało się przecie, że skończyła się razem z niepodległością Grecji wielka epoka dziejowa, epoka twórczości i sławy; odczuwało się to tem bardziej w tych nowych ośrodkach — Aleksandrji, Antjoehji — w których kulturalne grona helleńskie były otoczone daleko liczniejszym żywiołem tubyleczym, barbarzyńskim. Stąd ta aureola świętości dokoła wszystkiego, co stworzył ów wielki i sławny okres — a więc także dokoła jego poezji. Poezja staje się przedmiotem tęsknoty, tęsknota rodzi pragnienie odtworzenia — z zachowaniem jednak, ponieważ tego wymagał udział społeczeństwa, także i warunków nowej współczesności. Jakież to były warunki?

Poezja Grecji starożytnej była uwarunkowana poczuciem politycznym: człowiek czuł się przede wszystkim członkiem swojej gminy, *polis*, które to poczucie było hamulcem zbytecznego indywidualizmu. Rozczarowania IV wieku stłumiły owo poczucie polityczne, na jego miejscu rozkwitł niegdyś tłumiony przezeń indywidualizm, owo dążenie jednostki do szczęścia osobistego. Stąd przewaga w nowej poezji czynników takiego szczęścia — i przede wszystkim tego czynnika, który zdawał się najbardziej licującym z poezją wogóle — miłości. Widzieliśmy przecie, jak nieznaczna była jej rola w poezji klasycznej. Miłość, jako idealizację popędu płciowego — u kogo ją znajdujemy? U Homera? tam jej niema wcale. U Mimerma? tak, ale w żałobnej szacie znikomości. U Alceusza, Anakreonta? tak, ale jako jedną z rozkoszy życia, narówni z winem. U Safony? tak, ale tylko w środowisku żeńskim. U tragiczków? Eschyl ją z gniewem odrzuca, Sofokles wystawia jako namiętność prowadzącą do zbrodni, dopiero Eurypides ją odkrywa w jednej ze swoich późniejszych tragedj i tem odkryciem zachwyca swoich słuchaczy; ale to było krótkim zjawiskiem. W komedji? tak, w nowoattyckiej komedji Menandra — ale to były już właśnie czasy aleksandryjskie. Tak więc możemy stanowczo orzec: dopiero aleksandryzizm był rozkwitem poezji erotycznej. A kto uprzytomni sobie jej rolę w poezji nowoczesnej, ten będzie wiedział, co to znaczy.

A więc poezja miłosna — i jednocześnie poezja pod znakiem nauki? Czy to da się połączyć? — W Aleksandrji łatwiej, niż gdziekolwiek, tam bowiem te dwa czynniki łączył — dwór. Tak jest, dwór aleksandryjski z jego orszakiem próżnujących mężczyzn i uroczych kobiet, owa olśniewająca helleńska fatamorgana wśród murzyńsko-egipskiej brzydoty, ze swoim królem na czele, takim Ptolemeuszem II Filadelfem, też swego rodzaju «Królem-słońcem»; poeci byli filologami uczonymi, bardzo uczonymi — tam, u siebie, w zaciszu Muzeum; byli jednak jednocześnie i dworzanami. Tego nie należy zapominać. Czy jednak uczonego toga była do twarzy tej miłosnej poezji? W każdym razie zrzuciła ją ona przy swoim odrodzeniu w Rzymie; na wesołym dworze cesarza Augusta, w poezji Owidjusza

przywdziała ona lżejsze i wygodniejsze szaty i w nich dopiero została źródłem natchnienia dla nowej poezji — trubadurów — minnesengerów — klasyków francuskich i tak dalej.

I jeszcze jedną cechę należy dodać dla uzupełnienia obrazu. Już mówiłem o tym osobliwym — też romantyzmie, jaki powstał w szkole cynicznej pod wpływem jej hasła: życie bez potrzeb. Narazie szukano ideału takiego życia wśród dzikusów północy; teraz, kiedy życie kulturalne przybrało wyraźnie stołeczny charakter — zwrócono oczy na lud wiejski: powstała sielanka i razem z nią, ale w sferze włościańskiej lub od biedy drobnomiejskiej, owo dążenie do realizmu rodzajowego, o którym była mowa przed chwilą. I ten realizm ogarnął bynajmniej nie samą tylko poezję: znajdujemy go tak samo we współczesnej sztuce, w tych uroczych płaskorzeźbach, co nam wyobrażają krajobraz pasterski, z ubogą wiejską świątynką lub świętem drzewem, z pasącymi się kózkami, z wędrującymi wieśniakami. W Pompei uważny podróżnik znajdzie także i w malowidłach sporo naśladownictw tej nowej sztuki.

A więc uczoność, erotyzm i rodzajowy realizm — to są te trzy cechy, które odróżniają poezję aleksandryjską od poezji klasycznej epoki niepodległości. Przechodząc teraz do jej poszczególnych przedstawicieli — powinniśmy postawić na pierwszym miejscu tego, który był uznanym wodzem i prawodawcą całego kierunku — Kallimacha z Cyreny (ur. mn. w. 310, um. po 246 r.). O ogromie jego uczoności świadczył jego dokładny katalog biblioteki muzealnej w 120 księgach i również szereg innych dzieł filologicznych. Mówiąc jednak o nim, jako o poecie, należy na pierwszym miejscu postawić jego poemat w 4 ks. p. t. «Aetia» (to zn. «Przyczyny» dopełniaj: takiej oto nazwy, lub obrzędu czy obyczaju, lub dziwaczного tworu przyrody i t. d.). Traktowanie przedmiotu o tyle jest naukowe, o ile autor chętnie przytacza mity odległe, biorąc je ze skarbicy swej uczoności, o tyle zaś nie, o ile mu nie chodzi wcale o ścisły związek psychologiczny między faktem a przypuszczalną przyczyną. Te cztery księgi nie tworzyły bynajmniej całości systematycznej; poeta we śnie widzi się porwanym do siedziby muz, ich pyta on o «przyczyny» różnych zjawisk i otrzymuje od nich odpowiedzi. W ten sposób poemat składał się z szeregu luźnie między sobą powiązanych poematów.

Najsłynniejszy z nich był poemacik o Cydyppie (*Kydippé*), którego duży urywek niezbyt dawno odnaleziono w Egipcie. Należało dać odpowiedź na pytanie, dlaczego jabłko bywa podarunkiem między zakochanymi. Najprostszą odpowiedź: «ponieważ jest to owoc i ładny i smaczny» oczywiście zdawała się płytką; powołanie się na rolę «jabłka Erydy» w porwaniu Heleny przez Parysa też nie mogło zadowolić poety, gdyż był to mit arcyznany, on zaś wolał leśną ścieżkę od gościńca powszechnego i źródło górskie od krynicy miejskiej. A więc opowiada on, co następuje. Na święcie Artemidy w Delos pewien młodzieniec z Keos, Akonejusz, zobaczył piękną Cydyppę, córkę znakomitego obywatela naksyjskiego, i od razu nazabój się w niej zakochał (ta «miłość od pierwszego spojrzenia» odtąd — pierwszą cechą romantycznej miłości). Nie licząc na przychylność ojca dziewczyny, który zapewne będzie wolał zięcia z własnej gminy, przez czas pewien tułał się w samotności, powierzając drzewom gaju swoją tęsknotę (druga cecha miłości romantycznej), aż wpadł na następujący pomysł. Wziął piękne jabłko i napisał na niem słowa: «Przysięgam na Artemidę, że wyjdę za

Akoncjusza», a potem rzucił je do stóp Cydypy. Ta przeczytała owe słowa — i w ten sposób związała się przysięgą. Po powrocie do Naksos ojciec zaczął szykować wesele córki z jakimś Naksyjczykiem — ale obrażona Artemida zesłała na Cydypę chorobę. Wesele zostało odroczone — Cydypa wyzdrowiała. Drugi, trzeci raz to samo; nakoniec strwożony ojciec posyła do Delf, aby się dowiedzieć przyczyny tych tajemniczych wypadków. Z ust Apollina usłyszał o przysiędze córki — i zgodził się wydać ją za Akoncjusza.

Powodzenie *Cydypy* miała szalone — takie samo, jak sto lat temu *Andromeda* Eurypidesa i podobno z tej samej przyczyny. Została po raz drugi odkryta szczęśliwa miłość — i tym razem stanowczo i ostatecznie. *Cydypa* Kallimacha rozpoczyna sobą nieskończony szereg romansów miłosnych, który ciągnie się aż do naszych dni. O tym rozwoju jeszcze będzie mowa; tu należy zaznaczyć,

że ta prarodzicielka romansu miłosnego sama jednak nie była romansem, lecz poemacikiem, napisanym — jak i całe *Aetia* — dystychami elegijnymi. Była to więc elegja według starożytnej terminologii, ale elegja przedmiotowa, bo o treści epickiej. Czy Kallimach, i wogóle poeci aleksandryjscy, pisał także i elegje podmiotowe, jak później poeci rzymscy od Gallusa do Owidjusza, tego powiedzieć nie możemy.

Temat Cydypy opracował później wymieniony przed chwilą Owidjusz w dwóch swoich *heroidach* — i, mówiąc szczerze, daleko szczęśliwiej, właśnie dlatego, że odrzucił nieodpowiednią szatę uczoności, która według nas psuje oryginał.

Drugim wpływowym dziełem Kallimacha była jego *Hekala*, poemacik co do formy epicki (t. j. napisany wyłącznie heksametrami). Tematem było gościnne przyjęcie bohatera ateńskiego Tezeusza przez starą wieśniaczkę Hekalę podczas jego wyprawy przeciw potwornemu bykowi maratońskiemu. Erotyzmu tu oczywiście być nie mogło, natomiast była zachęta do zastosowania owego realizmu rodzajowego, który przecie też cechował poezję aleksandryjską. W danym wypadku Kallimacha naśladował też Owidjusz, mianowicie w epizodzie o Filemonie i Baucydzie, który czytamy w jego *Przemianach*. Z oryginału też odzyskałszy kilkadziesiąt lat temu znaczny urywek, który wprawia nas w rozpacz luźnością i kapryśnością kompozycji.

Te dwa utwory nie są dla nas zachowane, i tylko wykopaliska w Egipcie (oprócz przypadkowych cytatach u późniejszych pisarzy) ciągle zwiększają liczbę urywków. Zachowane są natomiast *Hymny* Kallimacha w liczbie sześciu razem z hymnami homeryckimi, z którymi mają podobieństwo formy, będąc wszystkie — oprócz piątego, elegijnego — napisane heksametrami. Erotyzmu tu niema, uczoności natomiast dużo, nie brak też i realizmu rodzajowego.

Jeżeli dodamy do tych dzieł jeszcze *jamby* Kallimacha, w których naślado-



Kallimach.

wał on Hipponaksa, ale dla poematów o treści mieszanej, i również jego *epigramaty*, których wymagania: zwięzłość i trafność — bardzo licowały z jego własną naturą, to otrzymamy rozmaitość i pstroczinę twórczości poetyckiej, które już same odróżniają tego naśladowcę od jego oryginałów epoki klasycznej. Taki był ten wódz aleksandryzmu, wódz uznany, którego uwielbiali w późniejszej epoce rozkwitu poezji rzymskiej nawet ci, którzy, według naszego zdania, pod kątem widzenia wartości poetyckiej, byli wyżsi od niego.

Miał on zresztą — i to nas nie dziwi — także i przeciwników, nawet wśród swoich; takim był Apollonjusz z Rodos, też uczony i poeta, ale innego kierunku. Gdy bowiem Kallimach i jego zwolennicy wymagali od poety przede wszystkim wykuintności, która według nich nie dawała się połączyć z rozwlekłością utworu, i dlatego wyłączali ze swej działalności poetyckiej epopcję, Apollonjusz właśnie w tej dziedzinie zapragnął zdobyć sobie wawrzyny, napisawszy *Argonautykę* w czterech bardzo dużych księgach. Nie jest to bezwzględne naśladownictwo Homera; nie mówiąc o większej zwartości kompozycji, Apollonjusz dodaje do swej epiki obcy Homerowi pierwiastek erotyzmu w osobach obu oblubienic jego bohatera Jazona: Hipsypili i Medei. Wogóle *Argonautyka* ma swoje zalety poetyckie, wskutek których była przedmiotem naśladowania ze strony poetów rzymskich, pomimo to jednak jej poeta naraził się w sposób stanowczy Kallimachowi i jego szkole. Zapewne odgrywały tu rolę także przyczyny osobiste, których nigdy nie brak wśród *genus irritabile vatum*; my jednak o nich nie wiemy. Wiemy natomiast, że Kallimach zawzięcie go prześladował, nie tylko w prologu do *Eljów* (z którego znaczny urywek został nam zupełnie niedawno [1927] zwrócony), ale także w oddzielnym, niezachowanym poemacie elegijnym pod zagadkowym tytułem *Ibis*, w którym jednak — jeżeli mamy sądzić według zachowanego naśladowstwa Owidjusza — ostrze polemiki osobistej w znacznym stopniu zostało przytępione rozbujającą uczonością mitologiczną.

Argonautyka Apollonjusza zachowała się; jest ona dość ciekawa i zasługuje na to, aby ją czytano. Wolelibyśmy jednak zamiast niej posiadać epopcję jego współczesnika Riana z Krety o *Wojnie messenijskiej* — a więc epopcję historyczną. Nie był on twórcą tej gałęzi poezji epickiej, ale pierwszy doprowadził ją do pewnej doskonałości — o tyle, że jego bohater, Messenińczyk Arystomenes, przedostawszy się do nowych czasów, dzięki streszczeniu Pauzanjasza, stał się jednym z ulubieńców naszej młodzieży, póki pedanterja nowoczesnej pedagogii nie wypędziła ze szkół legendy historycznej. Tu jednak wypadło wymienić tego przedstawiciela eposu historycznego już z tego powodu, że ta gałąź, prawie nieznaną w klasycznej Grecji, znalazła sobie naśladowców także i w Rzymie: obok Wergiljusza mamy przecie Lukana.

Obaj zresztą — Apollonjusz i Rian — byli naśladowcami Homera; że Hezjod też powinien być wskrzeszony, to nie ulegało wątpliwości — poprostu dlatego, że był to pisarz starożytnych czasów. W ten sposób powstał dydaktyczny epos Aleksandryczyków. Jego głównymi przedstawicielami są dla nas Arat z Soloi (III w.) i Nikander z Kolofonu (II w.), pierwszy — autor eposu astronomicznego p. t. *Phaenomena* (t. j. o «Zjawiskach» gwiazdowego nieba), drugi — dwóch eposów o truciznach i ich leczeniu p. t. *Theriaca* (o jadowitych węzach) i *Alexipharmaca* (o trujących pokarmach). Pierwszy, gorliwie naśladowany przez

Rzymian, nie jest pozbawiony zalet poetyckich, czego nie można powiedzieć o drugim, przynajmniej w stosunku do obu zachowanych eposów. Czy lepszy był pod tym względem zaginiony jego epos *Metamorphoses*, tego nie wiemy; nasby on więcej zainteresował, choćby z tego powodu, że był to jeden z wzorów Owidjusza w jego genialnym poemacie pod tym samym tytułem.

Zagadkowa jest dla nas osobistość człowieka, który przy dworze antjocheńskim grał rolę Kallimacha; był to Euforjon z Chalcydy; wymienić go należało wobec wpływu, jaki wywarł on na młodych rzymskich poetów epoki Cyserona — który przecież całą tę szkołę, a więc i genialnego Katulla, zalicza do *cantores Euphorionis*. Wogóle o właściwej liryce epoki aleksandryjskiej nie wiemy prawie nic, i to wielka szkoda; utraciliśmy bowiem ważne ogniwo między klasyczną liryką Greków z jednej strony, a rzymską z drugiej. Wiemy natomiast o rozkwicie epigramatu, któremu właśnie aleksandryzizm dał te cechy, które go wślawiły u potomnych: maksimum treści, minimum słów. Wciąga się coraz więcej sfer w dziedzinę epigramatu; zagarnia on i miłość, co nas nie dziwi wobec zamiłowania aleksandryzmu w erotyzmie. Ideałem epigramatu staje się jak najtrafniejsze wyzyskanie tego, co można nazwać «położeniem epigramatycznym»: koń, zwycięzca w Olimpji, na starość pracuje we młynie; zakochany we śnie używa rozkoszy z dziewczyną, która mu odmawia swej czułości na jawie. Wielu poetów aleksandryjskich — zaczynając, jak widzieliśmy, już od Kallimacha — próbowało swych sił w tym pociągającym gatunku poezji; w końcu epoki aleksandryjskiej Meleager z Gadary palestyńskiej ułożył antologję z epigramatów swoich poprzedników i swoich p. t. *Stephanos* (t. j. «Wianek»). W jaki sposób ta antologja zachowała się dla nas, o tem powiemy niżej.

Idziemy dalej. Teatr, o ile chodzi o liczbę i okazałość przedstawień dramatycznych, przeżywał właśnie teraz epokę swego największego rozkwitu, służąc jako potężne narzędzie hellenizacji podbitego przez Aleksandra Wielkiego barbarzyńskiego Wschodu. Czy losy twórczości dramatycznej były równie świetne, tego, o ile chodzi o tragedję (bo o komedji już była mowa wyżej), z pewnością nie wiemy. Już bowiem tragedja IV w., wskutek całkowitego zaginięcia sztuk jej przedstawicieli, jest dla nas *terra incognita*; o tragedji epoki aleksandryjskiej wiemy tylko to, że wieńcem jej wysiłków była t. zw. Plejada tragiczna, t. j. grono siedmiu tragiczków. Znamy ich imiona — co prawda nie z zupełną pewnością, ale prócz imion nie. Nie od rzeczy będzie zaznaczyć, że tu po raz pierwszy spotyka się w znaczeniu przenośnym ten zapożyczony z astronomji termin «plejada», odnowiony później za czasów francuskiego Odrodzenia w postaci słynnej plejady Ronsarda; i również, wobec częstych jego nadużyć za czasów nowych — że oznacza on «siódemkę», nie mniej i nie więcej.

Obok właściwego dramatu jednak aleksandryzizm odrodził także i to, co było niegdyś komórką rozrodczą jego gałęzi komicznej — scenkę obyczajową, czyli mim. Odrodził w dwóch postaciach — poważnej i wulgarnej. I właśnie tu, mówiąc o postaci poważnej mimu, spotykamy imię tego poety, który jeszcze niedawno był dla nas prawie jedynym wybitnym przedstawicielem poezji aleksandryjskiej, ale i teraz po tylu odkryciach pozostał jej najbardziej pocieszającym zjawiskiem — imię Teokryta. Widzieliśmy wyżej, że samodzielna scenka obyczajowa rozwijała się najlepiej w Syrakuzach; stąd też pochodził Teokryt. Czas jego życia — to ostatni rozkwit wolnych Syrakuz za mądrych rządów

ich ostatniego wybitnego władcy, Hierona II; ale stan umysłów sławnego miasta między dwiema rywalizującymi potęgami Rzymu i Kartaginy nie był odpowiednim terenem dla poezji. To też przeniósł ją Teokryt do bardziej pokojowych krain podwładnego Ptolemeuszowi II świata, na wyspę Kos (była to niby Nicea owych czasów) i do Aleksandrji; ale atmosferę sycylijską wszędzie zabiera z sobą. Zachowany zbiór jego wierszy ma charakter bardzo mieszany; to też otrzymał on od starożytnych wydawców tytuł *eidyllia*, to znaczy «drobne poematy». Ponieważ jednak w tak ochrzczonego zbiorze pierwsze miejsce było oddane mimom z życia pasterskiego, więc i termin «idylla» otrzymał to znaczenie, w którym go używamy teraz — znaczenie sielanki; i Teokryt został w naszej świadomości pierwszym w poezji powszechnej sielankarzem. Naśladowana przez Wergiljusza w jego *Eklogach* (czyli *Bukolikach*), sielanka Teokryta wywarła potężny wpływ na poezję nowoczesną; dla niego jednak ten «mim wiejski» był tylko jedną odmianą mimu wogóle, obok «mimu miejskiego»; jeżeli tam rozkoszujemy się poetycką postacią ginącego w walce z miłością Dafnisa, to tutaj mamy z jednej strony nocne czary porzuconej dziewczyny, groźne dla jej nieobaczego uwodziciela, z drugiej — wesoły dzień i dobroduszne plotki dwóch kumoszek — naturalnie też «Syrakuzanek» — na święcie Adonisa w Aleksandrji. Ale i to jeszcze nie wszystko: przykład, dany przez Kallimacha w jego *Hekali*, oddziałał także i na Teokryta, znajdujemy bowiem i w jego zbiorze szereg takich maleńkich eposów (nazywamy je dziś *epyllia*), z których najładniejszym jest chyba «Niemowlę Herakles» (*Hērakliskos*). Scenka rodzajowa na tle heroicznym, a jednak świadcząca także o poważnym ujęciu przez poetę postaci obiecanego zbawiciela świata. Wogóle «idylle» Teokryta należą do pereł poezji starożytnej. Niemiecki pisarz epoki napoleońskiej, Seume, autor «Spaceru do Syrakuz», na pytanie, co zamierza robić w tem wówczas bardzo podupadłym miasteczku, odpowiadał: «czytać Teokryta». Miał rację najzupełniej; kto jednak nie może iść za jego przykładem, niech czyta Teokryta, gdzie chce i może. Jeżeli nie jest pozbawiony uczucia poetyckiego — odczuje gorący oddech lata syrakuzńskiego.

O piętro niżej od Teokryta umieszczamy drugiego poetę mimów, Heronda (czy Herodasa), którego wiersze tak samo, jak i wiersze Kallimacha, zawdzięczamy wykopaliskom w Egipcie. Był on, jak i Kallimach w «jambach», naśladowcą Hipponaksa i co do języka (jaskrawo jońskiego), i co do wiersza (choliambu); o ile zbliżał się do niego co do treści, tego nie wiemy, gdyż Hipponaks jest nam pod tym względem za mało znany. Zwrócone nam jego *mimjamby*, t. j. scenki obyczajowe w wierszach jambicznych, są bardzo ciekawe ze względu na ich realizm rodzajowy, idący czasem bardzo daleko; wyobrażają przeważnie życie kobiece. O wpływie jednak tego realisty na późniejszą literaturę nie może być mowy; widocznie został on wcześniej zapomniany i jego odnalezienie należy przypisać prostemu kapryswi losu.

Pomimo to jednak mamy i w wierszach Herodasa, i w wierszach Teokryta mimy literackie; zupełnie innego gatunku były te mimy, które rozkwitły przeważnie w Aleksandrji i stamtąd promieniowały na cały zhellenizowany Wschód, ba nawet i poza jego granice — *mim ludowy*. Tu mamy nowe dzieciństwo dramatu: nową scenkę obyczajową, z której się rozwija nowy gatunek dramatu — t. zw. *hypothesis*. Wykopaliska w Egipcie zwróciły nam szereg takich mimów — z rozpustą, zbrodniami, torturami, w rodzaju naszych «sensacyjnych, erotycznych»

dramatów kinematograficznych i widocznie obliczonych na publiczność o takim samym poziomie kulturalnym. Coprawda, nie należy sądzić o całym gatunku według przypadkowo nam zwróconych okazów; wiemy, że i ten mim został uszlachetniony w Grecji przez pewnego Filistjona, którego porównywano nawet z Menandrem, a w Rzymie przez Laberjusza, współczesnego Cezara. Nasze żadnej wartości literackiej nie mają, ale pod kątem widzenia kulturalnym są dość pouczające. Poezja bowiem literacka owych czasów stanowczo odwróciła się od ludu, widząc godną siebie publiczność jedynie w elicie intelektualnej narodu; lud, opuszczony przez swych wodzów, zaczął szukać innej, bardziej poziomej poezji — i znalazł ją w mimie.

II. Proza okresu aleksandryjskiego.

Treść: Historjografja i jej dwa kierunki. Ptolemeusz i Klitarch. Hieronim i Durys. Tymeusz. Arat i Filarch. Polibjusz i Pozydonjusz. Historjografja lokalna, egzotyczna, antykwarska, biografja, mitografja, geografja. Romans i nowela. — Filozofja. Stara i Średnia Akademia: Arkezylausz, Karneades, Klitomach. Antjoch i nowa Akademia. Liceum: Teofrast, Straton. Szkoła cyniczna: Bion, Menip. Stoicyzm: Zenon, Kleantes i Chryzyp. Panecjusz i Pozydonjusz. Epikureizm i sceptycyzm. Rozwój nauki: matematyka, astronomja, medycyna. — Wymowa. Powstanie azjanizmu. Retoryka. Znowu romans.

Jeżeli wskrzeszenie poezji po jej prawie zaniku w w. IV było niespodzianką dziejową, to dalszy rozwój prozy, jako dalszy ciąg jej rozkwitu w tymże IV w., był rzeczą zupełnie naturalną. Językiem tej prozy został język attycki — był to przecie język urzędowy we wszystkich państwach grecko-wschodnich, ale naturalnie nieco odmienny od pierwowzorów V i IV w.; nazywamy go w tej odmianie językiem «wspólnym» (*Koinè*), t. j. powszechno-greckim.

Zaczynając od historii, nie zdziwimy się, widząc, jak ona i nadal się rozwija w obu kierunkach, zapoczątkowanych w V i IV-ym wiekach, t. j. w kierunku pragmatycznym Tucydydesa i Ksenofonta, z jednej strony, i retorycznym szkoły Isokratesa, z drugiej. Możemy nawet obserwować — i to jest zjawisko bardzo ciekawe — jak każdy okres dziejowy, każde pokolenie owych niezmiernie ożywionych i niespokojnych czasów, aż do ich ostatecznego uspokojenia w *pax romana*, tworzy jednego wybitnego historyka-pragmatyka i jednego historyka-retora. Wyprawy Aleksandra Wielkiego opisał trzeźwo i rzeczowo jeden z jego najwybitniejszych wodzów, późniejszy król egipski Ptolemeusz I, i jesteśmy wdzięczni naszemu historykowi tej wyprawy, Arrjanowi, że on właśnie jego obrał jako przewodnika; ale już sam bajeczny charakter tej wyprawy musiał uskrzydlić wyobraźnię historyka-retora i stworzyć odpowiedni retoryczny jej opis, który wyszedł z pod pióra Klitarcha — nam daje o nim pojęcie nasze rzymskie źródło dziejów Aleksandra, Kwint Kurejusz. Nie jest to jeszcze romans — romans da dopiero później anonim, piszący pod imieniem Kallistenesa, i będzie to dzieło ogromnie ważne dla literatury powszechnej. — Wojny następców Aleksandra, t. zw. diadochów, opisał wiarogodnie ich nacowny świadek, szlachetny Hieronim Kardjański; ale czy można wziąć Plutarchowi za złe, że wolał on pełne dramatyzmu dzieje takiego Demetrjusza Poljorcety zaczerpnąć z dzieła jego rywala, historyka-retora Durysa z Samos, który choć w części sprostał zadaniu odtworzenia tego dramatyzmu? Ci zresztą obaj byli historykami greckiego Wschodu; historję greckiego Zachodu dał

potomnym Tymeus z Tauromenjum (dziś Taorminy), historyk bardzo wybitny, łączący zalety obu kierunków; będąc wogóle zwolennikiem zasad Isokratesa i jego szkoły, z którą się zapoznał, żyjąc długo w Atenach, jednocześnie starał się on zużytkować materiały archiwalne i pierwszy, o ile wiemy, wprowadził do historii politycznej pierwiastki historii kultury. — Następny okres t. zw. epigonów znalazł swego historyka-pragmatyka w osobie Arata Sycjońskiego, wodza związku achejskiego, który go opisał w swych pamiętnikach rzeczowo, chociaż naturalnie, jako jeden z wybitnych działaczy owej smutnej epoki, nie bez apologetycznej tendencji; i znowu występuje przeciw niemu historyk-retor, kontynuator Durysa, Filarch, jego antypoda i z estetycznego, i z politycznego punktu widzenia. Z nim doszliśmy do przełomowego roku 220 — początku drugiej wojny punickiej i ingerencji Rzymu do spraw greckiego Wschodu. Odtąd punkt ciężkości się przesuwa: nad zmrokiem hellenizmu panuje słońce Rzymu.

Tu właśnie zaczyna się dzieło jedynego — dla nas — historyka okresu aleksandryjskiego, Polibjusza (200—120) z Megalopolu w Arkadii; ono bowiem przynajmniej części (pierwsze 5 ksiąg z 40, z pozostałych duże wyciągi) zachowało się, gdy jego poprzednicy wszyscy zaginęli. Będąc synem jednego z wodzów związku achajskiego i spędziwszy wiele lat swego życia jako zakładnik w Rzymie, w bliskim kontakcie ze Scypjonem Młodszym i innymi wybitnymi działaczami ówczesnego Rzymu, był on powołany do tego, aby wytłumaczyć swoim ziomkom przyczyny wielkości Rzymu i pogodzić ich, o ile można, z jego władzą. Jego historia obejmuje (z wstępem o pierwszej wojnie punickiej od 264 r.) w dokładnym opisie dzieje Wschodu i Zachodu od 220 do 144 r. Jest to dzieło ściśle pragmatyczne, osnute na gruntownej wiedzy wojskowej i politycznej, filozoficzne w swojej zasadzie w duchu Panećjusza, ale wcale niełatwe do czytania. Obok niego błędną jego konkurencją z obozu retorycznego; ani jednemu z nich nie udało się go zaćmić. Większym od niego stał się dopiero jego kontynuator, Pozydónjusz (135—50) z Rodos, znany filozof i uczony, o którym jeszcze kilkakrotnie będzie mowa. Jako historyk, połączył on oba kierunki swoich przeciwników, i bardzo żałujemy, że jego dzieło, które obejmowało dzieje światowe od zburzenia Kartaginy i Koryntu do czasów Marjusa i Sulli, nie zachowało się do naszych czasów.

W wymienionych dziełach mogli Grecy przeczytać dzieje całego okresu aleksandryjskiego: była to, że tak powiem, wielka czyli powszechna historjografia. Obok niej jednak istnieje także historjografia specjalna; nawet wskutek dążeń naukowych naszej epoki rozkwita bardzo bujnie.

Do tej historjografii specjalnej należy, po pierwsze, opis dziejów poszczególnych państw i państewek Grecji, a więc historjografia lokalna. Jeżeli tu pierwsze miejsce zajmuje t. zw. attydografia, t. j. opis dziejów i starożytności ateńskich, z Filochorem na czele, to tłumaczy się to romantycznym nastrojem epoki; z przypadkowych jednak wzmianek i odkryć możemy wnioskować, że mniej więcej każda z niezliczonych gmin, z których składała się Grecja, miała swego Filochora, i że była to literatura bardzo rozgałęziona i obfita.

Centralne położenie Grecji w ówczesnym świecie wywołało powstanie dzieł o dziejach ościennych «barbarzyńskich» narodów w języku greckim, pisanych czy to przez tubylców — jak np. dzieło kapłana egipskiego, Manetona, o dziejach Egiptu, kapłana babilońskiego, Berosa, o dziejach Babilonii, senatora rzymskiego,

Fabjusza Piktora, o dziejach Rzymu, — czy to przez Greków, jak dzieło Megastenesa o Indji, lub Hekateusza Młodszeo (z Abdery) o Egipcie z Izraelem włącznie. Ostatnie były dalszym ciągiem szlachetnych tradycji Herodota: należy zastanowić się nad faktem, że Grecy tak żywo interesowali się dziejami innych narodów, gdy tymczasem żaden z tych innych narodów nie interesował się dziejami nawet najbliższych swoich sąsiadów.

Nie trzeba jednak przesadzać; tłumaczenie świętych ksiąg Izraela na język grecki, które było dokonane właśnie w naszym okresie w Aleksandrii przez t. zw. siedemdziesięciu tłumaczy, zawdzięcza swoje powstanie nie owej szlachetnej ciekawości Greków, lecz potrzebom gmin judejskiego rozproszenia, które już nie rozumiały swego rodzimego hebrajskiego języka. To też pozostało ono u tych gmin, służąc jako potężny środek propagandy w okresie prozelityzmu, lecz nie wywierając żadnego wpływu na pozostałą literaturę i kulturę grecką.

Do piśmiennictwa historycznego należały także i dzieła o charakterze antykwaryjskim; mnóstwo pomników, rozsianych po całej Grecji, dostarczało materiałów do tego rodzaju prac, a ów, wielokroć wymieniony, nastrój romantyczny był potężną pobudką do ich zbierania i opracowywania. Otóż więc jeden z uczniów Arystotelesa — już wiemy, że właśnie jego szkoła potrzebowała takich materiałów — zbiera i wydaje uchwały ateńskiego zgromadzenia ludowego; drugi — pomniki epigraficzne o wystawianiu dramatów w zawodach dionizyjskich, trzeci — nagrobki, szczególnie poetyckie, czwarty — napisy na darach wotywnych, których było mnóstwo w mnóstwie świątyń greckich i t. d. Stąd niedaleko było po pierwsze — do dzieł zbiorowych o rozmaitego rodzaju artystach: malarzach, rzeźbiarzach i t. d., po wtóre — do dzieł o zasługujących na uwagę zdarzeniach, pomnikach, zjawiskach i t. d. t. j. do t. zw. paradoksografji (ta paradoksografia, mówiąc nawiasem, zaczyna się teraz, ale im dalej, tem bardziej będzie kwitła, jak to zobaczymy, z uszczerbkiem dla poważnej nauki), po trzecie nakoniec — do t. zw. periegetyki, t. j. do opisu pomników, świątyń i t. d. w danej miejscowości, z dodaniem odpowiednich legend lub anegdot historycznych, do użytku pielgrzymów, podróżników i wogóle interesujących się zabytkami swej greckiej ojczyzny ludzi. Najwybitniejszym z takich «periegetów» był Polemon z Iljonu (koło 200 r.), autor dzieła o Akropolu ateńskim i prarodziciel wszystkich Baedekerów naszych czasów, we właściwym i przenośnym tego słowa znaczeniu.

Do tego samego piśmiennictwa należy i biografja — charakterystyczny dla indywidualizmu greckiego rodzaj literatury, nieznanym pozostałym narodom starożytności. Zapoczątkowany był on oddawna przez (fantastyczną) biografję Homera, postawiony na zdrowym gruncie przez Ksenofonta, który, jako filozof życia, miał szczególne do niego zamiłowanie, ale wprowadzony w system naukowy przez szkołę Arystotelesa. Wobec tego właśnie faktu nie dziw, że biografje filozofów były opracowane ze szczególną starannością; tu jednak obok zdarzeń z życia danego filozofa winny były być podane i streszczenia jego nauki, obok właściwej biografji stanęła t. zw. doksografja, jako odmiana literatury i historycznej, i filozoficznej. Klasykiem biografji «perypatetycznej» (tak bowiem nazywała się szkoła i filozofja Arystotelesa) został Arystoksen z Tarentu. Jego zasadą było — w poszczególnym wypadku uchwycić cechy ogólne i przez to jednostkę przetworzyć w typ; jak czytelnik widzi, był on pod tym względem prarodzicielem Hipolita Taine'a, którego słynne biografje trzech wielkich rewolucjonistów są wybor-

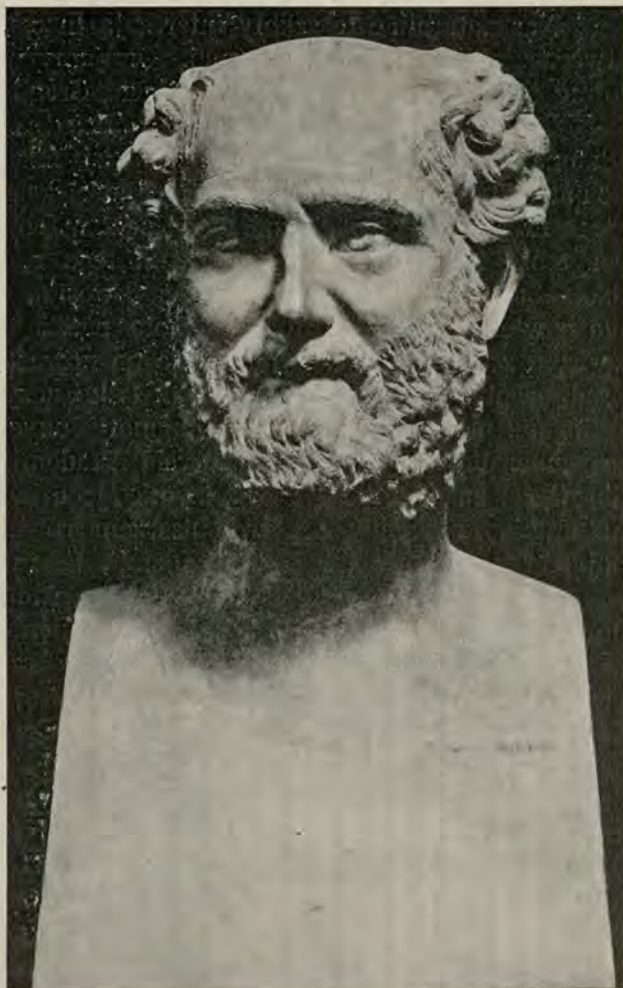
nemi przykładami biografji perypatetycznej. Ów Arystoksen jednak przedtem, nim w Atenach został uczniem Arystotelesa, był członkiem gminy pitagorejczyków, bardzo wpływowej w jego rodzimym Tarencie; jako taki, napisał on klasyczne dzieło o muzyce, którego rekonstrukcja ze szczątków w późniejszej tradycji jest jednym z głównych zadań połączonych filologii i muzykologii. Owa biografja perypatetyczna, wskutek swej podstawy psychologicznej, prowadziła po pierwsze do t. zw. etologii, t. j. nauki o charakterach, w której celował Teofrast, po drugie — do biografji ogólnej, t. j. teorii o różnych trybach życia (słynny podział perypatetyczny: życie kontemplacyjne [*theôrêtikos*], czynne [*praktikos*] i poświęcone przyjemnościom [*hêdonikos*]), po trzecie nakoniec — do genialnego ujęcia rozwoju narodu, jako życia z jego młodością, dojrzałością i starością. To ujęcie, wskrzeszone niedawno w słynnych dziełach Spenglera, zawdzięczamy też uczniowi Arystotelesa, Dicearchowi i jego książce «O życiu Hellady».

Ościenną dziedziną historjografji była w naszym okresie mitografja. Pierwotnie zlewała się z nią, jak to udowadniają «genealogje» starych logografów; odkąd jednak Efor w swojej historii powszechnej oddzielił czasy «mityczne» od «historycznych», świadomość nierównej wartości tych a tamtych w stosunku do rzeczywistości została zaszczerpiona w trzeźwych umysłach. Ta świadomość jednak mogła się przejawiać w sposób podwójny. Można było albo, zgadzając się na traktowanie mitów jako mitów, opowiadać je według cyklów, odnawiając na szerszych fundamentach zadanie Ferekidesa — taka była praca t. zw. cyklografów, o której daje nam pojęcie zachowana, aczkolwiek napisana daleko później, maleńka «biblioteka» (pseudo-) Apollodora — albo, usuwając z mitów pierwiastek cudowny, postarać się wydobyć z nich jądro historyczne. W zasadzie to też nie było nowością: racjonalistą był pod tym względem już stary Herodot. Ale nowością była konsekwencja, z którą przeprowadził tę zasadę współczesny diadochom Euhemer z Messeny, który nawet bogów przemienił w śmiertelnych pierwotnie królów, ubóstwionych za swe (poczęści, bardzo wątpliwe) zasługi wobec ludzkości. Ta słynna odtąd teoria wytłumaczenia opowiadań religijnych była od jego imienia nazywana euhemeryzmem.

Inną dziedziną ościenną historjografji była geografja opisowa, o ile była uprawiana przez specjalistów, zwłaszcza przez śmiałych podróżników. Takim był w naszym okresie Piteasz z Massalji (t. j. Marsylji), ten, co odkrył dla Greków północno-zachodnie wybrzeże Europy. Czy ten wybitny człowiek wszędzie zdołał się oprzeć pokusie upięknienia prawdy, tego na pewno nie wiemy; to jest jednak pewne, że od opisu prawdopodobnego do fantastycznego był tylko jeden krok, i że starożytność także miała swoich Juljuszów Verne'ów.

W ten sposób z historjografji rodzi się romans. Nie był to zresztą sposób jedyny: widzieliśmy przecie, że już Ksenofont w swej «Cyropedji» zapoczątkował romans historyczny; rozwija się on nadal w naszej epoce, i Egipt zwrócił nam niedawno urywki romansu *O Ninie i Semiramidzie*, w którym powieść miłosna już nie jest epizodem, jak u Ksenofonta, lecz stanowi założenie i rozwiązanie samej historii. Właściwy romans powstał jednak dopiero później w sposób, o którym będzie mowa w końcu tego rozdziału; tymczasem zanotujemy, że i nowela w naszym okresie znalazła swego klasyka. Był nim Arystydes-Miletezyk, jak go nazywamy w odróżnieniu od wielu innych

nosicielei tego sławnego imienia, a to z tego powodu, że dał on swemu zbiorowi nowel tytuł «Opowiadania mileckie». Czy był on zupełnie oryginalny w tych swoich powieściach? Bardzo być może, że miał poprzedników w osobach wielu bezimiennych przybłędów, którzy po wsiach greckich «przy ogniu w zimowej porze» opowiadali włościanom różne historyjki, otrzymując za to prawo ogrzać się zewnątrz — no, i wewnątrz — nie podobno też. Ale nowelę literacką stworzył on; jego zbiór został przyswojony literaturze rzymskiej przez Syzennę (historyka z czasów Sulli) i w ten sposób — poprzez Petronjusza i Apulejusza — został prarodzicielem średniowiecznych Boccacciów i Chaucerów. Z nimi też należy porównywać Arystydesa, nie z powieściopisarzami naszych czasów. U nas nowela jest krótkim romanssem; w starożytności, w której wogóle różnice między gatunkami literackimi były wyraźniejsze, romans cechował idealizm, nowelę — realizm, często — kroc bardzo gałgański.



Arystydes.

Taki był rozwój historjografji wraz z pokrewnymi gatunkami literackimi; przechodząc teraz do drugiej gałęzi prozy pięknej, do filozofji, musimy zacząć od wymienienia szkół filozoficznych, których rozkwit należy właśnie do naszego okresu. Z tych szkół dwie, Akademia Platona i Liceum Arystotelesa, założone były jeszcze w ostatnim stuleciu poprzedniego okresu; w początku naszego dodano do nich szkołę stoicką i epikurejską. Te cztery miały swoją główną siedzibę w Atenach, które dzięki temu, tracąc coraz bardziej swoje znaczenie polityczne, przemieniały się powoli w zaciszne miasto uniwersyteckie. Natomiast szkoła cyniczna, założona przez Antystenesa też w Atenach, stałej siedziby nie otrzymała i przez swoich propagatorów stała się filozofją światowego proletariatu; szkoła pitagorejska znowu — czyli raczej zakon pitagorejski — miała swoje ośrodki w Italji Południowej, przeważnie w Tarencie, stąd jednak także promieniowała na cały świat hellenicki; sceptycyzm nakoniec za naszych czasów szkoły jeszcze nie założył, była to raczej filozofja odpowiednio usposobionych jednostek.

Nas naturalnie te szkoły interesują tu o tyle, o ile przyczyniły się one do stworzenia literatury filozoficznej. Omijamy więc zupełnie pitagorejczyków, pomimo ich znaczenia w życiu religijnem Grecji, a następnie i Rzymu.

Co się tyczy przede wszystkim Akademji, to z najbliższych następców Platona — przedstawicieli t. zw. starej Akademji, należy wymienić K r a n t o r a, jako autora słynnej w starożytności księgi «O żalobie», prarodzicielki długiego szeregu dzieł pocieszających ludzi w ich smutku (t. zw. *consolationes*). Starożytność była szczególnie czuła na tego rodzaju dzieła; nasze czasy niebardzo — czy na ich korzyść, to inna kwestja. — Stara Akademia trwała jednak nie o wiele dłużej nad sto lat; około r. 265 «scholarchą» został w niej Arcezylausz, który powiódł jej naukę na nowe tory, wprowadzając do niej mocny prąd sceptycyzmu. Sam on jednak tylko uczył, nie pisał, uczył zaś przeważnie w formie polemicznej, obalając dogmaty innych szkół, zwłaszcza stoickiej. Przez to zapoczątkował on ten okres życia Akademji, który nazywamy średnim — dla Cyserona, który był w Rzymie jego ostatnim przedstawicielem, był on naturalnie «nowym». Nie był pisarzem również i ten, który o sto lat później objął kierownictwo średniej Akademji, K a r n e a d e s; powinniśmy pomimo to go wymienić, gdyż był on w r. 155 członkiem słynnego poselstwa trzech filozofów do Rzymu (razem z perypatetykiem Krytolauszem i stoikiem Diogenesem z Babilonu), dzięki któremu Rzym po raz pierwszy zapoznał się z filozofją grecką. Głównym pisarzem średniej Akademji został dopiero uczeń Karneadesa, Kartagińczyk K l i t o m a c h (właściwie Hasdrubal), którego teorje są nam znane dzięki temu, że korzystał z nich w swoich dziełach akademickich uczeń jego ucznia Filona, wymieniony przed chwilą Cyceō. Ale jeszcze za życia Cyserona następca Filona, A n t j o c h z Askalonu (w Palestynie), powrócił do dogmatyzmu Platona i, kojarząc z nim dogmatyzm także i stoicyzmu, zapoczątkował okres nowej Akademji, który należy już do rzymskiej epoki literatury greckiej.

Ześrodkowana w Liceum szkoła Arystotelesa — zwana także perypatetyczną od cienistych alej (*peripatos*) świątyni licejskiej — w samym początku swego istnienia wydała szereg wybitnych filozofów, co kojarzyli z właściwą filozofją pewien encyklopedyzm naukowy. Takim był przede wszystkim najbliższy uczeń i przyjaciel założyciela, T e o f r a s t z Lesbos, z którego licznych dzieł zachowała się nam ogromnie wpływowa botanika, odpowiednik do znakomitej zoologii jego mistrza, i ciekawa książeczka «O charakterach» — podobno wyciąg z dokładniejszego jego dzieła o tej materji, który jednak i w tej skróconej formie był źródłem natchnienia dla jednego z najwybitniejszych przedstawicieli francuskiego klasycyzmu, Jana de Labruyère'a. Mamy tu trzydzieści krótkich charakterystyk: naprzód danego wadliwego charakteru, a następnie jego przejawy, bardzo interesujące z kulturalnego punktu widzenia. Innymi perypatetykami owych wczesnych czasów byli znani nam już Demetrjusz z Faleronu, Arystoksen z Tarentu, Dicearch z Messeny, następnie zaś Straton z Lampsaku; ten jeszcze zdołał utrzymać związek między nauką a filozofją, musiał jednak uznać, że dla badań naukowych bogate Muzeum aleksandryjskie było lepiej uposażone, niż skromne w swych środkach Liceum ateńskie. Tam też przeniósł swoją działalność, zostawiając w Atenach tylko właściwą filozofję z logiką i etyką w centrum. Po raz ostatni usiłował powrócić do tradycji mistrza

wymieniony wyżej Krytolausz, po nim jednak Liceum wydało tylko szereg sumiennych profesorów, nie zaś badaczy.

Jeżeli zapatrywać się na szkoły filozoficzne pod tym kątem widzenia, który tu dla nas jest obowiązujący — pod literackim — to pierwszeństwo wypadnie przyznać tej z nich, która pod innymi względami była najbardziej upośledzona — szkole cynicznej. Stosuje się to, co prawda, tylko poczęści do tego męża, który jej nadał stanowczy kierunek — do osławionego Diogenesa z Synopy, ucznia Antystenesa: daną mu (synowi wekslarza) w Delfach wyrocznie, aby «przebił na nowo swe monety» (t. j., mówiąc stylem jego naśladowcy, Nietzschego, aby «przewartościował swe wartości»), zastosował on do wszystkich objawów życia, oprócz literatury — tej bowiem nie dał on nic (oprócz zagadkowych «tragedyj»). Jego następcy jednak i do literatury zastosowali tę radę. Uznając w zasadzie ich śmiałość i oryginalność, nie możemy jednak nie wyznać, że przez ten nihilizm literacki zatarli oni różnicę między gatunkami, która była organiczną częścią smaku literackiego Greków. Była przecie wyraźna różnica między traktatem pierwszych filozofów i dialogiem, czy to sokratesowskim, czy perypatetycznym; zatarli ją Bion Borystenita (t. j. z Olbji przy ujściu Dniepru), wprowadzając do swojej twórczości literackiej t. zw. diatrybę, t. j. mowę urozmaiconą fikcyjnymi dialogami. Jeszcze wyraźniejsza była różnica między poezją i prozą; zatarli także i ją inny cynik, Menip z Gadary palestyńskiej, wprowadzając dziwną formę literacką, złożoną z prozy i wierszy. Nie poprzestał on co prawda na tem, fantastyczność formy pozwalała także na fantastyczność inscenizacji dialogu czy opowiadania, w której się poczęści wzorował na staroattyckiej komedji — w rodzaju zejścia do piekieł, niewidzialnych wędrówek, podróży powietrznych i t. d. Znamy maniery jednego i drugiego pisarza z ich naśladowców: Menipa wskrzesił wśród Greków ów Lucjan, o którym będzie mowa później, ale jeszcze przedtem znalazł on wielbicieli wśród Rzymian, którzy chętnie naśladowali jego «satyrę Menipową».

W samych Atenach cynizm, jak to wiemy, po Antystenesie nie miał już stałego gniazda, co naturalnie nie wyłączało pojawiania się poszczególnych nauczycieli; natomiast przestoczył się on w III w. w pokrewną, lecz daleko szlachetniejszą filozofję stoicką, jak ją nazywano, przenosząc na nią nazwę jej siedziby ateńskiej «Stoi (t. j. Kolumnady) Wzorzystej»; jej założycielem był Zenon z Kitjonu na Cyprze, który zwabiony do Aten «Wspomnieniami o Sokratesie» Ksenofonta, skojarzył w jedną organiczną całość etykę cyników i fizykę Heraklita. Jego następcą był Kleantes, mąż pobożny i szlachetny, ale lichy organizator, za którego szkoła omal się nie rozpadła, a tego następcą znowu potężny Chryzyp. Byli to pisarze bardzo płodni i wielomówni, ale wcale nieświeżni z literackiego punktu widzenia: chodziło im jedynie o treść, nie o formę, i cała t. zw. stara Stoa pozostała wierna ich zasadzie — nie wyłączając i owego Diogenesa z Babilonu, który w r. 155 był, jak widzieliśmy, trzecim członkiem poselstwa do Rzymu. Dopiero uczeń tegoż, Panecjusz z Rodos, oprócz pewnych zmian w systemie filozoficznym, z powodu których nazywamy go wodzem średniej Stoi, zerwał z tą zasadą beztroski literackiej: pisał on względnie niewiele, ale dobrze, i jego dzieło «O obowiązkach», przerobione przez Cyncerona w słynnym *De officiis*, zostało kodeksem rzymskiej, a w dalszej przeróbce św. Ambrożego — także i chrześcijańskiej moralności. Wogóle była to postać ogromnie



Epikur.

wpływowa; przeniósłszy się do Rzymu, został on zaufanym filozofem w kole Scypjona Młodszego, będąc dla Rzymian już nie przypadkowym i dorywczem (jak owo poselstwo z r. 155), lecz stał się źródłem wykształcenia filozoficznego; a ponieważ równocześnie drugi uczeń Diogenesa, Krates z Mallos, przeniósł filozofję stoicką do Pergamu, można powiedzieć, że od średniej Stoi zaczyna się prawdziwie powszechny charakter stoicyzmu. Jeszcze większym blaskiem pokrył tę średnią Stoę jej ostatni przedstawiciel, znany nam już Pozydonjusz z Rodos, rywal perypatetyków w połączeniu filozofji ze ścisłą nauką.

Z dogmatyzmem Stoi walczył przez pewien czas sceptycyzm średniej Akademji; ta walka ukończyła się, jak wiemy, zwycięstwem Stoi. Bardziej nieprzejednanym jej przeciwnikiem był jednak dogmatyzm Epikura ateńskiego; jako filozof rozkoszy, był on kon-

tynuatorem szkoły Arystypa, oparł jednak — tak samo jak Zenon — jego etykę na fundamencie fizycznym, mianowicie na atomistyce Demokryta. W rozwoju epikureizmu nie odróżniamy starego, średniego i nowego okresu — był to bowiem wielce konserwatywny kierunek; możemy mówić tylko o jego terytorjalnem rozszerzaniu, które także i z niego zrobiło filozofję powszechną. W II w. został on zawieziony do Antjochji syryjskiej i wydał tam w pobliżu ciekawy owoc w postaci znanego Eklezjasty; a w następnym I w. także do Rzymu, gdzie jego krzewicielem został ów Filodem, którego traktaty epikurejskie zachowały nam po części słynne papirusy herkulańskie — a jego najgorliwszym uczniem genialny poeta rzymski, Lukrecy.

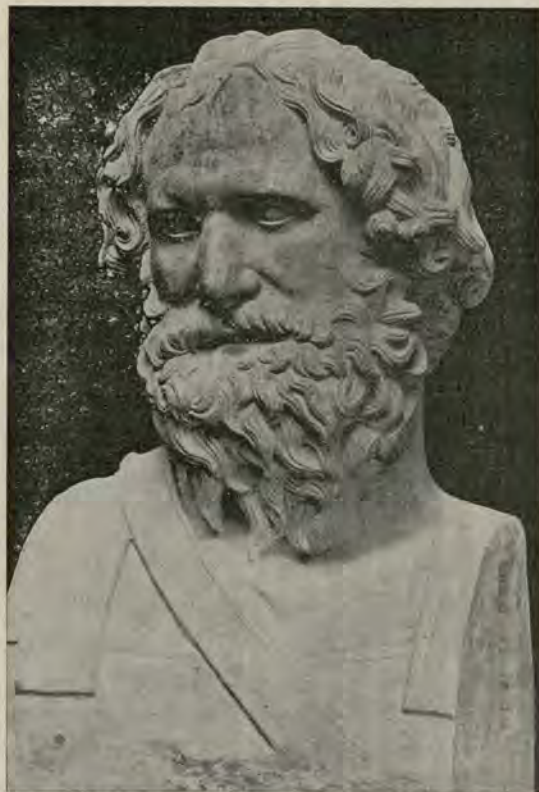
Natomiast czysty sceptycyzm w naszym okresie szkoły nie stworzył; ów Pirron, z którym łączymy wyobrażenie o bezwzględnem kwestjonowaniu wszelkiej prawdy, był tylko jednostką. Dopiero kiedy Akademia po przeżyciu swego średniego okresu powróciła na drogi dogmatyzmu, powstała wskutek jej nawrócenia luka zapelniona szkoła sceptyczna z Enezydem na czele. Nie była ona jałowa, owszem: odrzucając wszelki dogmatyzm i kładąc nacisk na czyste doświadczenie, dostarczyła ona filozoficznych argumentów walczącej z dogmatyzmem t. zw. empirycznej szkole medycyny i razem z nią opracowała logikę indukcyjną (czyli empiryczną), której odkrycie mylnie się przypisuje Baconowi.

To nas doprowadza do ościennej z filozofją dziedziny czystej nauki. Nie możemy tu przytaczać szczegółów; powinniśmy jednak podkreślić, że okres aleksandryjski był okresem jej potężnego rozkwitu, i że Muzeum aleksandryjskie z jego pracownikami i obserwatorjum znacznie się do tego rozkwitu przyczyniło. Matematyka wydała słynnego Euklida, ojca naszej geometrii, a następnie jeszcze większego Archimedeasa, który wyjątkowo żył i działał w Syrakuzach i zginął podczas wzięcia tego miasta przez Rzymian w r. 212. Pokrewna jej

astronomja szczył się imionami Arystarcha z Samos, owego Kopernika starożytności, Eratostenesa i Hipparcha. Pomijamy jednak pozostałe nauki, aby zatrzymać się na owej medycynie, o której była mowa przed chwilą. Już wiemy, że nauką została ona dzięki genjuszowi Hippokrata; od niego prowadzi swój rodowód szkoła dogmatyczna lekarzy, którą nazywamy tak dlatego, że uzasadniała swe metody lekarskie przesłankami z dziedziny anatomji i fizjologii — i w tej właśnie dziedzinie powstałi w naszym okresie wielcy badacze aleksandryjscy, Herofil i Erazystrat (poł. III w.). Z tym jej dogmatyzmem walczyła przez cały nasz okres powstała o pokolenie później szkoła empiryczna, założona przez Filina z Kos, ograniczająca się do czystego doświadczenia praktyki lekarskiej. Była to więc teza i antyteza; oczekiwaną syntezę dał około r. 100 praktykujący w Rzymie Asklepjades z Prusy, założyciel szkoły metodycznej. W tych trzech głównych szkołach przeszła medycyna do okresu rzymskiego, który jednak ani w tej, ani w którejkolwiek innej dziedzinie nauki nie dorównał swemu poprzednikowi aleksandryjskiemu.

I nakoniec, trzecia gałąź prozy artystycznej — wymowa. W przeciwieństwie do pierwszych dwóch nie może się ona szczylić sukcesami w naszym okresie; owszem, był on dla niej okresem poważnych strat. Widzieliśmy przecie, że jako gałąź prozy artystycznej powstała ona w postaci wymowy popisowej; dopiero w końcu V w. przyłączyła się do niej na gruncie aryzmu wymowa sądowa, dopiero w IV w. wymowa polityczna. Otóż jedna i druga związana jest z ustrojem republikańskim; o politycznej rozumie się to samo przez się, ale i sądowe krasomówstwo osiąga swój szczył w procesach politycznych, jako najbardziej interesujących społeczeństwo, i bez nich tylko wegetuje. To też nie dziw, że teraz, kiedy polityka tworzyła się już nie na wiecach ludowych, lecz w zacisznych kancelariach monarchów, wymowa polityczna straciła swój grunt żywicielski, a razem z nią zanikła i wymowa sądowa; oczywiście, sądy trwały i nadal, i w sądach tych przemawiały obie strony, ale już nie starano się wydawać tych mów, które nikogo nie interesowały, i imiona niezliczonych mecenasów owego okresu zginęły w morzu zapomnienia, z którego już nikt ich nie wydobydzie.

Pozostała więc niezależna od wszelkiej polityki wymowa popisowa Gorgaszów i Isokratesów; ale i ona odczuła boleśnie ów brak kontaktu z prawdziwym życiem, który był wynikiem nowych warunków. To też szkoła Isokratesa nie



Archimedes.

mogła nadal rywalizować w Atenach ze szkołami filozofów. Ateny zostały miastem filozofji, wymowa zaś powędrowała do Azji Mniejszej, do miast królestwa Pergameńskiego, które było najbardziej helleniskim wśród wszystkich państw greckiego Wschodu. Tu powstał ów styl krasomówstwa, który odąd nazywa się stylem azjatyckim. Cechuje go przesada patosu — tak samo, jak i współczesne rzeźbiarstwo pergameńskie w porównaniu z umiarkowanym patosem Skopasa w IV w. Uczni tymczasem pracowali nad wielkimi mistrzami minionych czasów, ustalając «Kanon dziesięciu mówców» okresu attyckiego od Antyfonta do uczniów Demostenesa i komentując ich dzieła: to był styl attycki, trzeźwy i umiarkowany, ale narazie nie nadający się do naśladowania. Pozostał on w literaturze książkowej, czekając na swe wskrzeszenie. Rozbrzmiewał z trybuny politycznej i sądowej tylko styl tej republiki, która była jedyną mniej więcej potężną za owych czasów — republiki Rodyjskiej, owej Wenecji czasów aleksandryjskich; już wiemy, że wymowę artystyczną zaszczerpił tu Eschin, najbardziej patetyczny wśród mówców attyckich. W ten sposób ów styl r o d y j s k i stał się pośredniczącym między stylem attyckim i azjatyckim. Były to zarodki przyszłych walk, ale samej walki narazie jeszcze nie było; powszechne znaczenie miał jedynie styl azjatycki.

Ów styl azjatycki po swoim zapelnieniu, którą pozostawił zanik wymowy politycznej i sądowej, tworząc, jako odmiany krasomówstwa popisowego, fikcyjną mowę polityczną (w imieniu jakiegoś bohatera przeszłości) i fikcyjną mowę sądową (w zmyślnym procesie na podstawie zmyślnego prawa); tu naturalnie brak aktualności w tych suasorjach i kontrowersjach (używając łacińskich terminów) należało zastąpić nadmiarem patosu, w inwencji tak samo, jak i w wysłowieniu; wskutek tego szczególnie takie kontrowersje (najlepsze zachowały się w literaturze łacińskiej) robią na nas częstokroć wrażenie romansów kryminalnych.

Teraz mamy już wszystkie pierwiastki, które złożyły się na klasyczny r o m a n s grecki. Jego formuła jest następująca: 1) założenie i rozwiązanie tworzy historja miłosna bohatera i bohaterki: widzą się oni (najczęściej na jakimś święcie), odrazu kochają się wzajemnie i nakoniec pobierają się. Za wzór służyła tu «Cydyppa» Kalimacha. 2) Pośredniczący między założeniem i rozwiązaniem czas przymusowej rozłąki zapelniony bywa szeregiem przygód obojga, do których materiał dają poczęści fantastyczne podróże naśladowców Piteasza, poczęści zaś i personel kontrowersji — tyrani, piraci i t. p. 3) Wysłowienie patetyczne wzoruje się na przykładach stylu azjatyckiego.

Ten romans klasyczny kwitnie podczas okresu rzymskiego: do niego należą zachowane wzory. Zdaje się jednak, że stworzony on został już za czasów aleksandryjskich, i że pierwszym jego twórcą był współczesny Antonjuszowi i Kleopatrze Antonjusz Diogenes, autor *Cudów za Tulą*, w której to nazwie poznajemy odkrytą właśnie przez Piteasza *ultima Thule*. Nie zachował się on, ale dokładne streszczenie w «bibliotece» patriarchy Focjusza daje o nim dość żywe pojęcie.

III. Okres rzymski.

Treść: Wpływ Rzymu na kulturę grecką. Reakcja attycystyczna: jej konieczność i znaczenie. Zanik poezji: literatura grecka okresu rzymskiego przeważnie literaturą prozaiczną. Ograniczenie: literatura stworzona i tworzona. Losy poezji. Epos bohaterski: Nonnos i jego szkoła. Epos teologiczny: Sybilla i Orfeusz. Epigramat: Filip, Agatjasz i Anthologia Palatina. Liryka: Anakreontyki. Dramat.

Od czasu upadku ostatniego państwa grecko-wschodniego w roku 30 — Egiptu, Rzym stał się stolicą również i świata greckiego; losy jego odbijają się z mniejszą lub większą siłą i na literaturze greckiej. Losy te jednak zależą od właściwości jego cesarzów, przedstawicieli poszczególnych dynastyj, które dzierżyły tron Augusta w ciągu 5-ciu stuleci, oddzielających republikański Rzym od średniowiecznego — a więc Juljuszów z Klaudjuszami do śmierci Nerona w 68-ym roku, dalej Flawjuszów do 96-go, po których nastąpiło szczęśliwe stulecie Antoninów do 192, dalej Sewerów do 235, następnie — po pięćdziesięcioletniej zamieszce z jej efemerycznymi cesarzami — w zreorganizowanym przez Dioklecjana państwie dynastia tegoż; z niej jeden, Konstantyn Wielki, o pół stulecia później założył Konstantynopol i zapoczątkował szereg cesarzy chrześcijańskich na Wschodzie, który, dzięki niemu, znowu wyodrębnił się od łacińskiego Zachodu. Ostatni okres — okres chrześcijański — łatwo oddzielić od poprzedzających; będzie on treścią naszego ostatniego (VI-go) rozdziału. Trudniej jest znaleźć linię demarkacyjną w tych trzech z górą stuleciach, podczas których supremacja Rzymu ciążyła nad greckim Wschodem. Jeżeli jednak uprzytomnić sobie, że w dynastji Antoninów potężny Trajan był ostatnim przedstawicielem zachodniej polityki i że filohellenizm jego następców, poczynając już od Hadrjana, zrobił z Greków równouprawnionych członków rzymskiego imperjum, to można będzie ową linię demarkacyjną przeprowadzić mniej więcej w połowie II stulecia po Chr. Dlaczego my tu ową pierwszą część rzymskiego okresu nazywamy epoką «wczesnego», a drugą — epoką «kwitającego attycyzmu» — z tego w swoim czasie zdamy sprawę.

Naprzód jednak spróbujemy zreasumować pracę literacką okresu aleksandryjskiego w stosunku do jej objętości, do czego znowu dadzą nam możliwość przypadkowo zachowane liczby ksiąg biblioteki aleksandryjskiej. Widzieliśmy przecie, że w samym początku okresu aleksandryjskiego liczba ta wynosiła 500.000 ksiąg, czyli 100.000 naszych tomów; to był plon epoki niepodległej Grecji. Jeżeli więc dla czasów Cezara otrzymujemy liczbę 700.000 ksiąg, to możemy w tym dodatku 200.000 ks. czyli 40.000 tomów widzieć plon okresu aleksandryjskiego. A co się nam z tego zachowało? Z prozy 5 ksiąg Polibjusza, nie licząc fragmentów, z poezji szczupły tomik Teokryta i jeszcze szczuplejszy Kallimacha (dlaczego tu nie liczymy literatury fachowej, a również i tego, co nam powoli zwracają piaski egipskie, to czytelnik wymiarkuje za chwilę). Stosunek więc zachowanego do napisanego jest tu jeszcze gorszy, niż dla epoki niepodległości. Zmieni się to gruntownie za czasów rzymskich: pisze się znacznie mniej, zachowanego zaś jest wielokroć więcej. Czy to wskutek tego, że dzieła tej epoki mają w porównaniu z aleksandryjską zaletę względnej nowości? Zapewne, ale tę samą zaletę mają i dzieła epoki aleksandryjskiej w porównaniu z epoką klasyczną; dlaczego więc stosunek jest tu tak wyjątkowo niekorzystny?

Wytlumaczenie daje nam owo zjawisko, od którego się rozpoczyna nasz okres,

jedno z najbardziej ciekawych w dziedzinie historii stylu wogóle — reakcja *atycznyzna*. Widzieliśmy bowiem, że język, którym posługiwała się inteligencja czasów aleksandryjskich, powstał coprawda z języka attyckiego, lecz w znacznym stopniu już odbiegł od czystości swego źródła, co było naturalnym wynikiem jego rozpowszechnienia w krajach o nieattycznym i nawet niegreckim charakterze etnologicznym: był to «język powszechny» (*koiné*). Otóż ten język powszechny był nie tylko w swej morfologii i składni znacznie uboższy od owego języka attyckiego, którego charakterystykę podaliśmy wyżej z powodu Eschyla, owej mowy ateńskiej, w której język grecki osiągnął niezrównany szczyt swego rozwoju — w dodatku z każdym nowym pokoleniem chylił się on dalej ku upadkowi. Było więc niebezpieczeństwo, że jeżeli tak pójdzie dalej, to pisarze attyccy przestaną być zrozumiali dla nowego społeczeństwa greckiego, przestaną być pisarzami narodowymi. Żeby na ich miejsce mogli powstać nowi pisarze, równej wartości z tamtymi, na to uzasadnionej nadziei być nie mogło; przecie tamci byli owocem niepodległości narodowej, a tej niepodległości już nie było i nie mogło być, i Grek pamiętał słowa swego Homera:

Zeus wszak szeroko widzący połowę jego tężyzny
Wszemu zabiera mężowi, gdy dzień dłań niewoli nadchodzi.

Te dwie przyczyny — wyższość estetyczna i intelektualna języka attyckiego w porównaniu z powszechnym, z jednej strony, i chęć utrzymania w świadomości społeczeństwa literatury attyckiej jako literatury narodowej, z drugiej — doprowadziły do wydania hasła: powrócić za wszelką cenę do języka attyckiego! Lecz jakie istniały środki dla jego urzeczywistnienia? Środkiem była szkoła, która teraz właśnie kwitła bardziej niż kiedykolwiek. Coprawda, ścisłej organizacji szkolnictwo greckie nie miało, ministerstwa oświaty nie było, zakładanie szkół było zadaniem inicjatywy municypalnej i nawet prywatnej i związek między nimi był wyłącznie idealny. Ale i to wystarczyło. I oto to, na co nie mogą się odważyć akademje nowoczesne — czynne przeciwdziałanie zubożeniu języka ojczystego — stało się skutkiem twórczej inicjatywy jednego człowieka, Dionizego z Halikarnasu, kierownika szkoły retorycznej w Rzymie. Tak, w Rzymie: supremacja duchowa stolicy świata daje się odczuwać już, poczynając od pierwszych lat okresu «rzymskiego», kiedy właśnie żył i działał nasz Dionizv.

Odtąd świat grecki zna dwa języki: język attycki, jako literacki — i język powszechny, rozmaicie zabarwiony pod wpływem rozmaitych gwar. I ta dwujęzyczność istnieje i nadal po upadku świata starożytnego. Ciągnie się przez całe średniowiecze bizantyńskie, w opozycji języka literackiego do potocznej mowy «średniogreckiej». Ciągnie się przez długi i smutny okres «turkokracji», w opozycji czystego języka patriarchy konstantynopolitańskiego do coraz bardziej zanieczyszczanej pierwiastkami słowiańskimi, tureckimi, włoskimi, albańskimi gwary ludowej. Istnieje i do dziś dnia w walce między językiem literackim *Cathareusa*, nowej i wolnej Grecji, i ową odziedziczoną po stuleciach niewoli mieszaniną pięciu języków. Nie chcę przez to powiedzieć, żeby ten język literacki nowych Greków był zupełnie attyckim: poczynił on zapewne ustępstwa nowym warunkom w dziedzinie gramatyki i wzbogacił stare zasoby nowymi wyrazami, trafnie utworzonymi ze starogreckich pierwiastków, naco potrzebny był olbrzymi trud filologów i wogóle ludzi wykształconych XIX w. Ale w każdym razie ma on wygląd

attycki i cudzoziemcy postąpią lepiej, nie mieszając się do tej walki i oszczędzając Grekom swoich nieproszonych rad.

Takie było znaczenie owej reakcji attycystycznej, zapoczątkowanej przez Dionizego z Halikarnasu; oczywistym jej skutkiem było to, że literatura prozaiczna całego okresu pośredniczącego między okresem attyckim i rzymskim (oprócz fachowej, dla której miarodajne były względy praktyczne) była skazana na zapomnienie — a był to właśnie okres aleksandryjski. Co do tej reakcji, to doznaje ona oceny przeważnie ujemnej, zwłaszcza ze strony filologów niemieckich, zapominających przy tej okoliczności, że ich własny język wykształcony, t. zw. Hochdeutsch, jest takim samym sztucznym owocem nauczania szkolnego i naśladowania literackiego, jak i język attycki okresu rzymskiego. Ta ujemna ocena odbija się także i na ocenie całego okresu rzymskiego, któremu zarzuca się ubóstwo umysłowe w porównaniu nie tylko z klasycznym, ale nawet i z aleksandryjskim okresem. Dla słusznej jednak oceny należy uwzględnić to, co następuje.

Różnica między literaturą stworzoną i literaturą tworzoną istniała naturalnie podczas okresu klasycznego i aleksandryjskiego tak samo, jak i podczas rzymskiego; stosunek jednak drugiej do pierwszej znacznie jest zmieniony. Już za czasów aleksandryjskich, jak to widzieliśmy, oczy wykształconego społeczeństwa są zwrócone wstecz; teraz to się jeszcze bardziej akcentuje, kiedy wskutek odrzucenia prozy aleksandryjskiej tworzą się dwa śpichlerze literackie: śpichlerz literatury stworzonej, t. j. klasycznej (z dodatkiem poezji aleksandryjskiej) i śpichlerz literatury tworzonej, t. j. współczesnej. Dążeniem wykształconego społeczeństwa jest utrzymanie w swej świadomości literatury stworzonej, tak, żeby ona była dlań literaturą żywą. I w tym zawiera się ogromna różnica między okresem rzymskim i naszymi czasami. Dla nas, t. j. dla społeczeństwa kulturalnego Europy i wogóle krajów kultury europejskiej, najdawniejszym żywym autorem jest chyba Szekspir, od którego nas dzieli jakieś trzy stulecia, poprzednią literaturę stworzoną studjuje się w szkołach, jako literaturę już umarłą. Proszę natomiast wziąć takiego Lucjana, pisarza drugiej połowy II w. po Chr.: dla niego nie tylko Sofokles, ale i Homer jest autorem żywym, cała literatura stworzona minionego tysiąclecia żyje w jego świadomości. To też, kiedy się mówi o ubóstwie (względne, rzecz prosta) literatury okresu rzymskiego, to nie należy wysnuwać z tego ujemnych wniosków w stosunku do umysłowości jego społeczeństwa: ta bowiem, posiadając całą tysiącletnią literaturę stworzoną minionych czasów, była pod tym względem bogatsza, niż kiedykolwiek przedtem i potem.

Jeszcze mniej zrozumiałe jest dla nas drugie zjawisko, na które jednak też należy zwrócić uwagę. Społeczeństwo bowiem okresu rzymskiego żyje pod znakiem spełnienia. Przyczynił się do tego postęp religijny, przekonanie, wywołane przepowiedniami Sybilli, że w I w. prz. Chr. «spełniły się czasy». Z drugiej strony, właściwe naszym czasom chorobliwe szukanie nowych dróg — dobrych czy złych, mniejsza o to, byle nowych — było zasadniczo obce umysłowi człowieka starożytnego, przynajmniej warstw wykształconych. Przewartościowanie wszystkich wartości pozostawił on filozofom proletariatu, dla niego piękno, tak samo jak i dobro, ma swoje wieczne prawa. Skoro więc owo piękno, do którego dążył, zostało urzeczywistnione na starych drogach — dlaczego miał on szukać nowych, któreby go z konieczności od owego piękna odprowadziły? Ten pogląd

powtarzam, nie jest dla nas zrozumiała — być może dlatego, że dla nas odpowiednie czasy jeszcze nie nastąpiły.

Stworzoną literaturę opisaliśmy w poprzedzających rozdziałach; tu może być mowa wyłącznie o literaturze tworzonej. Jej względne ubóstwo nie powinno nastęrczać czytelnikowi myśli, że zapoznawać się z nią wogóle nie warto: pomimo wszystko, co tu powiedziałem, nie zna greckiej literatury ten, komu są obcy tacy przedstawiciele, jak Plutarch, Lucjan lub Jan Złotousty. Ale jeden smutny fakt powinniśmy zaznaczyć już zgóry: prawie zupełny zanik poezji. Oczekiwaliśmy tego już w IV w. prz. Chr. — czytelnik zechce przypomnieć sobie naszą formułę, wyłomy w psychologicznej dziedzinie uczucia, w poezji, poczynione przez wymowę, która stała się liryką w prozie. Otóż właśnie w IV w. ta wymowa rozkwitła. Narazie uratował poezję, jak to też już widzieliśmy, nastrój romantyczny pierwszych czasów aleksandryzmu. Teraz zanikł i on, i razem z nim zanikła poezja — prawie zupełnie.

Prawie; i tu będzie na miejscu zilustrować to zastrzeżenie, a dopiero potem przejść do dziejów literatury okresu rzymskiego, które będą już wyłącznie dziejami greckiej prozy.

A więc naprzód epos bohaterski. Ten w ciągu czterech stuleci milczy zupełnie: ani wczesny, ani kwitnący attycyzm nie wydały nowych Apollonjuszów i Rianów. Tem bardziej dziwi nas jego nieoczekiwany rozkwit w epoce konstantynopolińskiej. Coprawda, jego główną postacią jest Nonnos z Panopolis w Egipcie (około r. 400), tak, że był to poniekąd wskrzeszony po długim czasie aleksandryzmu. Są jednak i różnice. Jego *Dionysiaka* w 48 ks. — ostatnie wielkie dzieło muzy greckiej — jest to poezja gorąca, szalona, zasadniczo odrębna od chłodnej uczoneści Kallimacha. Zczasem jednak i Nonnos poznał grzechy tej swojej zachwałej młodości; zostawszy chrześcijaninem, odpokutował za nie, napisawszy w takich samych heksametrach parafrazę ewangelji według św. Jana. Dla nas jednak jego grzech jest daleko milszy od jego pokuty; nie poczuwając się do obowiązku brania udziału w tej ostatniej, wolimy czytać ewangelję w jej pierwotnej formie, Nonnosa zaś w owym pierwszym jego dziele. Tak sądzili i starożytni; dokoła Nonnosa grupowała się cała szkoła — szkoła ostatnich homerydów Hellady.

Epos dydaktyczny też czasami daje znać o sobie; prześcignąć Nikandra było oczywiście nietrudno, ale dla nas to za mało. Do eposu dydaktycznego atoli odnosi się także i epos teologiczny, i ten wydał w naszym okresie dzieła ciekawe z punktu widzenia nietyle estetycznego (jest to poezja dość marna), ile kulturalno-historycznego. Judejczycy, a za ich przykładem później i chrześcijanie, fałszowali w celach propagandy przepowiednie rzekomej Sybilli i znaleźli wiarę w łatwowiernem społeczeństwie. «Poganie» też poszli po tej błędnej ścieżce, fałszując całe poematy pod imieniem prastarego Orfeusza.

To jednak jest tandeta. Żywą natomiast i rzeczywiście piękną gałęzią drzewa poetyckiego był epigramat. O jego początkach i również o jego pielęgnowaniu w epoce aleksandryzmu była mowa wyżej; wonny «wianek» Meleagra na szczęście znalazł naśladowców i kontynuatorów także i w naszym okresie, i dzięki nim mamy możliwość studjować ten uroczy odłam poezji greckiej prawie bez dłuższych przerw w jego tysiącletnim rozwoju — jest to wypadek wprost jedynej i wcale jeszcze nie wyzyskany z literackiego punktu widzenia. Rzeczywiście, «historja

epigramatu» jest jeszcze do napisania; dla epigramatu aleksandryjskiego wskazał metodę Wilamowitz w jednym ze swoich najlepszych dzieł.

Widzieliśmy, że już aleksandryzizm znacznie rozszerzył widnokrąg epigramatu; mamy w nim już epigramat żałobny, wotywny (są to jego dwie pierwotne odmiany), erotyczny, idylliczny, szyderczy. Oto jednak na samym początku naszego okresu powstaje Krynagoras mityleński, nadworny poeta Augusta. Ten obalił wszystkie przegrody: wszelkie wypadki życia człowieczego stały się przedmiotem epigramatu, byle w nich jako tako można było odnaleźć położenie epigramatyczne. Wspomniano również, że wierszem szyderczym był niegdyś jamb Archilocha i Hipponaksa; obok dystychu elegijnego przyjęty został — co prawda, nie jako równouprawniony — także wiersz jambiczny. Dany przykład zachęcił wielu ludzi; około połowy I w. po Chr. dała się odczuć potrzeba zebrania w jedną całość tego, co było uznane za najlepsze. Podjął się tego czynu Filip z Tessaloniki; wzięwszy jako jądro swego zbioru «Wianek» Meleagra, dodał on do niego wiązanek z tych poetów epigramatycznych, którzy żyli między Meleagrem a nim, a również i ze swoich własnych wierszyków. I dalej, i dalej płynie potok epigramatów, nie zmniejszając się ilościowo, chociaż tracąc powoli na jakości; w samym końcu naszego okresu powszechnego zjawia się nowy zbieracz, niejaki Agatjasz z Miryny, historyk cesarza Justynjana, i rozszerza wianki swych poprzedników, wplatając w nie kwiaty częstokroć wcale niemile pachnące. Na tem moglibyśmy skończyć; aby jednak czytelnik wiedział, jak to wszystko dla nas się zachowało, należy dodać, że epigramat żyje i nadal w epoce bizantyńskiej coraz bardziej jednak wyrodniejąc i tracąc swą pierwotną i główną zaletę — trafną zwięzłość. I oto — już w XI wieku — powstaje nowy i tym razem ostatni zbieracz, Konstantyn Kefalas. Ten powtarza dzieło swoich poprzedników: biorąc chrestomatję epigramatyczną Agatjasza, w której już się zawierały chrestomatje obu jego poprzedników, dodaje ze swojej strony wybór epigramatów wczesnego bizantyzmu, nie zapominając i o sobie, i układa w ten sposób obszerną antologję w XV księgach. Otóż ta antologia zachowała się, a ponieważ odpowiedni rękopis dostał się do biblioteki «palatynskiej» (t. j. w Heidelbergu, niegdyś stolicy Palatynatu), więc nazywamy ją antologją palatynską.

Najbardziej odczuła ujemną stronę rozdwojenia języka liryka właściwa; ta bowiem, pochodząc wprost z serca, najmniej daje się połączyć z językiem nieprzyrodzonym, lecz narzuconym przez szkołę. W nowej Grecji stawi ona najbardziej nieprzejednany opór «czystemu» (*Catharevusa*) językowi; to samo powinniśmy przypuścić i dla owych czasów. Istnieje więc zapewne i nadal, ale istnieje jedynie w poezji ludowej, to znaczy gwarowej, i wskutek tego nie wzbudza uwagi ludzi wykształconych. A ponieważ w tych gwarach powoli zatracą się to, co było pierwiastkiem zasadniczym w poezji klasycznej — świadomość iloczasu — więc i ta poezja ludowa powoli przestaje liczyć się z różnicą między długimi i krótkimi zgłoskami, której się więcej nie odczuwa, i zastępuje ją różnicą między zgłoskami z przyciskiem i zgłoskami bez przycisku. To znaczy: zasada iloczasu powoli ustępuje miejsca zasadzie tonicznej. O poszczególnych fazach tego procesu nie wiemy nic, to jedno jest pewne, że w IV w. po Chr. był on już dokonany. Ze zdziwieniem znajdujemy wśród hymnów chrześcijańskich Grzegorza z Nazjanzu, wogóle bardzo klasycznych co do formy, także dwa ułożone w miarach ludowych, t. j. tonicznych. To są już zwiastuny poezji średniowiecznej.

Ale tak samo, jak w średniowieczu — co prawda, łacińskim — gdy lud śpiewał własne piosenki każdy w swojej gwarze, studentci jednak, których łączyła w takiej Bolonji nauka wszechświatowa w języku łacińskim, właśnie w tym języku dawali ujście swym uczuciom wobec wiosny, wina i jakiej takiej miłości — tak samo i w naszym okresie pokrewne warunki wywołały pokrewne skutki. Czytelnik o nich już wie: są to Anakreontyki, które zachowane są w tym samym rękopisie palatyńskim, o którym była mowa przed chwilą.

Dramat w literaturze tworzonej nie istnieje: tragedję zastępuje w niej pantomima, t. j. balet mimiczny z tragiczną treścią, ów «wielki niemowa» owych czasów, tyzanna orchestyczna dla ludzi, co zepsuli sobie żołądek nadmiarem słowa — tak samo jak dzisiaj; komedję zastępuje mim, o którym już była mowa. Ale tu znowu nie trzeba zapominać o ogromnych zasobach dramatycznych poezji stworzonej: one i nadal żyły w świadomości ludzi wykształconych, wywierając na nich z dawną siłą swój uszlachetniający wpływ.

IV. Wczesny attycyzm.

Treść: Historjografia. W przededniu attycyzmu. Diodor i Strabon. Dionizy z Halikarnasu. Józef. Plutarch i jego «Żywoty równoległe». — Filozofja. Uniwersytet ateński. Cynizm i neopitagoryzm. Apollonjusz z Tiany. Akademia: Filon. Epiktet i Plutarch w jego «Moraljach». — Wymowa. Druga sofistyka i Dion Złotousty. Romans i Charyton. — Literatura chrześcijańska: ap. Paweł, ojcowie apostołscy, ewangelje.

Twórcą reakcji attycystycznej był, jak już było powiedziane, Dionizy z Halikarnasu; ponieważ był on także historykiem, my zaś historjografji udzielamy pierwszego miejsca w dziedzinie prozy, należy się mu pierwszeństwo także i w tym rozdziale. To też niebawem pomówimy o nim, zacząć jednak musimy od dwóch pisarzy, którzy, będąc starsi od niego, nie zostali jeszcze tknięci przez jego reformę. Są to Diodor Sycylijski i Strabon.

Pierwszy, Diodor Sycylijski (mn. w. 90 do mn. w. 20), pochodząc z miasteczka Agyrjon w Sycylii — skąd jego przydomek — po spędzonej w nieustannych podróżach młodości, przeniósł się do Rzymu i tam opanował język łaciński; jest on więc pod wszelkimi względami wart tego, aby być uważanym za archegetę okresu rzymskiego. Dzieło, do którego on się w sposób tak gruntowny przygotowywał, o ile chodzi o zamiar, też jest godne tego zaszczytnego stanowiska: jest to bowiem historia powszechna całego Śródziemia w jego tak wschodniej, jak i zachodniej części, i od najdawniejszych czasów do najnowszych — szersza więc od Efora co do przestrzeni i od Polibjusza co do czasu. Obejmowała ta «Biblioteka» — taki był bowiem jej tytuł — 40 ksiąg, doprowadzając czytelnika do konsulatu Cezara w r. 59, od którego zaczyna się stan przejściowy między republiką a monarchją. Ponieważ w późniejszych czasach istniał zwyczaj dzielenia dużych dzieł na tomy po pięć ksiąg każdy (t. zw. pentady), «Biblioteka» Diodora była podzielona na ośm tomów; dla nas zachowały się tomy pierwszy, trzeci i czwarty, czyli księgi I—V i XI—XX, t. j. historia mityczna (prawie bez wartości dla nas, ponieważ autor tu, za przykładem Euhemera, racjonalizuje) i grecko-rzymska, od wyprawy kserksesa w r. 480 do końca w. IV. W tym okresie spraw dawnych Diodor oczywiście jeszcze nie zdołał zużytkować swych podróży; zależał od swoich źródeł, i należy uznać, że w ich wyborze był bardzo oględny, czerpiąc dla grec-

kiej historii z Efora, dla rzymskiej podobno z Fabjusza Piktora; to też jego wartość, jako źródła historii owych czasów, jest bardzo wielka. Zawdzięcza on ją jednak tylko temu, że jego własne źródła się nie zachowały, a to oczywiście nie jest jego zasługą. Co zaś do jego własnych zalet, to są one dość mierne. Zjednoczyć poszczególnych części swego opowiadania nie umiał on, i pisarski jego talent jest niewielki.

Wyższe od niego miejsce zajmuje drugi z wymienionych przed chwilą historyków, Strabon (ur. w 60 prz. Chr. — um. w 20 po Chr.), podobny do Diodora w tem, że, też pochodząc z kresowego miasta greckiego — Amasei w Poncie — także po dłuższych podróżach przeniósł się do Rzymu. Coprawda jego ściśle historyczne dzieło, w którym kontynuował on Polibjusza, niewiadomo dłaczego konkurując z Pozydonjuszem, nie zachowało się; posiadamy jedynie jego *Geografję* w 17 ks., i to jest bezwzględnie najcenniejsze dzieło geograficzne, zachowane z czasów starożytnych (Ks. I—II geografja fizyczna i matematyczna, III—X Europa, XI—XVI Azja, XVII Afryka). Czerpie on poczęści z własnego doświadczenia, poczęści ze starszych źródeł — Eratostenesa, Pozydonjusza; lubi jednak nawiązywać do Homera, w którym widzi poważne źródło geograficzne. Styl jego jest trzeźwy i rzeczowy, wogóle czyta się go z przyjemnością.

I oto nakoniec doszliśmy do przełomowej postaci Dionizego z Halikarnasu (współcz. cesarza Augusta); narazie jednak interesuje on nas jedynie jako historyk. I tu należy pamiętać, że jego dzieło historyczne było praktycznym zastosowaniem jego teoryj krasomówczych, a wobec tego stanowiska zasadniczego rzeczą jest zrozumieć, że wady, które mu zazwyczaj wytykają najnowsi krytycy, przez niego wcale nie byłyby za takie uważane.

Jako historyk, należy on naturalnie do obozu retorów, nie pragmatyków; dłaczego napisał właśnie dawną historję Rzymu (*Rhōmaikē archaiologia*), tego nie wiemy — być może przez wdzięczność dla Rzymu, w którym długo mieszkał i miał dużo przyjaciół. Jego historia w 20 ks. czyli 4 tomach obejmowała całą przeszłość Rzymu aż do pierwszej wojny punickiej w r. 265, t. j. właśnie do tego punktu, do którego w swym wstępie nawiązuje Polibjusz; w ten sposób jego ziomkowie greccy otrzymali możliwość zaznajomienia się w dziełach Dionizego, Polibjusza i Pozydonjusza z całą historją Rzymu od najdawniejszych do najnowszych czasów. Zachowały się z tego pierwsze dwa tomy i jeszcze księga jedenasta, t. j. razem historia Rzymu aż do decemwirów. Zasługuje on na uznanie zato, że, pomimo retorycznego celu swego dzieła, oparł je na starannem studjum dużej liczby źródeł, przeważnie łacińskich; jako pisarz, stoi on daleko wyżej od Diodora, a że nam pomimo to wydaje się nad wyraz nudnym, w swej napuszości nawet nudniejszym od suchego Diodora, to już wina nie jego, lecz zmienionych warunków.

W starożytności sądzono inaczej; o wpływie Dionizego na koła literackie jego nie tylko współczesnych, ale i najbliższych potomków, świadczy ten fakt, że znalazł on wielbiciela i naśladowcę w osobie Flawjusza Józefa (ur. 37 po Chr., um. niewiadomo kiedy), osobistości, w biegunowem przeciwieństwie do Dionizego, wcale nie poważnej, ale zato niezmiernie ciekawej. Będąc z pochodzenia Judejczykiem, brał on udział w wojnie judejskiej 66—70 r., zawczasu jednak przeniósł się do obozu zwycięzców i zamieszkał potem w Rzymie. Z jego dzieł głównymi są: historia *wojny judejskiej* w ks. 7 i *judejska archeologia* w 20; — i z liczby

ksiąg, i z tytułu (*archaiologia* bowiem znaczy tu «historja dawnych czasów») można poznać naśladowcę Dionizego. Nie będąc Hellenem, Józef nie posiada poczucia prawdy historycznej i, gdzie trzeba, fałszuje w celu apologetycznym; ale jego dzieła są bardzo interesujące, szczególnie tragedia Heroda w «archeologii» i cała wojna judejska.

A teraz pamiętajmy, że za owych czasów żyje się pod znakiem spełnienia. Zadanie historjografji greckiej było spełnione, zadanie historjografji rzymskiej w języku greckim też, a więc co pozostało do zrobienia w tej dziedzinie? Nic — chyba, że będzie wysunięty nowy punkt widzenia, który postawi historykom nowe zadanie. To właśnie zdarzyło się w końcu pierwszego stulecia po Chr. i było skutkiem przewagi etyki w filozofji i w życiu. Hasło Cycerona *historia opus oratorium maxime*, miarodajnemu jeszcze dla Dionizego, przeciwstawiono teraz nowe: historja jest dziełem moralnem. Tym, który jako pierwszy w sposób stanowczy urzeczywistnił to hasło, był jeden z największych pisarzy [okresu rzymskiego wogóle: Plutarch z Cheronei (46 — po 120).

Jak widać z przytoczonej przed chwilą formuły, Plutarch był filozofem, nim został historykiem; nam jednak ze względu na kompozycję niniejszego zarysu należy naprzód uwzględnić jego dzieła historyczne — t. j. naturalnie te, które zrobiły z jego imienia imię prawie pospolite, jego *Żywoty równoległe*. Zachowały się nam 23 pary (t. j. 23 greckie i 23 rzymskie) i w dodatku cztery oddzielne, a więc razem 50.

Dlaczego żywoty i dlaczego równoległe? Aby odpowiedzieć na pierwsze pytanie, wystarczy uprzytomnić sobie zasadniczą formułę: najbardziej bowiem uchwytnym nosicielem idei moralnej jest pojedynczy człowiek. To właśnie zrobiło z Plutarcha biografą. Biografia sama przez się nie była nowością; kwitła, jak to już wiemy, w szkole perypatetycznej za czasów aleksandryjskich. Przyłączenie się Rzymu do kultury greckiej wysunęło czynnik porównawczy: panom świata zależało na tem, aby przekonać siebie i innych, że Rzym w tych a tych dziedzinach nie ustępuje Grecji. Nie dziw więc, że idea biografij porównawczych była urzeczywistniona właśnie w literaturze rzymskiej — tak powstało dzieło Korneliusza Neposa. Ale Plutarch był Grekiem; jakie więc względy kierowały jego umysłem, kiedy powziął on ten sam zamiar? On sam nam tego nie mówi; jeżeli mamy odgadnąć jego zamiar, to jabyśmy powiedział: względy stereoskopiczne. Idea moralna, działająca w życiu człowieka, uwypukla się przez porównanie tego życia z życiem innego człowieka, tem bardziej, jeżeli jest to przedstawiciel innego narodu. Idea żądzy sławy wojennej, upojenie zwycięstwem i zdobyciem świata, wcielona w Aleksandrze Wielkim, uwypukla się przez zestawienie go z Cezarem. Idea słowa, walczącego z przemocą oręża ku uratowaniu niepodległości ojczyzny, znalazła nosiciela w osobie Demostenesa; uwydatnijmy ją przez porównanie go z równoległą postacią Cycerona. Krańcowy indywidualizm, pobudzający człowieka, obrażonego przez swoją ojczyznę, do niweczenia swoich przed nią zasług przejściem do obozu wroga — mamy w Alcibiadesie; przeżyjmy więc tę samą tragedję raz jeszcze w opisie życia Korjolanana. Ten sam indywidualizm, ale już jako wyodrębniający człowieka wśród jego rodaków i prowadzący do żądzy pięknego życia własnego naprzekór społeczeństwu, mamy w Demetrjuszu Poljorcecie — ale także w Antonjuszu, mężu Kleopatry. Nie powiem, żeby wspólność dominujących cech była wszędzie tak widoczna; zdarza się, że podobieństwo między ze-

stawionymi mężami jednego i drugiego narodu jest raczej zewnętrzne lub przypadkowe. Ale to nie zmniejsza naturalnie wartości samych biografij.

Ich cel, powiedziałem, jest moralistyczny; należy jednak zaznaczyć, że ten cel nigdzie nie wysuwa się natrętnie na pierwszy plan. Plutarch osiąga go pośrednio przez dokładne, ale zupełnie rzeczowe odtworzenie przygód życiowych swoich bohaterów. Całokształt ich biografij ktoś nazwał «biblią bohaterów», i to określenie jest nader trafne; nie należy tylko pojmować słowa «bohater» w zbyt ciasnym znaczeniu, jako bohatera wojen. Obok takich uwzględnia Plutarch także bohaterów mądrości obywatelskiej, jak Solona lub Walerjusza Publikolę, i również bohaterów cnoty, jak Arystydesa, Diona, Katonów, i nawet bohaterów przewrotności, jak Lizandra lub triumwira Antonjusza. Jednego tylko nie uwzględnia on — mdłości; stąd jego niepowodzenie u tych, co sami chorują na tę chorobę.

Nie żegnamy się jeszcze z Plutarchem; był on przecie także i filozofem, i zasługuje na charakterystykę także i z tej strony. Przechodząc więc do literatury filozoficznej naszego okresu, zaznaczymy jeszcze naostatku, że o niepospolitej wartości historyka Plutarcha dla literatury powszechnej świadczy jeszcze jeden fakt: Szekspir zawdzięcza mu treść trzech swoich najpiękniejszych tragedyj: *Korjolan*, *Juljusza Cezara* i *Antonjusza i Kleopatry*. I nietylko treść, ale często i kompozycję, i nawet całe szczegóły. I to nie powinno nas dziwić: te biografje są bowiem często dramatai, choć i opowiadaniem.

Co się więc tyczy filozofji, to wypadnie przedewszystkiem podkreślić jej powszechny za owych czasów charakter. Wtenczas bowiem, jak już było powiedziane, t. j. na samym początku naszego okresu, «spełniły się czasy». Nietylko inteligencja, ale i lud prosty był chciwy objawień. Kultura miała zabarwienie filozoficzne, ale ta filozofja — zabarwienie etyczne, a ta etyka — zabarwienie religijne. Hasło Owidjusza: *innocue vivite: numen adest* — było hasłem czasów; tylko jednostronna i krótkowzroczna krytyka może oskarżać cesarza Augusta o hipokryzję w jego polityce religijnej; jako władca zaiste mądry, tworzył on tylko łożysko dla istniejącego już prądu. Coprawda, były i prądy przeciwdziałające: cynizm na dole, epikureizm na wyżynach społeczeństwa starały się przeciwdziałać religijnemu jego nastrojowi i czasami słusznie zwalczały wadliwe jego przejawy, zabobony i kuglarstwo. Ale pierwszeństwo miały nie one; *numen adest* — to się odczuwało powszechnie, chociaż szukano tego *numen* nie tam, gdzie go szukać należało.

My jednak mamy tu do czynienia nietylko z samą filozofją, ile z literaturą filozoficzną. Postarajmy się zorientować w jej różnorodnych postaciach.

Po pierwsze, wchodzi tu w rachubę uniwersytet ateński z jego subsydjowaniami przez państwo szkołami: akademicką, perypatetyczną, stoicką i epikurejską. Miał on charakter ściśle zachowawczy: Akademia i Stoa — po częściowem odstępstwie Arkezyłausza i Panecjusza, dzięki Antjochowi Askalonicie i Pozydonjuszowi, powróciły na tory dawnego dogmatyzmu; perypatetyzm i epikureizm nigdy ich nie opuszczały. Zrozumiałą więc jest rzeczą, że profesorzy ateńscy różnych szkół widzieli swoje główne zadanie w tem, aby tłumaczyć słuchaczom dzieła pierwszych nauczycieli — Platona, Arystotelesa, Zenona z Chryzypem, Epikura; ich działalność uniwersytecka ograniczała się przeważnie do ich komentowania. To wywołało sławne po wszystkie czasy oburzenie Seneki: *philologia facta est, quae antea philosophia fuerat!* Żądał on bowiem twórczości i słusznie żądał, ale

pomimo to jego skarga była niesłuszna: było to potrzebą czasu, aby słowa owych mistrzów pozostawały w świadomości wykształconego społeczeństwa, i profesorzy ateńscy, którzy się o to starali, zasługiwali na jego wdzięczność. A więc komentarze — w nich zawierała się główna działalność uniwersytetu ateńskiego. W tej jednak dziedzinie każde nowe pokolenie zaćmiewa pracę swego poprzednika; to też nie dziw, że z pracy komentatorskiej naszego wczesnego okresu attycyzmu nic nam nie pozostało.

Więcej możemy powiedzieć o filozofach innych szkół, nie subsydjowanych przez państwo; i tu mamy dwa bieguny, cynizm i neopitagoreizm. Pierwszy zwracał się wyłącznie do proletariatu, drugi części też — i w tym wypadku miał charakter tak samo zabobonny, jak ów pierwszy — płytko ateistyczny. Cynizm zresztą dopiero w połowie II w. wydaje wybitnego pisarza, mianowicie Enomaja (Oenomaus) z Gadary, a więc z tego samego gniazda cynicznego, które już przedtem wydało Menipa; o jego głównym dziele pod wojowniczym tytułem «Wysłedzenie kuglarzy» (*Goétón phóra*) zachowany u Euzebjusza (patrz niżej) urywek daje dość dodatnie pojęcie. Neopitagoreizm chętnie zbierał swoich adeptów w zamkniętych gronach, otoczonych tajemnicą, części w podziemnych salach, dla symbolicznego tłumaczenia zdobiących ich ściany zagadkowych płaskorzeźb — rozkopana niedawno w Rzymie t. zw. «bazylika przy Porta Maggiore» dała nam wzór takiej sali — no, i dla magicznych praktyk, o których krążyły straszne opowiadania, tak samo, jak do dziś dnia o «farmazonach», którzy, zdaje się, z tamtych powstałi. Najwybitniejszym przedstawicielem tego kierunku był za cesarzy Flawjuszów Apollonjusz z Tiany (w nawpół barbarzyńskiej wówczas Kappadocji, dziś Kurdystanie), którego życie o półtora stulecia później opisał Filostrat.

Jeszcze ciekawsi są dla nas ci filozofowie, którzy, należąc do owych uznanych przez państwo kierunków, zajmowali jednak stanowisko od państwa niezależne i dlatego nie byli skrępowani w swojej działalności. Są to przeważnie stoicko-akademicy — w zależności od osobistego usposobienia bardziej zbliżeni do jednego lub drugiego kierunku. Do nich należą Filon Judejczyk, Epiktet i znajomy nam już Plutarch.

Filon z Aleksandrji żył w I w. po Chr., jako wybitny członek judejskiej gminy w owym mieście, w którym, jak to już wiemy, język grecki był ojczystym także dla wyznawców zakonu Mojżeszowego. Jako Judejczyk w helleńskim społeczeństwie, nawskroś przesiąknięty helleńskim wykształceniem, starał się pośredniczyć między hellenizmem i judaizmem. Był on pisarzem bardzo płodnym; z jego licznych dzieł wysuwają się na pierwszy plan dwie grupy. W pierwszej stara się on zapomocą karkołomnych alegorycznych interpretacyj wpędzić helleńską (stoicko-akademicką) filozofję w Stary Testament, często niwecząc jego naturalny sens; w drugiej, jakby za pokutę, tłumaczy w sposób nieznośnie panegiryczny księgi zakonu Mojżeszowego, trzymając się ich literalnego znaczenia. Jako przedstawiciel hellenizatorskiego kierunku wśród Judejczyków jest on osobistością ciekawą, jego pisma jednak należą do najmniej pocieszających w całej literaturze greckiej. Do tego wrażenia przyczynia się nierzetelność jego zawsze uprzedzonej krytyki, jego przekraczająca wszelką miarę gadatliwość i przebijający się charakter jego własnej niewolniczej duszy.

Pod każdym względem przeciwieństwem do niego był Epiktet (mn. w.

50—130) z frygijskiej Hierapolis. Ten był niewolnikiem z pochodzenia, ale duszę miał wolną, piękną, szlachetną. Po otrzymaniu od swego pana, rzymskiego Greka, także i obywatelskiej wolności, uczył on naprzód w Rzymie, a potem, kiedy filozofowie edyktem Domicjana byli wygnani z Rzymu, w Nikopolu na przykładu Akcjum. Tu został on niby nowym Sokratesem, nauczycielem ogromnie poszukiwanym i wpływowym. Nie pisał on nic; na szczęście, wśród jego słuchaczy znalazł się taki, który zapragnął być Ksenofontem tego nowego Sokratesa; był to znajomy nam już Arrjan. Ten zapisał szereg rozmów swego mistrza (zachowały się cztery księgi) i oprócz tego ułożył podręcznik (*encheiridion*) jego filozofii etycznej. W jednym punkcie jednak różnił się Epiktet od Sokratesa: formą jego nauczania był nie dialog, lecz stworzona przez cyników diatryba; ponieważ są to rozmowy, nie zaś systematyczne wykłady, więc mamy tu częstokroć powtórzenia. Pomimo to jesteśmy wdzięczni Arrjanowi, że nie bał się on tych powtórzeń i nie zniszczył luźnego charakteru rozmów swego mistrza; przez to lepiej się poznaje wartość tej wolnej i prowadzącej do prawdziwej moralnej wolności duszy.

I nakoniec Plutarch; jako filozof, stoi on przed nami również w dużej liczbie dzieł, które zazwyczaj wydaje się pod wspólnym tytułem *Moralia*. Ograniczając się ściśle do filozoficznych jego traktatów, musimy zaznaczyć zgóry, że uważał się on za akademika i założył nawet w swej rodzinnej Cheronei szkołę akademicką, niby filję ateńskiej, która przetrwała sześć pokoleń. Owocem tej jego działalności nauczycielskiej były dzieła apologetyczne, skierowane przeciwko stoikom z jednej, epikurejczykom z drugiej strony; pozatem (logiką się nie interesował) traktaty z dziedziny fizyki, mianowicie jeden pod dziwnym tytułem *O twarzy widniejącej na księżycu*, w którym w ciekawy sposób kojarzy on naukę astronomów aleksandryjskich z demonologią Platona (w jego *Uczcie*) — i drugi «O rozumie u zwierząt», w którym domaga się łagodnego traktowania tych upośledzonych, a jednak nie pozbawionych rozumu stworzeń. Ale pierwsze miejsce zajmuje u niego naturalnie etyka, której poświęcony jest przede wszystkim jego zasadniczy, obszerny traktat «O cnocie moralnej», następnie zaś szereg mniejszych o różnych kwestjach szczegółowych. Nie będziemy ich wliczali, zwrócimy natomiast uwagę na ten z nich, który stoi na pograniczu religii — traktat *O późnej karze bóstwa*, dający hellenickie rozwiązanie męczącego problemu Joba. Pomijamy jego pisma pedagogiczne, historyczne — ostatnie jako pokłosia jego «Żywotów») na większą uwagę zasługują jego pisma religijne. Plutarch był wiernym zwolennikiem Apollina delfickiego, żył w szczerej przyjaźni z kapłanką (piłką) Kleo i chętnie, jako mile widziany gość, bywał w Delfach; to było dla niego pobudką do napisania trzech t. zw. *Dialogów pilyjskich*. Są to dla nas ciekawe promienie zachodzącego już słońca religii Apollina; porównywając je i również poświęcony tej samej Kleo alegoryczny traktat *O Izydzie i Ozyrysie*, z równoczesnymi pismami Ojców apostołskich, przekonujemy się łatwo o tem, do kogo przyszłość należała — niemniej jednak i o tem, jakie były warunki, żeby ta przyszłość mogła się stać teraźniejszością.

Charakterystyka Plutarcha byłaby niepełna, gdybyśmy nie uwzględnili jego najobszerniejszego dzieła ze zbioru *Moraljów* — «Gawęd biesiadnych» (*quaestiones convivales*, jak się je zazwyczaj cytuje). Są to rozmowy na bardzo rozmaite tematy, poczęści blahe, poczęści nawet wprost dziwaczne (np. «czy Żydzi nie uży-

wają świni na pokarm z szacunku, czy ze wstrętu»); mimo to czyta się je z przyjemnością, jako świadectwa o charakterze i autora, i całej jego epoki.

A teraz proszę dodać do tych «Moraljów» owe *Żywoty równoległe*, o których mowa była wyżej — i czytelnik zrozumie, dlaczego Plutarch został rychło uznany za najwybitniejszego pisarza greckiego epoki cesarstwa, noszącego już w swoim imieniu (*Plut-archos*, «władca bogactwa») symbol swego znaczenia. Następne pokolenia też się go nie wyrzekły. Chrześcijanie przebaczyli mu jego «bałwochwalstwo», ze względu na jego wzniosłą etykę. Średniowiecze, co prawda — przynajmniej na Zachodzie — nie mogło go znać, nie posiadając jego języka, ale Odrodzenie przywróciło mu jego zaszczytne miejsce w literaturze ludzkości. Jego pedagogiczne dzieła, razem z pierwszą księgą Kwintyljana, zapoczątkowały powstanie nowej, humanitarnej pedagogiki, ale i pozostałe jego dzieła moralne były chętnie czytane przez tych, co posiadali jego język. Z początku cieszyły się one większą wziętością od «Żywotów»; stosunek się zmienił na przeciwny, kiedy w końcu XVI w. wielki mistrz mowy francuskiej, Amyot, przełożył «Żywoty» na swój język ojczysty, który to przekład przez Francuzów jest uważany za poważny pomnik ich własnej literatury. Wtenczas właśnie Plutarch-biograf został «biblią bohaterów». Jeżeli jednak za czasów rycerskich twórca «Aleksandra» i «Cezara» miał wpływ na umysły, to republikanie czasów rewolucyjnych byli mu wdzięczni za jego «Tymoleona», «Brutusa» i obu «Grakchów». To go nawet skompromitowało za czasów reakcji; jednocześnie i romantyzm ze swoją pogardą dla etyki przyczynił się do jego usunięcia na dalszy plan, która to pogarda osiągnęła swój szczyt u Nietzschego. Ale najwyższe ideały człowieczeństwa nie dają się trwale usunąć na dalszy plan; ludzkość powinna jeszcze powrócić do tego, który we wszystkich swoich dziełach był najgorliwszym rzecznikiem miłości do ludzi — *philanthrōpia*.

Co się tyczy trzeciej gałęzi prozy pięknej, wymowy, to tu znowu góruje jej odmiana popisowa; pozostałe dwie, sądowa i polityczna, świeciły podobno po dawnemu triumfy w sądach przysięgłych, o ile te się zachowały, i w organach samorządu municypalnego, ale śladów w tradycji literackiej nie pozostawiły. Popisowa zaś odmiana musiała w naszej epoce stać się areną szczególnie zaciętego sporu między azjanizmem, który ją wyhodował za czasów aleksandryjskich, i nowym prądem attycystycznym. Szczególne perypetje tego sporu nie są nam wiadome, jego wynikiem jednak był kompromis. Zwyciężył styl azjański — namiętny, pyszny, nerwowy, natomiast język owych dawnych azjańczyków, t. j. język «powszechny» porzucono na korzyść wskrzeszonego attyckiego i to w takim stopniu, że ci, co później opisali rozwój tej wymowy azjańskiej, poprostu wykreślili z niego cały okres aleksandryjski, wyprowadzając jego przedstawicieli-attycystów wprost od Ateńczyka Eschina. Tych przedstawicieli teraz nazywano już nie retorami (ta nazwa była ograniczona do sfery szkolnej, oznaczając kierowników szkół retorycznych i autorów podręczników), lecz sofistami: czasy cesarskie były w naszej dziedzinie epoką drugiej sofistyki — drugiej dlatego, że pierwszą była przecie epoka tych sofistów, z którymi walczył Sokrates. Wskrzeszenie tego potępionego przez Platona terminu nie było pozbawione pewnej demonstracyjności — nawiązując do owych dawnych sofistów, przedstawicieli wymowy popisowej świadomie przeciwstawili siebie filozofom, którzy prawie wszyscy prowadzili swój rodowód od Sokratesa. To była ich zewnętrzna walka po owej wewnętrznej, którą zakończył wymieniony wyżej kompromis; filozofowie i sofisci — to były odtąd dwa

wrogie sobie obozy, które nawzajem wrywały sobie względy publiczności. Blask był po stronie sofistów, to też było marzeniem ambitnego młodzieńca występować w roli mówcy publicznego przed tłumnie garnącymi się do jego trybuny słuchaczami i wygłaszać mowy improwizowane na otrzymany przed chwilą od nich samych temat.

Nasza epoka wczesnego attycyzmu jest jednak dopiero epoką przygotowawczą w dziejach tej drugiej sofistyki; jej rozkwit nastąpi później. Pomimo to atoli wydała ona już teraz takiego przedstawiciela, który według naszej oceny nie ustępuje najslawniejszym sofistom epoki rozkwitu i nawet przewyższa ich: był to Dion Złotousty (r. 40—120 po Chr.) — ten przydomek (*Chrysostomos*) otrzymał on coprawda dopiero o dwa stulecia później, pomimo to jednak nie należy odbierać mu tego, co przyznała mu zasłużona wdzięczność potomków. Niezupełnie należy on do sofistyki — i właśnie na tem polega jego wyższość. Urodzony w Prusie bityńskiej, był on zamłodu zawziętym sofistą; zczasem atoli zbliżył się do wędrujących filozofów cynicznego kierunku, nie naśladowając jednak ani ich zewnętrznej rubasznosci, ani ich wewnętrzznego nihilizmu. W ten sposób skojarzył on w swoim umyśle sofistyczną formę z filozoficzną treścią. To nadało powagę jego natchnionemu słowu; jego mowy, które dla nas się zachowały w pokaźnej liczbie 80, należą do najbardziej pocieszających objawów kultury epoki Flawjuszów. Był on, jako wędrujący sofista, zapraszany do poszczególnych miast, jako też do panujących cesarzy, nie schlebiał jednak ani tym, ani tamtym; rdzenie helleńskie wolnomówstwo — *parrhêsia* — panuje u niego wszędzie, i na tem polega osobliwy urok jego wymowy. Widzieliśmy jednak, że retoryka azjańczyków zbliża się do belletrystyki; z drugiej strony, szkoła cyniczna zwraca uwagę na prostotę bytu ludu wiejskiego. Nie dziw więc, że i Dion zostawił nam wśród swoich mów prawdziwą nowelę sielankową: jest to jego «mowa eubejska», pierwsza próba w tym zakresie, który później wydał słynnego Longa z jego ogromnie wpływowym w literaturze powszechnej romansem sielankowym o Dafnisie i Chloi.

Narazie romans rozwija się w kierunku raczej, jeżeli wolno go tak nazwać awanturniczym, zapoczątkowanym w okresie poprzednim przez Antonjusza Diogenesa, i wydaje pierwszego wybitnego, zachowanego nam przedstawiciela w osobie Charytona z Afrodyzjady (w Karji). «Ulubieniec Charyt» z «miasta Afrodyty» — czy nie jest to raczej pseudonim? Jeżeli tak, to świadczy on o pewnej zarozumiałości autora; nikt bowiem z dzisiejszych czytelników jego *Chereasza i Kalliroi* nie powie, żeby te boginie wzięły poważny udział w jego utworze. Nie należy jednak owym pierwszym krokiem dziecinnego jeszcze romansu stawiać zbyt surowych wymagań; niezbyt wybredny czytelnik, któryby się zainteresował tym protoplastą naszego rozwiniętego romansu, przeczyta go bez nudy — i to wszystko, co można powiedzieć na jego korzyść. W swej kompozycji odpowiada on w zupełności przytoczonej wyżej formule: wzajemne zakochanie się — rozłąka z poszczególnymi przygodami obojga — ostateczne zjednoczenie. Pierwsza część powtarza słynną formułę «Cydypy» Kallimacha; małeńka zmiana zawiera się w tem, że małżeństwo Chereasza i Kalliroi poprzedza ich rozłąkę, i jego skutki poniekąd motywują zachowanie się bohaterki w jej dalszych przygodach. Rozłąka zaś spowodowana jest niesłuszną zazdrością bohatera. W opisie przygód mamy efektowne motywy, zużytkowane także i później — i czytelnik z łatwością uzna, że tu początek łańcucha, który ciągnie się aż do Al. Dumas'a-ojca i naszego Sienkiewicza;

w rzeczywistości i tu «on jej szuka — i w tem cała sztuka». Szczegóły — mniemana śmierć i pochowanie żywej, napad piracki, niewola bohaterki, niefortunny pościg, niewola bohatera, fałszywa wieść o jego śmierci, zamach na wierność bohaterki, piekielne intrygi, wtrącanie się króla, wojna, triumf bohatera i szczęśliwy koniec. Widzieliśmy jednak, że historia też prowadziła do romansu; czytelnik zechce wspomnieć o *Cyropedji* i o *Ninie i Semiramidzie*. Otóż czynniki historyczne też są wprowadzone do romansu Charytona: dzieje syrakusańskie, perskie, powstanie Egiptu, jego stłumienie przez króla perskiego — wszystko to jest wplecione w miłosną historję obu bohaterów. To jeszcze bardziej zbliża Charytona do Sienkiewicza. Ten charakter historyczny cechuje jednak tylko wczesną epokę w rozwoju romansu; za czasów jego rozkwitu, jak to zobaczymy w następnym rozdziale, zrezygnowano z niego.

Póki jednak społeczeństwo grecko-rzymskie w tej bądź co bądź najszcześniejszej epoce swego istnienia, żyjąc wśród powszechnego pokoju «pod znakiem spełnienia», rozkoszowało się bogatymi zasobami stworzonej literatury, dołączając do niej mniej doskonałe, lecz zawsze pożądane utwory literatury tworzonej, na jego nizinach przygotowywała się zasadnicza reforma, która łatwo mogła zczasem zniweczyć ową tak pięknie wybujałą kulturę. Nie jest zadaniem tego zarysu wyłuszczenie zarodków tej reformy: jej pierwszym zwiastunem w dziedzinie literackiej był w świecie grecko-rzymskim przybysz z Farsu cylicyjskiego, Judejczyk i nawet faryzeusz, który jako obywatel rzymski otrzymał imię Pawła. Będąc członkiem gminy judejskiej w zhellenizowanym mieście barbarzyńskiej Cylicji, był on jednocześnie wychowankiem i synagogi, i hellenńskiej szkoły retorycznej; pod tym względem można go porównać ze współczesnym mu Filonem z Aleksandrii. Ale pod wszelkimi innymi względami jest on do niego wcale niepodobny — i przede wszystkim, o co tu nam najwięcej chodzi, jako pisarz. Filon całkowicie przejął intelektualistyczny charakter pisania swych greckich wzorów, topiąc go jednocześnie w wodzie swej własnej gadatliwości. Paweł został wierny cudownym słowom, które niegdyś rozbrzmiały nad żłóbkiem betleemskim i, głosząc pokój ludziom dobrej woli, zamknęły intelektualistyczny okres dziejów ludzkości, otwierając okres w o l u n t a r y s t y c z n y. Apostoł Paweł w swych dziełach — są niemi jego *Listy* pasterskie do różnych gmin chrześcijańskich świata grecko-rzymskiego — jest pierwszym pisarzem woluntarystycznym w literaturze greckiej. «Jego język» — słusznie mówi E. Renan, «jest rozbity, ani jedno zdanie nie jest przemyślane do końca; nie można było śmieiej pogwałcić ducha języka greckiego». Jest on, słowem, woluntarystyczną antytezą do intelektualistycznej tezy poprzedzającej literatury greckiej. To znaczy jednak, że czasy przyszłe przyniosą syntezę.

Narazie jednak antyteza w wyodrębnionych gminach chrześcijańskich, unikających obcowania z otaczającym światem «pogańskim» (ten niedorzeczny, pogardliwy wyraz odziedziczyły one, niestety, po swoich judejskich poprzednikach i, podwójnie niestety, przekazały nam) — rozwija się dalej we wskazanym przez apostoła kierunku. Następne pokolenie, współczesne cesarzom Flawjuszom, wydało t. zw. Ojców apostołskich — Polikarpa, Klemensa rzymskiego, Ignacego z Antjochji; i ono też wydało pełne potężnej zgrozy *Objawienie św. Jana*, ową zagadkową księgę, która miała odtąd zostać źródłem natchnienia dla tylu twórców chrześcijańskich w dziedzinie i poezji, i malarstwa. I nareszcie — w każdym razie jeszcze przed końcem naszej epoki — znajduje swą ostateczną formę literacką

i sama «radosna nowina» o Nauczycielu galilejskim: powstają nasze *Ewangelje*. Było ich wiele. Kościół zczasem wyłączył z nich cztery, jako «kanoniczne», dodając do nich ułożone przez jednego z ich autorów *Dzieje apostołskie* i odrzuciwszy pozostałe jako apokryficzne. Dla historyka literatury są one zasadniczo równej wartości; jednak i ten będzie zmuszony, odnosząc się pobłażliwie do dziecinnej naiwności apokryficznych — przecie i z nich czerpali artyści takiej miary jak Giotto — uznać nieźrównaną wyższość kanonicznych. Krytyka dużo się krzątała koło ich rozszarpania; prawdziwym krytykiem będzie jednak tylko ten, komu jej poziome burze nie zamroczyły oczu dla świecącego w nich słońca prawdy Chrystusowej.

V. Rozkwit attycyzmu.

Treść: Rola Heroda Attyka. Historjografia: Arrjan, Appjan i Kasjusz Dion. Pauzanjasz. Poljen i Flegont. — Filozofja. Uniwersytet ateński. Marek Aureli, Sekstus Empiryk i Laercjusz Diogenes. Neoplatonizm: Plotyn i Porfirjusz. Apologetyka chrześcijańska i antychrześcijańska. Szkoła aleksandryjska. Nauka. Wymowa. Sofistyka: Eljusz Arystydes i Filostrat. Lucjan. Romans zwykłego typu, sielankowy, historyczny i chrześcijański.

Od Hadrjana zaczyna się szereg cesarzy filhelleńskich; filhellenizm posuwa się tak daleko, że grecki język razem z łacińskim są przez nich uważane za «nasze języki», i że wnuk wymienionego przed chwilą cesarza, Marek Aureli, jako pisarz należy do greckiej, nie zaś do rzymskiej literatury. Dualizm polityczny, długo zwalczany przez najdzielniejszych z poprzednich cesarzy, staje się w ten sposób faktem; dalszym krokiem w tym kierunku i konsekwencją tego, o którym mowa, był rzeczywisty podział państwa z założeniem oddzielnej stolicy dla jego wschodniej części w następnej epoce. Narazie skutkiem tego filhellenizmu wyższej władzy było równouprawnienie greckich i rzymskich obywateli olbrzymiego imperjum, dopuszczenie także i pierwszych do wyższych urzędów ogólnopństwowych, a to znowu miało orzeźwiający wpływ na literaturę grecką. W związku z tem pozostaje podobno i ten fakt, że teraz nowa fala attycyzmu zalewa tę literaturę; jak na czele wczesnego attycyzmu stoi Dionizy z Halikarnasu, tak dominującą postacią naszego okresu staje się Herod Attyk. I, dodajmy, postacią daleko bardziej dominującą. Dionizy z Halikarnasu nie zostawił po sobie innych pomników oprócz swoich pism; Heroda Attyka zna najpobieżniejszy podróżny w nowoczesnej Grecji, dzięki monumentalnym ruinom jego odeonu w Atenach lub fasady wodociągu w Olimpji.

Nas on tu jednak interesuje wyłącznie jako attycysta. Czem się różni jego attycyzm od attycyzmu Dionizego? Odpowiedzieć wypadnie: przesadą wymagań. Tamten był to attycyzm pozytywny: należało uratować bogatą morfologję i składnię starych pisarzy attyckich, przeciwdziałając w ten sposób zubożeniu mowy potocznej, nie zaś kępować pisarzy w doborze słów. Tu mamy attycyzm negatywny: należało unikać wszelkich słów, nie używanych przez owych pisarzy, t. j. właśnie przyczyniać się do zubożenia języka przez wyłączenie wszystkich jego zasobów leksycznych, które były owocem półtysiącletniego rozwoju od czasów Demostenesa. Tak samo i środki do osiągnięcia czystości attyckiej języka były teraz inne. Tamte były żywe: gorliwe wczytywanie się w dzieła autorów attyckich dla przesiąknięcia ich duchem. Tu wobec nowych, wygórowanych wymagań tego już było za mało, potrzebne były środki mechaniczne: układano więc słowniki, z których

adept attycyzmu mógł się dowiedzieć, jakie słowo attyckie odpowiada danemu słowu «helleńskiemu» — zupełnie takie same, jak układane za naszych czasów przez Niemców, ogarniętych ksenofobją leksyyczną, słowniki obcych wyrazów. Teraz, po upływie półtora tysiąclecia, można orzec ze stanowczością: droga Dionizego była dobra, droga Heroda błędna.

Wyluszczone tu fakt i zawierająca się w nim przestroga mają powszechno-literackie znaczenie. Takie same bowiem były losy wskrzeszonej klasycznej łaciny za czasów Odrodzenia. Tendencje Petrarki, Mucjana Rufa, Erazma — to były właśnie tendencje Dionizego w obrębie attycyzmu: przywrócić łacinie bogactwo składniowe łaciny klasycznej wbrew ubóstwu łaciny scholastycznej późniejszego średniowiecza. Oto jednak w gminie odrodzeniowców powstaje grono fanatyków, zakazujących sobie i innym użycia wszelkich słów i form, nie istniejących u Cicerona. Do jakiego zubożenia doprowadził ten «cyceronjanizm», to zaświadczy każdy, kto czytał arcynudne listy Longolego lub Bemba i mógł je porównać z tryskającymi życiem listami owych trzech koryfuszów. Jak przeciwko szkodliwym tendencjom tych fanatyków Erazm wydał swój dowcipny dialog *Ciceronianus*, tak wówczas przeciwko niezdrowej przesadzie zwolenników Heroda satyryk Lucjan napisał swego *Leksyfanesa*.

Teraz nikt, oprócz filologów, tych dzieł nie czyta, nie są one bowiem i nie mogą być przetłumaczone. Ale ich idea powinna być uprzyjętniona wszystkim. Często używa się słów «puryzm», «klasycyzm» — czy to w sensie rekomendacji, czy też nagany. Należy jednak zawsze pytać używających tych słów: pozytywny, czy negatywny? — to znaczy wzbogacający, czy zubożający? — i co za tem idzie, na podstawie dwutysiącletnich doświadczeń, wszechmiernie popierać pierwszy i wystrzegać się drugiego.

Zresztą, wygórowany attycyzm Heroda był tylko hasłem naszej epoki, w praktyce został on tylko poniekąd urzeczywistniony. A ponieważ filhellenizm, którego on był owocem, zaczyna się już od cesarza Hadrjana, wypadnie nam rozpocząć opowiadanie od ludzi, których z przyczyn chronologicznych reforma Heroda dotknąć jeszcze nie mogła. Zachowując i tu pierwsze miejsce dla historjografji, powinniśmy przedewszystkiem uwzględnić dwóch historyków współczesnych Hadrjanowi i dzięki swawolnemu przypadkowi nawet imieniem do niego i do siebie podobnych: Arrjana i Appjana.

Flawjusz Arrjan (Arrianus 95—175), pomimo swego rzymskiego imienia rodowity Grek, urodził się w Nikomedji bityńskiej. Już go znamy, jako nowego Ksenofonta w stosunku do nowego Sokratesa, Epikteta; był on jednak naśladowcą Ksenofonta także i poza obrębem filozofji. Jak tamten opisał wyprawę w głąb lądu — *Anabasis* — Cyrusa Młodszego, tak i Arrjan zapragnął napisać swoją *Anabazę*; ponieważ jednak sam w takiej wyprawie udziału nie brał, więc zwrócił się do przeszłości i napisał dzieło o wojnach Aleksandra Wielkiego — naturalnie pod tytułem *Anabasis Aleksandra* i naturalnie też w siedmiu księgach. Co pobudziło go do współzawodnictwa z Ptolemeuszem i Klitarchem? No, może to, że drugi nie był ściśle wiarogodny, pierwszy nie był retorem i żaden z nich attycystą; mógł więc Arrjan sądzić, że najslawniejsza wyprawa greckiej przeszłości wciąż jeszcze nie została w godny sposób opisana. W każdym razie jesteśmy mu wdzięczni, że podjął się on tego czynu, i również zato, że na przewodnika obrał trzeźwego i wiarogodnego Ptolemeusza; ponieważ dzieło tegoż z wymienionych

wyżej przyczyn było skazane na zapomnienie, żawdzięczamy Arrjanowi to, że postać owego wielkiego króla stoi przed nami w pełnym świetle historii.

Jego prawie imiennik Appjan z Aleksandrji (Appianus, mn. w. 90—160) został pisarzem w związku ze swą działalnością administracyjną, jako cesarski prokurator (wyższy urzędnik finansowy) w jednej z prowincyj państwa, mianowicie w Egipcie. Jako taki, zauważył on w historjografji obu narodów poważną lukę — brak historii prowincjonalnej. Otóż tę lukę zapragnął on uzupełnić; idea była wysmienita, ale jej wykonanie nas wcale nie zadowala. Wywiązał się bowiem ze swego zadania w sposób, że tak powiem, krawiecki, wycinając z ogólnej historii państwa to, co się tyczyło danej prowincji — t. j. prawie wyłącznie opowieść o prowadzonych w niej wojnach; połączył otrzymane skrawki zewnętrznie pod wspólnym tytułem, wcale nie dbając o zapełnienie nieuniknionych luk. Ponieważ jednak chciało mu się, żeby jego dzieło było równocześnie historją całego państwa rzymskiego, więc dodał do ksiąg, traktujących o poszczególnych prowincjach, także i takie, których treścią były wojny, czy to w samej Italji, czy to na całym obszarze państwa. Powstał w ten sposób dość nieorganiczny dziwolak, który pomimo to czytamy nietylko z pożytkiem, jako oparty na niezachowanych dla nas źródłach, ale i z przyjemnością wskutek tego, że autor posługuje się gładkim i bezpretensjonalnym stylem. To też żałujemy, że z jego pierwotnie 24 ksiąg zachowała się tylko mniejsza część, obejmująca, z jednej strony, drugą wojnę punicką, z drugiej — całą wojnę domową.

Punkt widzenia Appjana był więc geograficzny; punkt widzenia Plutarcha, jak powiedziano wyżej — biograficzny. W obu wypadkach nowy punkt widzenia był pobudką do pisania historii. Otóż wzmocnienie i usprawiedliwienie idei monarchji za mądrych rządów Antoninów wysunęło jeszcze jeden punkt widzenia: Grek-monarchista nie mógł nie odczuwać pewnego braku w tem, że ta ciągła historia Rzymu, którą mu dawano do czytania — a była to, jak już wiemy, historia Rzymu w opracowaniu Dionizego z Halikarnasu, Polibjusza i Pozydonjusza lub Strabona — traktowała swój przedmiot z republikańskiego punktu widzenia. Powstała więc potrzeba napisania historii Rzymu — i teraz już nietylko republikańskiego, lecz i cesarskiego — z punktu widzenia monarchicznego. Zadość uczynił tej potrzebie już za Sewerów Kasjusz Dion (150—230) w olbrzymim dziele, składającym się z 80 ksiąg czyli 16 tomów, z których dla nas się zachowało pięć (od Ks. XXXVI—LX), obejmujących dzieje jednego tylko stulecia, od rozkwitu sławy Pompejusza (68 prz. Chr.) do połowy panowania cesarza Klaudjusza. Dzieło to zajmuje bardzo wysokie stanowisko w greckiej historjografji; wady jego, to wady czasów — niesprawiedliwe traktowanie zwolenników republiki i wogóle «bizantynizm» polityczny, skłonność do zabobonów — zalety zaś należą osobiście do autora. Należy do nich staranny wybór źródeł, połączonych nie zewnętrznie, jak u Diodora, lecz spójnią samodzielną myśli politycznej; jędrny styl, nie bez powodzenia naśladowujący Tucydysesa, spokojna i trzeźwa maniera pisania.

Historja Kasjusza Diona była ostatnim wysiłkiem muzy historycznej Grecji w zakresie historii całego Rzymu: to też został on klasykiem na całe średniowiecze bizantyńskie. Zrobiono z niego wyciągi dla użytku tych, którzy nie mogli pozwolić sobie na nabycie całego dzieła; te wyciągi też się zachowały i podobno przez samo swoje istnienie, jak to się nieraz daje zauważyć w historii

literatury starożytnej — przyczyniły się do zaginięcia przeszło dwóch trzecich całego dzieła.

Od historii właściwej lub monumentalnej odróżniamy i tutaj historję drugorzędną; nie mamy tu jednak wiele do powiedzenia — gorączkowa działalność na tem polu epoki aleksandryjskiej ustała po wyczerpaniu swoich tematów. Góruje w niej sławne i dla nas wysoce pożyteczne dzieło — «Przewodnik po Helladzie» Pauzanjasza, dający w 10 księgach opis całego Peleponezu i trzech dzielnic Grecji Środkowej, mianowicie Attyki (od której się zaczyna), Beocji i Focydy z Delfami (którą się kończy). Idąc śladem Polemona i innych periegetów, Pauzanjasz stworzył książkę, którą do dziś dnia podróżny po Grecji chętnie bierze ze sobą; a jaką korzyść przynosi przy wykopaliskach, to nietrudno sprawdzić naocznie, porównyując plan ruin w Olimpji lub w Delfach, z jego precyzją co do nazwy i pochodzenia każdego pomnika, z bardzo nieokreślonym pod tym względem planem Delosu, dla którego Pauzanjasza zabrakło. Pauzanjasz jednak chciał napisać nie tylko suchy przewodnik, ale też i ciekawą książkę do czytania; posługuje on się zmanierowanym stylem ówczesnej sofistyki i chętnie wplata do swoich opisów ekskursy z dziedziny historii. Mybyśmy mu chętnie oszczędzili tego trudu, który często nas niecierpliwi, ale z drugiej strony nie należy zapominać, że w ten sposób została uratowana choć treść eposu Riana o wojnie messenńskiej. Wogóle jest to piękna i zachwycająca książka, łatwo triumfująca nad małostkowymi zarzutami swoich przeciwników i wcale godna epoki Marka Aurelego, w której została napisana.

Co do pozostałych przedstawicieli tej drugorzędnej historjografji, to dosyć będzie udzielić krótkiej wzmianki współczesnemu Pauzanjasza Poljenowi, autorowi dzieła w 8 ks. *O podstępach wojennych*, których on tu zebrał 900, jako też starszemu od niego o dwa pokolenia Flegontowi, głównemu dla nas przedstawicielowi t. zw. paradoksografji, u którego Goethe zapożyczył temat do swej czarującej ballady o «narzeczonej korynckiej». Pomijając innych, przechodzimy wprost do filozofji.

Zaczynając i tu od uniwersytetu ateńskiego, zaznaczymy, że jego filologiczno-filozoficzna praca idzie w dalszym ciągu, towarzysząc przekształceniu się w III w. nowej Akademji w neoplatonizm, o którym będzie mowa za chwilę, i zbliżeniu się do niego perypatetyzmu, przygotowującemu pochłonięcie przezeń tego ostatniego kierunku. Narazie jednak wymaga naszej uwagi ostatni i najdroższy dla nas przedstawiciel nowej Stoi, którym był cesarz Marek Aureli — i wcale niepodobny do niego ostatni przedstawiciel sceptycyzmu, Sekstus Empiryk.

Pierwszy z nich, Marek Aureli, wpisał swoje imię do szeregu filozofów przez stworzenie dzieła, którego jednak wcale nie myślał wydawać: swych «Rozmów z samym sobą». Jest to zbiór zeszytów o charakterze pamiętnikowym, uratowanych po jego śmierci przez przyjaciół (zapewne nie przez jego zwyrodniałego syna); mybyśmy powiedzieli — swego rodzaju rachunek sumienia. Systemu tu naturalnie niema, połączenie poszczególnych myśli jest jeszcze luźniejsze od rozmów Epikteta; nas jednak zachwyca ta łagodność duszy, ta niezmacona wiara w nieprzewycięzoną siłę dobra, to całkowite poświęcenie się obranej idei, które znajdujemy w samotnej spowiedzi tego męczennika cesarskiego obowiązku. Czytelnik nie pożałuje, jeżeli będzie częściej zaglądał do tej książeczki: znajdzie on w niej ilustrację tego, co nasz wieszcz przeczytał na pogodnym czole

jej autora na placu Kapitolińskim, przeciwstawiając jego łagodność gwałtowności drugiego jeźdźca — tego, co dziś ze swej skały granitowej patrzy na zniszczenie swego dzieła w odebranym mu grodzie.

Natomiast nie radziłbym czytelnikowi zanadto zagłębiać się, czy to w «Rozważania sceptyczne» (11 ks.), czy to w «Szkice Pirronowe» (3 ks.) drugiego z wymienionych przed chwilą filozofów, współczesnika owego pierwszego, **S e k s t a E m p i r y k a**. Nie wartoby nawet było mówić o nim w tem miejscu, gdyby nie to, że ten jedyny zachowany dla nas przedstawiciel kierunku sceptycznego — i zarazem szkoły empirycznej lekarzy, w rezultacie swoich nad wyraz nudnych rozważań dąży też do pewnego pokoju duchowego... coprawda, opartego na przekonaniu, że to,



Marek Aureli.

coby mogło go zamącić, jest wprost niczem, o które nie warto się troszczyć.

Koniec drugiego wieku po Chrystusie po raz ostatni pokazuje nam w niezamroczonej pełni swoich barw iskrzącą tęczę filozofji greckiej w przededniu jej roztopienia się w olśniewającej bieli neoplatonizmu; było więc pożądane, żeby ktoś jak najrychlej odtworzył ją w tym właśnie skazanym na zagładę stanie. Podjął się tego czynu pisarz epoki Sewerów Laercjusz Diogenes w obszernem dziele (10 ks.), w którym zestawia on biograficzne i doksograficzne dane o każdym z filozofów przeszłości od nawpół legendarnych «siedmiu mędrców» do założycieli istniejących za jego czasów szkół. Nie był on zresztą pierwszym przedstawicielem takiej pracy kompilacyjnej, ale ponieważ dawniejsi i lepsi zaginęli, musimy się liczyć z jego dziełem, które, pomimo wszelkich jego wad naukowych i pisarskich, dostarcza nam wiele bardzo cennego materiału. Podane przez niego wiadomości o życiu i nauce poszczególnych filozofów są do dziś dnia chętnie czytane i rozpowszechniane przez ludzi, którzy nigdy nie słyszeli imienia Diogenesa Laercjusza.

I oto stanęliśmy na rozdrożu: odtąd filozoficznie usposobiony umysł człowieka ma przed sobą dwa kierunki, narazie bardzo wrogie jeden drugiemu... w oczekiwaniu tego czasu, kiedy pogodzą się one w imię wyższej, jeszcze nieświadomej ich przedstawicielom prawdy. Jeden kierunek — to filozofja, która się stała religją, drugi — to religja, która w walce o świat przybrała postać filozofji.

Czytelnik się domyślił, że mowa tu o neoplatonizmie, z jednej strony, i o chrześcijaństwie — z drugiej.

Założyciel neoplatonizmu był zresztą z początku też chrześcijaninem; był to skromny torbiarz z Aleksandrji, Ammonjusz, dla swego rzemiosła przewany Sakkasem. Niezadowolony z tej religji, powrócił on do «pogaństwa» i rozwinął w epoce zamętu po śmierci Aleksandra Sewera (235) płodną działalność nauczycielską, mając wśród swych uczniów chrześcijanina Orygenesusa i «poganina» Plotyna — tego, co po śmierci swego mistrza został pierwszym pisarzem i apostołem jego nauki (204—270). Ten ją z Aleksandrji przeniósł do Rzymu i zachwyił nią wyższe sfery społeczeństwa: jego platonizm, podniesiony do najwyższych sfer mistycyzmu, był pożądanym słowem zbawienia dla tej pragnącej tajemnicy epoki. Poczęści, co prawda, mamy tu wyrzeczenie się sokratycznych zasad prawdziwego platonizmu: nie logos, lecz ekstatyczne milczenie jest dla Plotyna źródłem natchnienia. Dzieło Plotyna — to są krótkie traktaty, niełatwe do zrozumienia wskutek niedbałego stylu, którym się posługiwał autor; zachowały nam się w sześciu księgach, składających się z dziewięciu traktatów każda i dlatego nazwanych *enneadami* (czyli dziewiątkami).

Wydał je w tej formie najwybitniejszy z uczniów Plotyna, Porfirjusz (233—303) z Tyru. Zawdzięczał on swemu mistrzowi więcej niż samą naukę; swym natchnionem słowem uratował go on od głębokiej melancholji, która już miała doprowadzić go do samobójstwa. To też odwdzieczył się mu w sposób najhojniejszy: nie tylko wydał jego dzieła, ale napisał do nich wstęp, tłumaczący je czytelnikowi niewtajemniczonemu, i jako wstęp do tego wstępu — dokładną biografję ich autora. W ten sposób w postaciach tych trzech pierwszych neoplatoników mamy proroka, apostoła i tłumacza; brakowało systematyzatora — tego wydał następny okres, który był okresem rozkwitu neoplatonizmu w jego połączeniu z filozofją uniwersytetu ateńskiego. Należy jednak zaznaczyć już teraz, że Porfirjusz przygotował to połączenie, napisawszy także wstęp (*eisagógē*) do logiki Arystotelesa. Ta teraz już prawie zapomniana książeczka powinna jednak być wymieniona w ramach literatury powszechnej, jako jedna z najważniejszych dla całego rozwoju kultury europejskiej; przetłumaczona bowiem przez filozofa Boecjusza (za Teodoryka) na język łaciński, stała się ona mistrzynią całego wczesnego średniowiecza, zaznajamiając je z logiką Arystotelesa, gdy oryginalne utwory tego filozofa spoczywały w nieprzystępnych skarbnicach państwa bizantyńskiego.

Porfirjusz uczył i pisał w świadomości, że przynosi ludziom naukę, która tak samo może ich uratować od śmierci, jak uratowała jego; w swym zapale neofity uważał on tę naukę za jedyną — stąd jego nienawiść ku tej, która też rościła sobie pretensje do tej zbawienności. Już wiemy, że tą nauką było chrześcijaństwo; o wystąpieniu przeciw niemu Porfirjusza powiemy za chwilę, tymczasem zatrzymajmy się na niem samym. Traktujemy o niem już tu, pod rubryką filozofji, nie wyodrębniając go od pozostałej literatury «pogańskiej», jak to zrobiliśmy w okresie poprzednim — bo też i rola jego teraz była inna. Nie zwracało się ono więcej do samych tylko skromnych gmin prozelitów, do których trzeba było przemawiać stylem Ojców apostoelskich; teraz współzawodniczy ono z najpotężniejszymi kierunkami myśli filozoficznej i zwraca się do wyżyn społeczeństwa grecko-rzymskiego.

Pierwszym krokiem na tej nowej drodze była t. zw. apologetyka chrześcijańska, która rozpoczyna się na samym początku naszego okresu od panowania cesarza Antonina Pobożnego i trwa aż do dnia dzisiejszego; jej pierwszym, jeszcze bardzo nieudolnym przedstawicielem jest «filozof» Arystydés ateński; dalej idą bardziej wykształcony Justyn męczennik — nieznośny w zarozumiałości swego nieuctwa Assyryjczyk Tacjan — i najbardziej pocieszający ze wszystkich, były akademik Atenagoras. Apologja znaczy właściwie «obrona»; schemat jednak apologji chrześcijańskiej jest szerszy. Składa się zazwyczaj z trzech części: oskarżenia «pogaństwa», właściwej obrony chrześcijaństwa przeciw zarzutom ze strony jego wrogów i opisu prawdziwego życia chrześcijan. Najbardziej cenna jest trzecia część, najmniej — jednocześnie jednak, najbardziej żywotna — pierwsza, w której apologetyka chrześcijańska idzie śladem judejskiej. Ponieważ bowiem religja helleńska nie znała ksiąg kanonicznych, nietrudno było tym apologetom atakować ją, robiąc ją odpowiedzialną za każdy przez kogokolwiek bądź zmyślony niedorzeczny mit i za każdy gdziekolwiek bądź istniejący niedorzeczny obrządek, podając, że prawdziwi Hellenowie od Solona do Marka Aurelego rzeczywiście wierzyli, że Pallada z zazdrości przemieniła tkaczkę Arachnę w pająka, i że uwielbiali phallus. To byli apologeci chrześcijaństwa w jego walce z «pogaństwem»; pokrewnego była charakteru w łonie samego chrześcijaństwa apologetyka antyheretycka, której głównymi przedstawicielami byli w naszym okresie biskup lugduński Ireneusz i papież Hipolit. U nich zresztą antyheretycka polemika przybiera jeszcze względnie łagodne i przyzwoite formy; jej rozkwit nastąpi dopiero później.

Zaczepty charakter apologetyki chrześcijańskiej nie mógł nie wywołać odpowiedniej reakcji: jednocześnie z pierwszym apologetą chrześcijaninem, zjawia się i pierwszy przedstawiciel apologetyki antychrześcijańskiej. Był nim Celsus, akademik, autor dzieła p. t. *Prawdziwe słowo*, oczywiście niezachowanego, dobrze jednak nam znanego dzięki zachowanej polemice Orygenes; zwalcza w nim chrześcijaństwo z punktu widzenia i religijno-filozoficznego, i religijno-politycznego. Możemy przyznać słusność Orygenesowi; nie powinno to jednak powstrzymać nas i od uznania zalet jego przeciwnika — i myślicielskich, i pisarskich. — Natomiast wiemy bardzo mało o najobszerniejszym i zapewne najgruntowniejszym dziele w tym zakresie — apologji znanego nam już Porfirjusza w 15 ks., spalonej w r. 435 z rozkazu cesarza Teodozego II; ta *damnatio memoriae* bowiem była rozciągnięta także na te dzieła chrześcijańskie, które zwalczały Porfirjusza.

Apologetyka chrześcijańska była jednak tylko pierwszym, bardzo jeszcze nieśmiałym krokiem ku hellenizacji chrześcijaństwa; drugim i stanowczym była szkoła aleksandryjska, założona przez stoika-chrześcijanina, Pantena, prowadzona dalej przez jego ucznia, Klemensa aleksandryjskiego (150—215), — dalej, ucznia Klemensa, wymienionego przed chwilą Orygenes (185—254) i ucznia tegoż, Grzegorza Cudotwórcę, dzięki któremu nasiona orygenizmu zostały przeniesione do szkoły kappadockiej, która po stłumieniu orygenizmu w Aleksandrii była, jak to zaznaczymy w następnym rozdziale, kontynuatorką jego szlachetnych tradycji. Literatura chrześcijańsko-filozoficzna, stworzona przez tę szkołę aleksandryjską, była bardzo obfita. Klemensowi zawdzięczamy słynną trylogję, składającą się z apologji p. t. *Upomnienie do Hel-*

lenów (1 ks.), dzieła *Paedagogus* (3 ks.) i najobszerniejszego pod dziwacznym tytułem *Stromateis* (t. j. «Kobierce» 7 ks.); pierwsza część stara się nawrócić na chrześcijaństwo poganina, druga daje nawróconemu rady dla jego postępowania życiowego w duchu wiary (*pistis*), trzecia prowadzi wierzącego do doskonałości wiedzy (*gnósis*). Daleko większa jest liczba dzieł Orygenes, w których odróżniamy, oprócz wymienionego dzieła przeciw Celsowi, dwie grupy: tłumaczenia Nowego Testamentu i kazania, czyli «homilje». W tych homiljach Orygenes zapoczątkował nowy typ literatury — kazanie literackie, czerpiące swą formę zewnętrzną z helleńskiej diatryby. Tłumaczenie Ewangelji jest u niego podwójne: i «cielesne», czyli dosłowne, i «duchowe», czyli alegoryczne; to drugie pochodzi w linii prostej od stoicyzmu i daje autorowi możliwość wprowadzenia filozofji greckiej, specjalnie stoickiej, do chrześcijaństwa. W swej zasadzie jest ono naturalnie błędne — to też przeciwko szkole aleksandryjskiej powstała później szkoła antjocheńska, trzymająca się dosłownego tłumaczenia, z jej głównym przedstawicielem Teodorem z Mopsuestji (ok. 400), i sam Orygenes został później uznany za heretyka, który to los zresztą spotkał także, chociaż z innych powodów, jego przeciwnika Teodora. Ale wypędzić orygenizmu z chrześcijaństwa już się nie udało — połączenie wiary chrześcijańskiej z helleńską myślą było odtąd trwałe, ku wielkiej korzyści obojga.

Co się tyczy nauki, którą zwykle łączymy z filozofją, to jej przeważnie uniwersytecki charakter też prowadził do tego, że się komentowało zazwyczaj dzieła poprzedników, a ponieważ przy takiej działalności każde następne pokolenie antykwuje pracę poprzedniego, więc nie mieliśmy powodu w poprzedzającym okresie mówić o nauce. Tu jednak kilku krótkich wzmianek będzie potrzeba. Zaczynając od gramatyki, należy wymienić, że morfologja Dionizego Trackiego, wciąż gorliwie komentowana, była uzupełniona przez dodanie składni przez Apollonjusza Opryskliwego (przydomek ten otrzymał on widocznie od swoich wdzięcznych uczniów). Rozkwit attycyzmu doprowadził, jak powiedziano, do ułożenia słowników helleńsko-attycznych, o których nie warto tu mówić; przy sposobności jednak nie zawadzi wymienić, że właśnie do naszego okresu należy zachowany dla nas podręcznik antycznej muzyki, opracowany przez Arystydesa Kwintyljana, i również system nutowy Alipjusza. Niemalże znaczenie dla literatury powszechnej miał zbieracz greckich przysłów Zenobjusz; jego zbiór wraz ze zbiorami jego naśladowców (paremiografów) wywołał za czasów Odrodzenia obszerną pracę w tym samym zakresie słynnego Erazma, którego *Adagia*, rozpowszechnione po całym świecie kulturalnym, wzbogaciły zasoby tej mądrości ludowej szeregiem zapożyczonych ze skarbnicy antycznej dodatków.

W dziedzinie nauk matematyczno-przyrodniczych należy wymienić działalność trzech Klaudjuszów, współczesnych sobie i późniejszym Antoninom. Z nich Kl. Ptolemeusz był wyłącznie uczonym, jego kosmologja zachowała się nam tylko w tłumaczeniu arabskiem p. t. *Almagest* (t. j. megisté — «największa») — jest to ta, która uwieczniła jego imię, jako przedstawiciela «ptolemeuszowskiego» czyli geocentrycznego systemu. My mamy raczej żal do niego, że, powracając pod tym względem do starej teorii Arystotelesa, skazał na przeszło tysiącletnie zapomnienie genialne odkrycie Arystarcha z Samos, wskrzeszone dopiero przez Kopernika. Ale pod innymi względami był to bardzo wybitny astronom i nie mniej wybitny geograf w swoim poświęconem temu przedmiotowi dziele (7 ks.).

Natomiast pisarzem, i to bardzo płodnym, był drugi Klaudjusz, Galen, medyk i filozof, obok Hippokratesa druga gwiazda w nauce lekarskiej — a zresztą i on zawinił wobec nauki, powracając w zbyt sztywnym pietyzmie do tego swego wzoru i ignorując potężne odkrycia aleksandryjczyków, Erazystrata i Herofila. — Jeszcze bardziej należy do pisarskiego grona trzeci Klaudjusz, Eljan, rodowity Rzymianin, piszący jednak po grecku, i to według surowych prawideł Heroda Attyka. Można nawet kwestjonować jego przynależność do nauki, tym razem przyrodniczej; jego *Historja zwierząt* (w 17 ks.) zanadto przepojona jest elementem anegdotycznym, aby być traktowana na serio, jest jednak w swoim rodzaju dość ciekawa. I tem bardziej jej dalszy ciąg, *Barwna historja* w 14 ks. — A skoro zeszlismy do dziedziny nauk wątpliwych, to niech nam wolno będzie wymienić i *Sennik Artemidora*, polecając go uwadze okultystów, i gastronomiczną na pierwszy rzut oka *Ucztę sofistów* (15 ks.) Ateneusza, tego potwornego potomka genialnego utworu Platona. Nikt jednak jej dziś nie czyta z gastronomicznego punktu widzenia; jest on dla autora tylko pretekstem do wyłożenia olbrzymiej ilości cytata i anegdot, za co jesteśmy mu szczerze wdzięczni.

Przechodząc nakoniec do trzeciej gałęzi prozy pięknej, do wymowy, musimy zgóry zaznaczyć rozbieżność między naszym do niej stosunkiem a stosunkiem epoki, o której mówimy; dla nas jest to najmniej, dla owej epoki najbardziej interesująca gałąź literatury tworzonej. Góruje tu naturalnie prawodawca epoki, Herod Attyk; przypadkowo jednak zachowana jego deklamacja nie daje należytego pojęcia o sile jego wymowy. Natomiast możemy w zupełności sądzić o najświetniejszym mówcy tej epoki, którym był uczeń Heroda, Eljusz Arystydes (129—189), autor 55 mów, które wszystkie się zachowały i nawet z komentarzami starożytnymi. Są to mowy poczęści okolicznościowe, wywołane zdarzeniami współczesności, poczęści zaś — i to jest bardziej charakterystyczne — fikcyjne, z powodu zdarzeń przeszłości. Autor naśladuje Demostenesa, któremu też, według zdania współczesnych i potomków, zupełnie dorównał; jaki to miało wpływ na rozwój także i chrześcijańskiej wymowy kaznodziejskiej, to zobaczymy w rozdziale następnym.

O tym więc sądzimy sami; o pozostałych «sofistach» naszej epoki — pierwszej epoki rozkwitu tej sofistyki — informuje nas ich biograf Filostrat, współczesny Sewerów. Temu samemu Filostratowi zawdzięczamy i drugie, jeszcze daleko ciekawsze dzieło — biografję wymienionego wyżej neopitagorejczyka Apollonjusza z Tiany, która przez te dwa stulecia zdążyła porosnąć grubą warstwą legendy.

Odrębnie powinniśmy traktować o najciekawszym pisarzu naszej epoki, który czasami zaliczał siebie do sofistów, czasami do filozofów, naostatku jednak, rzuciwszy na oba obozy faustowskie przekleństwo, zapragnął znaleźć w praktycznej działalności zaspokojenie duchowych potrzeb swego chybionego życia, o Lucjanie. Na oba obozy... to niezupełnie jest ściśle; będąc bowiem filozofem, szukał rozwiązania dręczących go zagadek pokolei u akademików, cyników, epikurejczyków — wszędzie daremnie. Ze wszystkich tych epok swego życia pozostawił on nam pamiątki w swych licznych dziełach, które razem wzięte obejmują trzy tomy; najmniej ciekawe — chociaż ciekawe są wszystkie — są te, które należą do jego sofistycznej i akademickiej epoki. Najmocniejszym cynizmem trąci jego traktat o *Żatobie*, pierwowzór płytkiego wolnomyslicielstwa naszych dni, o ileż odmienny od szla-

chetnej rozprawy akademika Krantora na ten sam temat. Daleko więcej się nam podobają dialogi w stylu Menipa, którego pamięć on wskrzesił, naśladowując jego zjadliwość i fantastyczność; tu wypadnie wymienić przede wszystkim tylekroć naśladowane *Rozmowy zmarłych*. Ale i tu ostateczny wynik jest beznadziejny, jak przedśmiertne rozważanie Tukaja. To też poróżniwszy się z cynikami, zemścił się na nich w sposób okrutny, ośmieszywszy w polemicznej biografii jednego z ich bohaterów, *Peregryna*, który zapragnął osiągnąć boskość przez samobójstwo, jak fanatyk Kirillow w «Biesach» Dostojewskiego. Przy sposobności należy wymienić równoległą biografję «fałszywego proroka» *Aleksandra*, której też nie wypada zanadto brać na serjo, i wogóle narracyjne dzieła Lucjana — a był on w opowiadaniu mistrzem — jak nowelę o *Lucjuszu*, którą prawie jednocześnie, czerpiąc ze wspólnego źródła, opracował w formie romansu Apulejusz; i przede wszystkim jego *Prawdziwą historję*, pierwowzór Swifta w jego *Guliwerze* i tylu innych.

Niepodobna wyliczyć tu wszystkich, nawet najwybitniejszych dzieł Lucjana; jak czytelnik mógł wymiarkować już z tych kilku przytoczonych przykładów, należy on do najbardziej wpływowych w literaturze powszechnej pisarzy starożytnych. Nie do tych jednak, których wpływ najbardziej się przyczynił do uszlachetnienia ludzkości; żadna dodatnich ideałów dusza z ciekawością przyjrzy się dowcipnym satyrom tego śmieszka o zasmuconem sercu, ale mistrzów będzie szukała gdzie indziej.

Wymieniwszy mimochodem Alecyfrona, który w swych ciekawych listach stał się pierwowzorem epistolografji beletrystycznej, przechodzimy do właściwej beletrystyki, t. j. do romansu; czytelnik już wie, że okres rozkwitu attycyzmu był jednocześnie okresem jego rozkwitu. Wtenczas właśnie żyli klasycy tej gałęzi literatury — Jamblich-romansista (*Opowiadania babilońskie*, 35 ks., niezachowane), Ksenofont efeski (*Opowiadania efeskie*, 5 ks.), Heljodor (*Opowiadania etjopskie*, 10 ks.), Achilles Tacyusz (*Leucippa i Klitofont*, 8 ks.) — no, i Longus, o którym wypadnie pomówić oddzielnie. Nie cieszą się ci «klasycy» wielkiem uznaniem wśród nas; nawet filolodzy, co ich czytają z obowiązku, nie są o nich zbyt wysokiego zdania. Ale tu należy jak najmocniej uwzględnić następujący fakt. Trzy razy narodził się i dwa razy umarł w starożytnej Grecji kunszt opowiadawczy ze swemi dwoma zadaniami: snucia akcji i określenia charakterów. Pierwszemi narodzinami były zarodki epepei, szczytem tego pierwszego rozwoju był Homer, jego upadkiem epos pohomerycki. Drugimi narodzinami była liryka Alkmana i Stezychora; szczytem tego drugiego rozwoju była tragedia Sofoklesa, jego upadkiem tragedia późniejszych czasów. Teraz w tym romansie, o którym mówimy, mamy trzecie narodziny; ale chyłaca się ku upadkowi Grecja już nie mogła sama wypielegnować to zrodzone przez siebie dziecię, przekazała je narodom nowej Europy, które też sumiennie spełniły swój obowiązek względem niego. Szczytem tego trzeciego rozwoju był dopiero romans Dickensa, Wiktora Hugo, Spielhagena, Reymonta, Turgeniewa. Oczywiście, można postawić pytanie, dlaczego Muza grecka za każdym razem, zmieniając instrument swej gry, musiała się ponownie uczyć jej sztuki; dlaczego, przechodząc z epepei do liryki, nie mogła zużytkować nabytej przez Homera wprawdy, albo przechodząc z tragedji do prozy, nie mogła w tej prozie naśladować dramatyzmu i sztuki charakterystyki Sofoklesa. Można też na to pytanie — nie znaleźć żadnej odpo-

wiedzi, fakt pomimo to zostanie faktem. A to znaczy, że powinniśmy traktować pobłażliwie i z miłością te pierwsze kroki dziecięcia, zrodzonego przez Helladę już w jej podeszłym wieku. Czem miało ono zostać? — Za półtora dopiero tysiąclecia stało się to wiadomo.

Odrębne miejsce, jak już powiedziałem, zajmuje Longus i jego romans sielankowy o *Dafnisie i Chloi* (4 ks.). Jego bohaterami są podrzutki, wychowane przez pasterzy lesbijskich; wyrósłszy, kochają się, na początku nie zdając sobie nawet sprawy ze swoich uczuć. Nikt ich nie rozłącza, są tylko groźby rozłąki — ostatnio wskutek przyjazdu państwa do ich wsi. Ale ten właśnie przyjazd prowadzi do ich szczęścia; poznają bowiem w magnatach stołecznych swoich rodziców. A więc z jednej strony — sielanka, z drugiej — motyw rozpoznania, zapożyczony u Menandra, a więc pośrednio u Eurypidesa. Sam romans jako taki jest wcale ładny; wart był, aby go wskrzesili Goethe w *Hermanie i Dorocie* i nasz Brodziński w *Wiesławie*.

Romans historyczny też poniekąd osiąga swój szczyt w naszej epoce, znalazłszy bohatera, który najbardziej ze wszystkich do tej roli się nadawał — wodza bajecznych wypraw wschodnich, Aleksandra Wielkiego. Autor romansu o nim pisał pod imieniem dworskiego filozofa króla macedońskiego, dlatego też nazywamy go *Pseudo-Kallistene*sem. Sukces tego romansu w literaturze średniowiecznej był ogromny, nie tylko na Wschodzie, gdzie zapłodnił on nawet wyobraźnię Etyjopów; ale i na Zachodzie dzięki łacińskiemu tłumaczeniu, dokonanemu w 4 w. przez niejakiego Juljusza Walerjusza. Przy tej sposobności wymienimy tu bardzo wpływowy na Zachodzie «dziennik» rzekomego Dyktysa Kreteńczyka o wzięciu Troi i fantastyczną *Historję Apollonjusza z Tyru* (bezimienną), zachowane tylko w łacińskich przeróbkach. Ostatnia była źródłem m. i. dla Szekspira w jego wstrząsającym dramacie *Perykles*.

Wziętość tej gałęzi prozy w naszym okresie tłumaczy nam i to, że nawet poważna muza chrześcijańska jej nie odrzuciła; właśnie do naszego okresu należy pierwszy romans chrześcijański, t. zw. *Klementyny*. Jego bohater — to znany nam już Klemens, uczeń apostoła Piotra i jego następcą na katedrze rzymskiej. Klemens szuka swego ojca Fausta; apostoł zмага się ze swym przeciwnikiem, Szymonem Magiem, potężnym dzięki swej cudownej żonie — Helenie trojańskiej. Faust, Helena... z zachwytem przypatrujemy się tym tajemniczemu zarodkom, z których miała wyrosnąć najpiękniejsza legenda nowej Europy.

VI. Hellenizm a chrześcijaństwo.

Treść: Kto zwyciężył? — Historjografia. Zosimos i Prokopjusz; Euzebjusz. — Filozofja. Neoplatonizm hellenicki: Hipatja, Proklos, Damascjusz i zamknięcie uniwersytetu ateńskiego; Jamblich i Juljan Odstępca. Teologia chrześcijańska: Euzebjusz, Atanazy, Epifanusz. Neoplatonizm chrześcijański: Synezjusz, Nemezjusz i Dionizy Areopagita; Eneasz z Gazy. — Wymowa. Triumwirat hellenicki: Libanusz, Temistjusz i Himerjusz. Szkoła kappadocka: Bazyli i dwaj Grzegorz. Jan Złotousty. Kto zwyciężył?

Narazie jednak konieczność wymagała, aby św. Piotr stoczył z Heleną decydującą bitwę; ta bitwa zajęła ostatni okres literatury greckiej, konstantynopolańskiego (330—529), i skończyła się zwycięstwem — czyjem? Zobaczymy.

Okres ten przedstawia pewne zewnętrzne podobieństwo do aleksandryjskiego:

dzięki założeniu nowej stolicy dla Wschodu, do której grawituje cały półwysep bałkański z Tessaloniką i Atenami, Anatolją z Cezareą Kappadocką (która wysuwa się teraz zamiast osłabionej trzęsieniem ziemi Jonji), Syryja z Antjochją, Palestyna też z Cezareą i oczywiście Egipt z Aleksandrją — Rzym powoli zostaje usunięty z obszaru kultury greckiej. — Z drugiej strony, Grecy jeszcze bardziej, niż w poprzedzającym okresie, czują się prawymi synami państwa, pomimo że język łaciński przez cały okres jeszcze zostaje językiem urzędowym nawet jego wschodniej części — pamiętajmy, że przełomowy kodeks prawa rzymskiego Justynjana był napisany po łacinie.

Między hellenizmem a romanizmem panuje zupełny pokój; natomiast ów hellenizm, ujęty jako religia, odczuwa coraz mocniej zaborczość swego współzawodnika. Coprawda, świadczy o tem najmniej ta gałąź pięknej prozy, od której zazwyczaj zaczynamy nasz rzut oka — historjografia. Stanowczo grecki charakter wschodniego państwa i ją powołuje do nowego życia, ale chrześcijanie są narazie wobec niej obojętni i bez zazdrości spoglądają na to, że dzieje chrześcijańskich cesarzy opisują historycy «poganie» — Eunapjusz, Olimpjodor, Zosimos, zastrzegając sobie jednak możliwość skazania na zapomnienie tych, których charakter antychrześcijański zanadto jaskrawie będzie występował, jak to się zdarzyło z oboma pierwszymi wśród wymienionych przed chwilą. Ale w każdym razie Zosimos, który żył w końcu V w. prawie w przededniu objęcia władzy przez Justynjana, był ostatnim historykiem-niechrześcijaninem; czując się dziejopisem upadku władzy rzymskiej, która właśnie za jego czasów musiała oddać barbarzyńcom ostatnie kraje Zachodu wraz z «wiecznym miastem», jego stolicą, uznaje on za przyczyny tego upadku jego odszczepieństwo od wiary przodków. A zresztą jest to historyk trzeźwy, godny swego wzoru — Polibjusza.

Dopiero za Justynjana, a więc w samym końcu naszego okresu, powstaje pierwszy historyk-chrześcijanin: jest to Prokopjusz z Cezarei (palestyńskiej); należy jednak przyznać, że ten pierwszy występ chrześcijaństwa na arenie historjografji był wcale pomyślny. Główne dzieło Prokopjusza — to historja wojen wodzów Justynjana z Wandalami, Persami, przedewszystkiem jednak z Ostgotami w Italji, a więc walki o Rzym; Belizary i Narses, z jednej strony — Witiges, Totilas, Tejas, z drugiej — jest coś z epopei homeryckiej w tem starciu się bohaterów. I Prokopjusz nie zepsuł swego wdzięcznego tematu: naśladowca Tucydyesa — nawet w takich drobiazgach, jak liczba ksiąg (8) — przeniósł on do historjografji chrześcijańskiej jego główne zalety: trzeźwość, prawdomówność i bezstronność. Niech teraz czytelnik przypomni sobie Józefa — to da mu możność oceny tego pięknego daru hellenizmu historjografji chrześcijańskiej. Prokopjusz bowiem nie był przyjacielem cesarza, względem którego zachowuje taką bezstronność w tem dziele historycznym; dworacy znowu wymagali od niego bezwzględniego padania do nóg — były to przecie czasy «bizantynizmu». On jednak ani nienawiści, ani pochlebstwu nie dał miejsca w przybytku Tucydyesa — taka była świetność historjograficznej tradycji Hellenów. W innych dziełach — i owszem. Dla naprawienia swej zachwianej karjery, napisał panegiryczne dzieło *O budowlach Justynjana* — ciekawe jednak: przecie do tych budowli należał także i cud chrześcijańskiego świata, św. Zofja. A pokryjomu, aby dać jakie takie ujście swej stłumionej nienawiści, napisał swój paszkwil przeciw Justynjanowi i cesarzowej Teodorze — *Tajemną historję*.

Drugorzędna historia już wcześniej i nawet od samego początku znalazła swego przedstawiciela wśród chrześcijan — i przede wszystkim ta, która najbardziej się do tego nadawała, historia Kościoła; był nim współobywatel Prokopjusza, ale o dwa stulecia starszy, Euzebjusz. Współczesny Konstantyna Wielkiego, którego życie opisał w odrębnym dziele, pamiętał on dobrze czasy prześladowań, mógł więc w sposób odpowiedni uwiecznić w swojej *Historji kościelnej* (10 ks.) heroiczną epokę chrześcijaństwa. Na szczęście, otrzymał on przedtem u swego ojca przybranego wychowanie helleńskie; zaczerpniętą z niego obiektywność przeniósł także do swej działalności historjograficznej. Zapoczątkowana przez niego historia kościelna znalazła kontynuatorów i w V w., ale ich prace, pozbawione wartości literackiej, nie mogą być uwzględnione w niniejszym zarysie.

Historjografia, jak widać stąd, dopiero w naszym okresie zostaje przyswojona chrześcijaństwu; natomiast filozofja, jak wiemy, już w poprzednim nęciła umysły chrześcijańskie. Tu więc mamy dalszy ciąg zapoczątkowanego tam rozwoju; oba obozy istnieją i nadal przez całe te dwa stulecia, aż w końcu despotyczny akt cesarza kładzie kres istnieniu jednego z nich. Oczywiście, i tu mamy przeciwstawienie neoplatonizmu filozofji chrześcijańskiej.

W samym zaś neoplatonizmie mamy dwa kierunki — teoretyczny i praktyczny. Teoretyczny miał swoje wskazane miejsce na katedrach uniwersyteckich, nie wyłącznie jednak w Atenach; Aleksandryja, ojczyzna neoplatonizmu, też go pielęgnowała — przez pewien czas. Tu bowiem jego zawziętym wrogiem było zakonnictwo — ponure, bezwzględne, dalekie od miłości chrześcijańskiej, natomiast łączące egipski fanatyzm ze starozakonną nietolerancją. Do katastrofy doszło w r. 415, kiedy katedrę aleksandryjską zajmowała córka matematyka Teona, piękna Hipatja: aby zniszczyć gniazdo «pogaństwa» w Aleksandrii, tłum mnichów rzucił się na nią i rozszarpał ją.

Pogodniejsze były losy neoplatonizmu w Ateńskim uniwersytecie, dokąd przedostał się on w IV w., reformując nową akademję i wchłaniając w siebie logikę Arystotelesa, jako «małe misterja», przygotowujące do «wielkich» — tłumaczonej w duchu Plotyna nauki Platona. Tu jego rozkwitem był długi scholarchat Prokla (żył 410—485), systematyzatora neoplatonizmu, autora szeregu komentarzy do dialogów Platona. Po jego śmierci nastąpił upadek szkoły aż do nowego rozkwitu na początku IV w., kiedy nowy scholarcha Damascjusz zgromadził koło siebie plejadę — rzeczywiście «plejadę» — wybitnych filozofów. Ten rozkwit był jednak rychło przerwany wymienionym wyżej despotycznym aktem cesarza Justynjana; w r. 529 uniwersytet ateński został zamknięty — zglądzone ostatnie ognisko hellenizmu w państwie rzymskim.

Natomiast kierunek praktyczny nie był przywiązany do pewnych siedzib i przedstawia się, jako dalszy ciąg nie tylko nauki Plotyna, ale i neopitagoreizmu z jego magją i cudotwórstwem, t. j. szalbierstwem: miał on na progu średniowiecza szczególne znaczenie, gdyż przeniósł w swoich tajemnych organizacjach do świadomości nowej Europy, o ile możemy się domyślić, dużo antycznych legend poczęści o bardzo wzniosłym charakterze. W naszym okresie jego głównym działaczem był «boski» Jamblich (1 poł. IV w.), o którym jednak zachowane jego dzieła (przede wszystkim jego *Biografia Pitagorasa*) dają niebardzo korzystne pojęcie. Daleko wyżej stoi jego pośredni uczeń, cesarz Julian Od-

stępcą (331—363). Życie tego wybitnego człowieka należy do historii, nas on tu interesuje tylko jako filozof — i też jako sofista, gdyż był on także uczniem Libanjusza. Jego dość pokaźna spuścizna dzieli się na mowy, satyry i listy; wśród tych mów specjalne zainteresowanie budzą, jako wykładnik religii hellenistycznej owych czasów, te, które on napisał — nie wygłosił — na cześć Króla Słońca i Wielkiej Macierzy, t. j. Matki Ziemi. Z satyr należy wymienić «Wroga brody» (*Misopógón*), napisaną przeciw antjocheńczykom, co go nieprzychylnie przyjęli, śmiejąc się z jego niezgodnej z ich zniewieściami obyczajami gęstej brody, i *Święto Kronosa*, satyryczną rewję jego poprzedników na tronie, wśród których bezwzględne uznanie znajduje tylko jeden Marek Aureli. Poniekąd należy do tej kategorii także jego dzieło *Przeciw chrześcijanom* w 3 ks., z których dwie pierwsze mogą być dość ściśle zrekonstruowane dzięki obszernej antykrityce pisarza aleksandryjskiego Cyryla — tego samego, który ponosi odpowiedzialność za rozszarpanie Hipatji.

Takie były losy «pogańskiego» neoplatonizmu. Przechodząc teraz do filozofii chrześcijańskiej, zajmiemy się naprzód tym jej kierunkiem, który był ściśle chrześcijańskim, a następnie tym, który może być nazwany chrześcijańskim neoplatonizmem. W pierwszym kierunku — z którego narazie wyłączamy kaznodziejów, jako przedstawicieli raczej chrześcijańskiej wymowy — znajdujemy na samym początku znanego nam już Euzebjusza, który w swoich obszernych dziełach teologicznych — *Przygotowaniu ewangelicznym* w 15 ks. i *Przedstawieniu ewangelicznym* w 20 ks. (zachowała się pierwsza połowa) — występuje przed nami, jako ostatni i najlepszy apologeta. Po Konstantynie apologetyka antyhellenistyczna już przestała być aktualna; działalność teologii ześrodkowała się na historycznej walce domowej między Arjuszem i Atanazym z ich następcami, która przeciągnęła się prawie do końca IV wieku. Do historii dogmatów należą obaj, do historii literatury tylko drugi, ponieważ dzieła pierwszego naturalnie się nie zachowały.

Jeżeli rozpatrywać domowe walki wczesnego chrześcijaństwa, jako walki między sobą jego hellenistycznych i judejskich pierwiastków, to można będzie oba historyczne spory — antygnostyczny w III i antyarjański w IV w. — scharakteryzować w ten sposób, że tam hellenizm był po stronie zwyciężonych, tu po stronie zwycięzców. Atanazy bronił właśnie hellenistycznego poglądu na naturę Chrystusa — dlatego też rejudaicacja chrześcijaństwa w XVI w. przyniosła nam, jako swój skrajny owoc, wskrzeszony arjanizm. Z tego punktu widzenia dzieła Atanazego (295—370) otrzymują w ramach literatury greckiej szczególny interes — mamy tu na względzie przede wszystkim jego cztery księgi *Przeciw Arjanom*, odznaczające się jeszcze jedną zaletą hellenistyczną — ścisłością dialektyki, zapożyczoną u Arystotelesa — ale nie pięknnością i wogóle opracowaniem stylu. Są to zresztą pisma niebardzo interesujące laików; większe znaczenie ma dla nas jego *Biografia św. Antoniego*, owo źródło natchnienia dla sztuki i literatury i średnio-wiecznej, i nowoczesnej. Tu jednak hellenizm milczy jak najzupełniej.

A już zupełnie antyhellenistycznym wyda się ten pisarz, który o pokolenie później zreasumował herezje czasów poprzedzających, Epifanusz (315—403);

zrobił on to w swoim *Panarion*, czyli «apteczce». Jest to jednak apteczka o bardzo wątpliwej wartości leczniczej, natomiast w wysokim stopniu agresywna i nietolerancyjna, zastępująca dowody przez pogębianie przeciwnika niewybrednemi słowy. Pod tym względem Epifanusz jest postacią typową i jako taka zasługuje na miejsce w historii literatury — mianowicie jako protoplasta tych wszystkich, co do dziś dnia swemi oszczerstwami kompromitują ideę.

Zwracając się do bardziej znamiennych zjawisk w chrześcijańskiej literaturze teologicznej, mianowicie do chrześcijańskiego neoplatonizmu, możemy wymienić biskupa cyreńskiego Synezjusza, jako przyjaciela Hipatji; w większym jednak stopniu zasługuje na uwagę współczesny mu biskup Nemezjusz w Emezie syryjskiej, który w swem dziele *O naturze ludzkiej* stał się prawdziwym łącznikiem między Porfirjuszem a chrześcijaństwem; i w największym — ów bezimienny filozof,



Juljan Odstępca.

który, nawiązując do legendy o nawróceniu przez apostoła Pawła w Atenach członka Areopagu Dionizego, pisał pod jego imieniem. Jego czworoksiąg (I o hierarchji niebieskiej, II o hierarchji kościelnej, III. o boskich zamiarach, IV. o teologii mistycznej), dzięki przekładowi łacińskiemu, dostał się na Zachód i stał się tam źródłem średniowiecznego mistycyzmu. Do niego nawiązuje Skot Erygena, który za Karola Łysego w IX w. wprowadził we Francji ten kierunek i znalazł długi szereg następców. Dzięki niemu Platon panuje w mistycyzmie średniowiecznym tak samo, jak Arystoteles w scholastyce; św. Bernard, św. Bonawentura, mistrz Eckhardt, Anioł Ślązak, wszystko to są owoce na drzewie, którego zarodkiem był ten chrześcijański neoplatonizm.

I nakoniec możliwy był jeszcze inny sposób pogodzenia hellenizmu z chrześcijaństwem — w duchu helleńskiego humanitaryzmu. Mamy go w dialogu *Eneasz a z Gazy* (koniec V w.) p. t. *Teofrast*. Jest to rozmowa między Hellenem Teofrastem i chrześcijaninem Euksyteuszem na temat wiary: oczywiście Teofrast w zakończeniu, przekonany przez swego przeciwnika, daje się nawrócić na chrześcijaństwo, ale to nawrócenie odbywa się w takiej pogodnej, szlachetnej atmosferze, że czytelnik z całego serca z nim sympatyzuje, życząc sobie, żeby w zwycięskiej nauce było i nadal jak najwięcej Eneaszów — i jak najmniej Epifanuszów.

A teraz — ponieważ nauka naszego okresu nic takiego nie wydała, co by

zasługiwało na miejsce w krótkim zarysie historii literatury — możemy przejść wprost do tej gałęzi prozy pięknej, która w obu obozach była chlubą owych czasów — do wymowy.

W obozie helleńskim nosi ona oczywiście znowu nazwę sofistyki i przeżywa — po długim upadku w ciągu trzeciego wieku — w czwartym drugą epokę rozkwitu. I jak pierwsza epoka otrzymała swego historyka w osobie Filostrata, tak historykiem tej drugiej — niebardzo wybitnym zresztą — został znany nam już Eunapjusz, którego odpowiednie dzieło tym razem się zachowało. Nie tracąc czasu na niego, przechodzimy wprost do sławnego triumwiratu IV wieku, składającego się z Libanjusza, Temistjusza i Himerjusza.

Wziętość sofistyki w naszej epoce tłumaczy się tem, że była ona uważana za szkołę dla wyższych urzędników; to też młodzież garnęła się do wybitnych sofistów, wzbudzając między nimi współzawodnictwo, które czasami przybierało nieco dziwaczne formy, jak o tem świadczą wspomnienia pierwszego z wymienionych przed chwilą, Libanjusza (314—393). Był on, jak widać z imienia, Grekiem z Syrii i pochodził z Antjochji, gdzie też i uczył, i umarł; o powszechnym charakterze jego nauki świadczy taki uderzający fakt, że jego najwybitniejszymi uczniami byli dwaj tak biegunowo sobie przeciwni ludzie, jak Julian Odstępca i Jan Złotousty. Wogóle był on w bliskich stosunkach z przednimi ludźmi swojej epoki, i to nadaje specjalną wartość jego bardzo obfitej korespondencji (przeszło 1600 listów); jego główną chlubą jednak były jego mowy, zachowane w pokaźnej liczbie 68. W nich on, za przykładem uwielbianego przezeń Eljusza Arystydesa, naśladuje Demostenesa, któremu też poświęcił szereg prac o charakterze filologicznym. Oracje te poczęści należą do okolicznościowych, poświęconych zdarzeniom dnia, jak np. jego wzruszające mowy na cześć żywego i zmarłego cesarza Juliana, poczęści zaś mają charakter ogólny, jak np. o retorach, o tancerzach, o więźniach. Razem wzięte i z listami dają nam one bardzo żywe wyobrażenie o kulturze epoki od Konstancjusza do Teodozego I i wogóle dodatnie o swoim autorze.

W czasie, gdy Libanjusz uczył w Antjochji, katedrę konstantynopolitańską zajmował Temistjusz (317—390). Był on uważany nie tylko za sofistę, lecz także za filozofa i w tym właśnie charakterze opracował swoje *Parafrazy* do niektórych dzieł Arystotelesa, dość pożyteczne w czasach, kiedy dzisiejszych komentarzy do tego trudnego autora nie było. My zaś bardziej cenimy jego świetne mowy, w których, godny zawartej w jego imieniu idei sprawiedliwości, głosił on humanitaryzm i tolerancję; poprostu piękna jest pod tym względem jego mowa do cesarza Jowjana, niedołęznego następcy zabitego w młodym wieku Juliana, w której mężnie występuje on przeciwko intolercji religijnej z dowodami, do dziś dnia godnymi uwagi.

Ci dwaj całym charakterem swej działalności należą do współczesnego sobie świata: w przeciwieństwie do nich trzeci, Himerjusz, już w swoim imieniu noszący «tęsknotę», ucząc w zacisznych Atenach, cały żył w przeszłości i z niej czerpał tematy dla swoich wykwintnych mów (zachow. 24), zabarwionych reminiscencjami z klasycznej liryki swego narodu. Nas to niebardzo zadowala i wyznaczamy mu także i co do wartości dopiero trzecie miejsce w triumwiracie sofistów. A jednak miał ten daleki od współczesności mistrz takich adeptów, którzy z głoszonej przezeń nauki zrobili narzędzie najbardziej aktualnych tendencyj na-

stępnego po nim pokolenia — ery Teodozego. I znowu nas przejmuje zdziwienie, kiedy wśród uczniów tego «poganina» znajdujemy taką trójcę, jak święty Bazyli, święty Grzegorz z Nazjanzu, święty Grzegorz z Nissy. Przybyli oni do niego, będąc jeszcze młodzieńcami, z dalekiej Kappadocji — i zpowrotem zanieśli do tej wówczas przodującej prowincji Anatolji odziedziczoną po nim wymowę dla służby nieuznanym przezeń ideałom.

Tu bowiem następuje przełom; sofistyka «pogańska» odtąd niknie, natomiast coraz potężniej rozbrzmiewa głos kaznodziejstwa chrześcijańskiego. Czy przedtem go nie było? Owszem, na kaznodziejstwie wyrosło chrześcijaństwo. Teraz jednak następuje jego stanowcza hellenizacja, nie tylko co do formy, ale — chociaż z pewnymi zastrzeżeniami — i w duchu. Czy po raz pierwszy? Też nie, mieliśmy przecież jej próbę już za Orygenesę. Ale Orygenes Kościół odrzucił jako heretyka: kappadockiego zaś triumwiratu nie tylko nie odrzucił, ale go nawet kanonizował. Orygenes zresztą też nie pozostał bez wpływu na ten triumwirat, jego bowiem uczeń, Grzegorz Cudotwórca, wygnany z Aleksandrji, przeniósł do Kappadocji ziarna jego nauki i przekazał je pobożnej Makrynie, a ta w jej duchu wychowała swoich wnuków, Bazylego i Grzegorza (późn. Nisseńskiego).

I jeszcze jedną rzecz zapożyczył Bazyli (331—370) z Egiptu, tym razem wskutek swego własnego tam pobytu: przeniósł on na północ jego zakonnictwo. Ale, przeniósłszy, uszlachetnił je gruntowną hellenizacją; dzięki temu stało się ono schroniskiem literatury i sztuki helleńskiej, tak, że kiedy o cztery stulecia później cesarze z dynastji izauryjskiej, pod znakiem obrazoburstwa, zaczęli tępić klasztory, to od tego samobójczego ich fanatyzmu ucierpiały razem z zakonnictwem także i obfite wówczas jeszcze zasoby literatury.

O tem należy pamiętać, ale właściwie literacką tej działalności Bazylego nazywać nie można. Tak samo, jak i szkoła aleksandryjska, starał się i on zdać sobie sprawę z pożytku, który można wyciągnąć z czytania pisarzy helleńskich, jak brzmi tytuł jego odpowiedniej mowy *Do młodzieży*. Klemens znalazł piękną odpowiedź na to pytanie, utrzymując, że «Pan Bóg przed przyjściem Chrystusa, jako naukę przygotowawczą, dał Izraelowi Zakon, Hellenom zaś filozofję», nieświadomie przeprowadzając trafną różnicę między tymi, którym się rozkazuje, i tymi, których się przekonywa. Takiego samego zdania jest i Bazyli: i według niego autorzy helleńscy mają wartość przygotowawczą dla zrozumienia nauki Chrystusowej. Dzięki tej szczęśliwej formule Bazyli w sposób potężny przyczynił się do zachowania w społeczeństwie chrześcijańskim tej literatury, której jest poświęcony nasz zarys — jemu przeważnie zawdzięczamy to, że możemy o niej mówić. Jednocześnie zapoczątkował on w tej mowie spór o wartość tego wykształcenia, które dziś nazywamy klasycznym — spór, trwający już z górą półtora tysiąca lat. Odpowiadano na postawione przezeń pytanie w innych czasach inaczej, formuły zmieniały się kolejno — wspólne zaś dla wszystkich czasów i przeszłości i zapewne przyszłości było i będzie poczucie konieczności zachowania tego wykształcenia.

Powracając do Bazylego, mamy podkreślić znaczenie tych *kazań*, do których należała także wymieniona przed chwilą mowa do młodzieży. Zachowało się ich 24: pierwsze wśród nich miejsce zajmują zapewne te dziewięć, w których Bazyli mówi o sześciu dniach stworzenia świata. W sposób bardzo piękny przebiega tu na tle biblijnym starohelleńska miłość do przyrody i wraz z nią sto-

icka teleologja, czasami naiwna, ale zawsze czuła. Styl jego jest jednak bardziej trzeźwy i rzeczowy od stylu jego ateńskiego mistrza: widać, że tu ze szkołą Himerjusza konkuruje inna — szkoła życia.

Przyjacielem Bazylego był pierwszy z wymienionych wyżej Grzegorzów — Grzegorz z Nazjanzu, jak go nazywamy według jego późniejszej katedry biskupiej, którą on zresztą obejmował bardzo niechętnie, będąc, w przeciwieństwie do swego czynnego przyjaciela, raczej łagodnego i kontemplacyjnego charakteru. Jego obfita spuścizna składa się z 46 mów, 243 listów i długiego szeregu poematów. O ostatnich już była mowa: o listach można powiedzieć, że, też w przeciwieństwie do listów Bazylego, dają one świadectwo raczej o jego własnej duszy, niż o świecie zewnętrznym. Pierwsze miejsce zajmują w każdym razie mowy. Przeważnie są to kazania; nie należą do nich jednak jego dwie mowy, nazwane przez niego *pręgierzowemi*, w których zamierzał on postawić pręgierz zmarłemu bohaterską śmiercią cesarzowi Juljanowi. Tu rzeczywiście niema helleńskiego ducha. — I po przeczytaniu tych mów z podwójną tęsknotą wspominamy piękne słowa Libanjusza o tym samym Juljanie, w których skarży się on, że inni w zmarłym cesarzu oplakują dobrego pana, on zaś — przyjaciela. Lecz oprócz tych dwóch mów, pozostałe są bardzo godne uwagi. Tu pierwsze miejsce zajmuje ta, którą mu dyktowała miłość, nie nienawiść — mowa z powodu śmierci przyjaciela, Bazylego. Z innego punktu widzenia ciekawe są jego kazania «teologiczne», wygłoszone przezeń podczas jego krótkiego episkopatu w Konstantynopolu: za te mowy otrzymał on przydomek «teologa», którym go czasami odróżniają od innych Grzegorzów; niesłusznie jednak, gdyż oryginalnego w jego teologii niema nic; jest ona parafrazą dogmatów Atanazego, którego zwolennikiem był autor.

W większym stopniu zasłużyłby na tę nazwę trzeci członek triumwiratu, młodszy brat Bazylego, Grzegorz z Nissy, jak go nazywamy według miejsca jego episkopatu. Kiedy bowiem śmierć ostatniego cesarza-arjanina, Walensa, spowodowała ostatnie zaostrzenie sporu arjan z katolikami, Grzegorz napisał swoje duże dzieło (12 ks.) *Przeciw Eunomjuszowi*, w którym, wierny zasadom Orygenesu, zapomocą tłumaczenia allegorycznego stara się wysnuć z Nowego Testamentu główne dogmaty Atanazego. Ciekawsze jednak są jego kazania, których zachowało się dużo: najciekawszy — jego dialog *O duszy i zmartwychwstaniu*. Tak jest, dialog; naśladowując tu i chrystjanizując Platona, autor z ust swojej umierającej siostry Makryny słyszy rozwój chrześcijańskich pojęć o nieśmiertelności duszy i połączeniu na tamtym świecie.

W taki więc sposób szkoła aleksandryjska, stłumiona w swojej ojczyźnie przez fanatyzm nietyle państwowy, ile swoich przeciwników w łonie samego chrześcijaństwa, została wskrzeszona w Kappadocji ku nowemu, jeszcze wspanialszemu życiu. Jednocześnie zaś i jej rywalka w Antjochji rozkwitła w dziedzinie kaznodziejstwa i, też dzięki domieszce potężnego prądu «pogańskiej» sofistyki, wydała męża, który stał się nietylko jej chlubą, ale i chlubą całego Kościoła Wschodniego. Czytelnik go już zna: był to uczeń Libanjusza, Jan Złotousty (354—407), ostatni bohater naszego zarysu. Była pewna wyrocznia w tym fakcie, że wymowa Demostenesa, wskrzeszona przez sofistykę epoki cesarskiej wbrew manierze azjanizmu, wywołała w okresie rozkwitu naśladownictwo Eljusza Arystydosa, i że ten znowu przekazał miłość ku ateńskiemu mówcy, swemu wielbi-

cielowi, Libanjustowi; tym sposobem w szkole ostatniego mógł powstać ten, którego słusznie nazywają chrześcijańskim Demostenesem.

W życiu Jana rozróżniamy trzy fazy. Po helleńskiej tezie w szkole Libanjusta, z której nam dzieł nie pozostało, nastąpiła chrześcijańska reakcja (375—387) z czasów jego pustelnicstwa i diakonii; dopiero odkąd został kapłanem i kaznodzieją i przeto wskrzesił w sobie to, czego go nauczył Libanjust, zaczęła się dla niego epoka płodnej i potężnej syntezy. Jej pierwsze dziesięć lat, spędzone w rodzimej Antjochji, były najszcześniejsze w życiu Jana; była to epoka jego pogodnych kazań na teksty z Pisma świętego, szczególnie z rozdziałów o stworzeniu świata i z psalmów, którymi czarował ludność antjocheńską i zasłużył na przydomek «Złotoustego», odziedziczony po helleńskim kaznodziei Dionie. Za rządów jednak Arkadiusza, t. j. właściwie cesarzowej Eudoksji i jej faworyta Eutropjusza, tenże powołał Jana na katedrę konstantynopolitańską — spodziewając się znaleźć w nim pokorne narzędzie swoich ambitnych zamiarów. Nadzieja ta zawiodła go. Jan, przekonawszy się o jego niegodziwości, przeciw niemu zwrócił oręż swojej wymowy, a kiedy Eutropjust, straciwszy łaskę cesarzowej i ścigany przez tłum, szukał schronienia w kościele, Jan mężnie wystąpił przeciw nienawiści tłumy, broniąc swego przeciwnika. Wkrótce jednak jego śmiałe kazania przeciw zepsuciu dworu oburzyły przeciw niemu ten dwór i samą cesarżową. Powodem do jego prześladowania byli «orygeniści»; fanatyczny biskup aleksandryjski, Teofil, który już miał na swoim sumieniu zbrodnię przeciw kulturze helleńskiej — zniszczenie w 391 r. sławnego dzieła Ptolemeuszów, biblioteki aleksandryjskiej — nie zniósł obecności w tym mieście «hellenistów»; wygnani szukali schroniska w Konstantynopolu i znaleźli je tam dzięki wspaniałomyślności Jana. Tu właśnie Teofil połączył się z cesarżową przeciw Janowi, i znaleźli oni i trzeciego wpływowego wśród duchowieństwa sprzymierzeńca, którym był naturalnie — stary już wówczas — Epifanjust. Jan został skazany na wygnanie. Lud, co go ubóstwiał, zaczął się burzyć; Jan go uspokoił i pokornie spełnił wyrok, podpisany imieniem cesarza. Wtem — trzęsienie ziemi w Konstantynopolu; zdawało się — sam Bóg występuje w obronie swego wiernego sługi. Przerażona Eudoksja pisze do wygnanego list, prosząc go o powrót. Jan powraca w triumfie. Oczywiście jednak Eudoksja nie przebaczyła mu swego upokorzenia i postanowiła tylko działać chytrością, nie przemocą. Jan o tem wiedział i z powodu święta swego patrona, Chrzyciciela, aż zanadto wyraźnie mówił o nowej Herodjadzie, czyhającej na głowę nowego Jana. I nakoniec, cel był osiągnięty: synod «pod dębem» w Chalcedonie, po tamtej stronie Bosforu, skazał go na ponowne wygnanie w góry Antytauru. Lecz i tam nie zostawiono go w pokoju, po trzech latach wyprawiono go w nową, męczącą podróż. Tej już nie mógł znieść jego nadwerężony, chory organizm: umarł w Komanie Kappadockiej w r. 407.

Kościół starannie zachował jego obfitą puściznę, i nie pożałuje swego trudu ten, kto, nie przestraszywszy się jej ogromu, zacznie ją czytać. Wszystkim jego utworom wspólna jest względna obojętność dla subtelności dogmatycznych, a natomiast mocne dążenie do urzeczywistnienia ideału cnoty chrześcijańskiej, którą on sam urzeczywistniał swoim życiem. To też najciekawsze są te jego kazania które wygłosił on w związku z wymienionymi stanowczymi momentami tego życia. I najbardziej wzruszającym jest chyba jego ostatni utwór — ten, który chory, napisał w przededniu swojej śmierci — rozważanie na temat, że *nikt nie*

może zaszkodzić temu, kto sam sobie nie szkodzi. Jest to w chrześcijańskiej szacie heroiczny temat filozofji stoickiej: że cnota sama sobie wystarcza dla szczęśliwego życia.

I jeżeli teraz, powracając do sporu św. Piotra i Heleny, ponownie postawimy nasze pytanie: kto zwyciężył? — to uważny czytelnik tego rozdziału bez wahania odpowie: zwyciężyli obaj. Zawzięty spór skończył się szlachetnem przymierzem: historjografji chrześcijańskiej towarzyszy odąd Tucydydes, filozofji — Platon i Arystoteles, wymowie — Demostenes.

BIBLIOGRAFJA

Z wielu opracowań historji literatury greckiej w językach obcych powinny być wymienione dwa: 1) w języku francuskim: A. et M. Croiset, Histoire de la littérature grecque, 5 tomów; dzieło pięknie napisane i wskutek tego przyjemne do czytania (jest także i krótsze opracowanie przez tych samych autorów w jednym tomie p. t. Manuel de l'hist. de la l. gr.); 2) w języku niemieckim: Christ-Schmid-Stählin, Griechische Literaturgeschichte (= Iw. Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. Bd. VII) w 3 tomach, które, wychodząc wciąż w nowych wydaniach, doprowadzają swój przedmiot do stanu nauki w najnowszych czasach. Ponadto podajemy:

WYBÓR LITERATURY W JĘZYKACH OBCYCH

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griechische Literatur des Altertums (Die Kultur der Gegenwart I 8, Leipz. 1912). — E. Bethe, Die griechische Dichtung (Wildpark-Potsdam, Athenaion 1924—26). — K. Heinemann, Die Dichtung der Griechen (Kröners Taschenausgabe XIV, Leipzig 1922).

G. Murray, The rise of the greek epic (wyd. 3, Oxford 1924). — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Ilias und Homer (Berlin 1916). — Tenże, Die Heimkehr des Odysseus (Berlin 1927). — E. Bethe, Homer. Dichtung und Sage (3 tomy, Leipzig 1914—1927). — Tenże, Die Gedichte Homers. Anleitung zum Verständnis und Genuss der Dichtung (Wissensch. und Bildung, Leipzig 1922). — Finsler, Homer (t. I, wyd. 3, Leipzig 1924, t. II, wyd. 2, Leipzig 1918). — Tenże, Die Homerische Dichtung (Aus Natur u. Geisteswelt 446, Leipzig 1915). — E. Dierup und F. Stuermer, Homerische Poetik (3 tomy, Würzburg 1921). — E. Schwartz, Die Odyssee (München 1924). — V. Bérard, Introduction à l'Odyssee (3 tomy, Paris 1925).

E. Bethe, Griechische Lyrik (Aus Natur u. Geisteswelt 736, Leipzig 1920). — R. Reitzenstein, Epigramm u. Skolion (Giessen 1912). — A. Hauvette, Archiloque, poète ionien du VII siècle, sa vie et ses poésies (Paris 1905). — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Sappho u. Simonides. Untersuchungen über die griechischen Lyriker (Berlin 1913). — D. M. Robinson, Sappho and her influence (Boston 1924). — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Pindaros (Berlin 1922).

A. W. Pickard-Cambridge, Dithyramb, tragedy and comedy (Oxford 1927). — R. C. Flickinger, The greek theatre and its drama (wyd. 3, Chicago 1926). — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Einleitung in die griechische Tragödie (Berlin 1906). — Tenże, Die griechische Tragödie und ihre drei Dichter (Griechische Tragödien XIV, Berlin 1923). — I. Geffcken, Die griechische Tragödie (Aus Natur u. Geisteswelt 566, Leipzig 1918). — A. E. High, The tragic drama of the Greeks (Oxford 1896). — J. T. Sheppard, Aeschylus and Sophocles, their work and influence (Our debt to Greece and Rome, New-York 1927). — M. Croiset, Eschyle. Etudes sur l'invention dramatique dans son théâtre (Paris 1928). — B. Snell, Aischylos und das Handeln im Drama (Leipzig 1928). — Tycho v. Wilamowitz-Moellendorff, Die dramatische Technik des Sophokles (Berlin 1917). — P. Masqueray, Euripide et ses idées (Paris 1908). — P. Decharme, Euripide et l'esprit de son Théâtre (Paris 1893). — F. L. Lucas, Euripides and his influence (Our debt to Greece and Rome, Boston 1923). — A. Körte, Die griechische Komödie (Aus Natur u. Geisteswelt 400, Leipzig 1914). — A. Couat, Aristophane et l'ancienne comédie attique (Paris

1889). — T. Zieliński, Die Gliederung der altattischen Komödie (Leipzig 1885). — Tenze, Die Märchenkomödie in Athen (Petersburg 1885). — M. Croiset, Aristophane et les partis politiques à Athènes (Paris 1906). — W. Süß, Aristophanes und die Nachwelt (Das Erbe der Alten, Leipzig 1911). — L. E. Lord, Aristophanes, his plays and his influence (Our debt to Greece and Rome, Boston 1925). — Ph. E. Legrand, Daos. Tableau de la comédie grecque dans la période dite nouvelle (Paris 1909). — G. Capovilla, Menandro (Milano 1924).

E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6 Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance (Leipzig 1898). — A. Hauvette, Herodote, historien des guerres médiques (Paris 1894). — G. B. Grundy, Thucydides and the history of his age (London 1911). — E. Schwartz, Das Geschichtswerk des Thukydides (Bonn 1919). — Fr. Taeger, Thukydides (Stuttgart 1925). — A. Croiset, Xenophon, son caractère et son talent (Paris 1883). — Z. Schorr, Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit (Halle 1919). — Th. Gomperz, Griechische Denker (3 tomy, wyd. 3, Leipzig 1912). — W. Lutosławski, The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style (London 1897). — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon (2 tomy, Berlin 1920). — C. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre (t. I, München 1910, t. II, München 1923). — P. Natorp, Platos Ideenlehre (wyd. 2, Leipzig 1922). — E. Howald, Platos Leben (Zürich 1923). — W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Berlin 1923). — Fr. Blass, Die attische Beredsamkeit (3 tomy, wyd. 2, Leipzig 1887—1898). — O. Navarre, Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote (Paris 1900). — A. Schäfer, Demosthenes und seine Zeit (3 tomy, wyd. 2, Leipzig 1885—87). — A. W. Pickard-Cambridge, Demosthenes and the last days of greek freedom (London 1914). — G. Clémenceau, Démosthène (Paris 1924).

Ph. E. Legrand, La poésie alexandrine (Paris 1924). — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos (2 tomy, Berlin 1924). — A. Körte, Die hellenistische Dichtung (Kröners Taschenausgabe XLVII, Leipzig 1925). — H. Reich, Der Mimos (t. I, Berlin 1903). — Ph. E. Legrand, Etude sur Théocrite (Paris 1898). — C. Wunderer, Polybios, Lebens- und Weltanschauung aus dem zweiten vorchristl. Jahrhundert (Das Erbe der Alten, Leipzig 1927). — K. Reinhardt, Poseidonios (München 1921).

M. Egger, Denys d'Halicarnasse. Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs au siècle d'Auguste (Paris 1902). — R. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Härenea (Berlin 1869). — R. Hirzel, Plutarch (Das Erbe der Alten, Leipzig 1913). — M. Croiset, Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien (Paris 1882). — R. Helm, Lucian und Menipp (Leipzig 1906). — F. G. Allinson, Lucian satyrst and artist (London 1926). — E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer (wyd. 2, Leipzig 1900). — E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman (Berlin 1896). — Ph. E. Legrand, Saint Jean Chrysostome (Coll. Les moralistes chrétiens, Paris 1924).

W JĘZYKU POLSKIM

T. Zieliński i St. Srebrny, Literatura starożytnej Grecji epoki niepodległości. Cz. I: Zarys ogólny (W. 1923); cz. II: Wzory (1928—29). — T. Zieliński, Literatura starożytnej Grecji epoki powszechnej. Cz. I: Zarys ogólny (w druku); cz. II: Wzory (w przygotowaniu). — Homer, Iliada. Przekł. F. K. Dmochowskiego. Wstęp i komentarz Tadeusza Sinki. Kraków (1922). Biblioteka Narodowa II, 17. — Iliada. Przeł. i obj. Stanisław Mleczko. Warszawa 1894. — Ilias. Przeł. Jan Czubek. Wstęp Kazimierza Morawskiego. Warszawa (1921). — Odyseja. Przekł. L. Siemińskiego. Wstęp i obj. Tad. Sinki. Kraków 1924. Bibliot. Narod. Nr. 21. — Odyseja. Przeł. Józef Wittlin. Lwów 1924. — Hezjod, Hezjoda Askreyczyka dzieła dochowane wszystkie, Przekł. Jacka Przybylskiego. Kraków 1790. — Teogonja Hezjoda. Przeł. i obj. Kazimierz Kaszewski. Warszawa 1904. — Tarcza Heraklesa. Przeł. Artur Górski. Warszawa 1919. — Liryki greccy doby klasycznej. Przekładał Jan Czubek. Kraków 1883. — Liryka grecka. Wybór. Przeł. i oprac. Witold Klinger. Kraków [1928]. Bibl. Nar. II. 48. — Anakreon. Przekł. Kaz. Kaszewskiego. Warszawa 1907. — Pindar. Niektóre cenniejsze ody. Przekł. Jana Wiernikowskiego. Wilno 1824. — Bakchylides. Ćwikliński Ludwik. Liryki greckie, rzecz o nowo odkrytych poezjach Bakchylidesa. Odb. z Przew. Nauk.-Lit. Lwów 1899. — Ajschylos. Przeł. Jan Kasproicz. Dzieje Orestesa (Agam. Choeph. Eumen.). Lwów 1908. Cztery dramaty (Prom. Pers. Hepta, Hiket.). Lwów 1911. — Eschilos. Tragedje, w przekł. Kaz. Kaszewskiego, z przedmową P. Chmielowskiego. Warszawa 1895. — Aischylos. Prometeusz skowany. Przeł. Jan Kasproicz. Wstęp i obj. Stan. Witkowskiego.

Kraków (1921). Biblj. Narod. II, 7. — Ajschylos. Persowie. Przeł. Kaz. Kaszewski. Wstęp i obj. Stan. Witkowskiego. Kraków (1922). Biblj. Narod. II, 19. — Sofokles. Tragedje. Przeł. Kazimierz Morawski. Kraków 1916. — Sofokles. Antygona. Przetłum. i opracował Kaz. Morawski. Bibl. Nar. II, 1. — Król Edyp. (id.) Bibl. Nar. II, 5. — Elektra (id.) Bibl. Nar. II, 9. — Zieliński Tadeusz. Sofokles i jego twórczość tragiczna. Kraków 1928. Eurypidesa tragedje w przekładzie Jana Kasprowicza, ze wstępami Tadeusza Sinki. I. II. III. Kraków 1918. — Eurypides. Medea. Przeł. i oprac. Bogusław Butrymowicz. Bibl. Nar. II, 13. — Arystofanes. Przekład komedji. Przeł. Bogusław Butrymowicz. I. Chmury. Żaby. Kraków 1908. — Rycerz. Przeł. Bog. Butrymowicz. Kraków (1922). Biblj. Nar. II, 11. — Ptaki. Przeł. Bog. Butrymowicz. Wstęp Kaz. Morawskiego. Kraków (1922) Bibl. Nar. II, 23. — Ptaki. Przeł. Józef Jedlicz. Lwów 1922. — Chmury. Przeł. B. Butrymowicz. Wstęp Jerzego Kowalskiego. Kraków (1923). Bibl. Nar. II, 27. — Chmury. Przetł. Edmund Żegota Cięglewicz. Kraków 1907. — Gromiwoja (Lysistrate), komedja. Przetł. Edmund Żegota Cięglewicz. Kraków 1910. — Lysistrata czyli wojna i pokój. Komedja, podług Arystofanesa ułożył Stan. Koźmian. Lwów 1896. — Witkowski Stan., Historjografja grecka i nauki pokrewne, 3 t., Kraków 1925 i n. — Herodot. Dzieje. Przeł. Antoni Bronikowski. Poznań 1861. — Tucydides. Historia wojny Peleponeskiej. Przekł. Antoni Bronikowski. I: Poznań 1861. II: Ostrów-Wrocław 1870. — Ksenofont. Wyprawa Cyrusa (Anabaza). Przeł. Artur Rapaport, ze wstępem Stan. Witkowskiego. Kraków (1924). Biblj. Narod. II, 31. — Sympozjon i wybór pism. Przeł. i opr. Artur Rapaport. Kraków (1928). Bibl. Nar. II, 39. — Wspomnienia o Sokratesie. Przeł. Emiljan Konopczyński. Warszawa 1896. — Ekonomika. Przekł. Antoni Bronikowski, Poznań 1857. — Hippika i Hipparch. Przekł. Antoni Bronikowski. Ostrów 1860. — Rzecz o ustawie ateńskiej, przypisywana X-owi. Przeł. Z. Wierzbicki. Nowy Sącz 1895. — Platon. Pisma. Tłum. Wład. Witwicki. (1: Fajdros. 2: Eutyfr.-Obr. Sokr.-Kriton. 3: Hipj. mn., Hipj. większy, Ijon. 4: Gorg. 5: Protag. 6: Uczta, 7; Fedon.). Lwów 1918 in. Rzeczpospolita, przeł. St. Lisiecki, Kraków 1929. — Aristoteles. Etyka. Przez Doktora Sebastiana Petricego Medika. Kraków 1618. — Polityka. 1605. — Oekonomika. 1618. — Organon. Pierwszy traktat. Kategorje. Przeł. Wiktor Wąsik. Warszawa 1912. — Poetyka, tłum. Stan. Siedlecki. Progr. Kraków 1887. — Konstytucja Aten. Przekł. Emil Paszkiewicz. Progr. Sambor 1894/95. — Id., przeł. Józ. Wierzbicki. Wadowice 1894. — Ćwikliński Ludwik. Konstytucja Aten, świeżo odkryte dzieło Arystotelesa. Kraków 1892. — Teofrasta Charaktery obyczajowe, Epikteta rękopiśmienny i Cebes obraz z życia ludzkiego. Przeł. C. C. Mrongovius. Gdańsk 1845. — Ajschylosa pisma i dwie mowy Demostenesa. Tłum. Ludwik Małeki. Nowy Sącz 1906. — Demostenes. Wybór mów. Przeł. Jerzy Kowalski. Kraków (1922). Bibl. Nar. II, 15. — Teokryt. Utwory (idylle i epigramaty). Przetł. Kaz. Kaszewski. Warszawa 1901. — Józef Flawjusz. Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom, przetł. Andrzej Niemojewski. Warszawa 1906. — Ignacy Krasicki, Plutarch. Żywoty znakomych mężów. Ostatni przedruk. Warszawa 1921. — Sławni ludzie. Przekł. X. Filipa Naryusza Golańskiego. I. II. III. Wilno 1801. 1802. 1803. — Żywoty sławnych mężów. Przekład. F. N. Golańskiego, z dod. trzech żywotów w przeróbcie Ign. Krasickiego. Wstęp. Tad. Sinki. Kraków (1921). Bibl. Nar. II, 3. — Longosa. Dafnis i Chloe, tłum. Jan Parandowski. Lwów 1925. — Lukjan. Wybrane pisma. Przeł. Mich. Konstany Bogucki. Kraków 1926.

L I T E R A T U R A R Z Y M S K A

N A P I S A Ł M I E C Z Y S Ł A W S T. P O P Ł A W S K I

I. OKRES POWSTAWANIA (DO r. 65 A. CHR. N).

Samodzielne zaczątki literatury. Przekłady komedyj i tragedyj: Andronik. Newjusz. — Ennjusz: *Annales*, tragedje, filozoficzne utwory. — Plaut. Grecka treść i plautyński dowcip. Prologi. — Inni tłumacze: Cecyljusz i Pacuwjusz. — Akcjusz. — Terencjusz i literacka tragedia. Kontaminacja. Prologi. — Komedja togi, *Atellana*. *Mimus*. — Luciljusz i przełom st. I—II. — Początek dziejopisarstwa (po grecku): Piktora. *Alimentus*. — Marek Kato i reakcja przeciw grekomanji. Dziejopisarstwo Katona: przemówienia tegoż i inne dzieła. — *Annalistyka starsza*: Pizo, Fannjusz i inni. — *Annalistyka młodsza*: Kwadrygarjusz, Antias, Macer, Tubero. — *Autobiografia*: Rufus, Sulla i inni. — *Sisenna*. — Nauka i wymowa (prawnicy i filologja). Scypjon Starszy i Młodszy. Bracia Grakhowie. M. Antonjusz, L. Krassus.

WSTEPNE uwagi. Niewielkie i skromne były rodzime zaczątki literatury w rzymskim narodzie, a zachowały się tylko drobne ułamki: różne obrzędowe pieśni, np. *Braci Polnych*, pieśni wojenne *salijskie* oraz żołnierskie, pogrzebowe elegje i nawpół liryczne, nawpół heroiczne wspomnienia o dawnych mężach. Były i zaczątki prozy: Prawa XII tablic, doroczne notatki kapłanów o urzędnikach i o główniejszych wydarzeniach, przeważnie obrzędowych, zwane *Wielkimi rocznikami*, *Annales Maximi*, również jakieś płócienne księgi, gdzie były spisane rytuały i obrzędowe formułki. Jednak te zarodki nie stały się źródłem, z którego powstała literatura Rzymian, gdyż wobec przemożnego wpływu, jaki na kulturę łacińskiego plemienia wywarli Grecy, własne spontaniczne zaczątki pozostały niemal zupełnie bez znaczenia i posiadają wartość raczej etnologiczną aniżeli literacką.

Istotna literatura zaczęła się dopiero wtedy, gdy Rzymianie w w. III całkowicie wyszli z granic łacińskiego plemienia, podbili Italję i weszli w bliższy kontakt z ówczesnym hellenistycznym światem. Pierwsze literackie kroki były to przekłady greckich arcydzieł na ówczesną barbarzyńską łacinę. Język był surowy, pierwotny i zgoła niedostosowany do literackich potrzeb; w pierwszym okresie praca Rzymian ogranicza się tłumaczeniami, dzięki którym odbywa się kształtowanie literackiego języka. Rzymianie wyrzekli się własnego saturnijskiego metrum i przystosowali swoją mowę do szlachetniejszych i różnorodnych metrów greckiej poezji; urobili pisownię, prozę i dopiero po półtorawiekowej przygotowawczej pracy zaczęli stawiać własne kroki i rozwijać samodzielną twórczość. Tutaj wstaje przed nami dziejowe znaczenie rzymskiej literatury: było to pierwsze w europejskiej kulturze piśmiennictwo, wyrastające na ideowych i formalnych podwalinach spontanicznej i bezprzykładnej literackiej twórczości Greków.

Poetyckie pierwociny. Proces powstawania bardzo zaważył na artystycznej jakości literackich pierwocin: były one sztuczne i cieplarniane. Grecki

artysta oddawał siebie jednemu rodzajowi i poeta liryczny nie pisze tragedji, a epicki nie pisze komedji; rzymscy tłumacze muszą poruszać naraz różne rodzaje, albowiem Rzymianie, stworzywszy genialną państwowość i siłą swej organizacji zwyciężając najpotężniejsze hellenistyczne państwa, nagle spostrzegli, że wcale nie mają literatury i usiłowali w szybkim tempie wypełnić hańbiącą lukę. Wysiłki Rzymian, pierwotnie nieudolne, po okresie tłumaczeń i przeróbek stworzyły literacką tradycję, z której w w. I wyrosła literatura samodzielna i wspaniała.

Historyk rzymskiej literatury, zgoła inaczej niż greckiej, opowiadanie o pierwszym okresie nie powinien i nie może ściśle rozdzielać według literackich rodzajów, lecz musi uwzględniać jednostki i ich wysiłek. Dopiero po dłuższym czasie literatura Rzymian ulega naturalnym podziałom. Sztuczny charakter piśmiennictwa stoi w jakimś związku i z tem, że pierwszymi literatami byli nie Rzymianie, lecz cudzoziemcy: Grecy, Kampanczycy i inni; również i społeczne stanowisko tych pierwszych «poetów» było poślednie: niewolnicy i wyzwolenicy, bodaj dlatego, że byli bardziej wykształceni; natomiast wyższe warstwy, zajęte państwowo-twórczą i militarną pracą, pogardzały literaturą. Pierwszy rzymski literat był to Grek, pojmany do niewoli w r. 273, Livius Andronicus. Przetłumaczył «Odyseję», a drobne ułamki, jakie mamy, świadczą, że całość była chropawa i nieudolna, gdyż musiał dopiero tworzyć literacki język. Tenże Andronik tłumaczył komedje i tragedje i w r. 240 pierwszy raz odbyło się w Rzymie łacińskie dramatyczne widowisko, a rok ten uchodzi za «datę urodzin» rzymskiej literatury. Gneius Naevius, Kampanczyk, tłumaczył komedje i tragedje, a fragmenty świadczą, że miał zjadliwy i bystry dowcip; wiemy, że uraził magnatów Metellusów i trafił do więzienia, a życie skończył na wygnaniu. Porwał się i na samodzielny epos: opiewał pierwszą punicką wojnę, poprzedzając ją opowieścią o zburzeniu Troi, o wędrówce Eneasza, o powstaniu Romy i o najważniejszych dziejach Rzymian. Poemat składał się z 7 ksiąg.

Ennius (239—169). Obszerną i uzdolnioną twórczość rozwija pochodzący z południa Italji Quintus Ennius; brał udział w drugiej punickiej wojnie, a do Rzymu dostał się dzięki Katonowi; tutaj zarabiał nauczaniem i zaczyna tłumaczyć dramaty; łączył go bliski stosunek z rodzinami Scypjonów i Fulwuszów; wszedł tedy w najbardziej wykształconą i miarodajną sferę społeczeństwa i wywarł wielki wpływ na dalszy przebieg literatury. Podobnie jak poprzednicy, przyswajał grecki dorobek tłumaczeniami, ale był niepospolicie uzdolniony i wybitnie głębszy. Dał przeróbki szeregu tragedji, najwięcej Eurypidesa, sam skomponował dwie na rzymskie tematy (*Sabinae*, *Ambracia*): była to t. zw. *fabula praetextata*, narodowa tragedia, która rodzimą treść opracowywała w formie greckiej tragedji — rodzaj dość rzadko uprawiany, gdyż Rzymianie raczej tłumaczyli aniżeli pisali dramaty. Przekładał i komedje, znamy dwa tytuły, ale najważniejszym jego dziełem były *Annales* (*Roczniki*); był to historyczny epos w 18 księgach, w którym opiewał dzieje Romy od mitycznych początków do swego czasu; posiadamy tylko fragmenty, a jest ich 600 wierszy. Usiłował wzorować się na Homerze i wydobywać z łacińskiej mowy «Homerowe» efekty; sam zaznaczył swój związek z Homerem i opowiedział, że Homer objawił mu się we śnie, natchnął go i pobudził do twórczości. Zadanie Ennjusza było trudne, gdyż odrzucił stare saturnijskie metrum i wprowadził heksametry; ustalał wartość zgłosek, urabiał metrykę i prozodję. Artystyczna forma poematu pod wieloma

względnymi była jeszcze prymitywna; zależność od Homera pojmował czasem nieco mechanicznie i chciał przyswoić poetyckiej mowie Rzymian cechy obce. Wielkie nowatorstwo Ennjusza spowodowało, że obok dużych zasług popełnił szereg drobnych błędów; czasem były one formalne, naprz. niewłaściwy podział słów; czasem dotyczyły treści, gdyż chciał niekształtnym jeszcze pojęciom nadać grecką obrazowość i barwność. Było jednak w poemacie wielkie patetyczne napięcie i umiejętne wysławianie się; szereg zwrotów frapuje czytelnika siłą słowa i barwnością; usiłował osiągnąć efekt nie tylko miarowym falowaniem heksametrów, lecz i alliteracją i wspólnymi końcówkami (*homoioteleuta*), i różnorodnością antytez. Musimy pamiętać, że było to dopiero powstające piśmiennictwo, że w niedalekiej przeszłości operowało horrendalną prozą Praw XII tablic, że tylko Newjusz i Andronik przed Ennjuszem kształtowali mowę Rzymian; zatem wartość poematu była wielka. Przysłonił podobny utwór Newjusza, a potomni poczytywali Ennjusza za narodowego wieszczą i dopiero Wergili usunął go w cień. Pełni umiłowania przeszłości, Rzymianie pogłębiali w sobie to uczucie, czytając patetyczne i tętniące księgi Ennjusza, opowiadające o proroczym śnie Ilji, o wróżbach Romulusa i Remusa, o walkach z Pyrrusem i o Bramie Wojny i o zapasach z Hannibalem. Czcili Ennjusza wszyscy, a Cycero szczególnie lubił go i chętnie cytował.

Nowatorstwo Ennjusza objawiło się i w innych utworach: rozwijał filozoficzne poglądy, dotąd obce Rzymianom. W poemacie *Epicharmus* wyłożył filozofję przyrody, a o Jowiszku powiedział, że «jest powietrzem, to znów wichrem, to chmurą, to deszczem, z deszczu zimnem i znów wichrem i znowu powietrzem» (przekł. Morawskiego). Inny utwór, *Euhemerus*, napisany prozą, streszczał teologję Greka Euhemerosą; było to zresztą obniżenie religji, gdyż teoria ta poczytywała bogów za dawnych królów, którzy za dobre rządy uzyskali po śmierci od poddanych objawy szczególnej czci. Ten to racjonalizm Ennjusz przeniósł na rzymski grunt i uzupełnił przykładami, zaczerpniętymi z religji Rzymian. Wiemy też o poemacie *Scipio*, ułożonym w heksametrach i tetrametrach; prawdopodobnie było to rozślawienie czynów Scypjona Starszego Afrykańczyka, a może nawet i apoteoza tegoż. Mniej znane są ennjuszowskie *Satura*, *Protrepticus*, *Sota*, *Epigrammata*; moż-



Rzymianin i Rzymianka (Kato i Porcja).

Nowatorstwo Ennjusza objawiło się i w innych utworach: rozwijał filozoficzne poglądy, dotąd obce Rzymianom. W poemacie *Epicharmus* wyłożył filozofję przyrody, a o Jowiszku powiedział, że «jest powietrzem, to znów wichrem, to chmurą, to deszczem, z deszczu zimnem i znów wichrem i znowu powietrzem» (przekł. Morawskiego). Inny utwór, *Euhemerus*, napisany prozą, streszczał teologję Greka Euhemerosą; było to zresztą obniżenie religji, gdyż teoria ta poczytywała bogów za dawnych królów, którzy za dobre rządy uzyskali po śmierci od poddanych objawy szczególnej czci. Ten to racjonalizm Ennjusz przeniósł na rzymski grunt i uzupełnił przykładami, zaczerpniętymi z religji Rzymian. Wiemy też o poemacie *Scipio*, ułożonym w heksametrach i tetrametrach; prawdopodobnie było to rozślawienie czynów Scypjona Starszego Afrykańczyka, a może nawet i apoteoza tegoż. Mniej znane są ennjuszowskie *Satura*, *Protrepticus*, *Sota*, *Epigrammata*; moż-

liwe jest, że gdyby Ennjusz doszedł nie w drobnych ułamkach, lecz całkowicie, to szereg poetyckich rodzajów, których zapoczątkowanie przypisujemy innym, wprowadziłibyśmy właśnie od niego.

Plaut. Z Plautem wchodzimy na pewniejszy grunt, gdyż posiadamy jego literacki dorobek i sąd swój o nim opieramy nie na fragmentach, lecz na całych utworach. Umbryjczyk z pochodzenia, urodził się około r. 250, umarł w r. 184; wiele anegdotek opowiadano o jego życiu; istotne jest to, że mamy plautyńskie komedje. Były to przeróbki mieszczańskich greckich komedj z w. IV, Menandra i innych, a siła niepospolitego talentu Plauta polegała nie w tem, że stwarzał zawikłaną i komiczną fabułę, ani że w krzywym zwierciadle karykatury odbijał rzymskie życie, lecz w mistrzowskim operowaniu językiem, w stwarzaniu w łacińskiej mowie wysoce komicznych efektów. Często zabarwiał je cyrkowem błazeństwem, kiedy indziej sprośnością, zawsze śpiewem, kantyczką, muzyką, czasem rytmicznym powtarzaniem niedorzeczności, a w ten sposób stwarzał komiczne widowisko, którego fabuła wyobrażała cudzoziemskie życie i typy; charaktery były obce, ale forma obfitowała w groteskowość, w błazeński dowcip, w językową jędrność i była całkowicie dopasowana do rubasznego i niewybrednego środowiska. Posiadamy 21 komedj Plauta, aczkolwiek przez 35 lat literackiej działalności napisał więcej; w w. II po Chr. znano 130 plautyńskich sztuk; pewne jest, że było w tem dużo nieautentycznych, ale ich liczby określić nie możemy¹; z komedj, które nie doszły, mamy 32 tytuły i drobne ułamki.

Indywidualny talent Plauta, lubiącego się nie w wątku, ani w psychologicznem opracowaniu charakterów, lecz w widowiskowych i językowych efektach, oraz kultura ówczesnych Rzymian, pod względem artystycznym bardzo nieociosanych, wreszcie warunki ówczesnej literackiej pracy, która tłumaczyła, a nie tworzyła, te trzy czynniki sprawiły, że to, co dla Greków było treścią i wątkiem, to dla Plauta stało się pomocniczym instrumentem, za którego sprawą dawał swoją własną treść: widowiskowo-błazeńskie efekty, będące dla Greków w w. IV tylko formalnym i pomocniczym instrumentem komedji. Greckie wątki były niezmiernie zawikłane: dziewczynka, wykradziona zamłodu, staje się niewolnicą i heterą; los sprawia, że kocha się w niej szlachetny i zamożny chłopak, ale rodzice zabraniają mu ożenić się z heterą; aż oto jakiś pierścień czy inny przypadek pozwala poznać w heterze córkę stryja lub przyjaciela, która kiedyś zaginęła. Takie i podobne wątki stanowią fabułę greckich komedj i plautyńskich przeróbek. Te wątki dały możliwość greckim poetom opracować psychologiczną i groteskową charakterystykę własnego mieszczańskiego środowiska. Plaut również daje nam wielką ilość typów, barwnych i tryskających życiem, ale ówczesne rzymskie społeczeństwo wcale ich nie miało: jest to tylko tłumaczenie. Panicz, wesoły i hulaszczy; łatwo kocha się, ale nie jest pomysłowy nawet w miłości, gdyż umie tylko używać i trwonić ojcowskie mienie; w pomysłach zastępuje go sprytny przyjaciel-niewolnik, on nabiera starego i skąpego ojca, on wyludza odeń dla syna pieniądze; w uży-

¹ Sztuki, które doszły: *Amphitruo* (Amfitrjon), *Asinaria* (Komedja ośła), *Aulularia* (Skarb), *Bacchides* (Siostry), *Caplivi* (Jeńcy), *Casina* (Panna młoda), *Cistellaria* (Komedja skrzynkowa), *Curculio* (Kurkuljo), *Epidicus*, *Menaechmi* (Bracia), *Mercator* (Kupiec), *Miles Gloriosus* (Żołnierz samochwał), *Mostellaria* (Strachy), *Persa* (Pers), *Poenulus* (Punijczyk), *Pseudolus* (Krętaćz), *Rudens* (Lina) *Stichus*, *Trinummus* (Dzień trzygroszowy), *Truculentus* (Gbur), *Vidularia* (Komedja koszykowa).

waniu pomaga paniczowi pasożyt, który żyje od uczy do uczy i zmiata ze stołu wszystko, co się da; przeszkodą jest zwykle ojciec; on chce opanować synalka, aczkolwiek ma dla niego zrozumienie, gdyż i sam zamłodu był taki sam, jest zresztą głupi i łatwo daje się podejść; czasem bywa rywalem syna, bo na stare lata zachowuje kochliwość; gorszą przeszkodą jest stręczyciel, który dzięki finansowej przewadze może rozkazywać dziewczynie; sprytny niewolnik



Rzymianin (Wibjusz) z żoną i z dzieckiem.

zawsze go jednak zwycięża pomysłowością; dziewczyna przeważnie jest bierna, szczerze kocha swego chłopca, ale sama nie umie rozwiązać trudnego splotu i tylko wykonywa zlecenia niewolnika, będącego istotną sprężyną komedji; czasem zjawia się zła hetera, wyzyskująca; ona łatwo zmienia kochanków i cynicznie przyznaje się, że pragnie tylko zysku. Na tle tego oto zawikłanego wątku i galerji greckich charakterów, rozwija Plaut samodzielną twórczość, właściwą sobie widowiskową treść i błazeństwo, a każda sytuacja i każdy typ daje mu sposobność do osiągnięcia komicznych efektów. Mogą to być *słowne nieporozumienia*, gdy skąpy ojciec mówi o szkatułce ze złotem, a zakochany chłopak o jego córce, i nie mogą siebie zrozumieć, a widz o tem wie; przypadek sprawia, że w najweselszej chwili uczy nagle wraca skąpy ojciec i następuje ogólne *zamieszanie* i bałaganowe likwidowanie zabawy; *groteskowe spotkanie*, gdy ludzie, szukając się nawzajem, chodzą dookoła siebie, nie spostrzegając się, i głośno pytają, gdzie kto jest; *komiczna licytacja*, gdy ojciec i syn kochają tę samą dziewczynę, licytują się i kupują ją, rzekomo dla kogoś trzeciego; tutaj Plaut stosuje *rytm niedorzeczności*; *choroba*, gdy bohater udaje warjata i przekonywa o tem innych, a głupi lekarz ordynuje mu *niewłaściwe lekarstwa*, lub gdy pokojówka pozornie mdleje, pada w objęcia jego-ności i wygaduje mu niby to w stanie omdlenia niestworzone rzeczy; *motyw sobowtórów*, szczególnie rozwinięty w komedji «Bracia», gdzie Menechm I i II powodują bliźniaczem podobieństwem najdziwaczniejsze sytuacje; w «Żołnierzu samochwale» głupi pyszałek daje sposobność wydobycia mnóstwa efektów z zaślepionej *głupoty*. Do tego dochodzą efekty mechanicznego komizmu: motywy przebierania i nabierania, gdy niewolnik udaje pannę, z czego wynikają sprośne i zgoła komiczne sytuacje — ale sprośność u Plauta zawsze jest tylko dodatkiem, a nie celem w sobie. Dochodzi mimika, gdyż plautyński aktor grał bez maski; bijatyki, rękoczynny, razy, jeżdżenie niewolnika na plecach pana — oto komiczne efekty, jakie ówczesnym Rzymianom najbardziej trafiały do przekonania.

Charakterystyczną cechą plautyńskiej sztuki były prologi; zasada prologu

również szła od Greków, ale opracowywano je samodzielnie; zachowało się ich 15. Wygłaszał prolog ktoś alegoryczny, czasem bóg, albo ktoś występujący w sztuce; służył prolog do tego, by objaśnić o komedji prymitywną publiczność. Była w nich ekspozycja, więc wyłożenie zawikłanych faktów, poprzedzających akcję; czasem treść komedji; tytuł, grecki autor, scharakteryzowanie miejscowości, gdzie odbywa się akcja. Czasem prolog usiłuje rozbudzić ciekawość widzów dla sztuki, zachęca do życzliwego traktowania komedji, czasem daje obraz niesfornej, kłóliwej, krzykliwej publiczności, która zapelnia widownię. Porusza również zagadnienia literackie, polemiczne — ta cecha szczególnie rozwinęła się u późniejszych poetów.

Inni dramatyczni poeci. Same komedje pisał Caecilius z północnej Italji (um. w r. 168); mamy z jego dorobku 42 tytuły i trochę fragmentów. Jego technika pisania była inna niż plautyńska, bo wiernie trzymał się greckich oryginałów. Wątek, intryga i galerja typów w jego sztukach były te same, co u Plauta, bo były greckie; ale nie miał komicznej siły poprzednika i nie dał widowiskowej treści, nie dał również i greckiej wytworności, a wartość jego była mniejsza niż Plauta. Tragedje tłumaczyli M. Pacuvius (z Brundizjuma, 220—132) i L. Accius (umarł w r. 170). Ich tłumaczenia tragedji w kulturze Rzymian były jeszcze bardziej sztucznym kwiatem niż komedje; cykl Pelopidów, Atrydów i tebański, zagadnienia grozy i tajemnicy życia, które starali się rozwikłać greccy artyści — to było obce Rzymianom; istniały jednak uroczystości, które należało uświetnić nietylko komedją; temu usiłowali zaradzić tłumacze tragedji, a kształcące ich znaczenie polegało na tem, że pokazali Rzymianom religijne koncepcje Ajschylosa lub Sofoklesa oraz psychologiczną precyzję Eurypidesa i innych. Mamy fragmenty kilkunastu tłumaczeń Pacuwjusza, który zasłynął jako *doctus*, «uczony»; skomponował i sam jedną rzymską tragedję: *Paullus*. Akcjusz, który odznaczał się artystyczną namiętnością, zdobył sławę największego rzymskiego tragika; to mniemanie należy rozumieć oględnie, gdyż był tylko tłumaczem i czasem mechanicznie łączył parę greckich utworów w jeden. Zasługi jego były przedewszystkiem językowe, stylistyczne; w tym sensie mniemanie, że był podniosły i dźwięczny, było słuszne; do samodzielnej twórczości nie palił się i dał tylko dwie rzymskie tragedje.

Terencjusz i koniec tłumaczeń. Okres tłumaczeń poniekąd zamyka wybitny i dobrze nam znany Terentius (*Publius Terentius Afer*, 190 do 159), Afrykańczyk z pochodzenia. Jego literacka działalność była niewielka, gdyż przetłumaczył tylko 6 komedji, przeważnie z Menandra, ale robił to bardzo starannie i usiłował rzymskie komedjopisarstwo podnieść na wyższy stopień wytworności i wdzięku¹. Pierwsza jego sztuka, «Dziewczyna z Andros», była wystawiona w r. 166, więc piśmiennictwo łacińskie miało za sobą blisko 100 lat istnienia; literat nie potrzebuje w takim stopniu jak dawniej zмагаć się z językiem; stylistyczne i metryczne formy ma gotowe; Terencjusz tedy przystępuje do udoskonalenia istniejącego dorobku, a nie do tworzenia tegoż. Wątek komedji, zawikłana fabuła, z jej *rozpoznawaniem* ongi zaginionego dziecka, galerja typów i ich psychologja były te same, co u Plauta lub Cecyljusza, gdyż były żywcem tłumaczone; młodociana zaś literacka tradycja dawała już iluzoryczną możliwość dorównania Grekom w wytworności, czego Rzymianie dotychczas nie mieli; Teren-

¹ Tytuły komedji: *Andria* (Dziewczyna z Andros), *Hecyra* (Świekra), *Hautontimorumenos* (Człowiek gryzący się), *Eunuchus*, *Phormio*, *Adelphi* (Bracia).



Scena z komedji. Minjatura z kodeksu Terencjusza z XII w.

ejusz usiłuje sprostać temu zadaniu; rezultat osiągnął niezupełny, a Cezar, subtelny znawca literatury, aczkolwiek bardzo go cenił, to przecież nazwał «połowicznym Menandrem». Terencjusz wiedział, że tłumaczy to, co już zostało przetłumaczone więc usprawiedliwia się przed publicznością, ale nie ustaje w swej pracy i usiłuje starannie ją wykonać; nawet sam pojechał do Grecji, by lepiej poznać środowisko, które pokazywał Rzymianom w tłumaczeniach; ścisłość pracy pojmuje nie jako wierny przekład, lecz poniekąd jako przeróbkę, i stosuje t. zw. *kontaminację*: tłumacząc jakąś komedję, wtlaczał w nią niektóre partje, wzięte z innych. Zasada ścisłości cieszyła się podówczas w Rzymie uznaniem i niektórzy, bardziej puryści niż Terencjusz, np. Lanuwinus, mieli mu to za złe; musiał bronić się przed ich napaściami, do czego służyły mu prologi. Już u Plauta znajdujemy w prologach początki literackiej polemiki, u Terencjusza to występuje w całej pełni. Kontaminację bronił przykładami Plauta i Newjusza; bronił się przed zarzutami o plagjaty, o niesamodzielną pracę, gdyż niektórych kolegów po fachu urażał lub raczej rozbudzał w nich zazdrość stosunek, jaki łączył Terencjusza z możnymi, np. Scypjonem Młodszym; rozpowszechniano plotki, że Scypjon i Leljusz dopomagają mu bardziej niż radą, że uzależnia się od nich i w pracy jest niesamodzielnym. Terencjusz broni się w ten sposób, że pyszni się z uznania wielkich i zasłużonych; natomiast krańcową ścisłość tłumaczenia określa słowami «głupia sumienność». Tej sumienności nie uznawał i dłuższe monologi oryginałów zamieniał w dialogi, czasem do sztuki wprowadzał nową postać i tą drogą chciał uprzyjemnić i uprzyjemnić Rzymianom grecki oryginał. Cały twórczy wysiłek skierował w stronę języka i stylu: w prologach pysznił się ze swej «czystej mowy» — *pura*



Sceny z komedji. Minjatura w kodeksie Terencjusza z XII w. w Biblj. Bodl. Oxford.

oratio. Komiczna siła sztuki, którą szczególnie Plaut zabłysnął, w komedjach Terencjusza jest słabsza, ale wysoka językowa wartość postawiła utwory jego wyżej od wielu innych i zyskała mu wielkie uznanie współczesnych i potomnych, a Cycero wprost podziwiał Terencjusza.

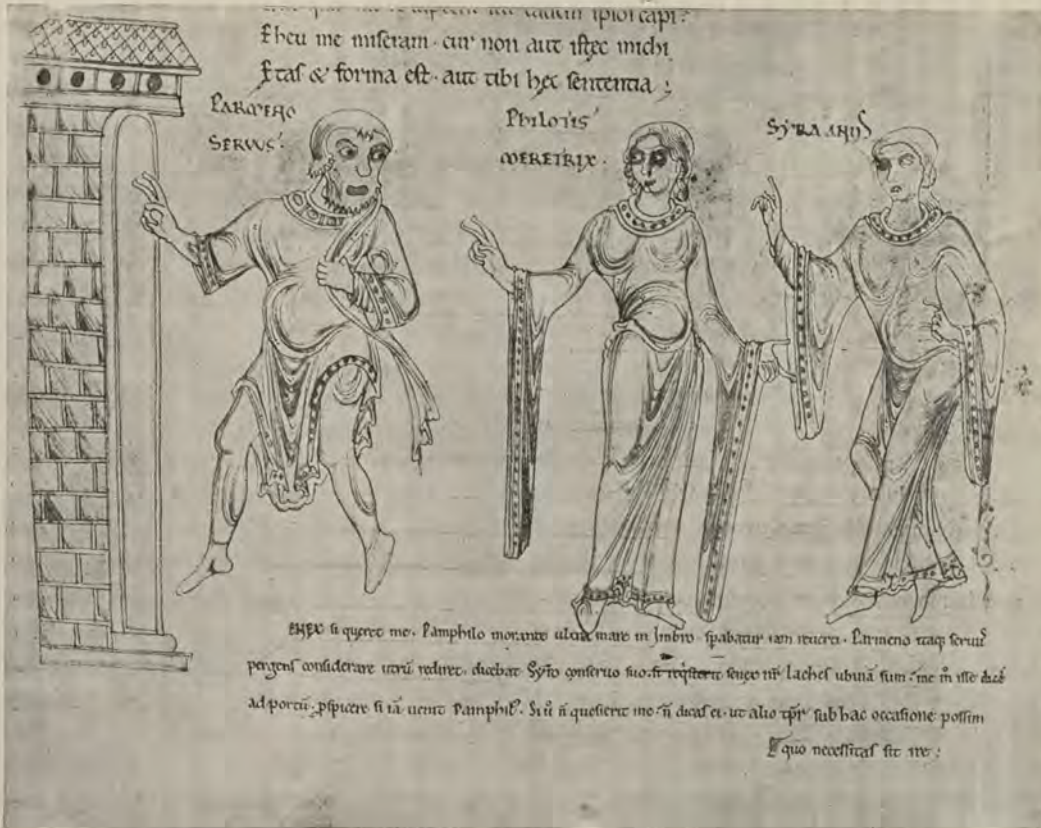
Z Terencjuszem ustaje okres tłumaczeń, i komedja już tylko na krótko pozostanie aktualnym literackim rodzajem. Z Plautem tłumaczenia od razu uzyskały artystyczną wartość, gdyż zabarwił je właściwą sobie komiczną siłą błaznowania i farsy, przez co szczególnie trafiał do przekonania widzów. Często musiał odejść od wzorów nie tylko w treści — np. *kontaminacja* lub skrócenie końca komedji, lecz i w formie: odrzucił wytworność. W Terencjuszu widzimy próbę przywrócenia greckiego wdzięku, a to kosztem błazeńskiego komizmu. Próba ta udała się o tyle, że od czasów Terencjusza literacki język Rzymian, bardzo jeszcze ustępując greckiemu, staje przecież na mocnym fundamencie, a przez to daje literatom możliwość rozwijania samodzielnej artystycznej twórczości, która powoli nabiera tętna i głębi.

Prócz wybitnych tłumaczy i twórców literackiego języka, coraz to częściej występują mniejsi. W tragedji obok Akcjusza popisywał się *Caesar Strabo*, arystokrata — rzecz podówczas szczególna; wiemy o trzech jego tłumaczeniach; *Gaius Titius*, ekwit (szlachcic), też pozostawił tragedję; występy tych dwóch miały cechy dyletantyzmu. W obydwu rodzajach popisywał się *Atilius*, a w samej komedji *Trabea*, *Aquilius* i inni; zawzięty przeciwnik Terencjusza, *Luscius Lanuvinus*, zwolennik zupełnej ścisłości tłumaczeń. Po śmierci Terencjusza wysuwają się *Plautius* i szczególnie *Turpilius*; oni ulegali wpływom Plauta i jego rubasznosci.

Komedja togata. Cała powyższa literacka działalność operowała tak zwaną *fabula palliata*, gdyż osoby komedji, przybrane w grecki strój (*pallium*), odtwarzały greckie środowisko. Powstaje teraz *fabula togata*; aktorzy



MASKI KOMICZNE
(Minjatura w kodeksie Terencjusza; w. XII)



Sceny z komedji. Minjatura z kodeksu Terencjusza z XII w.

w rzymskiej todze odtwarzają rzymskie życie. Próbkę tego dał jeszcze Newjusz, ale inni zaniechali, po Terencjuszu zaś komedja togi na krótki czas zakwitła. Znamy trzech autorów: Titinius, Atta (um. w r. 77) i, najwybitniejszy, Afranius. Żaden ich utwór nie doszedł: możemy sądzić tylko z fragmentów i z tytułów. Wątek sztuk brali od Greków, ale dali rzymskie i italskie środowisko: ośmieszali nieobyczajność kuracyjnych miejscowości, kpili z mieszkańców italskich Pipidówek, pokazywali rzymskie rodzinne stosunki, rozwody i bardzo chętnie wysuwali kobiece typy; nie heterę, jak komedja palliata, lecz zwykłą Rzymiankę w rodzinie i w życiu: ciotka, świekra, posażna żona, wędnąca piękność lub zgoła «adwokatka» (iurisperita); podobno nazwy dla wszystkich stopni pokrewieństwa można było znaleźć u prawników i u Afranjusza. Najliczniej był reprezentowany niższy świat: nie niewolnicy, lecz drobni rzemieślnicy, a Atta specjalnie zwiedzał co podlejsze knajpy, by poznać szczegóły mowy, obyczajów i życia niższych warstw. Utrata tych komedji jest dla nas wielką luką, gdyż moglibyśmy słyszeć miejską ludność i poznać jej śmieszne strony i gwarę. Sztuki były dowcipne, czasem nieprzyzwoite i miały wielkie wzięcie.

Atellana. Bardziej niż komedja togi związana była z życiem ludu komedja, zwana *Atellana*. Były to jarmarczne widowiska, niebardzo rzymskiego pochodzenia, a geneza ich jest cokolwiek zawikłana i ciemna; istniały w Rzymie zapewne od III wieku, a w epoce grakchańskiej zostały wyzyskane jako lite-

racki temat przez Pomponiusa i Noviusa, których działalność sięgała zapewne roku 80-go. Posiadamy tylko tytuły, drobne fragmenty i wzmianki o atellanach. Były to widowiska, zbliżone do włoskiej komedji *dell'arte*; występowały tam stałe typy, zwane *Oscae Personae* — «oskijskie postaci». *Maccus*, głupi żarłok, *Bucco*, morda-żarłok, próżny i łakomy; *Pappus*, głupi staruch; *Dossenus*, przebiegły garbus; *Sannio*, błazen; brakuje kobiecej postaci. Poszczególne maski występowały w różnych charakterach, więc żarłok *Maccus* bywał dziewicą albo kupcem, żołnierzem, wygnańcem, bliźniakiem i t. d. *Pappus*, staruch, głupi i skąpy, chce wszystkich nabrać, a właśnie sam jest nabierany; sztuki odeń zwą się «Oszukany *Pappus*», «Narieczona *Pappusa*», «Butelka *Pappusa*». W sztuce Pomponjusza «*Maccus dziewica*» spotykamy garbusa *Dossenusa* w charakterze bakałarza; *Sannjo* rozśmieszał pospolitem błazeństwem. Są także jakieś niesamowite straszdyła: *Manducus* żarłoczny, miał ogromne szczęki i zgrzytał zębami; *Pytho Gorgonius*, smok; *Lamia* i *Mania*, potwory pożeracze i truciele. Tytuły sztuk raz prowadzą nas na wieś: «*Maccus rolnik*», «*Kozica*», «*Oślica*», «*Wieprz chory*», «*Wieprz zdrowy*» (sztuki Pomponjusza); potem do różnych miejscowości: «*Kampanczycy*», «*Przedalpejscy Gallowie*», «*Syryjczycy*». Często tytuły mówią o rzemieślniczych warstwach: «*Piekarze*», «*Rybacy*», «*Praczkici*», «*Lutniści*»; inne tytuły mówią o jakimś moralizowaniu: «*Gracze*», «*Żli*», «*Rozrzutnicy*»; znajdujemy i zgoła podniosłe tematy: «*Agamemnon*», «*Marsjasz*», «*Fenicjanki*» — domyślamy się, że przedmiotem parodji była tu mitologiczna treść, gdyż starożytni pod tym względem nie krępowali siebie. Spotykamy wreszcie i rzymskie religijne zwyczaje: «*Lar rodzinny*», «*Sąd o życiu i śmierci*», «*Ślub*», «*Pogrzeb*»; wysmiewano rzymskich wróżbiarzy, augurów i haruspików. Pokazywano błazeńską i jarmarczną parodję życia; komiczna siła, jaką Plaut włożył w swe tłumaczenia, wyraźnie oderwała się od obcej, greckiej komedji i uzyskała samodzielne życie raz w komedji togi, a potem znów w atellanie; parodja odhyla się bez żadnych osłon, a język zgoła prymitywny i pełno w nim ludowych i nieprawidłowych form, odbiegających od literackiej kunsztowności. Komiczne efekty były elementarne: słowne nieporozumienia, razy, chłosta, skoki, przebieranie się, potworne maski, sprawdzanie płci aktora.

Mimus. Obok atellany, mającej cechy jarmarcznego widowiska, rozwija się pewien rodzaj farsy, zwany *Mimus*. Nazwa wyprowadza się od greckiego wyrazu, oznaczającego «naśladować»; przyszedł do Rzymu z południowej Italji, przez długi czas istniał, podobnie jak atellana, jako dodatek i zakończenie dramatycznych przedstawień (*exodium*), w w. I zaś został opracowany bardziej literacko, a Cezar szczególnie lubował się w tych farsach. Mamy nazwiska kilku autorów, tytuły i trochę ułamek. Najwybitniejszy był *Decimus Laberius*, ekwit rzymski, który bawił się pisaniem scenariuszy dla mimów, ale sam nie występował. Dopiero Cezar zmusił go, by wystąpił jako współzawodnik wybitnego aktora i autora mimów, wyzwolenca *Publiusa Syrusa*; *Laberjusz* tedy swoje wystąpienie poprzedził tragicznym prologiem, w którym uskarżał się na własne poniżenie. Sztuki grano bez masek, bez koturnów (*plenipederia fabula*), role kobiece grały kobiety; wątek był bardzo luźny a chodziło najbardziej o stworzenie wesołego nastroju krotoczwili, gdzie aktorka często obnażała się, gdzie poruszano momenty czasem nieco polityczne, a *Laberjusz* potrafił cokolwiek zemścić się ze sceny na Cezarze za przymus; język obfitował w śmiałe nowotwory i ludowe formy; ośmieszano chętnie niższe warstwy, rzemieślników; pokazywano od ujemnej strony

rodzinne życie; obok głównego aktora, *archimimusa*, występował błazen *sannio*, a improwizacja stanowiła często główną treść sztuki.

Luciljusz i przełom st. I—II. Okres po Terencjuszu, nacechowany samodzielny, acz upadającym rozwojem komedji, wydał wybitnego poetę, twórcę specjalnie rzymskiego poetyckiego rodzaju — *satyry*. Jeszcze Ennius dał utwór o luźnej treści, zwany *Saturarum libri*; był on podobny do greckich moralizujących gawęd i opowiadań, zwanych diatrybami. Poeta Lucilius uprawiał wyłącznie ten rodzaj, nadał mu charakter osobistych zwierzeń o złośliwym zabarwieniu i ustalił heksametryczną formę, a Rzymianie z całą słusznością twierdzili, że satyra jest ich wynalazkiem. Urodził się w Suessa Aurunca, należał do arystokracji, ale urzędów nie piastował; przyjaźnił się z kołem Młodszego Scypjona, umarł jako człowiek stary w r. 109. Luciljusz napisał trzydzieści ksiąg poematów, a dochoowało się około 1300 wierszy fragmentów. Sąd o nim jest utrudniony i może być tylko ogólnikowy, a czasem dorywczy. O niektórych księgach możemy stwierdzić ich treść; więc w ks. I była wyobrażona narada bogów o tem, jak karać krzywoprzysięzców; w ks. III opisał swoją podróż do Sycylii, co stało się pierwowzorem dla całego szeregu podobnych opisów podróży; w ks. IX roztrząsał różne literackie i gramatyczne zagadnienia, w XVI zaś, zadedykowanej kochance Collyra, prawdopodobnie o niej była mowa. Lepiej wiemy, jaka była ogólna treść jego twórczości: złośliwy obraz ówczesnego życia. Raz była to krytyka rzeczy politycznych; więc ośmiesza życie na forum i opowiada, że ludzie przybierają pozory uczciwych i usiłują nawzajem siebie oszukać i okpić, tak jakby byli wrogami dla siebie. Kiedy indziej zaczepia przywódcę arystokracji, Lentulusa Lupusa, a po śmierci tegoż przedstawia naradę bogów o tem, jak on ma umrzeć: zapada uchwała, by umarł od niestrawności; tamże zaczepia nieuczciwego sędziego Hostiljusza Tibullusa. Inne tematy były ogólne, społeczne i moralne; najchętniej wyśmiewał dorobkiewiczów, ordynarne łakomstwo, a Horacy określił to, że zrywał z nich maski (*dehahere pellem*). Aureljusza Cottę napiętnował za to, że był dusigroszem, Klaudjusza Asellusa za rozwiązłość; kto był «*formosus homo et famosus*», «piękny i osławiony skandalami», kto uprawiał obżarstwo lub grekomanję — każdego zaczepił i ośmieszył. Stary kawaler, który sam wołał kochanki i miłostki, kpił sobie Luciljusz także i z małżeństwa, z takich, co to «z własnej woli w te opaly popadają ludzie; biorą żony, płodzą dzieci, by żyć potem w trudzie» (przekł. K. Morawskiego), gdyż według jego mniemania żona dla męża wdzieje byle co, a «dla obcych sięgnie po spinki i stroje» (przekł. K. Mor.). Nie przeszkodziło mu to, że wygłosił hymn o cnocie, która uczy poznawać uczciwe i złe, składać hołd zasłudze i być wrogiem złych ludzi. Poruszał także literackie zagadnienia, co poeci rzymscy czynili bardzo często, gdyż byli nie tylko twórcami, lecz i teoretykami języka. Tragik Akcjusz często skierowywał uwagę na te zagadnienia, a od r. 169 uczony grecki Krates miał w Rzymie filologiczne wykłady; teraz Luciljusz piętnuje niewłaściwy język Pacuwjusza, polemizuje z Akcjuszem i zdobywa sobie miano pierwszego sędziego łacińskiego stylu (Plinusz Starszy). Osiągnął Luciljusz jedno z pierwszych miejsc w literaturze rzymskiej, a Horacy, który kontynuował jego dzieło w swych satyrach i listach, przyrównuje go do największych greckich komedjopisarzy, Arystofanesa i Eupolisa, gdyż Luciljusz na swój sposób prowadził dalej ich dzieło i smagał występki, kłamstwo i rozpustę. Tenże Horacy miał mu za złe pośpiech w pracy i złośliwie mówił, że Lu-

Lucyliusz potrafił napisać 200 wierszy «stojąc na jednej nodze». Lucyliusz sam zdawał sobie sprawę z swego poniekąd niedbałego pisania i zaznaczał, że pisze nie dla znawców i nie dla wybrednych, lecz ot tak sobie, dla zwykłych śmiertelników; że nie pragnie czytelników ani nieuczonych, ani zbyt uczonych; tak ujmując swoje dzieło, okazał się może najbardziej artystą.

W tych przedgrakchańskich czasach słyszymy i o innych poetach, więc Valerius Soranus napisał filozoficzny poemat o naturze, gdzie wykladał stoicką filozofję; onże wydał jakieś prozaiczne dzieło «Epoitides», traktujące o religji; inni, Porcius Licinius i Valerius Sedigitius pisali poematy o historii literatury i filozofji; historyczne zaś poematy bliżej nam nieznani Hostius (Bellum Histricum) i Furius, któremu znakomity wódz i mąż stanu Katulus przesłał swoje pamiętniki dla poetyckiego ich opracowania; wreszcie jakiś Valerius Valentinus ułożył dla bawiących się żartobliwe «prawa ucztowania».

Pierwsze dziejopisarstwo (greckie). Rzymska proza powstała zupełnie inaczej niż poezja, gdyż od początku była traktowana jako obywatelski obowiązek, a pierwsze kroki na tem polu były podjęte nie przez przybłędów, lecz przez senatorów i mężów stanu; ten charakter zachowała na zawsze. Początki prozy były pisane po grecku, by przedstawić młode państwo obcym narodom, opowiedzieć o jego pochodzeniu i wewnętrznych zaletach. Pierwsi tacy prozaicy byli to Fabius Pictor, członek znakomitego rodu Fabjuszów, i Cincius Alimentus, jeden z wodzów w wojnie z Hannibalem. Opisywali dzieje Rzymu od początków do swego czasu, przytem epokę królewską, obfitującą w podania, traktowali obszerniej, pierwsze czasy rzeczypospolitej pobieżnie, okres zaś końcowy i punickie wojny znów obszerniej i z wyraźną niechęcią dla Kartaginy. Dzieło młodszego z nich, Alimenta, znane nam jest gorzej, gdyż starszy odeń Pictor przysłonił go i wyraźnie osiągnął swój cel: czytali go nietylko Rzymianie lecz i Grecy, a Polibjusz, jeden z najznakomitszych greckich historyków, zaczerpnął z jego dzieła szereg wiadomości. Historje te do nas nie doszły; znamy je albo z drobnych fragmentów, albo z opinji późniejszych historyków. Prócz tych wybitnych inni jeszcze pisali po grecku, nawet wtedy, gdy dziejopisarstwo łacińskie już istniało. Byli to Cornelius Scipio, syn Starszego Afrykańczyka; Gaius Acilius, Postumius Albinus (pretor w r. 155). Prace ich miały charakter propagandowy; do nas nie doszły.

Marek Kato. Marcus Porcius Cato Censorius (234—149) pochodził ze skromnego rodu z miasteczka Tuskulum; własną energją i pracą osiągnął najwyższe szczeble w politycznej karierze; pierwszy wielki rzymski prozaik, a w ówczesnej kulturze zajmuje stanowisko pierwszorzędne, jako przeciwnik zewnętrznej hellenizacji życia i rzecznik rzymskiego konserwatyzmu. W Hiszpanji jako namiestnik odznaczył się sumiennnością i sprawiedliwością względem podbitych ludów; w r. 184 jako cenzor, to znaczy strażnik obyczajów, był nieprzebranym wrogiem korupcji, wyuzdania i pozornego nowatorstwa grekomanów; jako literat — rzekomy konserwatysta, w istocie zaś wielki nowator i indywidualista, a poszczególne zagadnienia ujmował w sposób sobie tylko właściwy i zgola wyłamywał się z utartych form: jako mówca, był bardzo płodny i napastniczy, zaś jako ojciec, pełen przywiązania i pracy dla dobra syna. Główne dzieło swoje, *Historje Rzymu* nazwał *Początkami, Origines*; było tego 7 ksiąg: pierwsza obejmowała

dzieje królów, druga i trzecia mówiła o początkach wszystkich italskich miast; w czwartej wyłożył pierwszą punicką wojnę, w piątej — drugą wojnę, w szóstej i siódmej — wszystko, co stało się potem aż do roku 149. Nowatorstwem jego było to, że pisał nie dla Greków, lecz dla Rzymian: po łacinie; również i to, że spisywał dzieje nie w rocznikarskim porządku, lecz rozdziałami o jednym ciągu treści, i wręcz pogardliwie odzywał się o rocznikarskiej metodzie pisania; wykazał tem wysoki poziom twórczego krytycyzmu. Niezwykłą, aczkolwiek w duchu rzymskim, była uwaga, jaką udzielił innym miastom i krajom prócz Rzymu; traktował je jako młodsze, ale równorzędne. Zgodnie z panującymi poglądami, wszystkie italskie miasta wyprowadzał od greckich osadników, a spostrzegawczy zmysł wykazał np. w takiej charakterystyce Galłów, od których wywodzą się Francuzi; najchętniej uprawiają dwie rzeczy: wojenną sztukę i dowcip. Wykładając dzieje Romy, nietylko pragnął wystawić swój



Mówca.

naród, lecz również piętnował jego błędy; najbardziej charakterystyczne jest to, że Romyę pojmował gatunkowo, a jej historję nie jako dzieje i czyny wybitnych rodów i jednostek, lecz jako wspólny wysiłek całego narodu; pominął milczeniem nazwiska wodzów i mężów stanu, gdyż każdy z nich był dlań nie jednostką, lecz tylko wykonawcą woli rzymskiego narodu; czasem tylko i bardzo rzadko przekroczył tę zasadę. Dzieło Katona znamy z fragmentów i z wzmianek o nim innych historyków; czyn jego pozostał nieco osamotniony w rzymskiej literaturze, gdyż inni historycy, nie dorównując mu ani twórczym krytycyzmem, ani głębią myśli, skierowali dziejopisarstwo na tory rocznikarstwa i wielkości rodów.

Tenże Kato zajmuje pierwszorzędnę stanowisko również w oratorskiej sztuce; za Cyncerona znano 150 jego przemówień. Uraził wiele osób agresywnością i był 44 razy powołany przed sąd, ale zawsze wychodził obroną ręką. Sztukę mowy posiadał dobrze i nawet napisał podręcznik dla mówców. Wygłaszał przemówienia na różne tematy, raz bronił się, to znów napastował, albo bronił innych; mamy tylko drobne ułamki, a świadczą one, że aczkolwiek nie stosował, tak jak Cyncero, wyszukanego kunsztu, to jednak wygłaszał mowy pełne życia i temperamentu; zja-

dliwe w zaczepce, natchnione w pochwałę. Cycero, znawca nieporównany, ma dla Katona dużo uznania i mówi, że mowy jego przestano czytać tylko dlatego, że język ich jest przestarzały. Późniejszy pisarz, Gelljusz, zachował większe fragmenty z mowy jego w obronie Rodyjczyków; inne były skierowane przeciw nieuczciwym namiestnikom, urzędnikom, przeciwko przepychowi, rozrzutności, grekomani. Rozwinął obszerną pisarską działalność i w innych kierunkach i pozostawił szereg encyklopedycznych dzieł lub podręczników, więc «o sztuce wojennej», «pouczenia dla syna», wspomniany podręcznik retoryki, wykład ówczesnej medycyny, także dzieło o rolnictwie (*De agricultura*), które jest najstarszym zażytkiem rzymskiej prozy, zachowanej w jednym większym ciągu, a nie w ułamkach. Są to przepisy, ale nie przyrodniczo-rolnicze, lecz gospodarcze i ekonomiczne i są pierwszorzędem źródłem do poznania ówczesnych rolnych i gospodarczych stosunków. Te prace pisał dla syna, by kształcić go w łacińskiej mowie, a nie na greckich wzorach; były one podane w formie dogmatycznej i zwięzłej. Całokształt pracy Katona zajmuje w kulturze rzymskiej pierwszorzędne stanowisko i łączy w sobie żelazną energję, obywatelską sprawiedliwość i zdrowy realizm, a jako pierwsze prozaiczne pisma, skomponowane w łacińskiej mowie, wywarły głęboki wpływ na współczesnych i na potomnych.

Dziejopisarstwo. Następni historycy wrócili do zasady rocznikarstwa; mamy ich duży zastęp i dzielimy na dwie grupy: *annalistyka starsza i młodsza*. W pierwszym okresie występują nazwiska: Cassius Hemina, Calpurnius Piso, Gnaeus Gellius, Gaius Fannius, Sempronius Tuditanus, Coelius Antipater, Sempronius Asellio; niektórych pomijam. Opracowywali dzieje w ten sposób, że usiłowali wypełnić luki, jakie jeszcze były w dziejach Romy, a w tej pracy wzorowali się na lepiej znanych greckich dziejach i wspólnie stwarzali legendę Romy. Nie była to praca naukowa, tak jak my ją pojmujemy: oparta na badaniach dokumentów. Było to przedstawienie ubiegłych lat, opierające się raz na poetyckich i retorycznych uzupełnieniach, potem na racjonalizującej chęci pogodzenia podania z prawdopodobieństwem, również chęci, zupełnie uzasadnionej, wyprowadzenia państwowej wielkości Romy z obywatelskiej dzielności jej narodu. Do tego dochodziły antykwarskie studia o urzędach, co szczególnie uprawiał Tuditanus; moralizujący kierunek dał Kalpurnjusz Pizo; dochodzenia o początkach italskich miast znajdujemy u Gelljusza. Jedni zaczęli od założenia Romy i, wciąż uzupełniając jeden drugiego, doprowadzali rok po roku rzecz do swoich czasów: Fannjusz, Pizo i inni. Czasem traktowali dzieje monograficznie, jeden tylko okres; więc Antypater w siedmiu księgach opisał i wydał (po r. 121) wojnę z Hannibalem (*Bellum Punicum*); Aselljo pragmatycznie spisał współczesne sobie dzieje (*Rerum gestarum libri*, 134—91). Młodsza annalistyka, rozwijająca się w czasach namiętnej rewolucji, przybiera charakter rodowy i polityczno-stronniczy; tutaj pisali Claudius Quadrigarius, Valerius Antias, Licinius Macer, Aelius Tubero. Kwadrygarjusz wyłamał się z tradycji i opisał nie od założenia Romy, ani też jeden okres, lecz od napadu Gallów (390—78); jest nam mało znany. Pierwiastek rodowy, wysuwany i przez starszych annalistów, obecnie znajduje wyraz w dziele Antiasa, który w 75 księgach opisał dzieje Romy od początków do czasów Sulli, a jako członek rodu Walerjuszów niejednokrotnie wysuwał ten ród na pierwszy plan. Lubował się również w antykwarskich dochodzeniach i w rzekomo dokładnych liczbach. Dziejowe znaczenie rodu Licinjuszów wysuwał

Macer, trybun w r. 73, demokrata; w dziejopisarstwo wprowadził polityczne zabarwienie i doszukiwał się takich samych demagogicznych walk w w. IV, w jakich brał udział w w. I.— Tubero, który roczniki doprowadził do czasów Cezara, polemizując z poprzednikiem, zabarwił dzieje arystokratyzmem.

Od czasów grakchańskich rozwija się autobiografia; Aemilius Scaurus, cenzor w r. 109, zawzięty arystokrata, pisze w trzech księgach pamiętniki. To samo czyni Rutilius Rufus, szlachetny optymat, odsunięty od publicznych spraw przez ekwitów-bankierów, człowiek o głębokiej obywatelskiej i filozoficznej kulturze; wielki ówczesny myśliciel Poseidonios zadedykował mu jedno ze swoich dzieł. Rutiljusz historję swoich czasów napisał po grecku. Lutatius Catulus, arystokrata, wódz, który razem z Marjuszem zwyciężył Cymbrów i w r. 87 skończył samobójstwem, pisze pamiętniki o swoich czynach i o konsulacie; prócz tego jakieś inne dziełko, bliżej nam nie znane, zwane *Communis Historia*. Możliwe, że autorem tego był wyzwolieniec Katulusa, Daphnis; był to prawdopodobnie zbiór opowieści o różnych dziejowych wypadkach. Ciekawe były pamiętniki dyktatora Corneliusa Sulli: znane nam są w drobnych fragmentach, przechowanych przez Plutarcha w biografji Sulli. Te same czasy (wojna ze sprzymierzeńcami) opisywał Cornelius Sisenna. Był to, że tak powiem, powieściopisarz, gdyż przetłumaczył z greckiego zbiór erotycznych nowel (*Milesiaka*); wiemy, że wykład dziejów zabarwił szeregiem beletrystycznych momentów, przez co szczególnie podobał się; jako członek rodu Korneljuszów podobno miał przedstawić rzecz stronniczo i z uznaniem dla Sulli.

Nauka i wymowa. Rozwija się w Rzymie ruch naukowy: badania prawnicze i filologiczne. W nauce o prawie przoduje ród Muciusów Scaevolów, którzy dali Rzymie szereg pontyfików, a zarazem uczonych prawników, np. Publius, konsul w r. 133, i Quintus, konsul w r. 95. Inni głośni prawnicy byli to Junius Brutus i Marius Manilius. Wszyscy oni ogłaszali prawnicze monografie. Pokrewny kierunek przedstawiają antykwaryczne badania o urządach, zwyczajach, obrzędach; w tej dziedzinie pracują wspomniani wyżej Sempronius Tuditanus i Junius Congus. Dziedzina filologii posiada wybitnego uczonego Aeliusa Stilo, który rewidował teksty autorów i badał autentyczność plautyńskich sztuk. Wiemy, że i poeci uprawiali filologiczne studia; wspomniałem o nich wyżej: Lucilius, Porcius Licinius, Valerius Sedigitius. Zachował się podręcznik retoryki i oratorskiego kunsztu, zatytułowany «*Ad Herennium*»; autora nie znamy, a podręcznik jest przeciętny. Podobny podręcznik napisał słynny mówca Antonius. Jednego z pierwszych mówców poznaliśmy w osobie Katona Starszego; struktura rzymskiego państwa, z jej ludowemi zgromadzeniami, wiecami, senatem i sądownictwem o charakterze często politycznym, bardzo sprzyjała rozwojowi oratorskiej sztuki. Dochodzi do tego wrodzone południowcom zamiłowanie w słowie i w geście. Pierwsze kroki rzymskiej wymowy są nam znane przeważnie z historji jej, napisanej przez Cycerona; drobne fragmenty czasem pozwalają nieco pogłębić te wiadomości. Jeszcze Starszy Afrykańczyk Scipio odznaczał się oratorskiem uzdolnieniem; posiadamy fragment dumnego przemówienia Scypjona w r. 185. To samo inny wielki mąż stanu i wódz, Aemilius Paullus; syn tegoż, Młodszy Scipio Afrykańczyk, człowiek wszechstronnie wykształcony, zdobył sobie sławę wykwiutnego mówcy; przyjaciel jego, Laelius Mądry, zyskał wymową jeszcze większą sławę. Ich polityczni prze-

ciwnicy, bracia Tiberius i Gaius Gracchowie, wykształceni przez Greków, umieli porywać słuchaczy płomienną wymową; zajmują jedno z pierwszych miejsc w tej dziedzinie. Gwałtowny, namiętny, a czasem wręcz łagodny był w przemówieniach trybun Papirius Carbo. Listę znakomitych mówców łatwo można powiększyć; wymienię jeszcze dwóch, którzy zyskali szczególną sławę: Marcus Antonius (kons. w r. 100) i Licinius Crassus (kons. w r. 95). Antonjusz nie publikował swoich mów i wiemy, że wygłaszał je z pamięci, ale bardzo umiejętnie zawsze je przygotowywał. Crassus, przez Cyncerona ceniony wyżej, w przemówieniach łączył dowcip z wytwornością i z głębokim jurydycznym wykształceniem; należał do umiarkowanych optymatów.

II. WIEK GENJUSZÓW I BUJNEGO ROZKWITU (65 A. CHR. N.—18 P. CHR. N.)

a) Poezja: Lukrecjusz. Neoterycy: W. Kato, L. Kalwus, H. Cynna. — Katullus. b) Proza: Ogólne cechy oratorskich występów: azjanizm i attycyzm. — Hortenzjusz, Kalwus, M. Brut. — Marek Cyncero. — Juljusz Cezar. — Salustjusz. — Marek Warron. — Korneljusz Nepos. — Pomponjusz Attyk. — Figulus. — Nauczyciele retoryki i filologii. — Liwjusz. — Poljo; Trogus; autobiografia Augusta; publicystyka Korwina. — Filologia i nauka: Flakkus, Hyginus, Witruwjusz. — Wergiljusz. — Horacy. — Mniejsi poeci wergiljańskiej epoki: Warjusz, Macer, Gallus, Rufus, Marsus. — Albius Tibullus. — Sekstus Properejusz. — Owidjusz.

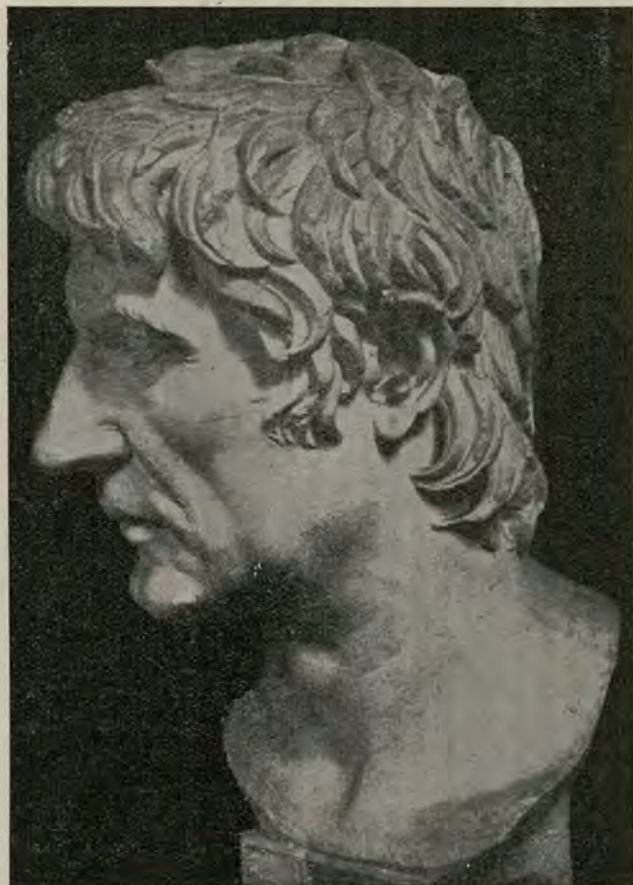
a) Poezja.

Poemat Lukrecjusza. Samodzielna rzymska komedia, togata i atellana, pokazywała Rzymianom życie, jako jarmarczną parodię; satyry Luciljusza ujmowały je ze złośliwym krytycyzmem i z moralnym oburzeniem; niezachowane poezje Soranusa dawały życie w stoickim ujęciu, więc apoteozowały je; poemat Lukrecjusza daje nam obraz pesymizmu i negacji życia. Titus Lucretius Carus, o życiu którego prawie nic nie wiemy, zmarł w r. 55, mając lat 44; pozostawił poemat, niezupełnie wykończony, w którym wyłożył materialistyczną filozofię przyrody: *De rerum natura*, *Przyrodoznawstwo*. Legenda oplata śmierć poety tajemniczością: słyszymy o szaleństwie i o samobójstwie; nastrój i treść poematu zgadzają się z legendą i zapewne były jej źródłem. Utwór składa się z sześciu ksiąg; jest to wykład epikurejskiego, atomistycznego przyrodoznawstwa. W ks. I mówi o atomach i o próżni; w ks. II mówi o ruchach atomów, które łączą się w organizmy i znów rozsypują się, co właśnie jest śmiercią; sądzi, że takie same rozsypywanie się w próżni spotka kiedyś ziemię i jej świat i doszukuje się symptomatów tego. W ks. III zwalcza strach śmierci i udowadnia, że duch, składający się z atomów, jest śmiertelny; w ks. IV wyklada antropologję, teorię o nieomyślności zmysłów i o poznawaniu przez zmysły. W ks. V mówi o kosmologii, o powstaniu z atomów ziemi, morza, słońca, niebios; o rozwoju ludzkości i o wynalazkach; w ks. VI wyklada o burzach i o piorunach, o wulkanach i o trzęsieniach ziemi. Swoją wiedzę czerpał Lukrecjusz najbardziej z Epikura i z Empedoklesa; posiadał również pierwszorzędne odczytanie w greckiej literaturze i dał jednolity zarys atomistycznej filozofji, ale poetycka forma poematu wykazuje brak wykończenia. Cokolwiek staroświecki język opiera się na Ennjuszu i zawiera sporo archaizmów; metryka jest ciężka i czasem nieco nieudolna, albowiem Lukrecjusz był to poeta nie artystycznej formy, lecz ideologii; myśliciel i wieszcz, a nie esteta;

posługiwał się przez innych daną formą, a sam nie usiłował być w niej nowatorem. Dał natomiast głęboki artyzm w przeżywaniu idei i myśli; posługując się cokolwiek chropawym heksametrem, stworzył szereg tętniących energią obrazów i opisów; poeta o namiętej i płomiennej myśli, w atomistyczną koncepcję natury wniósł tragiczny patos wieszczki i szaleńca. Czas powstania utworu określamy ogólnikowo, że tuż przed śmiercią doprowadził go do tego stanu, w jakim się zachował.

Lukrecjusz: religja przestrzeni i materji. Występują w poemacie głębokie i nawskróś religijne przeżycia, to znaczy: uczuciowe i uwielbiające ogarnięcie nieskończoności. Uwielbia zaś nie indywidualną potęgę nieśmiertelnej myśli i woli, lecz dezindywiduowaną przestrzenną i czasową nieskończoność. Mówi o przedwiecznej materji, żywot-

nej i wielkiej, nieustannie przemieniającej się i zawsze powstającej do nowego życia. Całokształt zjawisk odradza się i nic nie ginie, gdyż rozsypanie się jednej rzeczy powoduje powstanie nowej innej; śmierć nie istnieje, bo jest ona tylko chwilowem rozpraszaniem się materji na atomy. Narody i rzeczy upadają, a na ich gruzach rodzą się inne i nawzajem podają sobie pochodnię życia, to znaczy stawania się coraz to nowych przemijających kształtów i zjawisk z wiecznie trwających atomów. Ogarnia go zdumienie i zachwyty, gdy wzrokiem wewnętrznego przeżycia widzi niedostępną dla postrzegania próżnię, bezkresną otchłań świata, w której lecą i pędzą splatające się skupienia atomów. Znamienna jest imperatywność opowiadania Lukrecjusza: nie tylko wykląda i opowiada, lecz także objawia i rozkazuje czytelnikom przyjąć jego słowa; poczytuje siebie za wieszczki i mówi, że prawdy jego są trwalsze i głębsze od słów Delfickiej Wyroczeni. Myślą uczonego i natchnieniem proroka widzi, że wielorakość stawania się materji jest nieprzebrana: taż sama treść przemienia się w pastwisko i w trzodę, i w strumień, lub staje się krwią i ogniem, i światłem. Dzieje się to dzięki różnej formie atomów, które, jednakowe treścią, są odmienne kształtem i układają się w coraz to inne zjawiska i rzeczy. W zachwyty wprawia Lukrecjusza myśl o tem i wiara w to, że w bezkresnej przestrzeni glob ziemski



Nieznany Rzymianin.

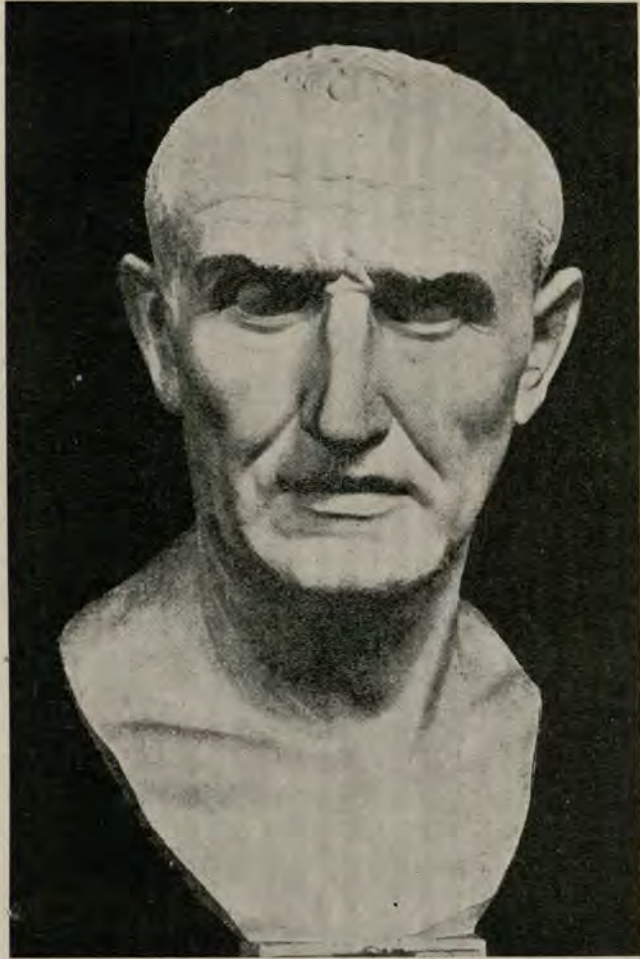
i system planetarny nie są wyjątkiem. Wirujące skupienia atomów układają się w otchłani w inne słońca i w inne księżyce, w inne morza, niebios a i żyjące rodzaje, a w każdym miejscu i o każdej porze mogą atomy splatać się w coraz to inny przemijający kształt. Natura, nieogarniona czyjąkolwiek wolą, sama wszystko przez siebie i z siebie czyni. Te myśli poematu są konstruktywne i wyrażają wiarę Lukrecjusza w absolutność i nieskończoność materji i próżni; poeta stara się utwierdzić taką samą wiarę w czytelniku.

Lukrecjusz: obywatelska amoralność. Z zapalem i z energją przystępuje Lukrecjusz do destrukcji powszechnych wierzeń; obala wiarę w dobroć bogów i w nieśmiertelność ducha, zwalcza zniechęconą uludę ponadmaterjalnej nieśmiertelności i uderza w same fundamenty religji. Najpierw zwalcza wiarę w odrębność ducha wobec materji i stara się utwierdzić wiarę w to, że duch jest śmiertelny i nieoddzielny od ciała; jest tak samo częścią człowieka, jak ręka lub noga. Dusza rodzi się wraz z ciałem, a materjalność jej występuje nawet w dziedziczności, skoro potomstwo dziedziczy przymioty rodziców. Mechanicznie i tylko przez atomy człowiek może być związany z przeszłością i z przyszłością; istotne pokrewieństwo i dziedziczenie ideowego spadku wcale nie istnieje. Na tych przesłankach buduje stosunek do moralności i religji. Za punkt wyjścia służy mu twierdzenie, że wszelkie zjawisko posiada dwojakie cechy: *istotne (coniuncta)* i *nieistotne (eventa)*; cechą istotną jest taka, która nieoddzielnie łączy się z materją i próżnią, i nie można oderwać jej od rzeczy lub zjawiska bez tego, by nie zniszczyć jej; temperatura jest istotną cechą ognia, ciężar przynależy do bryły, ciekłość do płynów. Tylko te nieprzemijające cechy posiadają dla Lukrecjusza trwałą wartość i mogą być przedmiotem podziwu i czci. Cechy przemijające, eventa, są to wydarzenia i nie mają wartości dla materji i dla próżni; wpływają z uludy ludzkiego życia, z mechanicznego poruszania się kształtów; z ludzkiego strachu rzekomej śmierci, z cierpienia i z przemijającej chęci. Są to takie rzeczy, jak niewola i ubóstwo, dostatek i wolność, wojna i zgoda. Ludzkie czyny wcale nie istnieją same przez się, jak atom i próżnia: wiecznie; są tylko znikomym wynikiem przypadkowego układu atomów w przestrzeni i w czasie. Ludzkie czyny i pragnienia, takie rzeczy, jak zgoda, sprawiedliwość, wolność — są znikomą uludą i fantasmagorją. Oto są przesłanki dla moralności Lukrecjusza. Życie człowieka widzi on w smutnych barwach: jest ono raczej cierpieniem niż radością; jedyną ulgą jest wyzwolenie ciała w śmierci, gdyż ona gasi chęć i tęsknotę. Strach śmierci, który wypełnia życie zwykłych ludzi, jest objawem ich głupoty. Lukrecjusz mniema, że życie ludzkie jest pociągnięte kirem oczekiwania śmierci; ludzie, ścigani grozą nadchodzącej śmierci, boją się, miotają się, stwarzają religijne mamidla i pragnienia i uciekają przed sobą. Bezczesna nicość jest udziałem człowieka przed narodzinami i po śmierci; jest rzeczą bezmyślną ucieczka człowieka do pałacu lub do wiejskiego ustronia. Skołatanemu ciału nie daje ulgi ani bogactwo i purpura, ani dostojność rodu i sława panowania. Lukrecjusz potępia znikomość władzy i potęgi i wychwala nieczułość mędrca, obojętnego dla zaślepienia błądzących ludzi; potępia karierę i pragnienie władzy nie w imię godziwości, która zabrania krzywdzić słabego, lecz w imię filozoficznego zdrowego rozsądku. Etyczny postulat dla Lukrecjusza nie istnieje: zbrodniczy karierowicz i zasłużony mąż stanu są dlań w jednakowym stopniu głupcami. Jakość etyczna dla Lukrecjusza nie istnieje; jest tylko jakość rozumowania: w obliczu wszechogarniającej nicości

wszelkie dążenie do tego, co nie jest wyzwoleniem ciała z przemijającego kształtu, jest dlań objawem głupoty, a boskie i ludzkie etyczne przykazania powstały z tchórzostwa człowieka, który sam sobie stworzył religijne mamidła i zabobony, i brednie o karach za zbrodnie, byleby wypełnić pustkę istnienia w przemijającym kształcie.

Głęboka jest pogarda Lucrecjusza dla ludzi: oni są jak dzieci i błąkają się w popłochu, gdyż otacza ich ciemność głupoty; sądzi, że ma władzę rozproszyć tę ciemność. Wiedza dla ludzi jest jak pożyteczny piołunowy napój dla dzieci: żeby wypili, należy brzegi kubka osłodzić miodem; oto dlatego swoją wiedzę wyklada w poetyckiej formie. Zgodnie z tą pogardą występuje w Lucrecjuszu oschłość; spoglądając na nieszczęścia innych, myśli nie o ich cierpieniu, lecz o sobie, że jest bezpieczny; nieszczęście ludzkie jest dlań źródłem radosnej myśli o własnym bezpieczeń-

stwie. Ta oschłość wypływa z przesłanki, że nie istnieje żadne pokrewieństwo, jak tylko mechaniczne, przez atomy. Może się wydać, że tej oschłości zaprzecza sama idea poematu: wyzwolić ludzi od strachu śmierci i od posłuszeństwa religijnym mamidłom; jednak to wyzwolenie jest dla Lucrecjusza pobudką drugorzędną, gdyż główną i namiętą chęcią jest nienawiść dla zwykłej religii i chęć zwalczania jej. Nienawiść do bogów i obrzędów, i do wiary ludzkiej — oto pacierzowy stos całego poematu. Brak pokrewieństwa osiąga swój szczyt tam, gdzie Lucrecjusz mówi o małżeństwie i rodzinie. Całe zagadnienie miłości, macierzyństwa i ojcowstwa sprowadza do mechanicznego i tylko fizjologicznego aktu; kobieta ma dla niego wartość erotycznego instrumentu i to nietyle rozrodczego, ile przyjemnościowego; jest tedy w zgodzie z sobą, gdy wyraża pogardę dla tych biedaków, którzy głęboko przeżywają pragnienie tego instrumentu, wpadając w szal miłości i tęsknoty; Lucrecjusz mniema, że jest rzeczą godziwą zdobyć spokój ducha przy pomocy lupanarów. Zresztą wie, że istnieją związki pozbawione mechaniczności i erotycznego wyuzdania, ale zbywa je krótko, jako wydarzenia rzadkie i przypadkowe.



Nieznany Rzymianin.

Czytając poemat Lukrecjusza, przyjmując przesłanki jego i wiarę, Rzymianin musiał zrzucić z siebie wszelkie obowiązki, a przywłaszczyć sobie wszystkie uprawnienia. Lukrecjusz połączył w jedną całość wielki pesymizm i wielką pychę: człowiek jest nicością, z nicości przyszedł i w nicość odejdzie, ale nie istnieje żadna istota i żadna rzecz, która miałaby mniej od człowieka nicości i więcej jakiegś nieśmiertelnej wartości, gdyż człowiek rodzi się z nieśmiertelnego atomu i jest dla siebie suwerenny; żaden ponadludzki imperatyw nie istnieje i żadna ponadjednostkowa wola i myśl nie rządzi człowiekiem. Rzymianin, który uwierzył w ideologję Lukrecjusza, jeżeli nie rzuci się na miecz i drogą rozproszenia swoich atomów nie zdobędzie sobie bezdusznej nieśmiertelności, to ma przed sobą dwie inne drogi. Pierwsza — w tem powszechnem błakaniu się odpychać od siebie to, co zawadza, więc słabszych, więc zostać krzywdzicielem i tą drogą osiąść osobistą wygodę i chwilową szczęśliwość zapomnienia o śmierci; druga — owszem, służyć innym, uginać się pod ciężarem życia i posiadać zupełną pewność, że życie trudne i ofiarne jest tak samo bezmyślne, jak życie pasożyta i krzywdziciela, a może nawet głupsze, gdyż krzywdziciel uzyskuje chwilowe zapomnienie w cielesnej rozkoszy, czego ofiarny nigdy nie ma. Czytając poemat, Rzymianin nie widzi powodów, dla których miałby oburzać się na domową wojnę i bratobójcze walki, jakie podówczas nękały społeczeństwo, o ile one mu nie szkodzą; natomiast ma zupełne prawo chwalić sobie tę wojnę, o ile ciągnie z niej pożytek, a więc i zakrzewiać ją. Poemat daje filozoficzne i wprost religijne uzasadnienie egoistycznym imperatorom i karjerowiczom, gdyż utwierdza etyczną suwerenność jednostki.

Nowe poetyckie formy (neoterycy). Zależność Lukrecjusza od dawnych poetyckich form spowodowała zupełne osamotnienie jego w ówczesnym literackim ruchu. Cały zastęp młodych Rzymian przełamywał tradycję Enniusza i stwarzał nowy kierunek, wzorując się nie na wielkich greckich klasykach, lecz na urbanistycznej i dworskiej poezji aleksandryjskich artystów. Jak dawniej Terencjusz usiłował dorównać Grekom w wytworności, z czego następcy jego zrezygnowali, tak teraz, w epoce Pompejusza i Cezara, poeci znowu usiłują kierować się najbardziej wytwornością, wdziękiem i dowcipem. Lukrecjusz zmagał się z zagadnieniem bytu i śmierci i rzucił tragiczne hasło amoralności; inni poeci, zwani z grecka neoterykami («młodzi»), zmagają się z poetycką formą, stwarzają ją na nowo i rzucają hasło estetyczności i przyjemności. Ich utwory, niewielkie, lecz w rytmice wyszukane i nowatorskie, były obliczone na to, by pieścić ucho wdzięcznym rytmem, szeregiem refrenów i melodyjnością. Język usiłują zmienić i zbliżyć do greckiego, więc grecyzują łacińskie słowa i zachowują greckie końcówki i formy w wyrazach i imionach, idących z greckiego. Treść poezji neoteryków odpowiada formie: erotyk, epigramat, idylla, obfitość okolicznościowych małych utworów, nasładowujących improwizowanie; odbiegając od liryki, dają niewielkie poematy, zwane epyllion. Jeden z nastarszych neoteryków, z czasów przedsullańskich, Lewjusz, jest nam prawie wcale nieznan. Z epoki Cezara znamy ich cały szereg, ale przeważnie z drugich rąk; dopiero Katullusa znamy w całości. Valerius Cato, poeta i filolog, ogłaszał komentarze do dawnych pisarzy, napisał jakiś utwór *Indignatio* i poematy *Lydia* oraz *Diana*, przeładowane poetycką i filologiczną erudycją; możliwe jest, że «*Indignatio*» również było poematem, który w dodatku posiadamy w zbiorze pseudowergiljańskich utworów pod tytułem *Dirae*. Większą odeń sławą cieszył się Licinius Calvus (82—47), znakomity mówca i w tej dziedzinie teoretyczny

przeciwnik Cycerona; zarazem uzdolniony poeta. W epyllionie (poemacie) *Io* opowiedział o kochance Jowisza tegoż imienia, ściąganej przez Junonę; w jambach i w dystychach pisał epigramaty i zjadliwie zaczepiał Pompejusza i Cezara. Idąc za wzorem Greka Partenjosa, napisał tren na śmierć *Kwintylji*, prawdopodobnie swojej żony, i są ślady tego, że pisał *epitalamje*, weselne pieśni. Idąc za tymże Partenjosem, inny neoteryk, Helvius Cinna, zaprzyjaźniony z Cezarem, napisał poetycki przewodnik dla podróży po Grecji: *Propempticon*; prócz tego drobne epigramaty i epyllion *Smyrna*, w którym opowiadał o losach cypryjskiej królowny tegoż imienia; poemat ten, aczkolwiek przeładowany erudycją, bardzo podobał się Katullusowi. Było jeszcze kilku poetów tejże szkoły,



Rzymianin i Rzymianka, fresk pompejański.

np. Tigidas, Cornificius — pisali małe poematy lub erotyki; Bibaculus, był autorem zjadliwych jambów na Cezara i Oktawjana.

Katullus. Bezsprzecznie pierwsze miejsce wśród neoteryków zajmuje Gaius Valerius Catullus z Werony (przypuszczalne daty życia 87—55). Na twórczość i życie jego wywarła wielki wpływ kobieta, namiętna i demoniczna, arystokratka *Klodja*, zwana przezeń *Lesbją*; w dziejach kultury ludzkiej nierządnicą to prawdopodobnie najwspanialsza, gdyż zapłodniła wielkiego poetę miłością, cierpieniem i gniewem. Katullus był artystą wybitnie lirycznym; uczuć nie przepalał w sobie w syntetyczne przeżycie i dawał jednostkowe momenty swego afektu, przybrane w artystyczną szatę o niepośledniej wartości, nacechowane wielką szczerością i namiętym temperamentem. W gronie neoteryków nie był on twórcą tego kierunku, ani stosowanych przez nich poetyckich form, lecz przejął te, które zostały już urobione przez Katona, Kalwusa i innych; sąd poetycki posiadał niezawsze szczęśliwy i zachwycał się krańcowo erudycyjnym poematem Cynny, ale był naznaczony niepospolitym talentem i dał najlepsze okazy ówczesnej młodej sztuki. Czarował różnorodnością rytmów i form; stosował wielką ilość metrów, najczęściej hendekasyłaby, ale obok tego jamby i wiele innych. Forma treści była także różnorodna: weselne pieśni (*epithalamium*), poematy (*epyllion*), złośliwe *inwektywy* i *epigramaty*, *hymn* ku czci Diany, *tren* żałobny na śmierć brata, *okolicznościowe wiersze* do przyjaciół, *erotyki* do Klodji. Uderza w nim zdolność łatwego operowania skomplikowaną formą, świadcząca o prawdziwym artyzmie poety. Starożytni podnosili w nim to, że jest *doctus*, uczony; nowożytni w swych opiniach stale podkreślają szczerość, która zresztą cechuje

każdego poe­te; myślę, że prawda leży pośrodku i streszcza się w wyra­zie: artysta. Przedwczesna śmierć prawdopodobnie pozbawiła go moż­ności powiedzenia naj­głębszego swojego słowa; erotyki zaś Katullusa, przez nowożytnych zazwyczaj wy­suwane w jego poezji na pierwszy plan, a to dzięki ich podobieństwu do naszych miłosnych wierszy, erotyki, były to jego młodzieńcze utwo­ry; cała miłość, która je doraźnie spowodowała, była tylko użyźniającym instrumentem, który rozbu­dził Katullusa do męskiego wieku. Erotyki nie były jego największą treścią i były tak samo okolicznościowe, jak wiersze do przyjaciół, tylko bardziej namiętne; raz przemawiały młodzieńczym szczebiotem radości, a potem brzmiały jak zew namiętności, a potem zgoła przekleństwem nienawiści. Ta sama szczer­ość prze­bija w jego inwektywach; politycznych namiętności Katullus nie posiadał, ale odznaczał się wybitną estetyczną wrażliwością i szczerze, aczkolwiek tylko este­tycznie, nienawidził parwenjuszów, którzy przy boku Cezara dochodzili do wiel­kich fortun i, korzystając z opieki panującego, rozbijali się po stolicy i urażali dob­ry smak poety; najbardziej ścigał zjadliwą zaczepką niejakiego Mamurre i w imię artystycznej szczer­ości nie zawahał się urazić samego Cezara — ale Cezar, sam dostatecznie esteta, nie brał mu tego za złe. Utwory, w których okazał się najbardziej opanowanym artystą, były to niewielkie poematy. W jed­nym opisał Attisa i jego religijny szal, prowadzący do krwawej ofiary; dał obraz orgjastycznej namiętności młodzieńca i tęsknoty tegoż po dokonaniu na sobie ofiary, a przybrał to w gallijambiczne metrum. W innym poemacie opowiada o weselu Peleusa i Tetydy; jest to typowy okaz aleksandryjskiej poezji, gdzie filologiczna erudycja idzie w parze z balladowym poematem, gdzie panuje nie naiwna szczer­ość, lecz wytworny kunszt; nie wiemy niestety, czy były to przeróbki greckich utworów, czy twórczość na modłę tychże. Wiemy natomiast, że w rozwoju rzymskiej lite­ratury mniej zaważyła okolicznościowa szczer­ość Katullusa, a natomiast bardziej jego kunszt: Horacy kontynuował dalej wielobarwność jego rytmów, a wielki Owidjusz — balladowo-epicką opowieść. Cały kierunek neoteryków i Katullusa musimy wartościować w ten sposób, że na nowo urobili rytmiczną formę i poetycki styl, że zapoczątkowali szereg nowych rodzajów, a przez to stworzyli artystyczny i języ­kowy aparat, w pełni wyzyskany przez genjuszów, jacy przyszli do słowa po śmierci Cezara.

b) Proza.

Wymowa. Występ oratorski w normalnym stanie, jako literacki ro­dzaj, jest najbardziej ze wszystkich nieuchwytny i lotny, gdyż w trakcie wygła­szania przestaje istnieć. Jednak warunki ówczesnego życia szczególnie sprzyjały rozwojowi oratorskiego kunsztu i utrwały poszczególne występy. Mówcy zapi­su­ją swoje mowy, wydają je i stwarzają oratorską tradycję oraz kształtują poszcze­gólne formalne kierunki; zdarzało się nawet, że publikowano mowy wcale nie wygłoszone (Cyceron II mowa przeciw Werresowi). Z natury rzeczy mowa ma charakter *superlatywny*; oskarżająca staje się *inwektywą*, pochwalająca *apoteozo­waniem*; występuje to szczególnie w politycznych mowach. Obok tego, koniecz­ność przekonywania większych mas na wiecu, w zgromadzeniu i w senacie lub w sądzie, gdzie mówca zwraca się do sędziów, ale przemawia do licznej rzeszy zgromadzonych — to wszystko powoduje, że argumentacja jest często obliczona na chwilowy i peryferyczny efekt i operuje zgoła demagogicznymi środkami;

u największego mówcy Rzymian, Cyncerona, z łatwością znajdziemy te właśnie cechy — a były one u wszystkich mówców, aczkolwiek istniał ostry teoretyczny sprzeciw. Kunszt oratorski szedł w dwóch kierunkach, które nawzajem się zwalczały: *azjanizm* i *attycyzm*. Styl azjański usiłował oddziaływać na uczuciowy stan słuchaczy i posługiwał się superlatywami i potocznością długich okresów, a potem znów drobną siekaniną zdań, stwarzającą iluzję szybkiego tętna, a potem wyszukany rytm i modulację głosu, i gestem. Attycyści uważali za wystarczające zwięzłą prostotę, czystość stylu i rzeczową argumentację. Najwybitniejszym przedstawicielem azjanizmu był Hortensius Hortalus (114—50), arystokrata z prze-konań i zwyczajów, konsul w r. 69. Zaczął przemawiać, mając dopiero 19 lat, a gdy miał 30 — posiadał sławę najwybitniejszego mówcy; w r. 81 zderzył się z młodym Cynceronom, potem rywalizował z nim w sprawach Werresa, Pompejusza i zwykle musiał ustąpić mu, a od konsulatu Cyncerona (r. 63) często występował wspólnie z nim. Mowy jego były starannie opracowane, kwieciste, pełne sentencji i sztucznej napuszoności, a wygłaszał je głosem słodkim. Posiadamy tylko drobne ułamki i sąd opieramy przeważnie na opiniach o nim Cyncerona i innych. Prócz wymowy uprawiał historję i napisał nieznanne nam *Annales (Roczniki)*; bawił się również w poetę, ale bardzo nieudolnie. Od attycystów doszły nam nazwiska, fragmenty; całych mów nie posiadamy. Najwybitniejszym był znany już nam poeta neoteryk, Licinius Calvus, jako orator bardzo poważany przez Cyncerona, autor sławnych występów przeciwko Watinuszowi (*accusationes Vatinianae*), mówca pełen temperamentu, ale swój zapal zawsze trzymał w karchach i chłodził attyckim umiarem. Inny sławny attycysta, był to Marcus Brutus, przyjaciel Cyncerona, morderca Cezara, autor filozoficzno-moralnych traktatów w stoickim kierunku, zapatrzony w ideologję i głuchy na zew rzeczywistości. Z wymową występował i w sądach i w senacie; były to deklamacje o wolności i przeciw dyktatorskiej władzy; po wygłoszeniu publikował mowy jako propagandowe broszury; nie doszły do nas. Prócz niego był jeszcze podówczas szereg wybitnych mówców, jak Caelius Rufus, Scribonius Curio i inni, ale znamy ich również mało. Uznaniem jako mówca cieszył się Gaius Caesar, ale o nim potem.

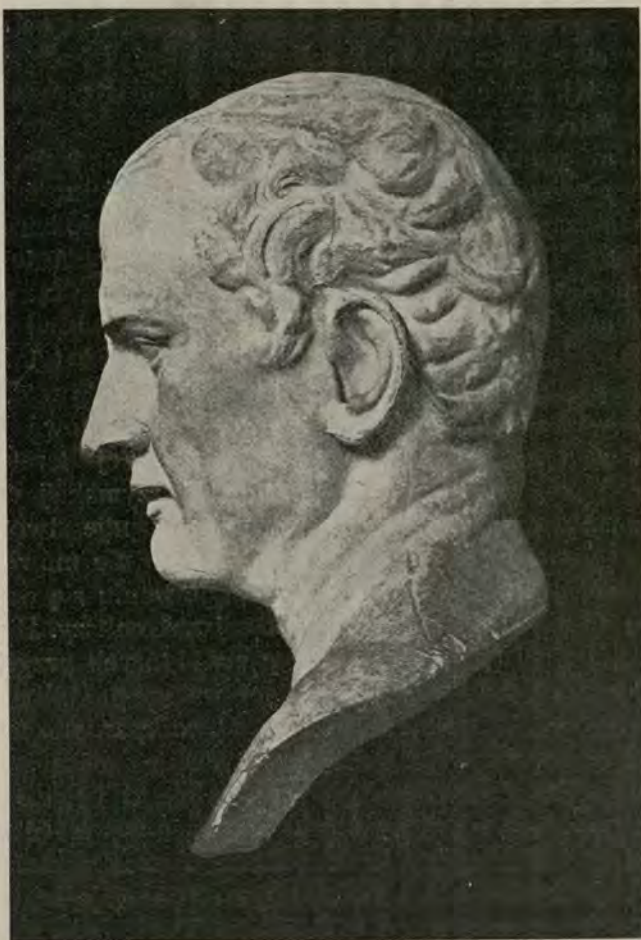
Cyncero; życiorys. Marcus Tullius Cicero urodził się w roku 106 w Arpinum, należał do stanu ekwitów, ale w rodzinie nie miał nikogo znacznego i urzędniczą karierę zawdzięczał tylko sobie. Życie jego było pełne chwały i obfitowało w obywatelskie cierpienie; łączył w sobie wielki duch, działający na długą metę, z indywidualną chwiejnością w bieżących sprawach; szczerze, prawe i głębokie umiłowanie Romy z pewną polityczną nieudolnością, gdyż niezawsze umiał odróżnić męża stanu, służącego czynem Romie, od człowieka wyzyskującego Romę. Ta oto wewnętrzna rozbieżność spowodowała sprzeczne sądy o Cynceronie; ganią go ci, którzy widzą w nim polityczną chwiejność i niedoceniają ognia obywatelskiej wiary w Romę; wynoszą chwałę ci, którzy widzą szlachetną myśl i nie zwracają uwagi na życiową nieudolność. Prawda, jak zwykle, leży pośrodku, i nie rozminę się z nią, jeżeli powiem, że w rzeczach dlań błahych był omylny, a w rzeczach głębszych, w idei, był niezłomny. W r. 43 zginął, zabity przez siepaczy Antonjusza. Wykształcenie, staranne i wszechstronne, pobierał w Rzymie i w Grecji. Prawa uczył się u *Scewolów*, augura i pontyfika; filologii i literatury u Greka *Archjasza*, poety; w filozofji kształcił go epikurejczyk *Fedrus*, akademik *Filo* i stoik *Diodotus*, z którym szczególnie zbliżył się; poznał tedy trzy zasad-

nicze kierunki ówczesnej filozofji; w retoryce znakomity mówca *Krassus* wywarł nań wielki wpływ; pierwszego nauczyciela retoryki nie znamy, ale nauka była bardzo sumienna, i wiemy, że ćwiczył się w przekładaniu i w deklamacji. Słuchał także wykładów znakomitego retora *Apollonjosa Molona*. W r. 81 odbył się pierwszy adwokacki występ Cyncerona, a w r. 80 wystąpił *w obronie Roscjusza* przeciw kreaturze wszechpotężnego Sulli, czem zyskał sobie powszechne uznanie. Następnie, dla uzupełnienia wiedzy, wyruszył do Grecji, tam uczył się u najslawniejszych retorów i filozofów, np. u *Posejdonjosa*, i w r. 77 wrócił do Rzymu i znów prowadził adwokacką działalność; zaczął urzędniczą karierę: w r. 75 był kwestorem na Sycylii, dzięki czemu potem wystąpił *przeciw Werresowi*; w 69 edylem, w 66 pretorem i wygłosił swą pierwszą polityczną mowę, wynoszącą *Pompejusza*. W r. 63 był konsulem i prowadził *walkę z Katyliną*, uraził sobie demokratyczne stronnictwo i demagog *Klodjusz*, mając na to pozwolenie Cezara, spowodował wygnanie Cyncerona z Rzymu w r. 58 i konfiskatę jego mienia; w r. 57 wrócił, owacyjnie witany przez mieszkańców Italji i Rzymu, ale politycznego znaczenia już nie odzyskał; władza należała do Pompejusza i Cezara. W r. 51 jako prokonsul rządził na wschodzie Cylicją, a podczas walk Cezara i Pompejusza był chwiejny, wreszcie przechylił się na stronę Pompejusza, a za rządów zwycięskiego Cezara, aczkolwiek szanowany, na przebieg spraw nie miał wpływu. Ideowo organizował opozycję i ponosi moralną odpowiedzialność za zabójstwo Cezara. Podczas domowej wojny, jaka nastąpiła naskutek tego mordu, Cyncero znów odzyskuje znaczenie w polityce, kieruje senatem, popiera młodego Oktawjana i namiętnie zwalcza Antonjusza. Gdy ci dwaj pogodzili się i zawarli przymierze, zwane drugim triumwiratem, Antonjusz zażądał śmierci Cyncerona; nastąpiła ona w r. 43.

Cyncero; wymowa. W oratorskim kunszcie Cyncero zbliża się ku azjanizmowi, ale nie jest typowym jego przedstawicielem. Wygłosił wielką ilość mów; były one albo sądowe, albo polityczne, na wiecach lub w senacie; sądowe — w swej treści często były również polityczne. Posiadamy 57 przemówień Cyncerona, przeważnie całe, niektóre w ułamkach; szereg występów nie doszedł do nas. Niektóre przemówienia łączą się po kilka w jedną całość, np. 14 występów *przeciw Antonjuszowi*, 4 mowy *przeciw Katylinie* i 3 *w sprawie Werresa*. Są w tej liczbie mowy napisane, ale nie wygłoszone, np. druga mowa *przeciw Werresowi*, bardzo długa, gdyż składa się z trzech ksiąg; inne znów krótkie, np. «Katylinarki». W tej obszernej działalności, której szczegółowe wyłożenie byłoby wyłożeniem całego niemal życia Cyncerona, niektóre występy specjalnie charakteryzują go jako człowieka i obywatela, literata i męża stanu. Mowy *przeciw Werresowi* świadczą o autorze jako uczciwym Rzymianinie, który poczuwa się do obowiązku bronić ludność podbitych krajów przed egoistycznym ździerstwem złego namiestnika; są przepojone humanitarnością, poszanowaniem poddanych, ich bezpieczeństwa i mienia; dają opisy kraju, ludności i jej życia; prowincja bogata i kulturalna staje przed nami z całym wielowiekowym dorobkiem; względem Werresa występ przybiera charakter inwektywy, pełnej szlachetnego gniewu i oburzenia, często zjadliwej i naprawdę druzgoczącej. W przemówieniu politycznym, *w sprawie mianowania Pompejusza wodzem*, mamy objaw oratorskiego apoteozowania i superlatywów; styl mowy, opracowany i staranny, obfituje w azjańskie efekty: potoczysty i napsuszony, a potem posiekany i tętniący, zawsze rytmiczny i wyszukany. Argumentacja czasem dostojna i odwołuje się do posłannictwa Romy, czasem materjali-

styczna i odwołuje się do kieszeni; zawsze wyczerpująca, a każdy szczegół jest tak omówiony, że dodać nic nie można. Namietną i gwałtowną inwektywę mamy w wystęпах *przeciw Antonjuszowi*; nazwał je *Filipkami*, na wzór przemówień Demostenesa przeciw Filipowi. Był to ostatni oratorski wysiłek Cyncerona; Antonjusz, generał zuchwały i brutalny, cynicznie dążył do jedynowładztwa, i Cyncero chce w Rzymianach rozbudzić dzielność Scypjonów i Kantonów i uratować konający, ale uwielbiany przezeń republikański ustrój. Przemawia do senatorów i do ludu, rozbudza w sobie najpłomienniejszą polityczną namietność, jaką kiedykolwiek pałał. Niezawsze miał czas na staranne opracowanie, to też przemówienia mają w sobie mniej literackiego kunsztu, ale zato więcej bezpośredniego temperamentu. Niema takiego przekleństwa, jakiego nie rzuciłby na głowę Antonjusza — a przeklinać Cyncero umiał. Zawziętość występuje w całej pełni; nawołuje senatorów i lud do męskiej stanowczości w walce z «wrogiem narodu»; rozbudza rzymską dumę, jako że «właściwością Rzymianina jest obywatelska równość». Poległym w tych walkach daje epitafjum, jako «tym, którzy zwyciężają swym zgonem»; epitafjum, które w walce z Antonjuszem najszlachetniej powinien był zastosować do siebie samego.

Cyncero; retoryczne traktaty. Rozwija Cyncero wyteżoną działalność na polu teorii i historii oratorskiego kunsztu: mając 50 lat, w pełni wiedzy, doświadczenia i sławy, napisał traktat *De oratore*, w którym wyłożył swoje myśli o mowie, o znaczeniu jego w państwie i o wymaganiach, jakie należy mu stawiać; przybrał to w dialogiczną formę, dysputę zaś prowadzą znakomici mówcy poprzedniego pokolenia, *Antonjusz* i *Krassus*, prócz nich prawnik *Scjewola*, mąż stanu *Lutacjusz Katulus*, mówca *Cezar Strabo* i inni. Dialogiczną formę urabia Cyncero na modłę Platona i Arystotelesa, a literacka wartość tego wydarzenia jest pierwszorzędna, gdyż dotychczas istniały wprawdzie łacińskie próby dialogu, ale dopiero Cyncero nadał im trwałość gatunku i formalne opracowanie. Rozmowa odbywa się przez przeciąg trzech dni, stąd trzy księgi. Przemówienie *Krassusa* charakteryzuje mówcę jako męża stanu wszechstronnie wykształconego, albowiem

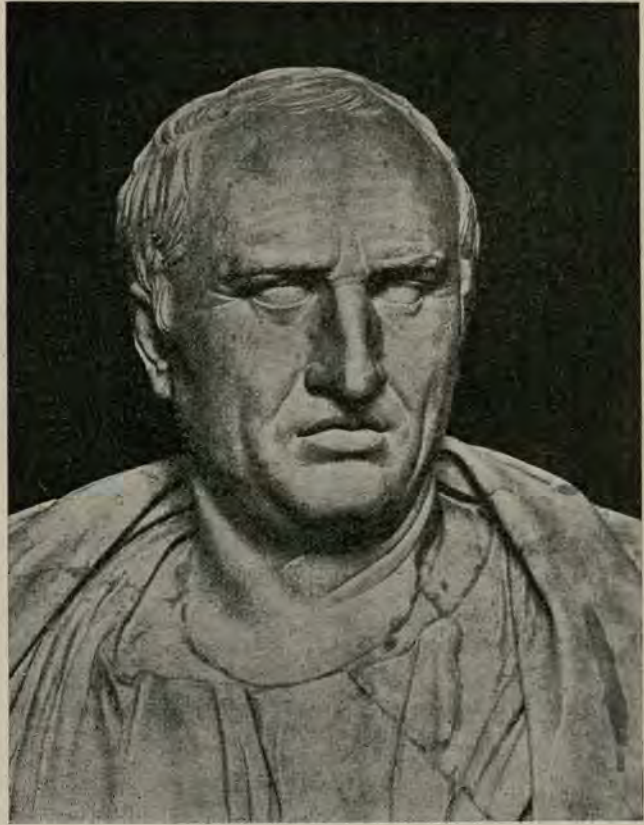


Cyncero.

wymowa jest dlań sposobem oddziaływania na przebieg państwowych spraw i na życie społeczeństwa. Powinien posiadać głęboką wiedzę filozofji, literatury, prawa — w tej części okazuje się najbardziej Rzymianinem; im większa odpowiedzialność leży na mówcy, jako na sprężynie, poruszającej państwowy mechanizm, tem większe stawia mu Cyncero wymagania, a za podstawowe uważa wewnętrzne uzdolnienie, gdyż nabyta umiejętność i technika sama przez się nie wystarcza; sądzi, że prawdziwych oratorów było bardzo mało, a zaś rzemieślników bezliku. Techniczne wskazówki dzieli między Antonjuszem (*inventio, dispositio, memoria*) i Krassusem (*elocutio, pronuntiatio*); inne osoby dialogu udział w dyspacie biorą sporadycznie. Po dziesięciu latach wrócił Cyncero znów do retoryki i w r. 46 opracował *historję rzymskiej wymowy* pod tytułem *Brutus*. Forma dzieła znów była dialogiczna, ale rozmowa odbywała się w domu Cyncerona i przemawiał przede wszystkim on. Próba była całkowicie nowa, opierała się na osobistem znawstwie Cyncerona i na odcytnaniu w rzymskiej literaturze, a przyświecał mu podwójny cel: wykazując długoletnią tradycję rzymskiej wymowy, pokazać jej samodzielność wobec greckiej wymowy, a następnie stworzyć podwaliny dla pomnika własnej chwały. O sobie Cyncero rzekomo nie mówi, opowiada tylko o swoich studjach i o wszechstronnem przygotowaniu się do oratorskiego kunsztu, a przecież wiedział, że jako mówca był najznakomitszy. Historję doprowadza do Hortenzjusza azjanisty i Kalwusa attycysty, których przysłonił sławą; żyjących więc wyłącza ze swego opowiadania i wspomina tylko o niektórych, jak Cezar i Kato Młodszy. W następnem dziele *O najlepszym sposobie przemawiania* czyli *Orator* Cyncero podejmuje walkę z «attycką gorączką». Nie będąc bynajmniej typowym azjanistą, Cyncero tej szkole nieco ulegał i ostro występował przeciwko umiarowi attycystów; sądzi, że mówca powinien wyzyskać wszelkie możliwości, by przekonać słuchaczy; sądzi, że samo purystyczne wyłożenie argumentów nie wystarczy, gdyż często i temat, i audytorjum wymagają od mówcy i różnorodności stylu, i patosu, i potoczystości; szczególnie obstaie przy stosowaniu przez mówcę różnych rytmów (*numerus*). Prócz powyższych prac jeszcze w młodych latach wydał dziełko *De inventione*, w wieku zaś starszym dziełka *Partiliones oratoriae, Topica* i *De optimo genere oratorum*.

Cyncero; historjofozoficzne traktaty. W r. 54 przystąpił Cyncero do wyłożenia właściwej sobie teorji państwa. Forma znów dialogiczna, uzależniona od Platona i Arystotelesa, a co do treści, to państwo pojmuje nie abstrakcyjnie, jak Plato w swej utopji, nie rzeczowo - syntetycznie, jak Arystoteles w «*Polityce*», lecz doszukuje się ideału w żywej, aczkolwiek minionej, dawnej rzymskiej państwowości. Ukazując przeszłość Romy, zachęca czytelnika do budowania jej przyszłości. Czas, w którym opracowywał zagadnienie, przypadł na okres narastającego wpływu Pompejusza i możliwej walki jego z Cezarem i wskazuje, że Cyncero pojmował traktat jako pouczenie dla przyszłego budowniczego uspokojonej Romy; myląc się co do osoby budowniczego, nie omylił się co do dziejowej wartości swego dzieła i dał teorję konstytucji Augusta. Państwowa doskonałość Romy była wykazana już przez Greków: Polibjusz wyprowadzał potęgę i niezłomność młodej republiki z organizacyjnej jej sprawności i dał pierwszy zarys rzymskiej konstytucji; stoik Panecjusz, przyjaciel Scypjona Młodszego, sławił arystokratyzm rządów Romy i rozwijał dla Rzymian działalność filozofa-moralisty. Otóż teraz w znakomitym traktacie *De republica* Cyncero swe myśli o ideale

państwa wkłada właśnie w usta *Scypjona Młodszego*, a w dyspu-
cie biorą udział najdostojniejsi
Rzymianie z okresu trzeciej pu-
nickiej wojny: *Leljusz Mądry*,
Rutiljusz Rufus, prawnik *Sce-
wola*, *Tubero* i inni. Traktat był
w sześciu księgach, a my po-
siadamy mniej niż połowę, gdyż
większe partje doszły tylko
w małych ułamkach (księgi
IV—VI) lub w streszczeniach
(ks. III); orjentujemy się jednak
w całokształcie: rozwijał Cycero
ideę państwowej sprawiedliwo-
ści. Zakończył przepiękną opo-
wieścią Scypjona o śnie, w któ-
rym objawił mu się ojciec i wy-
jawiał tajemnicę człowieka i ludz-
kości. Drugie dzieło jest to
dialogiczny traktat *Prawa, De
legibus*; zaczął pisać w r. 52,
napisał pięć ksiąg, do końca
życia zmieniał i jednak nie
skończył; my mamy niepełne
trzy księgi. Najpierw roztrząsa
zagadnienie powstania prawa;



Cycero.

jest to część teoretyczna. Cycero wychodzi z założenia, że rozum jest przy-
rodzoną cechą człowieka, a prawo jest brzmieniem rozumu, więc powstawanie
prawa jest nie mechaniczne i przypadkowe, lecz naturalne: jest ono konse-
kwencją ludzkiego rozumu. W księdze drugiej rozprawia o rzymskich sakralnych
prawach, często daje ich brzmienie, w trzeciej zaś mówi o urządach, mamy ją
przecież niecałkowicie. Do grupy historjoficznych rozpraw należy zaliczyć dwie
prace, które nie doszły do nas: *Sława, De gloria*; ten traktat możemy poniekąd
poznać z różnych myśli o sławie, które Cycero porozrzucił w swych dziełach,
czasem wprost powołując się na rozprawę. Pracę: *Dzielność, De virtutibus* znamy
bliżej ze streszczenia z XV wieku, którego autentyczność zresztą jest poważnie kwe-
stjonowana.

Cycero; filozoficzne traktaty. Niespożyta i podziwu godna energia,
jaka tętniała w Cyceronie, spowodowała, że w czasach gdy utracił polityczne
znaczenie, a dzięki zmianie sądownictwa odsunął się i od adwokackiej dzia-
łalności, w tych czasach zabrał się do usilnej pisarskiej pracy i rzymskiej
literaturze przyswajał grecki filozoficzny dorobek, a jednocześnie pogłębiał i roz-
szerzał obywatelską teorię, jaką wyłożył w historjoficznych dialogach. Poru-
szał wszelkie tematy; jedne tak, jakby z obowiązku kompilatora, inne znów bar-
dziej samodzielnie, gdyż wkładał w nie głębsze zainteresowanie, a chociaż zasad-
nicze myśli czerpał od Greków, to w wyborze ich, w układzie i w tej wierze,

jaką miał w ich pożyteczność dla Romy, wykazał zupełną samodzielność. Teorię poznania, o zabarwieniu sceptycznym, wyłożył w dialogu *Academica*, który opracował i wydał dwa razy; raz w 2 księgach, potem w 4; posiadamy większe partie tego traktatu. Te zagadnienia dla Rzymian były mniej ciekawe i główny wysiłek skierował w stronę etyki, omówił też różne jej dziedziny i zostawił szereg prac; wyraźnie skłaniał się ku nauce Stoi i raz po raz odrzucał epikureizm, i tylko nie umiał przezwyciężyć sceptycyzmu Akademji. Ta oto chwiejność wyraźnie występuje w traktacie *Granice dobra i zła*; był to dialog w pięciu księgach. Inny traktat *Rozmowy w Tuskulum — Tusculanarum disputationum libri V* — roztrząsa zagadnienia etyki i psychologii; mówi w nim o śmierci i o cierpieniu, o smutku, o afektach i o dzielności. W dziele *Starość — Cato Maior de senectute* usiłuje z podeszłego wieku zdjąć znamię słabości, a myśli te włożył w usta żywego starca, Katona Starszego. W dialogu *Przyjaźń, Laelius de amicitia*, wspomniany parokrotnie rzymski stoik Leljusz Mądry, przyjaciel Młodszego Scypjona, wykłada teorię szlachetnej przyjaźni. Ostatnie dzieło z etyki — *Obowiązki, De officiis libri III*; znów ulega teorjom Stoi i daje Rzymianom podręcznik budowania i przebudowania siebie na obywateli wielkiej republiki. Teologiczne zagadnienia roztrząsa w traktacie *Istota bogów, De natura deorum*; nie wypowiada wprawdzie sądu o bóstwie i o bogach, lecz w usta uczestników dysputy wkłada teorię Epikura (ks. I), Stoi (ks. II) i sceptycyzm Akademji (ks. III); dopiero zestawiając z innymi traktatami, domyślamy się, że osobiście skłaniał się ku panteizmowi Stoi. Do teologii i inne prace należą: *Wróżbiarstwo (De divinatione)*, niezachowane dziełko *Wróżby (De auguris)* i niewielka praca *Przeznaczenie (De fato)*. Uprawiał również filozofję retoryczną. Po śmierci córki Tulji usunął się w miejskie ustronie, rozmyślał, pracował i napisał dziełko *Pocieszenie, Consolatio*. Zazwyczaj takie «Pocieszenia» dedykowano przyjaciółom; Cycero napisał do samego siebie. W dziele *Hortensius* zachęca siebie i innych do filozoficznych studjów. Rozwijał także działalność tłumacza: z Platona *Timaeus* i *Protagoras*, a z Ksenofonta *Oeconomicus*.

Cycero; publicystyka, korespondencja, poezja. Cycero posiadał pierwszorzędne uzdolnienie publicystyczne, ale ten rodzaj uprawiał mało, bo zagadnienia publicystyki wyczerpywał w wymowie, gdzie znajdujemy i inwektywy i apologje. Wnet po samobójstwie Katona Młodszego napisał dziełko, w którym apoteozował go; więcej jednak pisał o sobie. Swoją walkę z Katyliną opisał raz w memorjale do Pompejusza, będącego podówczas na wschodzie, a potem w pamiętnikach *o własnym konsulacie*, po grecku i po łacinie; zostawił także pamiętniki z okresu rządów Cezara, ale za życia nie opublikował, gdyż były nieprzychylne dla panującego. Więcej znaczenia mają *listy*; pisał je w ogromnej ilości; my posiadamy XVI ksiąg listów do Attyka, wieloletniego przyjaciela, który zawsze służył Cyceronowi życzliwością i radą, a niejednokrotnie i pieniędzmi. Do innych przyjaciół również ksiąg XVI; w tej liczbie jest dużo listów nie od, lecz do Cycerona; korespondowania z bratem Kwintusem ksiąg III, a z Markiem Brutem — jedna. Listy datują się od r. 68, ale ostatnie lata życia dają znaczną ich większość; dzięki listom znamy życie i człowieka, i epoki niemal z każdego dnia, a traktował je Cycero nietylko jako zaspokojenie bieżącej potrzeby lub nastroju, lecz poniekąd i jako literacki rodzaj. Na ostatnim miejscu wypada mi wspomnieć o zgoła nieudanych poetyckich próbach Cycerona. Układał epickie utwory o Marjuszu, więcej o sobie, a sława jego zyskała na tem, że plody te zginęły.

Cycero; ideologia. Cała pisarska i oratorska działalność Cyncerona jest przepojona obywatelskim konstruktywizmem; wychodził z założenia o wspólnym wszystkich pochodzeniu, o pokrewieństwie, które zespala ludzi w zrzeczenia; państwo i społeczeństwo poczytuje za podobiznę wszechświata i dostrzega w nich harmonijne połączenie części oraz ogólną życzliwą współzależność; wypływa ona z genetycznej jedności. Państwo dlań jest szczytem ewolucji, jaką przechodzi człowiek poprzez rodzinę, gminę, plemię, naród; państwo jest również ogniwem, jakie łączy człowieka z wszechświatem; bóstwo, będące rozumem całokształtu, cieszy się, że ludzie zakładają zrzeczenia, zwane społeczeństwem i państwem, będące obrazem świata. Powstawanie tych zrzeczeń odbywa się wskutek tkwiącego w ludziach przymusu do obcowania z sobą, do wspierania się w potrzebie i do dzielenia się powodzeniem; natura ludzka unika samotności, a z głębi ludzkiego ducha płynie pęd jednostki do jednostki, do wzajemnej wymiany uzdolnień i życzliwości. Człowiek w społeczeństwie najbardziej jest dla innych, a dopiero potem dla siebie; zrzeczenie i inni ludzie najbardziej są poto, by dawać opiekę jednostkom, a przez to wspierać całość. Postulat czynnej życzliwości Cyncero różnie nazywa: iustitia, pietas, clementia, benivolentia; treść zawsze jest ta sama: psychiczna energia służenia człowieka człowiekowi. Nie jest to cnota przyjmowana przez ludzi z zewnątrz, przez objawienie; moralność jego jest kauzalna i tkwi wewnątrz ludzkiej istoty, jako przyrodzona. Stosowanie w życiu tej moralności jest tylko promieniowaniem psychicznej struktury człowieka i nie jest zasługą tudzież nie pociąga żadnej z zewnątrz idącej nagrody: sam fakt promieniowania czynną życzliwością jest zawartą w sobie nagrodą. Te cechy najbardziej występują w zdrowomyślnych mężach stanu, którzy są pierwszymi obywatelami. Stoją oni wyżej od innych; promień działania ich myśli i woli jest większy niż innych ludzi; czynna życzliwość staje się dla nich podstawowym postulatem i elementarną cechą; jest to droga, jaką panujący zdobywa sobie najdłuższe trwanie w ludzkiej gromadzie; idąc tą drogą, zbliża się do doskonałości, zwanej bogiem. Każdy, kto odznaczył się pracą dla społeczeństwa, kto przyczynił się do budowania lub uratowania państwa, każdy taki jest wyrazem najistotniejszej części społeczeństwa, a że jest ono obrazem wszechświata, więc zbliża się treścią do przedwiecznego bóstwa. Zdolność rozłączania opieki i niesienia pomocy wypływa z tej boskiej energii, jaka tkwi w jednostkach i w ludzkości. Czynna życzliwość jest to boski dar, przydzielony ludzkiej naturze; jest to także boski obowiązek, leżący na barkach jednostki i zrzeczeń i przydzielony przez bóstwo-naturę. Kto w sobie przekreśla ten dar-obowiązek, ten wypacza w sobie istotę człowieka i pozbawia siebie boskości. Kara, jaka spotyka za to wypaczenie, tkwi wewnątrz człowieka i wyłania się z niego przeciwko niemu. Kara za grzech wyzbycia się czynnej życzliwości jest to tylko znikomość i doczesność, jaką człowiek dla siebie i sam z siebie wydobywa. Teoria Cyncerona o panującym, o obywatelu i o państwie, głoszona podczas najgorszych momentów stuletniej domowej wojny, była wyrazem psychicznego stanu jednostek i narodu, którą określam jako tęsknotę i obywatelskie cierpienie. Nie był to przypadek, że teoria idealnej państwowości powstała nie podczas sprawiedliwych rządów Augusta, lecz wtedy, gdy od szeregu pokoleń święciły triumfy w Rzymie zachłanność, krzywda i gwałt; zdrowomyślność społeczeństwa potrzebowała ideowego firmamentu właśnie wtedy, gdy tak zwana realna rzeczywistość zadawała kłam sprawiedliwości. Tu leży fascynująca siła Cyncerona i jego pisarskiej

działalności; tu przyczyna głębokiego wpływu, jaki on miał na kształtowanie rzymskiej psychy. Nie gabinet uczonego stanowił o wielkości jego, nie trafność sądu człowieka praktycznych czynów, nie wspaniała retoryczna szata, ani dialektyczna konstrukcja, lecz przede wszystkim i najbardziej to, że przełamywał w sobie tęsknotę i cierpienie społeczeństwa. W obliczu prawdy i wiary zadawał kłam realnej rzeczywistości i wprowadzał czytelnika w kraj niezłomie trwającego postulat. Nie jest to jedyny wypadek w dziejach ludzkości, że etyczny i filozoficzny postulat zadaje kłam bieżącej rzeczywistości: to samo znajdujemy we Francji w w. XVIII. Podobnie jak Rzymianie myślowy materiał zaczerpnęli od Greków, tak Francuzi tenże materiał wzięli od Anglików, o fascynującej zaś potędze filozoficznego postulat stanowiło obywatelskie cierpienie narodu i jego przewodników.

Cezar. Obok Cyncerona, jako jednostka całkowicie i pod każdym względem kontrastowa, rozwija pisarską działalność Gaius Iulius Caesar (100—44), zdobywca Galji, rewolucyjny dyktator i prekursor rzymskiego monarchizmu. Dziejowe znaczenie Cyncerona leżało w literackiej jego pracy; znaczenie Cezara leży w państwowych jego czynach, pisarska zaś działalność jest tylko uwypukleniem jego czynów. Życiorys Cezara należy do historii, nam zaś wystarcza to, co już powiedziałem. Zamłodu holdował cokolwiek poezji, i wiemy, że pisywał erotyczne wiersze; w wieku dojrzałym napisał poetycki opis podróży do Hiszpanji: *Iter*. Wyróżniał się i w oratorskim kunszcie; w r. 77 pozyskał sławę mówcy oskarżeniem Dolabelli o zdrzestwa; w r. 68 wygłosił pogrzebową mowę ku czci ciotki Julji; to samo potem ku czci żony Kornelji; nowością było w tem sławienie kobiety w publicznej mowie; przypuszczamy, że holdował stylistycznej prostocie attycystów. Zabrał głos także w filologii; jako stylistą miał subtelne wyrobienie, zamłodu przeszedł dobrą szkołę i teraz głosił teorię ścisłego stosowania gramatycznych reguł. Człowiek, który w czynach łamał wszelkie reguły, w pisarskim kunszcie przemawiał za tak zwaną analogją, to znaczy za ścisłym stosowaniem w każdym wypadku ogólnych gramatycznych prawideł, i był zwolennikiem upodobnienia tak zwanych wyjątków, których istnienia bronili zwolennicy tak zwanej anomalji w języku. W r. 54, w drodze do Galji, napisał traktat *Łacińska mowa — De sermone latino* — w którym wypowiedział swoje myśli. Inny spór, w którym zabrał głos, był już natury politycznej. Samobójstwo Katona Młodszego rozległo się w Rzymie głośnie echem; Cyncero napisał apologję Katona, to samo Brut i inni; Cezar, który jak żaden Rzymianin umiał przebaczać opór zwyciężonym przeciwnikom, tego nieugiętego samobójcę znienawidził za jego śmierć i wydał inwektywę *Anticato*, w której usiłował pozbawić go chwały bohatera. Najważniejsze prace Cezara były to wojenne pamiętniki, w których opisał podbój Galji i pogrom Pompejusza. *Commentarii de bello Gallico* pisał Cezar bynajmniej nie w celu samego tylko literackiego efektu, lecz z przyczyn zgoła praktycznych. Wojnę, którą sprowokował i prowadził poto, by mieć finansową i militarną bazę dla swej kariery, usiłował przedstawić w korzystnym dla siebie świetle. Wyprawa jego nie była uchwalona ani przez senat, ani przez lud; Gallowie, ongi groźni dla Rzymu, obecnie nie przedstawiali żadnego niebezpieczeństwa i bali się Rzymian; Cezar jednak mówi, że został wciągnięty przez Gallów i przebieg wojny przedstawia jako «uspokojenie», a nie podbój. Ideologja pamiętników jest to reklamowanie siebie i swoich czynów. Poza tem przebija psychologiczna bystrość autora, umiejętność charakteryzowania i ruchliwych Gallów, i twardych barbarzyńców Germanów. Literacka forma

działa uderza zwartością i prostotą; strona językowa przez analogię Cezara była ujęta w ścisłe karby i Cezar starannie unika wyrazów i zwrotów, któreby wychodziły poza granice surowego rygoru gramatyki i stylistyki. Starożytni historycy lubili zdobić swe dzieła komponowaniem mów — Cezar pilnuje się, by pamiętniki utrzymać w charakterze raportu i bardzo oględnie i skąpo umieszcza mowy. Siedem lat wojny zamknął w siedmiu księgach, a ósmą napisał generał jego, Hircejusz. W tym samym nastroju utrzymuje pamiętnik o wojnie z Pompejuszem, *Commentarii de bello civili*, obejmujący w trzech księgach lata 49—48. Ta sama zwięzłość i zwartość, i znów bystrość w ujęciu swoich wrogów: nieudolni arystokraci z powolnym i uroczystym Pompejuszem, a przeciwko nim Cezar, będący ucieleśnieniem energii i ruchu; niechęć do retoryki i patosu wykazał bodaj w tem, że całą tragedję śmierci Pompejusza ujął w zdanie z sześciu słów; pomocnikom swoim dawał jeszcze krótsze epitafja. Tendencja jest tak samo wyraźna jak w poprzednim dziele, i nawet cesarzanin Polljo orzekł, że pamiętniki Cezara są mało wiarogodne. Pod imieniem Cezara zachowały się inne pamiętniki: *Wojna aleksandryjska*, *Wojna afrykańska*, *Wojna hiszpańska*. Pierwsza, aleksandryjska,

przewyższa inne stylistycznym poziomem, i bardzo jest możliwe, że została napisana przez autora ósmej księgi «Wojny gallickiej», Aulusa Hircejusza, który i w publicystyce pomagał Cezarowi i również napisał inwektywę na Katona Młodszego. Wojny hiszpańska i afrykańska wykazują znacznie niższy literacki poziom i były napisane przez innych cesarzanów; każda zresztą miała innego autora.

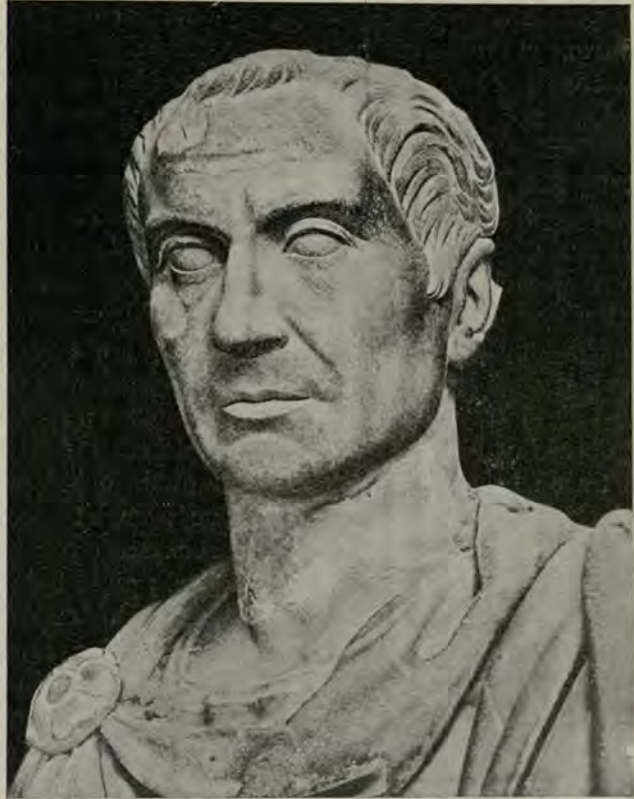
Salustjusz. Najwybitniejszym dziejopisarzem w tej epoce był bezsprzecznie Gaius Sallustius Crispus (86—35). Życie jego było dość burzliwe. Zawzięty demokrata, brał udział w sporach i walkach epoki, a zarazem lubił folgować namiętnościom, miewał erotyczne awantury i zdobył rozgłos hulaki, a polityczni przeciwnicy, słusznie lub nie, urobili mu trwałą sławę niezawsze uczciwego człowieka. Trybunem był w r. 52, a w r. 50 za awantury został przez pompejańczyków usunięty z senatu; Cezar znów przywrócił mu urzędy i w wojnie domowej powierzał różne misje, z których wywiązywał się ze zmiennem szczęściem, ale naogół pomyślnie. Fakt, że Cezar dał mu namiestnictwo w Afryce, świadczy, że musiał go cenić; Salustjusz na tem stanowisku zdaje się doszedł do dużej



Juljusz Cezar.

fortuny, a po śmierci Cezara spędził koniec życia w ustroniu i oddawał się literackiej pracy. O wykształceniu musimy sądzić tylko z dorobku i widzimy, że posiadał pierwszorzędne odczytanie w filozoficznej i historycznej literaturze Greków i Rzymian; w retoryce prawdopodobnie ulegał wpływowi attycystów, gdyż dziejopisarstwo jego wykazuje pewne wzorowanie się na Tocydydesie, który i dla retorów był wzorem oratorskiego kunsztu. W literackiej pracy wykazał niezależność względem swego szefa Cezara i nie hołdował surowej karności stylu, jaki zalecał i uprawiał analogista Cezara. Literackie kroki zaczął stawiać jako publicysta i wykazał w tym werwę i zawziętość. Około r. 54 ogłosił inwektywę na Cyncerona (*Invectiva in Ciceronem*). Względem Cyncerona i w dziejopisarstwie wykazał niezyczliwość; w inwektywie dał złośliwy i zjadliwy paszkwil; wyśmiewał rodzinne stosunki i polityczną chwiejność oraz poetyckie elukubraty Cyncerona. Cyncero odpowiedział mu takim samym pamfletem, jednak ten, który posiadamy (*Invectiva in Sallustium*), nastęrcza chronologiczne trudności, i nie wiemy, kto był autorem. Ogłosił dwa memorjały do Cezara i zalecał mu ekonomiczne i polityczne reformy, w których okazał się zdecydowanym demokratą. W wieku XVI wygłoszono wątpliwości co do autentyczności wspomnianych wystąpień Sallustjusza, ale badania ostatnich dziesięcioleci przywracają mu autorstwo tego, co posiadamy. Sławę pozyskał przecież jako dziejopisarz i ogłosił: *Bellum Catilinae*, *Bellum Jugurtinum* i *Historiae*. W pierwszej pracy daje opis spisku Katyliny; były to wydarzenia kilkakrotnie przedstawione przez Cyncerona; Sallustjusz opowiada na nowo, zmniejsza znaczenie Cyncerona w przebiegu zajść i rehabilituje Cezara, który w przedstawieniu Cyncerona i w ogólnej opinji stał za Katyliną i zręcznie nim kierował. Te dwie publicystyczne tendencje wybitnie cechują występ Sallustjusza; dochodzi tendencja głębsza: polityczna i moralna. Katylina staje się w tej koncepcji uosobieniem zwyrodniałej arystokracji, której przedstawiciele nie cofają się przed żadną zbrodnią, byleby zagwarantować sobie w państwie przewagę i dobrobyt. Dziejowa prawda niekoniecznie wychodziła dobrze na tych tendencjach, a Katylina, szarpany przez Cyncerona i przez Sallustjusza, zapewne nieraz przez nich został skrzywdzony i przeinaczony. Drugie dzieło — był to opis trudnej i haniebnej wojny z Jugurtą, który przepłacał rzymskich wodzów i tą drogą zdobywał sobie sławę niezwykłego. Tendencja znów antyarystokratyczna: chce wykazać sprzedajność i nieudolność optymatów, których zbrodnie i błędy naprawia dopiero demokratą Marjusz. Trzecie dzieło znamy tylko w fragmentach i w streszczeniach; spisał w pięciu księgach dzieje od r. 78 do r. 67, okres obfitujący w powstania, bunty i wojny: Sertorjusz, Spartak, wojny z piratami, wojny na wschodzie i znów nieudolność optymatów, i buntownicze oracje demokratów; fragmenty zachowały nam występ trybuna Licinjusza Macera. W pracach tych jako zasadnicza cecha występuje namiętny polityczny temperament, przybrany w tętniącą słowną szatę. Sallustjusz jak żaden współczesny łączył pewien patos w słownictwie z wartkim biegiem opowiadania; lubił zwiezłość mowy Katona Starszego i wzorował się na nim, zapożyczył też od niego szereg wyrazów; stąd duża ilość archaizmów, które zabarwiają jego opowieść i nadają jej pewną podniosłość; wrodzona popędliwość natchnęła go, by szedł prędko od rzeczy do rzeczy, i nie lubował się w rytmach ani napuszonych okresach, daje więc zwiezłe zwroty, czasem niespodziewane i trudne, często zbudowane z wyrazów potocznych wraz z podniosłemi i staremi. To wszystko sprawia, że jest pierwszorzędnym narratorem. Połączenie podniosłości z szybkim tętnem

potocznej potrzeby znajdujemy i w treści. Salustjusz lubi filozoficzny patos, a łączy go z partyjną stronniczością. Monografie zaczyna od rozważań o ciele i duchu, o wyższości ducha i jego czynów. Potem idzie stronnicze przedstawienie gnuśności optymatów i gloryfikacja demokratów. Pierwiastek antytezy jest dominującą cechą Salustjusza i w formie, i w treści. Raz przeciwstawia leniwym i nieuczciwym optymatom zdrowego i energicznego demokrateę Marjusa, który zwyciężał tam, gdzie oni byli zwyciężani; potem zestawia postaci wręcz biegunowe: w sprawie Katyliny zabierają głos Kato Młodszy i Cezar. W Katonie pokazuje starą i surową dzielność, konserwatywną karność i obywatelską wolę; Cezar znamionuje postępową względność, filozoficzną obojętność dla występku



Juljusz Cezar.

i wytworną kulturalność. Obok antytez znajdujemy zamiłowanie do psychologicznych charakterystyk, a stosuje je i do jednostek, i do społeczeństwa. Znajdujemy to w początkowych partjach «Wojny z Katyliną»; zastanawia się tutaj Salustjusz nad przyczyną moralnej choroby, jaka ogarnęła rzymski naród; to samo widzimy w jego ujęciu Katyliny: przede wszystkim wyjaśnia jego charakter i psychologiczne pobudki postępowania. Psychologizowanie dziejów stało w zgodzie z kierunkiem greckiej historjografji i było przeniesieniem greckiej metodyki na rzymski grunt. Cycero uskarżał się na niski poziom rzymskiego dziejopisarstwa i sądził, że należy odrzucić rocznikarskie sposoby i pracować monograficznie; Salustjusz wypełnia jego program, pracuje nad zagadnieniem i podnosi badanie na najwyższy stopień.

Warro. Największym uczonym epoki był wszechstronny badacz przeszłości Marcus Terentius Varro (116—27), który zaczął życie w epoce grakchańskiej a skończył za Augusta i widział cały przebieg krwawych rewolucyj, przewrotów i wojen. Polityczna jego karjera, przy boku Pompejusza, była niewielka, a znaczenie jego polegało na wyteżonej i bardzo obszernej działalności uczonego. Dorobek jego był przerażająco wielki i wynosił około 720 ksiąg przy 74 tytułach (księga = około 4 stron, więc razem mniej więcej 30.000 stron). My znamy z tego trzy księgi o rolnictwie i V—X o łacińskim języku, szereg fragmentów, zapożyczeń, streszczeń i opinij. Najbardziej wyteżona praca jego wypada na wiek od 60 lat; niezmordowany starzec nie ustawał w pracy aż do końca życia i położył wielkie zasługi w historii kultury, literatury i w filologii. Tutaj przodu-

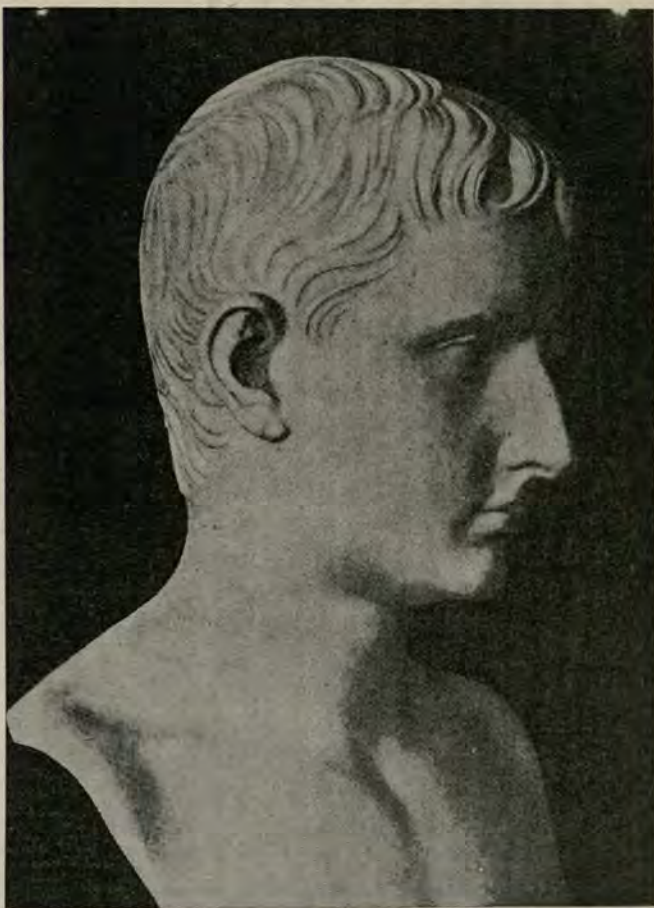
jącem dziełem jego było *Starożytności świeckie i religijne* (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*); świeckie w 25 księgach, religijne w 16; wyłożył w tem całą wiedzę o państwie i narodzie rzymskim; streszczenie i fragmenty pozwalają nam odtworzyć strukturę całości, a często i treść jego wywodów. Warro specjalnie lubował się w misternych podziałach i dochodził w tem poniekąd do dziwactwa; tutaj również zastosował pedantyczną schematyczność. Część świecką poprzedził wstępem, potem szły 4 części, każda z 6 ksiąg. Pierwsza szóstka traktowała o ludziach (*de hominibus*), więc o mieszkańcach i bohaterach Italji i Rzymu; druga o miejscach (*de locis*), więc był to wykład geografji; trzecia o czasach (*de temporibus*), więc o dziejach i wydarzeniach; czwarta o rzeczach (*de rebus*), zapewne o instytucjach i urzędach. Część religijną podzielił tak samo misternie: ks. I — wstęp; wyłożył ogólne religijne teorie, a wiemy, że hołdował stoickiej teologii, uznającej trzy rodzaje religji: filozoficzna religja myślicieli, mitologiczna poetów i obrzędowo-obywatelska dla wszystkich. Potem podzielił całość na 5 części, każda z trzech ksiąg. Pierwsza trójka mówiła o ludziach, więc o różnych formach kapłaństwa, druga o miejscach, więc o świątyniach, uroczyskach i t. d.; w trzeciej mówił o czasach, to znaczy o uroczystościach, igrzyskach i świątach; potem o rzeczach, więc o zwyczajach i obrzędach; piąta była o bogach. Prócz tej encyklopedji wydał szereg monografij z tejże archeologiczno-historycznej dziedziny. W 4 księgach ujął dzieło *Naród rzymski*; wyłożył ciemne początki, mity i ustalał miejsce Rzymian w gronie narodów. W innych pracach omawiał prywatne zwyczaje Rzymian, początki urzędów, terytorjalne podziały miasta i okolicy; czasem skłaniał się ku czystej historji i napisał nieznanne bliżej *Roczniki* (w 3 ks.), wykonywał pierwszorzędnej wagi chronologiczne badania i utrwalał na zawsze daty historycznych wydarzeń; pisał też geograficzne prace. Ważniejsze były językowe studia Warrona; w tej dziedzinie napisał szereg rozpraw¹. Omawiał w nich powstanie i historję pisma i mowy, wyprowadzał łacinę z greckiego, z połączenia eolskiego narzecza z szeregiem pierwiastków etruskich i gallickich; roztrząsał aktualne podówczas zagadnienia stylu i gramatyki. Najważniejszym dziełem jego w tej dziedzinie była wielka monografja *Język łaciński*; dał w niej wyczerpujący zarys gramatyki, etymologji i składni; my mamy tylko część etymologji (ks. V—X); do językoznawstwa przylegają filologiczne studia, i znów podziwiamy różnorodność problematów, opracowanych przezeń: życiorysy poetów, krytyka tekstu, ustalenie plautyńskiego dorobku, teatrologja, studjum o bibliotekach i inne podobne. Prócz tego wielki album z portretami i krótkim życiorysem zasłużonych mężów: królów, wodzów, artystów, poetów; i znów pofolgował zamiłowaniu do liczb i schematów, i 700 portretów podzielił na grupy ze szczególną precyzją; tytuł nadał *Imagines, Wizerunki*. Jako poniekąd zamknięcie swej twórczości, dał w 9 księgach «Encyklopedję wyzwolonych nauk»: *Disciplinarum libri*; następcy wyłączyli z tego dwie i stąd powstały średniowieczne trivium-quadrivium. Przypadek zrządził, że zachował się tylko podrzędny utwór Warrona *O rolnictwie*; był to dialog w trzech księgach, a ludziom rozprawiającym nadał imiona związane z tematem, o którym mówili. Wszystkie te prace pisał językiem nieporządnym i chropawym; głęboki znawca języka i stylu, nie chciał do siebie stosować praw literackiego piśmien-

¹ «Starożytność pisma», «Pochodzenie łacińskiego języka», «Podobieństwo wyrazów», «Pożyteczność mowy», «Mowa łacińska», «Język łaciński».

nictwa i rozprawiał językiem, jak na swój czas, najgorszym. W dziedzinie literackiej formy nic nie stworzył, natomiast myślowy materiał, jakim operowali Rzymianie, pogłębił bardziej niż kto inny; literatura poetycka i naukowa potomnych czerpała z Warrona pełną garścią. Porywał się i na poezję: pisał satyry; nie zjadliwą, ani złośliwą krytykę społeczeństwa, jak Luciljusz, lecz ot takie sobie gawędy i dialogi, gdzie prozę mieszał z poezją i raz ulegał przepisom azjanizmu i dawał partje barokowe i wyszukane, a potem folgował swej niechęci do stylizycznego wygładzania i pisał językiem chropawym i rubasznym. Napisał tego 150 ksiąg, ale my posiadamy około 600 fragmentów; pomimo manji do rozwlekłego gawędzenia, ani poeta, ani artystą Warron nie był.

Prozaicy i uczeni mniejszego pokroju.

W dziejopisarstwie występuje szereg uczonych, którzy nie mieli tego polotu, co Salustjusz, ani wiedzy, jak Warron, ale imię swoje wyróżnili. Biografię przyswoił Rzymianom Cornelius Nepos; napisał dzieło o Katonie Starszym, które cieszyło się w Rzymie dużym uznaniem: Salustjusz brał od niego językowe zwroty, retorzy chwalili jego zwięzłość, a wszyscy widzieli w nim obraz dawnej surowej dzielności. Biografia ta nie zachowała się. Dał następnie życiorys Cyclerona, którego znał osobiście i z którym korespondował; pisał to dzieło po śmierci Cyclerona; a że ten i za życia, i po śmierci miał licznych wielbicieli, którzy go czasem przeceniali, lub przeciwników, którzy pomniejszali, więc stanął w liczbie pierwszych. Biografia ta nie zachowała się, wiemy jednak, że była apologetyczna. Posiadamy część innego dzieła Neposa: zbioru niewielkich życiorysów znakomitych Greków i Rzymian, *De viris illustribus*, *Znakomici mężowie* (w 16 ks.). Zachowały się z tego 23 życiorysy obcych wodzów, krótki żywot Katona Starszego, Attyka i inne ułamki. Nepos był to autor płytki i czasem zgoła mechanicznie przepisywał greckie źródło; szczególną wartość ma biografia Attyka, gdyż tutaj musiał być samodzielny, a w dodatku był przyjacielem Attyka i dużo zawdzięczał jego radom. Pisał też historyczne podręczniki: w trzech księgach pierwszy rzymski podręcznik powszechnej historii: *Chronica*; tem się różnił od annalistów, że traktował równocześnie i greckie,

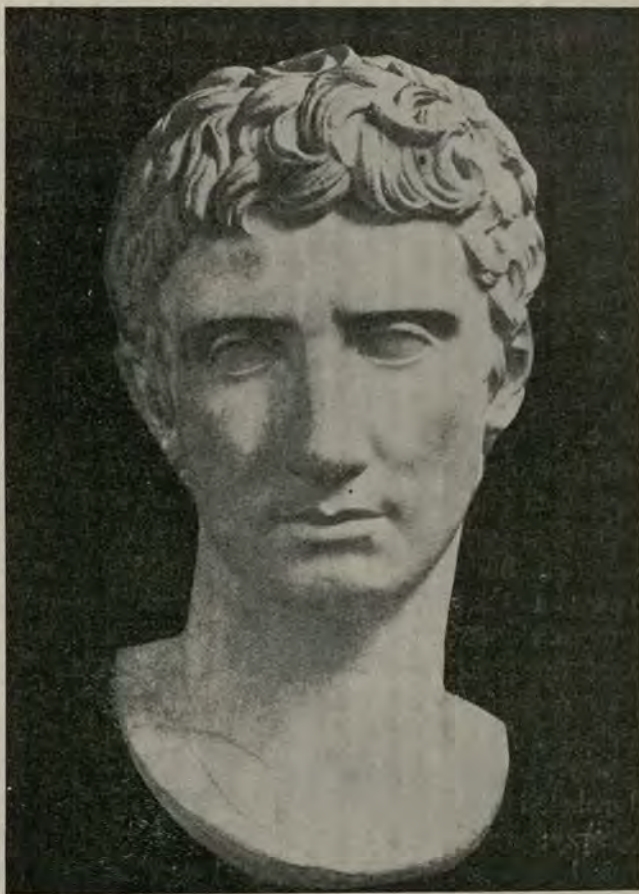


Rzymianin (Oktawjan).

i rzymskie dzieje, ale nie był w tem wynalazcą, lecz wiernie szedł za greckimi wzorami. W dziele *Przykłady* w 3 księgach opowiadał różne anegdotki i ciekawe zdarzenia z ubiegłych czasów. Wspomniany przyjaciel Neposa, Attyk, był to bogaty bankier, Titus Pomponius Atticus (109—32); w ówczesnem życiu literackiem zajmował on wybitne stanowisko. Wierny i najbliższy przyjaciel Cyncerona z którym bardzo dużo korespondował, służył i jemu, i innym radą i pomocą, rozwinął szeroką działalność jako nakładca różnych dzieł i sam uprawiał historyczne, studja, względnie skromne, ale sumienne. Przedewszystkiem robił genealogiczne dochodzenia i pisał o rodach; następnie wydał historyczny podręcznik *Liber annalis*, będący skorowidzem wydarzeń i dat; były tu wiadomości nie tylko polityczne, lecz również z historii kultury i literatury, a jako przyjaciel Cyncerona napisał po grecku historję jego konsulatu, ale Cyncerona urażał styl tego dzieła. Bardziej rozległą pisarską działalność rozwinął Gaius Nigidius Figulus (umarł w r. 45), którego przyrównywali do Warrona. W politycznej karierze, niezbyt owocnej, był on zawziętym konserwatystą i zwolennikiem Pompejusza, w umysłowym zaś ruchu zajmuje zgoła odrębne od innych stanowisko, jako miłośnik mistyki i dziwacznej fantazji, zwolennik sekty neopitagorejczyków, amator wszelkiej tajemniczości i wróżbiarstwa; w naszych czasach jego umysłowości odpowiadałyby spirytyzm, teozofja i lubowanie się w «mądrości» Hindusów. Teologiczne studja Figulusa z jednej strony wyjaśniały różne dyscypliny wróżbiarstwa, a opierał się w tem na mądrości narodów Wschodu, jak to robią i nasi wróżbici; poczęści wręcz pisał o bogach. Wydał wielką monografię *Bóstwa* (*De diis*), prawdopodobnie przed teologiczną encyklopedją Warrona; były to dochodzenia o nazwach i czynnościach bogów. Uprawiał i językoznawcze studja: poprzedzając systematyczne prace Warrona, napisał wielkie dzieło (wiemy o istnieniu 29 księgi) pod tytułem *Językoznawcze zapiski* (*Commentarii grammatici*). Było to chaotyczne nagromadzenie materiałów do gramatyki i etymologii oraz cały szereg naiwnych i również chaotycznych dochodzeń i myślowych konstrukcyj. Studjował tenże Figulus i przyrodę, zapewne tak samo chaotycznie, jak gramatykę i teologję; wiemy o kilku jego monografiach z dziedziny zoologii, antropologii, astronomji i fizyki. Prócz tych historyków i filologów istniał podówczas w Rzymie liczny zastęp mniejszych; wstawili się oni albo zakładaniem szkół i urabianiem erudycji znakomitych uczniów, jak Antonius Gniphō, nauczyciel Cezara, lub Orbilius Pupillus, nauczyciel Horacego; albo szeregiem pomocniczych prac, jakie wykonywali dla wybitniejszych uczonych i literatów. Ateius Praetextatus napisał dla Salustjusza skrót rzymskich dziejów, a dla Polljona — o nim będzie niżej — podręcznik dobrego stylu; prócz tego pisał drobne filologiczne rozprawy. Cyncero miał wielką pomoc w wyzwoleniu Tironie (Marcus Tullius Tiro), którego obdarzał szczerą życzliwością. Tiro nieraz poprawiał pisma Cyncerona, zbierał jego listy, wydał biografię jego; podniósł na wysoki poziom sztukę stenografji, zwaną *Notae Tironianae*, wreszcie i sam napisał kilka filologicznych rozpraw. Takich mniejszych filologów z epoki Cyncerona i Warrona mamy długą listę. Kwitły również i prawnicze studja; wszystkich ówczesnych prawników, którzy swe imię zapisali w naukowej literaturze, nie będę wymieniał, wspomnę tylko o dwóch przyjaciółach Cyncerona: Sulpitius Rufus, który jako adwokat zostawił po sobie szereg oratorskich występów, a jako prawnik wyzyskał dialektyczną erudycję i dobre opanowanie stylu do opracowania w monografiach szeregu prawniczych

zagadnień. Drugim był znakomity prawnik Trebatius Testa, autor kilku monografij z dziedziny prawa i religjoznawstwa.

Liwijsz. U schyłku rzeczypospolitej i na początku okresu cesarstwa proza rzymska jeszcze raz zajaśniała w dziejopisarstwie Liwijsza. Titus Livius pochodził z Patawjum (59 a. Chr. n. — 17 p. Chr. n.); obecnie Padwa; o życiu jego wiemy mało; kariery urzędniczej nie robił i cały wysiłek skierował na literackie studia i na stworzenie wielkiego historycznego dzieła, które miało zsumować cały dorobek kilku pokoleń annalistów. Ta praca wymagała dużego naukowego i retorycznego przygotowania; bowiem starożytni stawiali historycznym pracom wymagania nie tylko naukowe, lecz w dużym stopniu również artystyczne i etyczne. U Liwijsza widzimy dobrą retoryczną szkołę, za wzory poczytywał Demostenesa i Cyncerona, więc wyraźnie odbiegł od attycyzmu i od Salustjuszowego wzorowania się na Tucydyesie; uprawiał także filozoficzne studia i pisał dialogi o historyczofilozoficznej treści. Tą drogą ukształtował swoje literackie uzdolnienie i przystąpił do monumentalnej «Historji Rzymu»; nazwał to dzieło: *Księgi dziejów od założenia Miasta, Ab Urbe condita libri*. Objął cały okres od wędrówki Eneasza do r. 9 (a. Chr. n.). Ksiąg było 142 (około 5.500 stron), a przedstawienie, im bardziej zbliżał się do swoich czasów, tem było obszerniejsze: pierwsza księga, obejmująca okres królów, zawierała przebieg 250 lat, a ostatnie 90 ksiąg obejmowały 40 lat. To ogromne dzieło podzielone było na części po 10 ksiąg każda (dekady); my posiadamy tylko pierwszą dekadę, potem księgi 21—45; razem 35 pełnych ksiąg. Prócz tego mamy streszczenia całości, tak zwane *periochae*, różnego rodzaju wyjątki i ekscerpty, więc sąd możemy sobie urobić dość wyczerpujący. Liwijsz okazał duży konserwatyzm, i dziejopisarstwo, które w pracach Salustjusza i Warrona gruntownie zmieniło swój charakter, wprowadził zpowrotem na stare tory rocznikarstwa, a historyczną opowieść traktował jako z roku na rok idącą narrację. Odrzucił formę monografji o politycznym zabarwieniu, co dał Salustjusz; również monografję Warrona, antykwaryczną, gdzie archeologia góruje nad retoryką. Historję pojmował jako legendę i w przeszłości Romy doszukiwał się



Rzymianin (cesarz August).

przyczyn jej wielkości i potęgi. Nie było to więc naukowe dochodzenie na naszą modłę, lecz tworzenie dziejowej epopei, której bohaterem jest państwo i naród Romy, a wykonawcami woli bohatera są mężowie stanu, imperatorowie, urzędnicy; Kato Starszy dzieje Rzymu pojmował w ten sam sposób, ale w bardziej jaskrawej formie; w sposób złagodzony to samo zalecał Cyncero, obecnie Liwjusz zostaje wykonawcą tej ideologii. Swoją plan osiągnął całkowicie, cała zaś starsza i młodsza annalistyka wobec dzieła Liwjusza straciła rację bytu, gdyż dążyła do podobnego celu i również odtwarzała legendę przeszłości, ale rozporządzała skromniejszymi środkami, więc osiągała mniejsze efekty. Księgi Liwjusza sprawiły, że annaliści doszli do nas wyłącznie w drobnych fragmentach. Obok tego widzimy w Liwjuszu dwie zasadnicze artystyczne cechy: romantyczna patyna i bohaterski nastrój. Patyna występuje w opowieści o najdawniejszych czasach: baśnie o początkach Romy, o Ewandrze i o Romulusie, o królu Numie i o Tarkwinjuszach, o pierwszych społecznych walkach i o rolnikach-dyktatorach; wszystko to pociąga Liwjusz baladowym nastrojem, a przecież jest wolny od cikliwego sentymentu. Skrzętnie notuje podania, artystycznie przerabia je w opowieść, ale zaznacza, że są to podania i baśnie, że należy traktować je nawet z pobłażliwym uśmiechem; taki uśmiech spostrzegamy w nim na przykład, gdy opowiada o założeniu Romy. Bohaterski nastrój występuje najbardziej wtedy, gdy opowiada o twórczych walkach, o powstawaniu potęgi — a przecież wolny jest Liwjusz od zdawkowego patosu; sama treść opowiadania stwarzała odczucie bohaterstwa, a Liwjusz, niepospolity artysta, przeżywał ten nastrój i powiedział o sobie, że kiedy opisuje stare zdarzenia, to wstępuje w niego starodawny duch. To zespolenie się z przedmiotem opowiadania pozwala mu uplastyczyć buntownicze wystąpienia trybunów i bohaterską ofiarę Fabjuszów, i najbardziej przełomowe napięcia wojen samnickich, i wojny z Hannibalem, i straszny najazd wrogów na Italię, i wielkość narodu Romy, który klęskę przyjmował jako podietę do wysiłku i zwycięstwa. Przedstawienie Liwjusza częstokroć wyjaśnia, jak dawniej powinno być i odbywać się, skoro powstała z tego światowładna potęga, a w tem leży najgłębszy jego artyzm i specyficzna rzymska samodzielność, łącząca go ideowo z Katonem Starszym i z szeregiem annalistów. Obok tego widnieje w nim artyzm zewnętrzny, formalny, więc umiejętne stosowanie przepisów retoryki. Opowieść upiększał szeregiem wtretów o początkach instytucyj, o dawnych zwyczajach, o poszczególnych bohaterstwach lub szaleństwach, czy to Tarkwinjuszów, czy to Flaminjusza; urozmaicał szeregiem oratorskich występów naprzód buntowniczych trybunów, a potem wielkich budowniczych Romy, jak Emiljusz Paweł; wielorakie opisy bitew, a czasem etnograficzne wiadomości, zrzadka — charakterystyki jednostek. Naukowa samodzielność w dziejopisarstwie Liwjusza ustępuje w cień wobec artystycznej wartości dzieła; prace Warrona wykazały, że Rzymianie posiadali przecież umiejętność skrzętnego i owocnego doszukiwania się dziejowej prawdy; Liwjusz takich dociekań nie prowadzi, lecz wyzyskuje dorobek annalistów, którzy w przeszłość włożyli współczesną im rodową i partyjną strukturę Romy; sumuje ten dorobek i poszczególne partje swego dzieła opiera na tym lub innym z rocznikarzy; przeważnie na młodszych. Korzysta także z Polibjusza, który po grecku opisał walki z Hannibalem, nawet powołuje się na niego. Uczonym na nowoczesną modłę Liwjusza nie można nazwać; był on retorem i artystą, naukowy zaś aparat był dlań tylko pomocniczym instrumentem dla osiągnięcia ideologicznego

i literackiego celu. Dając wielki zarys dziejów, dzielił całość na partje, i pięć lub dziesięć ksiąg często stanowiły jedną monograficzną całość, naprzykład trzecia dekada (ks.21—30) zawierała opis drugiej punickiej wojny; w późniejszych partjach ogrom materiału cokolwiek przygniótł Liwjusza i od zasady tej odstąpił; dekady przestały odpowiadać okresom; może tu właśnie leży przyczyna, że zachowało się tylko kilka pierwszych dekad. Język Liwjusza jest staranny i poprawny, odbiega nieco od Cyncerona i Cezara; czasami przybiera archaizmy, szczególnie tam, gdzie wymagała tego treść, więc w początkowych partjach; konstrukcja zdań prosta, aczkolwiek periody często długie i potoczne.



Rzymianka (cesarzowa Liwia Augusta).

Dziejopisarstwo i proza za Augusta. Liwusz był bezsprzecznie najwybitniejszym prozaikiem w epoce Augusta; obok niego występuje szereg innych, przede wszystkim Asinius Pollio. Był to człowiek o wybitnych literackich zdolnościach; zyskał sławę jako mówca, poeta i historyk. Przemawiał w sądach, zazwyczaj w czyjejsz obronie; zapoczątkował zwyczaj oratorskiej deklamacji w zamkniętym gronie znawców. Jako poeta, pisał tragedje, które chwalono, ale nie znamy ich; jako retor i obywatel, i magnat, założył w Rzymie publiczną bibliotekę i muzeum sztuki, za co Rzymianie mieli dlań szczególną wdzięczność. Jako historyk, napisał monografię o domowych wojnach, obejmującą lata 60—44. Znamy to dzieło z zapożyczeń, streszczeń i wiemy, że wyróżniało się rzeczowem traktowaniem zagadnień i żywym tempem opowieści; bliższe było dziejopisarstwa Salustjusza aniżeli roczników Liwjusza, gdyż Pollio, jako uczonego i polityk, przerastał Liwjusza głębią ujmowania zagadnień. Zasłynął też jako literacki krytyk, a opinie jego były zjadliwe i namiętne. Historję powszechną napisał Pompeius Trogus, Celt z pochodzenia, umysłowość bezkrytyczna i płytka; historia jego była w 41 księgach, o tendencji dla Rzymu nieprzyjaznej, a w dodatku o Macedonji traktował obszerniej niż o Rzymie. Nie pisał swej historii sam, lecz przepisywał po łacinie dzieło Greka Timagenesa; żywa i barwna opowieść jako też duże czytanie w greckiej literaturze należą tedy do Timagenesa, a na karb Trogusa należy położyć tylko niewłaściwe wzorowanie się na źródle nieżyczliwem dla Rzymian. Dzieło Trogusa posiadamy w streszczeniu Justynusa. Potracił zlekka o literaturę

cesarz Augustus. Napisał w trzynastu księgach pamiętniki, przeważnie o domowej wojnie; przed śmiercią napisał wykaz swoich czynów, który zachował się, gdyż kazał to wyryć na tablicach przy grobowcu, a ustawiono ten wykaz po grecku i po łacinie również w różnych miastach cesarstwa; my mamy tablice z Angory, stąd nazwa *Monumentum Ancyranum*. W 35 rozdziałach wymienia swoje zasługi względem państwa i narodu oraz godności i zaszczyty, jakimi naród go obdarzył. Potrafił też o publicystykę i wydał pamflet przeciwko Katonowi Młodszemu. Więcej uprawiał publicystyki Messala Corvinus, znakomity opiekun erotycznych poetów; publikował on pamflety na Antonjusza; znane były również i oratorskie wystąpienia Messali. Jako pierwszorzędnny uczony, występuje Verrius Flaccus, wyzwoleniec z pochodzenia, wychowawca wnuków Augusta. Uprawiał studia gramatyczne i antykwarskie i wydał dużą monografię *Znaczenie wyrazów*; dawał w niej etymologię nazw i wyrazów i obszerne ekskursy o zwyczajach i instytucjach. Dzieło posiadamy w dwóch streszczeniach: *Festusa* i *Paulusa*. Inny znakomity uczony, również wyzwoleniec, Iulius Hyginus był przyjacielem Owidjusza i cieszył się dużym uznaniem Augusta, gdyż ten powierzył mu kierownictwo pałacowej biblioteki. Był znany jako filolog; komentował poetów, a przede wszystkim Wergiljusza; pisał historyczne monografie, więc o rzymskich rodach, wywodzących się od Trojańczyków; na wzór Neposa wydał zbiór różnych wydarzeń w ubiegłych czasach: *Przykłady*; także zbiór życiorysów: *Sławni mężowie*; jakieś studjum o początkach italskich miast. Prócz tego pisał teologiczne traktaty: *Penaty* oraz *Właściwości bogów*; na wzór Katona Starszego i Warrona napisał traktat o rolnictwie, ale był on raczej antykwaryczny aniżeli przyrodniczy, gdyż autora przede wszystkim interesowały mity i podania, związane z rolą, aniżeli sama rola. Z innych uczonych wysuwa się budowniczy Vitruwius Pollio, autor dużej monografii o architektach i architekturze.

c) Poezja.

Wergiljusz. Największy to jest poetycki genjusz, jakiego wydał naród Romy; myśliciel syntetyczny i głęboki; poeta, któremu już współcześni składali hold, jaki należy się książętom krwi, a gdy ukazywał się na ulicy lub w teatrze, pozdrawiali go, jak panującego; od pierwszych poetyckich występów rozłaczał dokoła siebie jakiś głęboki artystyczny czar; potomni czcili w nim życzliwego opiekuna i wieszczka, którego słowa były wyrocznią, a poezje objawieniem. W prywatnym życiu skromny i wstydlivy, suchotnik o słabym zdrowiu, stworzył on poetycką wizję sprawiedliwej i światowładnej Romy, a w rzymskiej kulturze zaważył obok Augusta, budowniczego realnej Romy, jako poeta-budowniczy Romy ideologicznej. Publius Vergilius Maro (70—19), syn skromnego rzemieślnika z pod Mantui, przez całe życie zachował przyjaźń dla ziemi i roli i wdzięczne wspomnienie o matce, Magia Polla. Pierwsze wykształcenie pobierał w Kremonie; ojciec dbał o syna i za skromne swoje środki chciał mu dać jak najwięcej wiedzy. Prócz zwykłej retorycznej szkoły, kształcił go epikurejczyk Siro i rozbudzał w nim wrodzone zamiłowanie do filozoficznej wiedzy; Wergiljusz dużo mu zawdzięczał, ale dość prędko zrzucił z siebie mechanistyczny materializm i hedonizm epikurejczyków, a filozoficzne zamiłowania skierował w stronę Stoi i syntezy Posejdonjosa. Do poezji przystąpił dość wcześnie; gdy w r. 42 odbywały się eksproprjacje ziemi dla żołnierzy, miał już sławę wybitnego młodego

Iactatus tandem libice peruenit ad horas
 Ignarusq; loci fido comitatus aethae
 Iudicio matris regnum cognouit elisse
 Quam etiam nebula sepeus peruenit ad urbem
 A treptosisq; undis socios cum classe recepit
 Hospitioq; usus didonis per cuncta benigne
 Excidium troie iussus narrare parabat

Ille ego sum qui odam gracili modulatus auena
 Carmen, et egestus filius uicina coegi
 Ut quis auido parerent arua colono
 Curatum opus agricolis, aue nuë orrentia martis.

Roma uirumq; cano troie q; primus ab oris
 Italiam fato profugus lauiuaq; uenit
 Litora, multum ille et terris iactatus e caelo
 Vis superum, seue memorem Ianonis ob iram

Multa quoq; et bello passus dum conderet urbem
 Inferretq; deos lato genus unde latinum
 Albaniq; patres atq; alte menia Rome
 Musa mihi causas memora quo numine leso
 Quidue dolens regina deum, tot uoluere casus
 Insignem pietate uirum, tot adire labores
 Impulerit, tante ne animis celestibus ire
 Urbs antiqua fuit tiri tenuere coloni
 Carthago Italiam contra Tiberinaq; longe
 Ostia, diues opum studiisq; asperissima belli



STRONA Z KODEKSU WERGILJUSZA (XV W.)

poety i zwrócił się o pomoc do generałów i komisarzy, którzy byli zarazem literatami, gdyż i jego mająteczek ulegał wywłaszczeniu. Byli to Korneljusz Gallus, Antonjusz Musa, Alfenus Warus i Asinjusz Poljjo; dzięki nim odzyskał mająteczek, a zarazem zbliżył się z Polljonem, który go zachęcił do pisania pasterskich poezyj. Wkrótce poznał w Rzymie Mecenas i Augusta. Mecenas miał podówczas literacki salon, w którym hołdowano hedonizmowi i hasłom używania, aczkolwiek nazewnątrz głosił Mecenas obywatelskie cnoty i patriotyczne zasady. Wergiljusz, człowiek skromny i nieumiejący używać, niebardzo nadawał się na przyjaciela Mecenas, ale był wrażliwy na myśli, które magnat z obowiązku wygłaszał dla innych, stąd mylnie mniemanie, że Mecenas, czło-



Rzymianin (cesarz August).

wiek płytki, wywierał artystyczny wpływ na geniusza. Niemniej kontakt między nimi istniał; Wergiljusz zwierzał się Mecenasowi z pracy i z projektów, a ten go chwalił i zachęcał. W tym to czasie (37—30) powstają poezje Wergiljusza o roli i rolnikach, a wkrótce, bo od r. 29, przystąpił do pracy nad wielkim poematem. Gdy prawie już wykończył «Eneidę», wybrał się w r. 20 do Grecji dla ostatecznych studjów, ale nie służyło mu zdrowie; August, który również był tam, zabrał go zpowrotem i w tej drodze Wergiljusz w r. 19 umarł; przeżył lat 51, prochy zaś jego przeniesiono do okolic Neapolu. Rok 1930 jest dwutysięczną rocznicą Wergiljusza.

Wergiljusz. Pasterskie poezje. Pierwszy męski występ Wergiljusza, zachęconego radą Polljona, był to zbiór pasterskich poematów, nazywa się *Bukoliki*, poszczególne zaś utwory zwą się *eclogae*. Dziesięć niewielkich poematów pisał przez trzy lata; odrazu więc ujął poezję jako odpowiedzialny trud, który wymaga nie tylko zdolności i natchnienia, lecz również wysiłku i pracy; dzięki temu dał rzymskiej literaturze arcydzieła poetyckiej woli i kunsztu. Zadanie było bardzo trudne i talent przeciętny w tych granicach stałby się tylko tłumaczem; trzeba było genialności Wergiljusza, aby wykazać twórczą wolę. Albowiem sam temat, sama treść pasterskich poematów i jej forma zostały przez Wergiljusza żywcem przejęte z aleksandryjskiej poezji, od Teokryta; był zupełnie dokładnym kontynuatorem neoteryków z Katullusem na czele; zaszczebiał hellenistyczny poetycki rodzaj rzymskiej literaturze, wprowadzając nieznaną przed

neoterykami wdzięk i wytworną formę. Tłumaczył z Teokryta całe partje, wiernie lub swobodnie; łączył czasem w jedną całość części, wzięte z różnych miejsc Teokryta; więc zewnętrzna szata i tematy tych utworów zostały przezeń tylko wiernie skopjowane. Sielanki Teokryta były wytworem aleksandryjskiej dworskiej i urbanistycznej poezji, która lubiła odtwarzać życie ludu w materjale konwencjonalnego sentymentu; poeci o wyszukanej kulturze i wykształceniu układali poematy o pasterzach i o ich dziewczętach, a to na tle przyjemnej natury, przyjemnych pagórków i lasów. Wergiljusz odtwarza takie właśnie poematy Teokryta, zachowuje jego postacie, więc Damanów, Korydonów i Dafnisów i tylko akcję przesuwa nibyto na italski teren, nad rzekę Mincjus, co mu nie przeszkadza nazywać swych pastuchów Arkadyjczykami. O ile greccy poeci, pisząc idylle, usiłowali odtwarzać w swych poematach pasterskie życie tak, jak ono przedstawiało się im, urbanistom, o tyle Wergiljusz miał przed sobą zgoła inny cel: jako najmłodszy neoteryk lubował się w czystej literackiej formie i nietyle odtwarzał pasterzy, ile stwarzał arcydzieła konwencjonalnego kunsztu. Uczynił to, cośmy już widzieli u Plauta, który treść greckich utworów traktował jako formę, wygłaszał ją w łacińskiej mowie i wkładał w nią swoją własną treść: komizm jarmarcznego widowiska; Wergiljusz w formę, to znaczy w idylle, wygłoszoną po łacinie, również wkłada własną treść: aktualne sprawy ówczesnego literackiego i politycznego życia. Było to możliwe dlatego, że pasterze dłań byli nie twórcami życia, lecz tak jakby artystycznymi maskami, które nabierają życia dopiero w jego, poety, rękę; tchnienia natury nie znajdziemy w tych jego poematach, albowiem jest to stylizowany obraz artysty-dekoratora. Stąd płynie prawdziwy artyzm bukolik Wergiljusza i żywy oddźwięk, jaki znalazły one w Rzymianach. Raz omawia sylwetkę młodego panującego, w którym, wiedziony wieszczą intuicją, odgadł budowniczego wielkiej Romy; potem apoteozę Juljusza Cezara, kiedy indziej tęsknotę Rzymian do zgody i pokoju i potępia domową wojnę; czyni to w czwartej ekłodze, która, małeńki poemat, zdobyła sobie bezprzykładną sławę przez fascynujący czytelnika mesjanistyczny nastrój. Są także liczne wzmianki o przyjaciółkach Wergiljusza, jak Polljo i Gallus; wreszcie ogólne literackie stosunki. Wszystko to odbywa się na tle dekoracyjnej scenerji i zostało przybrane w doskonałą łacińską mowę. Poematy są podwójnie rytmiczne, gdyż, prócz heksametrów kunsztownie skonstruowanych, stosuje często refreny, kolejne śpiewy w dwuwierszach i czterowierszach i daje czytelnikom akustyczne wrażenie subtelnego i doskonałego arcydzieła miarowej, poetyckiej mowy.

Wergiljusz. Poemat o rolnictwie. W latach 37—30 pracował nad poematem o rolnictwie, który skomponował w czterech częściach (księgach). Nowoczesna poezja często bliżej jest życia niż starożytna i głębiej wgląda w psychologję ludzi; kiedy indziej zaś stoi dalej niż starożytna, bo niektóre dziedziny wyłącza ze swego zakresu, czego tamta nie robiła. Nowożytny artysta chętnie będzie pisał o rolnikach i o ich uczuciach, ale pominie milczeniem samą pracę, codzienny trud. Czasem tylko, ale rzadko, ale nie praca przy ziemi, tylko przy maszynie, staje się tematem artystycznego utworu; Grecy natomiast w poezji Hezjoda, a Rzymianie w poemacie Wergiljusza uczynili codzienną pracę rolnika tematem artystycznego utworu. Genjalny Wergiljusz, całkiem odwrotnie niż utalentowany Katullus, w pierwszych występach ujął siebie w karby czystego literackiego kunsztu i, opracowując eklogi, wyrobił w sobie wewnętrzną tradycję

tego kunsztu; dopiero wtedy zaczął czerpać z siebie własne przeżycia i czynić je przedmiotem poezji; i nie była to przemijająca erotyczna namiętność, tylko niezmienna przyjaźń dla ziemi, rolnika i jego pracy. W eklogach przyroda była ozdobnym ornamentem, teraz, w *Georgikach*, stała się przedmiotem artystycznej woli; poemat jest dla nas o tyle obcy, że odczyliłmy się codzienną zmundną pracą pojmować jako przedmiot artystycznej woli. Taka jest treść tematu tych pieśni, forma zaś tego tematu całkowicie zamyka poemat w obrębie dydaktycznej poezji. To znaczy w obrębie utworów, które w poetyckiej szacie podają wiedzę nie artystyczną, lecz historyczną lub jakąś inną, a jak Wergiljusz — rolniczą. Traktaty o rolnictwie w Rzymie były dość częste: Katona Starszego, Warrona, Hyginusa; liczne były i greckie, a Wergili musiał zaczerpnąć z nich dużo technicznej wiedzy; prócz tego sam spędził młodość przy ziemi i zachował dla niej gorącą przyjaźń; często wyjeżdżał z Rzymu do Kampanji i na żyzną Sycyliję, i oto w czasach, gdy Rzym rozbrzmiewał szczękami broni i kończył stuletnią domową wojnę, odrywa się od zgiełku i daje poemat o pracy rolnika. Rzymianie zrozumieli to w nim jako objaw wielkości i Horacy wyraził to w słowach, że polne bóstwa pieśni uśmiechnęły się doń łagodnie i przyjaźnie. Pesymista Lukrecjusz w przyrodzie i w pracy widział znak zbliżającej się śmierci; konstruktywny genjusz Wergilego widzi w przyrodzie oznajmienie życia i pozdrawia Italską Ziemię jako wielką matkę płodów i mężów, a o rolnikach mówi, że są bezmiernie szczęśliwi, a to dzięki życiu w trudzie, który rodzi siłę męża; a to dzięki współżyciu z ziemią. Lukrecjusz głosił apoteozę rozkoszy, Wergili zaś oznajmia apoteozę pracy, a trud w pocie czoła poczytuje za błogosławieństwo, gdyż z niego wyrosła siła Etrusków, niezłomność Samnitów i potęga Romy. Pierwszą pieśń zaczyna inwokacją do bóstw opiekujących się rolą i do Augusta, którego tworczy genjusz daje narodom życzliwą opiekę; potem wyklada uprawę roli i umiejętność zaorania gleby, orjentowania się w pogodzie; mówi o narzędziach pracy i o tem, jak rolnik ma wypełnić dżdżyste dnie i jaka praca przypada na jaką porę roku. W księdze drugiej znów inwokacja, potem — do Mecenasa, potem mówi o pracy w owocowych sadach, o gatunkach drzew, o klimatycznych warunkach; w tej pieśni umieszcza adorację Italji, żywicielki Romy i jej narodu. W trzeciej, po inwokacji do Pales, opiekunki trzody, mówi o pasterstwie, o gatunkach trzody i o jej hodowli oraz o życiu zwierząt; umieszcza tętniący życiem obraz płciowej namiętności, jaka co pewien



Scena pasterska.
(Ilustracja do rękopisu *Bukolik* Wergiljusza.)

czas ogarnia żyjące stworzenia i albo zaostrza ich drapieżność, albo pozbawia je wrodzonej łagodności. W czwartej pieśni mowa o bartnictwie; opisując życie pszczoł i obowiązki bartnika, wykazuje głębokie przywiązanie do natury, jej stworzeń, jej praw. W końcowej partji księgi dał opowieść o Arkadyjczyku Arysteusie, który stracił swoje pszczoły; ta część w pierwszej redakcji sławiła poetę Gallusa, skoro jednak ten splamił siebie brakiem obywatelskiej karności, Wergili wymazał imię przyjaciela z poematu i zmienił koniec.

Wergiljusz. Zewnętrzne cechy «Eneidy». Wergiljusz jeszcze w «Georgikach» zapowiedział, że przystąpi do poematu, sławiącego Augusta i jego czyny; Mecenas gorąco do tego zachęcał; August również tego chciał, i Wergili wnet po skończeniu pieśni o roli przystąpił do pracy nad epopcją; zabrało mu to jedenaście lat, a jednak w roku 19, umierając, jeszcze nie skończył, i *Eneida* ma wyraźne tego ślady: tu i owdzie sprzeczności, szereg niezupełnych wierszy, często brak wygładzenia. Zainteresowanie poematem było ogromne; Propercjusz w swych wierszach dał temu wyraz; August prosił Wergilego o czytanie mu gotowych partyj. Gdy Wergiljusz wyjeżdżał w r. 20 do Grecji, obawiał się o zdrowie i prosił przyjaciela Warjusza, by ten spalił niewykończony rękopis, o ile on umrze w drodze; Warjusz odmówił i stało na tem, że nie opublikuje. Po śmierci Wergiljusza August powierzył temuż Warjuszowi i Tukce wydanie poematu, ale czcząc pamięć poety, zabronił poprawiać nieskończone części; posiadamy poemat tak, jak się wtedy ukazał. Pracę wykonywał Wergili w ten sposób, że najpierw napisał dla siebie prozą cały poemat, a potem przekładał go na heksametry, ale nie systematycznie i od początku, tylko bez kolei różne części; nie mamy jednak dostatecznych kryterjów, by z pewnością ustalić porządek powstawania różnych części poematu. W pierwszym występie, w «Bukolikach», wzorował się na hellenistycznych poetach; teraz oparł się na starszym od nich Homerze i opracował poemat jako dalszy ciąg «Iljady» i równoległy do «Odysei». Istniał szereg greckich poematów, które opowiadały o dziejach bohaterów oblegających Troję, więc o powrocie ich do domu, podobnie jak sam Homer opiewał wędrówkę i przygody Odysa. «Eneida» została skomponowana jako jeden z takich poematów. Pohomeryckie podania wysunęły Trojańczyka Eneasza — postać u Homera podrzędną — na wybitniejsze stanowisko w krainie baśni; najbardziej wtedy, gdy połączono go z Italją i z Rzymem. Rzymianie zaczęli go przedstawiać jako swego prarodzica, założyciela miasta i narodu; te oto podania, raz po raz wzbogacane przez poetów i annalistów, w epoce Wergiljusza już obfitowały w różne wersje. Postać Eneasza została opromieniona sławą i blaskiem, a jego wyprawa do Italji była pojmowana nie tylko jako szukanie nowej siedziby, lecz jako powrót do domu, gdyż sam założyciel Troi, Dardanus, miał przybyć do Azji z Italji. Wergiljusz przejął te podania, «Eneidę» zaś skomponował w dwóch częściach. Pierwsze sześć pieśni odpowiadają Homerowej «Odysei» i zawierają opis wędrówki Eneasza i Trojan aż do przybycia do Italji; następne sześć opowiadają o zbrojnych czynach Eneasza w tejże Italji i odpowiadają «Iljadzie». Na każdym kroku uderza więcej niż wzorowanie się na Homerze: świadome siebie i swoich celów naśladownictwo Homera. Każde wydarzenie w «Iljadzie» i w «Odysei» znajdzie swój odpowiednik w «Eneidzie»; Wergiljusz uczynił to, co przedtem w eklogach: dał w łacińskiej mowie wierną przeróbkę greckich poematów, a zarazem włożył w to swoją własną wergiljańską, rzymską, nieśmiertelną treść. Jako neoteryk nie powiedział żadnego szczegółu,



Matka Italja (rzeźba z czasów Augusta).

zanim go wszechstronnie nie przemyślał i nie związał z greckim wzorem. Akcja odbywa się jak u Homera w dwóch płaszczyznach: boskiej i ludzkiej; jedne bóstwa, Wenera i Jowisz, wspierają Eneasza i Trojan; inne, najbardziej Junona, przeciwdziałają im. Podobnie jak Odys zstępuje do Hadesu, tak i Eneasza zwiedza podziemny kraj; jak Odysa czaruje Kalipso, a potem Kirka, i obydwie usiłują zatrzymać u siebie, tak Eneasza oplata i więzi miłością Dydona; inne reminiscencje z Homera, są to Cyklopy, Scylla z Charybdą; jak wojna trojańska toczy się z powodu Heleny, tak w «Eneidzie» przyczyną walki jest Lawinja; pojedynek Eneasza i Turnusa odpowiada walce Achilla i Hektora, nocna zaś wycieczka Nisusa — Doloneji w «Iliadzie». Ilość przykładów naśladownictwa, wprost podkreślanego przez Wergiljusza, łatwo możemy przedłużyć, znaleźć w opisach burzy, w rozmowach. Nie była to twórczość Wergiljusza, lecz tylko technika pracy; operowanie poetyckim materiałem. Neoterycy z Katullusem, urabiając w łacińskiej mowie hellenistyczną poezję, dopiero stwarzali taką technikę — Wergiljusz ją wyzyskuje. Nie zaniechał również i rzymskich poprzedników; Newjusz nieraz wpłynął na konstrukcję poematu i dał Wergiljuszowi pojmowanie miłości i sporu Eneasza i Dydony, jako mityczną przesłankę walki Romy z Kartagijną. Bardziej Ennusz wpłynął: jego epepeja dała pierwszą koncepcję Wielkiej Romy i poetycki jej wyraz, i artystyczne obrazy. Prócz tego wypada podkreślić wielką antykwaryczną erudycję Wergiljusza; obrzędy, obchody, święte miejsca i podania i szczegółowe genealogiczne wiadomości — cała rzymska przeszłość występuje w poemacie, ujęta przez Wergiljusza, jako bohatera i mityczna przesłanka rzymskich dziejów, jako siła kształtująca współczesną mu rzeczywistość. Poemat stał się dla Rzymian skarbnicą przeszłości i wyobrażał nietylko dzieje Eneasza, lecz najbardziej dzieje narodu rzymskiego; «Eneidę» nazywano *Gesta populi Romani*. Zaczyna Wergiljusz opowieść siódmym rokiem wędrówki Eneasza: fale przygnały

jego okręty do Afryki, gdzie właśnie tyryjska księżniczka Dydona buduje Kartaginę; następuje spotkanie Trojańczyka i Kartaginki, uczta, a potem w pieśniach drugiej i trzeciej opowiada bohater o upadku Troi, o swojej tułaczce przez lądy i przez morza. W czwartej opisuje Wergiljusz miłość namiętnej Dydony do Eneasza, chęć zatrzymania go w Kartaginie i niezłomną wolę Trojańczyka; kończy księgę opisem samobójstwa tragicznej królowej. W piątej dalsza wędrówka Trojan, a w szóstej zejście Eneasza do królestwa śmierci, wzorowane na zejściu Odysa i będące wzorem dla Dantego. Eneasza odwiedza cienie zmarłych bohaterów i poznaje dusze tych, którzy dopiero narodzą się i będą budowniczymi Romy; tutaj umieszcza adorację Augusta. W pieśni siódmej opowiada o lądowaniu Eneasza przy ujściu Tybru; przyjmuje go król Latyn i przyrzeka mu córkę Lavinję, aż tu zgłasza się po nią Turnus, król Rutulów; pieśń ósma zawiera opis przygotowań do wojny, dziewiąta i dziesiąta przebieg bohaterskich walk, w jedenastej bohaterowie odpoczywają poto, by w ostatniej Eneasza zwyciężył przeciwnika.

Wergiljusz. Wewnętrzne cechy «Eneidy». Znajdujemy w poemacie, obok wielu pomocniczych, dwa podstawowe ideologiczne nurty: zdolność do artystycznego ujmowania życia w coraz to bardziej syntetycznych i szerszych kręgach, oraz konstruktywny i utwierdzający życie fatalizm. Poemat został pomyślany jako epepeja o wojennych czynach Augusta; do tego właśnie zachęcał Wergiljusza Mecenasa, a zapewne i sam panujący. Jednak artystyczna szczerłość i męska niezłomność poety skierowały go na inną drogę. Wergiljusz wstydził się, że gdy inni służą Rومی czynem i wolą, on rozporządza tylko słowem; postarał się tedy nadać słowu ciężar czynu; stworzył poetycką ideę Wiecznej Romy, a Augusta zaczął pojmować nie jako cel w sobie, lecz jako genialnego sługę Romy: trzeba przydzielić mu sławę nie największą, lecz tylko należną; epepeję potraktował jako pieśń o narodzie Romy i o jego posłannictwie. Romę mógł przedstawić jako potężne współczesne państwo lub też dać gloryfikujące «Roczniki», jak Ennjusz; w tej koncepcji Roma byłaby czemś przemijającym; Wergiljusz, posłuszny wykonawca tradycji w dziedzinie literackiej formy, w ideologii był twórcą i puścił wodzę syntezy: ujął Romę w mitycznej przeszłości, która jest boska i wiecznie trwa, jako twórcza energia. Tutaj skojarzył Romę z Matką Italją; wychowany przy ziemi, ukochał swój zakątek, syntetyczne zaś uzdolnienie zmusiło go rozszerzyć uczucie na cały ojczysty kraj, ukochać italską ziemię, żywicielkę męzów, i spręgnąć ją w jedność z Romą; tę oto Romę-Italję ujął nietylko jako ojczyznę Rzymian, lecz jako tęsknotę całej ludzkości. Utwierdził go w tem konstruktywny fatalizm. Tylko genjusz poematu o Romie mógł skomponować w taki sposób, że realna Roma w poemacie wcale nie występuje, gdyż nie jest rzeczą, lecz ideą i pragnieniem, a najbardziej przeznaczeniem. «Eneida» jest przepojona religijnym fatalizmem, a ma on dwojaki charakter. Po pierwsze obrzędowo-baśniowy, przeznaczony do powszechnego użytku; fatum w tej koncepcji jest to wyrzeczona wola bogów, najbardziej Jowisza; śmiertelnik poznaje fatum przez wróżby i wyrocznie i jest posłusznym wykonawcą tej woli, a jeżeli zbuntuje się, to zostanie zdruzgotany, jak dziecko przez wolę dorosłego. Bunt przeciwko Bożej woli jest objawem głupoty lub cięlesnej namiętności i zwraca się przeciwko buntownikowi; pokazał to na przykładzie Dydony. Druga forma, nieujęta w poemacie w żadne określenie, jest to filozoficzny fatalizm, a przenika on i całość, i szczegóły poematu. Wergiljusz przeżywał i dostrzegał wewnętrzne ogniwa, łączące pomiędzy sobą zjawiska i wydarzenia;

wewnętrzny przymus, tkwiący w jednostkach, w narodach i w ich postępowaniu. Przymus wewnętrzny, a jednak w przyczynach i w celach daleko wykracza poza granice jednostki; jest on wewnętrzny, jako wola lub chęć jednostki, a zarazem zewnętrzny, jako część zbiorowej woli lub chęci gatunku, plemienia i całości kształtu stosunków pomiędzy ludźmi, bogami i naturą. W psychicznej strukturze poety tkwiła wiara w fatalność zjawisk i wydarzeń, to znaczy w niezłomną konieczność tego, co się dzieje; w to, że teraźniejszość i przyszłość jest uwarunkowana łańcuchem przeszłości, gdzie ogieńwo zespala się z ogniwem i kiełkuje ziarno tego, co teraz i w przyszłym czasie rozwija się w kłos i owoc. Ten oto fatalizm, ujęty przez filozofów Stoi w system, występuje w «Eneidzie», jako skończony

w sobie sposób patrzenia na świat. Roma w tej koncepcji staje się dobroczynną potęgą, która idzie z prastarej przeszłości w nieskończoną przyszłość. Rozumna i płomienna wola, rządząca światem i zarazem będąca nim, przy powstawaniu kręgu czasów określiła Romę jako szczytny efekt dziejów ludzkości i włożyła na jej barki obowiązek stworzenia powszechnego pokoju, roztaczania opieki nad słabymi i wymierzania surowej kary na krnąbrnych. Eneasze brnie poprzez trudności życia i znosi niewymowny ból, ale nie upada na duchu, albowiem szuka odwiecznej i przyszłej Matki Romy i tęskni do niej. Potęga Romy z czasów Wergiljusza jest sprzęgnięta szeregiem przyczynowych ogniw z zaraniem dziejów świata i żaden opór nie przełamał łańcucha przeznaczeń, gdyż same bóstwa są tylko wykonawcami powszechnej woli i muszą przykładać się do zbudowania jedynej przystani dla skołatanych plemion i narodów. Eneasze ogląda w Elizjum przyszłych mężów Romy, jako płomienie ducha i woli; one wcielają się w ludzki kształt i niosą swemu narodowi, jako dar, trud budowania powszechnej ojczyzny. Gdy Wenera skarży się Jowiszowi na cierpienia, jakie przeżywa jej syn Eneasze, bóg rozwija przed nią wątek przeznaczeń, będący tajemnicą nawet dla Olimpijczyków; objawia jej, że trudy swoje Eneasze okupi spełnieniem obowiązku: założy gród, który po takich samych dziejowych cierpieniach i trudach stworzy dla narodów rządy prawa, sprawiedliwości i poskromi szal wojennych sporów. Eneasze, obraz Rzymianina, to nie żadne stworzenie, posiadające uprawnienia, lecz istota, która



Rzymianin (cesarz August).

śłucha i słyszy w sobie zew gatunkowej woli i poskramia własne jednostkowe namiętności. Stąd wypływa cielesna beznamiętność Eneasza i pozorna jego bezbarwność. Albowiem Wergili przekreśla indywidualną wielobarwność charakteru w tym, kto wykonywa obowiązek służenia ludziom. Tenże obowiązek w gronie narodów spełnia Roma, sprzęgnięta w jedność z Matką Italją.

Horacy. Syn wyzwolenca, Quintus Horatius Flaccus (65–8), chłopcem przybył do Rzymu z południa Italji, z Apulji. Pierwsze nauki pobierał w rodzinnym miasteczku Wenuzji, ale ojciec spodziewał się dla syna lepszej doli w stolicy i przeniósł się do niej; dostał tutaj posadę w sądownictwie i całą troskę skierował na wykształcenie syna, który odwdzieczył mu się za to wspomnieniem i uznaniem w swoich utworach. Uczęszczał Horacy do szkoły retora Orbiljusza; ten kształcił go na najdawniejszych pomnikach rzymskiej literatury, a zachęcał do tego różgą. Mając lat 21, udał się młodzieniec do Aten po gruntowniejsze wykształcenie, pracował tam nad sobą, a był to rok śmierci Cezara i wznowienia domowej wojny. Republikanie na wschodzie werbowali ochotników do armji, Horacy zaciągnął się do jej szeregów i dano mu stanowisko wyższego oficera, wojskowego trybuna. Po dwu latach wziął udział w walce z cesarzanami pod Philippi, przeżył klęskę i zrujnowany udał się do stolicy; skonfiskowano mu mająteczek. Dostał posadę sekretarza w skarbowości i jako tako żył. Przystąpił do literackiej pracy i publikował epody, któremi zdobywał uznanie. Poznał Wergiljusza i Warjusza, oni ocenili jego talent i pracę i przedstawili go Mecenasowi. W niecały rok potem Mecenasa przywołał go do swego literackiego salonu. Horacy, w obejściu umiarkowany, a zarazem dowcipny, przypadł do serca magnatowi i nawiązał się między nimi bliższy stosunek, ale poeta nigdy nie zatracił własnej godności i nie przybrał postawy dworaka. Po pięciu latach dał mu Mecenasa w Sabińskim kraju mały mająteczek, i Horacy, któremu życie w stolicy zdążyło dokuczyć, często spędzał czas w tym zakątku. Polityczne poglądy jego uległy powoli gruntownej zmianie: odrzucił konserwatywny republikanizm i przyjął postępowy monarchizm. Wybitna poetycka twórczość zwróciła nań uwagę Augusta; poetę i panującego połączył stosunek wzajemnego zaufania i szacunku. August prosił go, by został przy jego boku osobistym sekretarzem; Horacy jednak zbyt cenił zupełną niezależność i dał mu odmowną odpowiedź. To samo spostrzegamy w jego przyjaźni z Mecenasem: patron niezawsze potrafił zachować umiar i zdarzył się wypadek, że Horacy zagroził mu zerwaniem stosunków, jeżeli nadal będzie traktował jego, poetę, jako klienta. Była to przecież przemijająca chmura; pełen przyjaznej życzliwości dla książąt i dla kolegów, pędził Horacy pogodny żywot w stolicy i w ustroniu, oddany bieżącym przyjemnościom, artystycznej pracy i filozoficznym studjom, a życie skończył w pełni sławy, mając lat pięćdziesiąt siedem.

Epody Horacego. Niezależnie od Wergiljusza, Horacy szedł w tym samym kierunku, co i on, i rozszerzał literacką tradycję neoteryków, których dzieło kontynuował. Dla swej artystycznej woli szukał technicznego materiału w greckiej skarbnicy, jak i neoterycy, ale nie u Aleksandryjczyków, jak oni, lub raczej nie wyłącznie u nich, lecz, jak Wergiljusz, najbardziej u Greków klasycznego okresu, więc u poetów lirycznych. Jak tenże Wergili i również samodzielnie, ponad neoterykami, nawiązał ewolucyjny kontakt z dawniejszym rzymskim dorobkiem, tylko nie z Newjuszem i Ennjuszem, jak przyjaciel, lecz z Luciljuszem. Kontynuował ga-

wędę Luciljusza, ale nadal jej bardziej skończony literacki kształt. Pierwsze poetyckie występy Horacego, były to niewielkie utwory w jambach, siedemnaście *epodów*. Już neoterycy smagali w jambach swoją współczesność; Horacy jednak szukał wzorów dla tej poezji u Greka Archilochosa. Jako psychiczną pobudkę pierwszych swoich występów podał «dokuczliwą biedę», która zmusiła go, by pisał wiersze; wyraz «bieda» musimy zapewne szerzej rozumieć niż materialne ubóstwo. Archilochos przeżywał namiętne osobiste i polityczne burze i gniew swój wyrażał w jambach. Horacy wiedział, że już neoterycy pisali złośliwe jamby, a jednak połączył siebie nie z nimi, których pobudki były przede wszystkim estetyczne, lecz z Archilochosem, który czerpał artystyczną wolę nie z literackiej formy, lecz z własnej namiętności. Aczkolwiek Horacy namiętności naogół nie posiadał, to przecież gniew obywatela na samowładnych



Rzymianka z Pompei (fresk).

generalów, gniojących społeczeństwo samowolą, ten gniew włożył mu pióro do ręki i zmusił skomponować epodę, chronologicznie pierwszą, a w zbiorze szesnastą: przeklinał w niej grzech prywaty, żerujący na żywym ciele państwa Romy. Z tą epodą zbliżona jest w czasie siódma, gdzie piorunuje na tychże imperatorów, na szaleńców, wszczynających domową waśń. W epodzie dziewiątej znajdujemy również obywatelską pobudkę: radość z powodu zwycięstwa i inwektywa na Antonjusza. W innych epodach nie poruszał publicznych spraw, ale raz urobiwszy w sobie technikę artystycznego napastowania, dalej pisał jamby, pełne dowcipu i zjadliwego dokuczania. Raz przedmiotem złośliwości jest nieudolny poeta Mawjusz, potem dorobkiewicz i głupi pyszałek Menas lub czarownica Kanidja, która uprawia niesamowite praktyki i sporządza miłosne napoje, lub wreszcie przejrzała, ale wciąż zalotna kobieta. Inne epody wcale nie mają zaczepnego charakteru, są to poetyckie fraszki; poeta żongluje literackim rodzajem i żartuje raz z Mecenasem, raz z bankierem Alfjuszem albo jeszcze z kim innym.

Satyry i listy Horacego. W tym samym czasie, w którym pisał epody, to znaczy w latach 41—30, uprawiał Horacy i inny rodzaj i przedłużał nic wszczętą przez Luciljusza, a przed nim zdaje się przez Ennjusza. Dwie księgi satyr, które zresztą nazwał *Gawędami*, *Sermones*. Satyry Luciljusza pochodziły z okresu grakchańskiego, pełnego politycznych namiętności zaczynającej się stu-letniej rewolucji; satyry Horacego należą do końcowego okresu tejże rewolucji i nie mają w sobie odgłosów politycznej zawziętości; są istotnie gawędą na temat

potocznego życia; czasem zjadliwą, czasem dobroduszną. W temacie więc odpowiadają satyrom Luciljusza, w nastroju natomiast zgoła odbiegają, gdyż względem społeczeństwa i ludzi są bardziej pokojowe. Określał je Horacy jako «*Sermones Bionei*», «Gawędy bionejskie», nawiązując do drugiego wzoru, greckiego. Albowiem Bion był to wędrowny nauczyciel, gawędziarz i moralista z III stulecia; kierując się zdrowym rozsądkiem i etyką filozofów cynicznej szkoły, żartobliwie i dobrodusznie pouczał on słuchaczy o życiu; literackie opracowanie takim gawędom nadał Menippos, również w w. III. Te oto były mniej więcej ewolucyjne nici horacjuszowskich «Gawęd». Uczeń pracowitych neoteryków był szczególnie wrażliwy na literackie opracowanie, stąd urażało go w Luciljusz formalne niedbalstwo; nie szczędził poprzednikowi ostrej krytyki i zaznaczał, że w epoce jego, Horacjusza, należy więcej dbać o wykończenie formy; o ile Luciljusz pisał niedbale i dla powszechnego użytku, to on, Horacy, chce zadowolić ludzi mających wysubtelniony smak. Ta myśl, że utwory jego są dla wybranych, idzie przez całą twórczość Horacego. Niemniej jest o tyle uzależniony od Luciljusza, że to on właśnie utrwalił dla satyry heksametryczną formę; Horacy od niej nigdy nie odbiegł. Pierwsza księga obejmuje okres do r. 34; druga lata 33—30; w pierwszej mamy dziewięć utworów, w drugiej osiem. Treść jest bardzo różnorodna; raz opisuje podróż, którą odbył z Mecenasem do Brundizjum i utrwala chwilowe jej szczegóły i rozmowy; kiedy indziej daje wspomnienia o swej młodości i o ojcu, który starannie i umiejętnie o niego dbał. W jednej z satyr opowiada, jak zaczął go na ulicy natrętny grafoman i upraszał o opiekę i o znajomość z Mecenasem i jak nie umiał od niego odczepić się, a potem pokazuje takiego Damasippusa, który sam stracił swój majątek, a Horacemu zarzuca lenistwo i poucza go o tem, jak ma żyć. Polowanie na spadki i obżarstwo, parwenjuszowstwo i pochwała wsi oraz literackie zagadnienia, oto różnorodna treść, jaka wypełnia utwory, przybrane w szatę dialogu lub opowiadania, czasem przyprawione jakąś powiastką i pełne specyficznej horacjuszowskiej cechy, zwanej urbanitas; ten wyraz oznacza połączenie towarzyskiej wytworności z błyskotliwością słowa i z umiarem. W latach przypuszczalnie 23—20 powstaje nowy zbiór gawęd, w formie listów, które potem nazwano *Listami*, *Epistulae*; było ich w tym zbiorze dwadzieścia. Treść ich jest tak samo różnorodna, ale odbiega od pierwszych gawęd; jeżeli tamte były czasem złośliwe i wyśmiewały ludzkie słabostki, to w «Listach» Horacy często przybiera ton nauczyciela i poucza o mądrości i umiejętności życia lub wogóle o jego zaletach. Tak więc Numiejuszowi opowiada o zasadzie «*nil admirari*», że niczem nie należy przejmować się i nie ulegać namiętnościom, gdyż tylko całkowite opanowanie siebie daje człowiekowi spokój ducha. W liście do Lolljusza mówi o Homerze, którego właśnie czyta, i o tym wielkim umoralniającym wpływie, jaki wywiera Homer na czytelnika. Literackie zagadnienia porusza w liście do Mecenasa, gdzie mówi o sobie, że utorował dla rzymskiej poezji nowe drogi, wzorując swoją twórczość na Archilochosie i Alkajosie. Potem, do tegoż Mecenasa, również o sobie mówi, że zaprzestał już lirycznej poezji i ma zamiar pogłębić swoje filozoficzne wykształcenie, gdyż jedynie filozofja wykorzenia w ludziach zło. W innych listach sławi urok wiejskiego ustronia i gani ruchliwe i natrętne życie w stolicy; ten temat jest jednym z najbardziej ulubionych przez Horacjusza. Obok takich znajdujemy listy bardziej okolicznościowe: czasem kogoś poleca, czasem zaprasza do siebie i chwali urok wina, czasem towarzyszewi, który przebywa w obozie,

przesyła wiadomości o sobie, albo odwrotnie, zadaje same pytania. Druga i ostatnia księga «Listów» składa się tylko z trzech utworów, przytem ostatni zazwyczaj bywa traktowany jako samodzielna całość. Pierwszy list jest do Augusta, o literackich zagadnieniach; usprawiedliwia się tutaj Horacy, że nie napisał żadnego poematu o czynach jego i rządach; będąc poetą, może i musi pisać tylko to, co leży w granicach jego uzdol-



Lutnistka (fresk z Bosco Reale).

nień, a epickiego talentu właśnie nie posiada. Drugi list do Florusa zawiera wykład życiowej mądrości. List trzeci jest to znakomity dydaktyczny utwór, mający specjalną nazwę: *Kunst poetycki*, *De arte poetica*; jest skierowany do Pizonów i zawiera teorię poetyckiej twórczości. Roztrząsa tutaj zagadnienia stylistyki i artystycznego słownictwa, sprawę poetyckich tematów i sposób ich wybierania; zagadnienia dramatycznej sztuki, artystycznego natchnienia i literackiej erudycji.

Liryczne wiersze Horacego. Najwspanialszym kwiatem twórczości Horacego są przecież jego liryczne pieśni, będące w istocie rzeczy dalszym ciągiem epodów, od których są dojrzałsze i kunsztowniejsze. Nastroje, myśli i przeżycia, jakie znajdujemy w lirykach, często są mniej więcej te same, co w «Satyrach» i «Listach»; często natomiast są obfitsze, głębsze i barwniejsze, forma zaś tych poezji jest niby w kryształe rżnięta: mieniąca się i zawsze doskonała, gdy natomiast w «Gawędach» jest jednostajna. Czytelnik niejednokrotnie, czytając liryczne wiersze Horacego, zatrzymuje się, zdumiony mistrzowskim kunsztem artystycznego powiedzenia, albowiem utwory jego łączą w sobie zupełną szczerłość artysty i człowieka z wysokim poziomem literackiej erudycji, a takie połączenie zazwyczaj decyduje o szczytnym artystycznym efekcie. Pieśni lirycznych Horacy wydał cztery zbiory (księgi), do których dochodzi niewłączony w nie patetyczny hymn: «Pieśń stulecia», «Carmen Saeculare», o religijno-obywatelskiej treści. Podobnie jak w poetyckiej «Epodów» technice wzorował się na Archilochosie, a nie na Aleksandryjczykach, tak i w lirycznych wierszach technikę twórczości oparł na klasycznej greckiej liryce i, myśląc o własnych poetyckich zasługach, zazwyczaj podnosił to, że łacińskiej mowie zaszczerpił eolskie miary. Istotnie, Katullus dopiero zaczął tę pracę; Horacy jego dzieło doprowadził do szczytu i nadał mu nieśmiertelny kształt. Znajdujemy u niego osiemnaście metrycznych rodzajów, a dwie trzecie tego stanowią strofy i miary, przejęte od Alkajasa i Safony; następnie idą metry, przejęte od Aleksandryjczyka Asklepijadesa i od starszych odeń, Alkmana i Archilochosa. Bogactwo poetyckich rytmów oraz kunsztowne, jako też ścisłe

ich przestrzeganie jest tedy podstawową cechą liryki Horacego. Utwory jego były przeznaczone do recytowania, a nie do śpiewu; świadczy o tym i ogólnie podówczas rozpowszechniony zwyczaj recytacji, a nie śpiewu, i techniczna konstrukcja, gdyż logiczne zdania i formalne strofy nie stoją z sobą w żadnym związku; dość modne obecnie śpiewanie w szkołach wierszy Horacego, w dodatku na różne średniowieczne kościelne melodje, uraża brakiem uzasadnienia, aczkolwiek ujmuje szczerością sentymentu. Przeznaczone do recytowania, w ogromnej większości wykazują specyficzną formę horacjuszowskiej artystycznej myśli; nie jest to wiersz pisany przez poetę do i dla siebie i tylko naturalnym biegiem rzeczy oddany do użytku innym, lecz zazwyczaj pisany do drugiej osoby, do jednostki indywidualnej lub zbiorowej, jak cały naród rzymski. Ta forma, idąca często z greckiej liryki, stoi przecież w związku z intelektualistyczną strukturą poety i z postawą mentora i nauczyciela, jaką on, wybraniec-artysta, naznaczony błogosławieństwem bogów, przybiera względem przemijających śmiertelników. Rada, pouczanie lub poprostu przemówienie — oto jest najczęstsza budowa myśli, zawartej w lirykach Horacego. Trzy pierwsze zbiory przypadają na okres do r. 23; Horacy przystąpił do liryki po epodach, więc miał lat trzydzieści pięć; w wieku gdy zbliżał się pięćdziesiątki postanowił zakończyć tę działalność i przypieczętował ją znakomitym wierszem o pomniku, trwalszym od spiżu, który wznosił sobie artystycznym słowem. Okoliczności wkrótce znów przywołały go do lirycznej pieśni. August powierzył mu skomponowanie hymnu, który chłopcy i dziewczęta mieli odśpiewać w r. 17 podczas wielkiej religijno-państwowej uroczystości, znamionującej wielkość Romy i błogosławieństwo rządów Augusta. Była to «Pieśń stulecia»; utwór przepojony szczerym obywatelskim patosem i uwielbieniem opiekuńczych bogów, ujęty w kunsztowną i doskonałą formę; jeden z najwspanialszych wierszów Horacego, pełen męskiego ducha w nastroju i ujęciu, pełen humanitaryzmu i szlachetnej dostojności w treści. Prócz tego prosił go August, by rozślawił poezją zwycięstwa, jakie rzymskie orły odnosiły na północnych rubieżach Imperjum pod dowództwem książąt krwi. W ten sposób powstało kilka patetycznych utworów, do których Horacy dodał parę innych i ułożył zbiór czwarty i ostatni, określony latami 17—13; był wtedy Horacy w wieku pięćdziesięciu lat. Tematy poezji Horacego są bardzo różnorodne i ogarniają wszystkie strony życia. Raz są to pieśni obywatelsko-patriotyczne; podziwia w nich chwałę Romy i jej potęgę, ale nie odczuwa, tak jak Wergiljusz, tego, że wielkość Romy najbardziej wyrasta z dobra, które ona niesie narodom: patriotyzm Horacego jest bardziej egoistyczny niż Wergiljusza, i często znajdujemy wyraz radości z powodu strachu, jaki odczuwają nieprzyjaciele przed Romą. Jako jedna całość, wysuwają się tak zwane «Rzymskie ody»: sześć utworów w trzeciej księdze; nawołuje w nich Rzymian do dzielności, karności i pracy. Najgłębszy artyzm w wyrazie obywatelskich uczuć znajdujemy w «Pieśni stulecia» oraz w drugim wierszu pierwszej księgi. Czasem daje pieśń niepokoju i troski o losy Romy, miotanej przez dziejową nawałnicę, czasem pieśń triumfu, szczególnie na wiadomość o zgnębieniu znieprawdzonej egipskiej królowej i jej kochanka, Antonjusza. Często znajdujemy wyraz szczerzej gloryfikacji panującego, którego postać w wierszach Horacego, jak również w mniemaniu zdrowomyślniej części społeczeństwa, wyrosła do znaczenia opiekuńczego i boskiego genjusza Romy, jej narodu i państwa. Czytelnika, niedostatecznie obeznanego z dziejowym układem ówczesnej chwili, te wiersze mogą

urażać przez mylne rozumienie apoteozy monarchy. Inna grupa wierszy, są to poezje erotyczne, zgoła zresztą pozbawione namiętności, ale zato wytworne i pełne wdzięku. Horacy nie miał w sobie ani erotycznej, ani innej głębi, ale lubił łaskotać swoje nerwy wszelką formą flirtu, a wyraz temu dał w wierszach, w których sławi czar miłosnej ułudy i radość, jaką daje dziewczyna i jej pieśczoła. Erotyki Horacego są peryferyczne i lekkie, i często wcale pozbawione lubieżności. Następnie idą wiersze do przyjaciół; czasem znajdujemy w nich głęboki i szerszy sentyment przyjaźni, jak naprzykład do Wergiljusza; kiedy indziej głębokie artystyczne odczucie jednostki, do której pisze wiersz, naprzykład pieśń do Polljona, jeden z najpiękniejszych utworów Horacego. Wyraził w nim nie sentyment, lecz umiejętność dostrzegania tej psychicznej energii, jaką posiadał Polljo i jaką zaważył w społeczeństwie. Czasem wreszcie wy-



Portret Rzymianki.

raża w tych wierszach duże i szczere lubienie; raz połączone z szacunkiem, jak do Mecenasa, a potem żartobliwe i kpiące — znów do Mecenasa. Najczęściej jednak wiersze do przyjaciół mają charakter biesiadny, i sławi w nich Horacy czar winnej radości i dziewczęcego wdzięku. Następna serja tematów są to wiersze o przyrodzie. Horacy lubił naturę, uciekał ze stolicy i szukał spokoju w swoim mająteczku. Nie miał w sobie głębokiego odczuwania przyrody i nie przeżywał pokrewieństwa z nią, jak Wergiljusz, który widział w niej matkę. Horacy pojmował naturę jak letnik i cieszył się widokiem łąk, lasów i wzgórz, i odpoczywał od miejskiego zgiełku. Niegłębokie w treści, ale ujęte w szlachetną formę, te wiersze czarują czytelnika i znajdują duży poklask. Ostatnia grupa, są to wiersze religijne; tutaj również nie miał wzniosłości i głębi Wergiljusza; miał zato stosunek do bóstwa ujmujący prostotą i naiwnym utylityzmem. Wiedział, że bóstwo nagradza lub karze, i z całą szczerością usiłował zdobyć życzliwość jego przez posłuszeństwo i wyrobienie w sobie cech, zalecanych przez wiarę i rozum. Patetyczny wyraz jego religijności znajdujemy w «Pieśni stulecia», a bardziej prosty — w przepięknym wierszu o modlitwie wieśniaczki Fidyli: o wspólności ofiary i zbliżeniu się do bóstwa stanowi nie mechaniczna jej obfitość, lecz szczerość i prawość modlitwy.

Mniejsi poeci epoki wergiljańskiej. Pogranicze rzeczypospolitej i cesarstwa, które w osobach Wergiljusza i Horacego wydało dwóch wspólnych artystów, obfitowało również w szereg mniejszych talentów; jedni, jak Tibullus i Properejusz, są nam dobrze znani, inni zaś w bardzo małych ułamkach, a raczej tylko w opinjach, jakie wydali o nich współcześni literaci. Zanim Wergiljusz wykonał swój wiekopomny czyn, uchodził w dziedzinie eposu za wybitnego twórcę poeta Varius. Był to przyjaciel Wergiljusza, autor jakiejś nieznaney nam pracy czy wspomnień o nim, a z woli Augusta — wydawca «Eneidy» po zgonie jej twórcy. Utworów Warjusza nie znamy; możliwe jest, że był wśród nich poemat o śmierci Cezara, ale nie jesteśmy tego pewni; w innym utworze gloryfikował Augusta — mamy z tego jedno poetyckie zdanie; spróbował sił w tragedji *Thyestes*, gdzie rozstrzygał pełną grozy tajemnicę grzechu i klątwy; tragedia była napisana bardzo starannie i zyskała uznanie. Inny przyjaciel Wergiljusza, był to Aemilius Macer, autor bardzo uczonych poematów; w jednym opowiadał o mitycznych przemianach ludzi w ptaków, w innym o ukąszeniach żmij; były to przeróbki takich samych greckich utworów. Lepiej jest nam znany Cornelius Gallus, również przyjaciel Wergilego, ale starszy odeń. Był to zdolny i zarozumiały generał, a zarazem wybitny poeta i nieszczęśliwy kochanek; splamił się politycznym występkiem, skończył samobójstwem, Wergiljusz zaś wyrzekł się jego pamięci. Należał całkowicie do grona neoteryków i przerabiał w łacińskiej mowie mitologiczne poematy Euforjona, greckiego filologa i poety z wieku trzeciego. W szóstej eklodze Wergiljusz rozślawił niektóre utwory Gallusa. Pisał też erotyczne elegje i uchodzi za jednego z twórców tego rodzaju poezyj, którego prześcignęli potem Tibullus, Properejusz, a najbardziej Owidjusz. W miłości nie miał powodzenia i porzuciła go aktorka, którą kochał; Wergili pocieszał go w dziesiątej eklodze. Swą miłość wyśpiewał Gallus w czterech zbiorach (księgach) elegij, przystroiwszy uczucia w literacką erudycję neoteryka i w mitologiczny ornament. Cieszył się Gallus dużą sławą, aczkolwiek mówili o nim, że poezje jego były twarde. Zdobył sobie uznanie także Valerius Rufus, poeta i uczony. Pisał nieznanne nam elegje, epigramaty; przelumaczył z greckiego teorię retoryki Apollodorosa; uprawiał studia gramatyczne, a obok tego zostawił traktat o leczniczych roślinach. Botaniczny tytuł zastosował do zbioru swych epigramatów Domitius Marsus, gdyż nazwał swą księgę mianem jadowitego zieleń: *Cicuta*. Wysztytował nieudolnych grafomanów, retorów i każdego, kto mu się naraził; pisał też nieznanne nam bliżej erotyczne poezje, być może elegje, oraz nieudany epicki *Poemat o Amazonkach*. Jako filolog, wydał traktat *Wytworność literacka, De urbanitate*. Ci oto są wybitniejsi poeci wśród mało nam znanych; szereg innych pomijam i przejdę do talentów, których poezje zachowały się.

Tibullus. Elegja została przejęta od Gallusa przez szereg innych poetów, a w liczbie ich był Albius Tibullus, należący do literackiego salonu Messali Korwina, jednego z wybitnych mężów stanu i przodowników rzymskiej kultury. Pochodził Tibullus z szlacheckiego stanu, posiadał majątek, uszczuplony przez domową wojnę, ale wystarczający do utrzymania. Do politycznej kariery i urzędów wcale nie miał pociągu i spędzał życie w estetycznych i erotycznych przyjemnościach; spokojna i tętniąca stołecznem napięciem Roma obficie ich podówczas dostarczała. Umarł Tibullus w r. 19 a. Chr. n., mając — jak przypuszczamy — trzydzieści lat. Zostawił po sobie dwa zbiory (księgi) lirycznych poezyj, utrzymanych

w elegijnej formie; to znaczy, że były skomponowane z heksametrów i pentametrów, których połączenie stwarza iluzję powoli wzbierającej i szybciej opadającej fali. Ta forma była bardzo stara; greccy poeci w tym rytmie układali jeszcze w w. VII pośmiertne żale i treny, pobudkę do bitwy i obywatelską naukę; w w. VI elegje Mimnermosa przybierają erotyczną treść. W poezji aleksandryjskiej elegja również kwitnie, a treść jej jest przeważnie miłosna i mitologiczna. W Rzymie elegja, pominięta całkowicie przez Wergiljusza i Horacego, znalazła jednak szerokie rozpowszechnienie; znajdujemy połączenie heksametrów i pentametrów u neoteryków z Katullusem, Korneljusz Gallus zaś ograniczył siebie w dużym stopniu tą formą; w jego ślady poszli Tibullus i Propertjusz. Poezje Tibullusa, aczkolwiek miłe i poetyczne, są jednak skromne; jeżeli neoterycy bujnie rozwinęli estetyczno-literackie pobudki życia i poezji, jeżeli

Wergiljusz wyrasta w nieprzemijającą wielkość potęgą artystycznej myśli i woli, jeżeli Horacy czaruje tem, że różnorodna treść jego poezyj mieni się i lśni w coraz to nowej formie, to Tibullus ujmując naiwnością życia, przeżyć i poezyj, a zarazem uraża ubóstwem treści, gdyż dla niego przestało istnieć w życiu i w poezji cokolwiek, co nie jest lubieżnym i sentymentalnym erotyzmem. Estetyczna jakość formy została przezeń przejęta od neoteryków i Gallusa; stosuje ją bardzo poprawnie i umiejętnie, ale nie jest ani twórcą, ani wynalazcą formy. Jakakolwiek ideologia, wykraczająca poza ciasne granice jednostkowych chęci, nie ma przystępu do jego poezyj. Mówi wprawdzie w wierszach o radości, jaką mu daje wiejskie ustronie, i często usuwał się z Rzymu — ale natura i odosobnienie w ustroniu ma dla niego wartość przede wszystkim jako przyprawa do miłosnych przeżyć; jako ornament, który podkreśla przyjemność tulenia do siebie kochanki w alkowie. Państwowe i obywatelskie zagadnienia dla niego nie istnieją, również i religijne, a nawet i literackie; pokój, osiągnięty przez Rzym, sławi, ale najbardziej dlatego, że daje on większą możliwość erotycznych przyjemności. Ta jego miłość, to nie namiętność Katullusa i Gallusa, to nie orzeźwiający flirt Horacego, lecz ciągnący się, jak opary, lubieżny sentyment. W zbiorze pierwszym sławi kochankę Delję, której w życiu było na imię Planja;



Portret Rzymianki.

lubuje się nietylko w erotyzmie, lecz i w fantazjowaniu na erotyczne tematy, i przedstawia Delję raz jako dziewczynę, raz jako heterę, a potem jako mężatkę. Z dziesięciu utworów pięć poświęca jej, a trzy miłości do chłopca Maratusa, dwa swemu opiekunowi Messali. W zbiorze drugim, który zawiera już tylko sześć elegij, pisze o innej kochance, o Nemezydzie; nawet hymn do Messalinusa, syna Messali, przepłata miłością do Nemezydy; opisując wiosenne życie wieśniaków, również przepłata je sentymentalną lubieżnością. Zacieśnienie się w maleńkim kraiku własnej jednostki i tęsknocie do sentymentalnej cielesnej przyjemności, połączone z bardzo poprawnym i ładnym wykonywaniem przekazanej mu przez innych formy, stanowi o poezjach Tibullusa, o ich przyjemnej, ale nie przejmującej wartości. Trzecia księga ogólnego zbioru Tibullusa zawiera elegje, również erotyczne, nieznanego nam *Lygdamusa*, którego talent w tych utworach ustępuje wobec starszego wiekiem i doświadczeniem Tibullusa; opiewa *Ligdamus* kochankę *Neerę*. W księdze czwartej mamy napuszony panegiryk nieznanego autora na *Messalę*, oraz bardzo ładną wiązanekę doraźnych poezyj *Sulpicji*, siostrzenicy *Messali Korwina*. Była to dziewczyna zalotna i zakochana, pisywała do kochanka wiersze, prawdopodobnie nieprzeznaczone do publikowania, ale ciekawe jako obraz ówczesnej Rzymianki, młodej, ładnej i wykształconej.

Propercjusz. Prawdopodobnie o parę lat młodszy od Tibullusa, płodniejszy jako poeta i bujniejszy jako człowiek, był *Sextus Propertius*; również ograniczył siebie samą tylko elegijną formą, ale był bogatszy w treść i w retoryczny kunszt. Nie pragnął żadnej urzędniczej kariery i, podobnie jak Tibullus, posiadał majątek, uszczuplony przez domową wojnę, ale wystarczający do tego, by żyć w Rzymie, by uczestniczyć w artystycznych klubach, kochać się w kurtyzanach i narzekać na bogatych rywali. Zdobył w Rzymie rozgłos swą poezją, pozyskał uznanie Mecenasa i dożył prawdopodobnie do r. 15 (a. Chr. n.); zostawił po sobie zbiór elegij w czterech księgach. Pierwsza księga jest cała pod znakiem gwałtownej, ale radosnej i młodzieńczej miłości do *Cyntji*, która w życiu zwała się *Hostją*. Była to wysoka i postawna blondyna, na niezależnym stanowisku, a z usposobienia kurtyzana; uwodzicielka i czarownica, umiała komponować wiersze i oplotła kochanka pieśczętą i śpiewem, tańcem i zdradą. *Propercjusz* w dwudziestu dwu elegjach przedstawia swą miłość, jako szal i grzeszną namiętność, jako potęgę, która go ujarzmiła. Kochanka często go dręczy, a zalotnością rozbudza w nim zdrowie, ale umie go ukoić; naogół w tym zbiorze panuje zgoda między kobietą i poetą. Znajduje w sobie *Propercjusz* również szereg słów i dla przyjaciół; niejakiemu *Gallusowi* mówi, by mu nie bałamucił kochanki, lub wyklada umiejętność miłosnej sztuki; *Pontykowi*, który śmiał się z miłosnych poezyj, przepowiada, że zakocha się tak samo jak on, *Propercjusz*, a gdy przepowiednia spełniła się, narzasa się z niego. Ten zbiór odrazu zdobył *Propercjuszowi* uznanie w Rzymie; *Mecenas* wciągnął go do swego salonu, i już następna księga zaczyna się od elegji do *Mecenasa*, w której usprawiedliwia się, że nie pisze poematów o *Auguście*, ani o jego czynach; zdolności jego są skromne i jedynie dziewczyna budzi w nim natchnienie. Stosunek jego z *Cyntją* jednak pogarsza się; kobieta zdaje się, że czasem ma dosć literackiej namiętności i patosu; miłość staje się dlań gniotącym ciężarem, szuka ulgi u przwstępnych pocieszycielek i właściwy sobie miłosny żar usiłuje przekształcić w miłostki. Elegij w zbiorze zawiera się 34 i są one nacechowane szarpaniną uczucia. W księdze trzeciej, w 25 elegjach, w dalszym ciągu odbywa się zrywanie z siebie węzłów czarownicy, i trudno określić, kto kogo bar-

dziej dęczy i doprowadza do zerwania, gdyż czytamy w wierszach nie tylko o cierpieniach poety, lecz i o łzach kobiety. Porusza tutaj już i szereg literackich tematów; wchodzi w męski wiek, uświadamia sobie własną poetycką wielkość i rozszerza artystyczne ujęcie życia. Przemawia do Aleksandryjskich wzorów, Kallimacha i Filetasa, do których zbliża się rodzajem swoich poezji. Potrąca o tematy rzymskie, daje tren na śmierć następcy tronu Marcellusa; inny tren na śmierć przyjaciela Paetusa. Księga czwarta składa się tylko z jedenastu elegij, a Cyntja jest już tylko przeszłością i tylko z grobu odwiedza kochanka, już jako wspomnienie. Główną uwagę skierowuje na twórczość balladową i historyczną: daje elegje o przeszłości Romy. W pierwszej elegji mówi o początkach, o Eneasz i o mężach, którzy mają budować i umacniać Romy; wątpi jednak o swem balladowem uzdolnieniu. W innej elegji opowiada o zdradzie dziewicy Tarpeji, która wpuściła do Rzymu Sabińczyków; jeszcze w innych daje opowieści o rzymskich bogach i legendach, o Auguście i o czynach jego, a co najciekawsze, to to, że ten wyznawca wolnej miłości i czaru kurtyzan w trzech utworach opiewa małżeńską wierność i rodzinne życie rzymskiej matrony. Wyróżnia się tedy Propercjusz w swej poetyckiej działalności namiętnością uczuć i różnorodnością artystycznych przeżyć oraz sposobem poetyckiego wyrażania swoich myśli; lubuje się w retorycznej, mitologicznej i literackiej erudycji. Podobnie jak neoterycy i Horacy, jest on «uczony»; chce być «rzymskim Kallimachem», a przeżycia urabia w literackiej doktrynie i ozdabia erudycyjnym ornamentem; stąd wynika trudność czytania Propercjusza, gdyż w elegjach jego pełno mitologicznych reminiscencyj i artystycznej zwartości, która czytelnika zmusza do skupienia uwagi, pamięci i myśli. Literackość Propercjusza, połączona z namiętnością i gwałtownością natury jego, sprawia, że elegje są zwięzłe, pełne radosnego lub gniewnego patosu, retoryczne i ozdobne nie uczuciową rozlewnością, lecz rozumowo i ornamentalnie.

O w i d j u s z. W miasteczku Sulmo, w środkowej Italji, urodził się największy genjusz miłosnej pieśni, jakiego wydał naród Romy, Publius Ovidius Naso (43 a. Chr. n. - 18 p. Chr. n.). Retoryczne wykształcenie pobierał w stolicy, wprawiał się w deklamowaniu na zadane tematy, a uczyli go sławni podówczas retorzy, Fuskus i Latro; retoryka i deklamacja wsiąknęły w głąb jego uzdolnień. Ojciec przeznaczył go do urzędniczej kariery i, po dokończającej podróży do Aten, na krótki czas potrącił o urzędnicze obowiązki; prędko od nich oderwał się i spędzał



Owidjusz.

(Galerja Uffizi w Florencji).

złotą młodość w literackim salonie Messali Korwina, a najbardziej w literackich klubach, gdzie poznał czar kurtyzan i zawiązał ogniwa przyjaźni z szeregiem poetów. Podczas gdy Horacy i Wergili, gdy Tibullus i Propercjusz rodzinnego życia nie stworzyli, Owidjusz szukał rodziny i był trzy razy żonaty; druga żona dała mu córkę, a ostatnia — ciepło przywiązania i przyjaźni. Poetyckie uzdolnienie tkwiło w nim w sposób żywiołowy; nie artyzm idei, lecz genialny artyzm rytmicznego słowa; nawet usiłując pisać prozę, pisał przecież wierszem. Życie jego, pieśniarza radosnego istnienia, zostało spowite kirem tragedji; z przyczyn nam nieznanych, cesarz August skazał go na wygnanie; w kwiecie męskiego wieku, mając lat 51, snując wielkie artystyczne zamiary, powędrował Owidjusz na północ, nad Dunaj, do kraju barbarzyńców. Błagał panującego o litość, ale pozostał tam i po śmierci jego, gdyż Tyberjusz w niczem nie zmieniał woli Augusta. W miasteczku Tomi przeżył do roku 18-go (p. Chr. n.) i umarł, mając lat 61.

Owidjusz, poeta erotyczny. Gallus, Tibullus i Propercjusz urobili elegijną formę miłosnej poezji, a uczeń ich nie wykroczył poza tradycję i świadomie ją stosował, w tej myśli, że w sześciu stopach heksametru tok opowieści rytmicznie wznosi się wzwyż, a w pięciu pentametru opada wdół. Należy jednak podkreślić, że Owidjusz posiadał żywiołowe uzdolnienie do rytmu i podniósł elegijny dwuwiersz na stopień czarującej doskonałości. Pierwszy okres twórczości jego był erotyczny, raz czysty i bez domieszek, raz zabarwiony nastrojem ballady, potem żartem i parodią, a zawsze aż do głębi retoryczny i literacki w treści i w temacie. Lukrecjusza i Wergilego biologiczna genialność objawiała się w idei i w artystycznej myśli; słowna forma była dla nich przedmiotem pracy i erudycji; u Owidjusza genialność stwierdzamy w rytmie i w słownej szacie, a myśl i idea były dlań przedmiotem kunsztu i pracy. W literaturze zajaśniał jako największy poeta lubieżności i cielesnego erotyzmu i odcina się od poprzedników w dziedzinie miłosnej poezji, od Katullusa i Horacego, od Tibullusa i Propercjusza. Elegje Owidjusza dają obraz idealnej lubieżności, albowiem jest ona pozbawiona indywidualnych cech, wszelkich przymiotników: ani sentymentalna i ciągnąca się, jak u Tibullusa, ani gniewna i burzliwa, ani gwałtowna i namiętna, jak u Katullusa i Propercjusza, ani lekka, wytworna i flirtująca, jak u Horacego. Jest to poprostu lubieżność bez domieszek; jest więc najbardziej artystyczna; elementarny pociąg człowieka do płciowej pieszczoty; w mężczyźnie pragnienie — nie kobiety, lecz kobiecości, w kobiecie — tęsknota do cielesnej męskości. Nie Homerowy elementarny pęd mężczyzny do kobiety, lecz prawdopodobnie urbanistyczna tęsknota do przyjemności i oszołomienia pieszczoty. To oto falowanie zmysłów czytelnik może uzupełnić taką lub inną właściwą sobie cechą: sentymentalizmem lub gwałtownością, żarem lub wytwornością — jak kto chce. Tej czystości poprzedni erotyczni poeci nie mieli; każdy z nich dawał lubieżność i miłość już uzupełnioną przez jakąś sobie tylko właściwą cechę, dodatek. Elementarność i czystość owidjuszowskiej lubieżności rozstrzygnęła o tem, że, jako erotyczny poeta dla współczesnych i dla potomnych, zajaśniał jako niedościgniony, jako doskonały mistrz cielesnej miłości — podobnie jak Wergili stał się prorokiem wiecznej prawdy. Maistre Ovide wraz z jego «La Madre d'Amore» — oto czem był Owidjusz dla ludzi średniowiecza; doctor adulterii, mistrzem cudzołóstwa był on dla Rzymian. Zakłęta w miarowe brzmienie elegijnego dwuwiersza, ujęta w formę językową prostą i łatwą, a przecież doskonałą, lubieżność Owidjusza roztacza najszerze kregi w społeczeństwie,

bo jest dostępna i przekonywająca dla wszystkich: dla namiętnych i dla sentymentalnych, dla wytwornych i dla brutalnych. Jest syntetyczna, a przez swą elementarność najsilniej działa na czytelnika i wsiąka w niego, a to dzięki doskonałemu sprzęgnięciu w jednolitość prostej poetyckiej formy i czystej lubieźności przeżyć poety. Możemy podziwiać naród i dziejową chwilę, które naraz wydały tak wielkich, tak wyłączających siebie, tak uzupełniających siebie genjuszów, jak Wergili i Owidjusz.

Zdolność przeżywania elementarnej lubieźności została w Owidjuszu znakomicie wzmocniona przez retoryczne wykształcenie; szkoły retorów wprawiały uczniów w umiejętność deklamowania na zadany temat; w wyszukiwaniu w nim cech nietyle indywidualnych, ile typologicznych; deklamacja na temat tyrana stawała się ramowym ujęciem i mogła być dostosowana i do Tarkwijnusza, i do Pizystrata, i do innych; w rękę przeciętnego ucznia było to nudną gadaniną w Owidjuszu zaś retoryczne typologizowanie zetknęło się z genialnym syntetyzowaniem peryferji życia. Miłosne elegje jego są taką właśnie deklamacją, a wrodzone uzdolnienie i szkolna umiejętność złożyły się na powstanie mistrzowskich arcydzieł. Pierwszy zbiór poezji zawierał pięć ksiąg elegij i nazywał się *Miłość*, *Amores*; pisał je Owidjusz prawdopodobnie w wieku 25 lat i od razu zdobył wielki rozgłos. My mamy drugie ich wydanie z r. 2 (a. Chr. n.), w którym bardzo dużo powykreślał i zmniejszył całość do trzech ksiąg (razem 49 elegij). Owidjusz bowiem raczej lubował się w procesie tworzenia, aniżeli w napisanych utworach, i często palił i niszczył to, co napisał. W zbiorze daje, prawdopodobnie w dużym stopniu urojoną, historję swej miłości do Korynny, i domyślamy się, że za tem imieniem kryła się nie indywidualna postać, lecz raczej wiele kobiet, które artystycznie sprzęgł w jedność. Opisuje w wierszach wszelkie miłosne sytuacje i przeżycia: tęsknotę i zazdrość, pożądanie i posiadanie, kaprysy i pieszczoty, nabieranie męża i drastyczne szczegóły erotyzmu, i spędzanie płodu, a zawsze z przedziwną szczerością człowieka, który lekko stąpa przez różne formy użycia. Przyznaje się, że działa nań wszelka forma kobiecości, że czaruje go i młode dziewczę,



Portret Rzymianki.

i kobieta drażnięta czasem, i zapalczywa, i potulna, wytworna i naiwna, postawna i drobna, blondyna i smągła, a elegje świadczą, że lubuje się w każdej miłosnej sytuacji i w każdym przeżyciu, jeżeli jest ono lubieżnością. Drugi zbiór poezyj, były to kompozycje listów, rzekomo pisanych przez kochanki i kochanków, ułożone w elegijnym rytmie, nazwane *Heroides* i *Epistulae, Heroidy* i *Listy*. W «Heroidach» daje piętnaście listów kochających kobiet z mitycznej przeszłości do ich kochanków; są to listy Penelopy, Dydony, Medei, Safony (jedyna historyczna postać) i innych. W «Listach» 3 pary listów: Parys i Helena, Leander i Hero, Akoncjusz i Kidippe. W tych utworach, podobnie jak w «Amores», rozwiązywał różne zagadnienia miłosnego stosunku: tęsknota wiernej małżonki i jej niepokój o męża (Penelope do Odysa; Laodamja do Protezilaosa); zazdrość kobiety namiętnej i mściwej (Medea do Jazona); sielankowa i ofiarna miłość pasterki-boginki do pasterza-królewicza (Oenona do Parysa); zbrodnicza namiętność macochy do pasierba (Fedra do Hipolita); uwodzicielski list kusiciela, wytwornego młodzieńca, do młodej mężatki i odpowiedź, w której kobieta rzekomo walczy z grzechem, ale chętnie ulega chłopcu i własnemu pożądaniu (Parys i Helena); w tych i wielu innych retoryczny kunszt komponowania idzie w parze z literacką wytwornością i z rozwiązłym nastrojem używającej części społeczeństwa. W tymże okresie napisał tragedję *Medea*, w której rozwijał wątek namiętnej i zazdrosnej lubieżności; znamy tragedję tylko z pochlebnych opinij. W tych poezjach dał artystyczny wyraz i retoryczną psychologję lubieżności; w innych ujął retoryczny wykład miłosnej umiejętności i dał dydaktyczne poematy. Kalotechnikę wyłożył w dziełku *Pielegnowanie twarzy*; mamy tylko część tego żartobliwego pouczenia. W poemacie *Kunszt miłosny (Ars amatoria)* w dwu księgach wyklada umiejętność wyszukania kochanki na ulicy, w teatrze, w świątyni; zawiązania znajomości z nią; czarowania kobiety wdziękiem i oszukiwania męża; utrzymywania miłosnego stosunku w tętnie i kadzenia kobiecej próżności kochanki. Wykład wzorował na poważnych poematach, przeplatał mitami, a Romulusa, porywającego Sabinki, uczynił odpowiedzialnym za erotyczną ruchliwość rozbawionej młodzieży epoki Augusta. Poemat uzupełnił dziełkiem *Lekarstwa na miłość*, gdzie jako odtrutkę na namiętność doradzał albo pracę, albo szereg drobnych miłostek.

Owidjusz, poeta mitów. Mając lat 40, przystąpił Owidjusz do wielkiej epopei już w samym heksametrycznym rytmie. Na wzór aleksandryjskich poetów, Nikandra, Kallimacha i innych, postanowił wyłożyć w poetyckiej powieści mity i podania, ujmując je w chronologiczny łańcuch, jako swego rodzaju «Powszechną historję», ale nie realnej rzeczywistości, lecz bajkowej fantazji; wątek snuł od powstania świata do śmierci Cezara i sławy Augusta. Treść mitu zazwyczaj jest ta, że odbywa się cudowna przemiana człowieka w roślinę, gład, gwiazdę; chaosu w harmonijny świat, a śmiertelnika w nieśmiertelnego boga. Kraina ułudy, odwieczna skarbnica artystycznej twórczości, stała się tematem epopei w piętnastu księgach, którą nazwał *Księgi cudów, Metamorphoseon libri*. Technicznie zadanie było bardzo trudne: miał około dwustu mitów o różnej treści, a spajało je tylko jedno wspólne ogniwo — cudowność; musiał znaleźć sposoby łączenia podań w wątek, a czynił to, stosując chronologiczną zasadę: od powstania świata zbliżał się coraz bardziej do swego czasu i, odwrotnie niż to było w «Dziejach» annalistów, odległe czasy obfitowały w cudowne wydarzenia i wymagały dłuższej opowieści, a czasy bliższe musiał zbywać krótko, gdyż były fakty, ale

brakło mitów. Jedne podania wtlaczał w inne, jako opowiadanie bohaterów; albo dołączał je, jako opis tematu jakiegoś dzieła sztuki, czasem pokrewieństwo herosów dawało mu możliwość zbiegnięcia do innego mitu, a w ten sposób usiłował bodaj pozornie uniknąć monotoni, co zresztą technicznie było niemożliwe; powiązał tedy opowieści tak, jak tylko potrafił. Świat bogów i bohaterów w eposie zatracił nadmysłowość i heroiczną skalę życia, gdyż byli oni dla Owidjusza nie przedmiotem wiary, lecz literackim motywem i objektem fantazji; w opracowanie tematów włożył właściwy sobie estetyzujący urbanizm, wdzięk i retoryczną umiejętność ramowego psychologizowania. Postaci z greckich i rzymskich mitów (ostatnie w księgach XIV i XV) przesuwają się przed czytelnikiem, niezem kunsztowne maski lub figuynki, na tle dekoracyjnej scenerji, zawsze zmiennej w nastroju i tej samej w treści: estetyczny ornament. Opowieść brzmi tutaj jak siełanka (Filemon i Baucis), tam jak ballada (Andromeda), jak tragedia (Medea), potem Homerową pieśnią (o Lapitach i Centaurach), cokolwiek wesołą gawędą (o Midasie) lub erotyczną elegją (o Narcyzie). Najistotniejszym poetyckim efektem jest właściwe Owidjuszowi ujmowanie ludzi, natury i przeżyć nie od strony wiecznego bytu, lecz złudnego istnienia, które snuje się, zmienne i coraz to inne, a zawsze jako twór fantazji; postaci są w takim stosunku do istotnego mitu i natury, jak pojęcie do idei. Poemat płynie jak łagodny strumyk, w heksametrach potocznych, a im większa jest ich precyzyjność, tem większa prostota i lekkość. Owidjusz nie szuka kunsztu w budowaniu słownej i rytmicznej szaty: ten kunszt formuje się samorzutnie, jako najgłębsza treść poetyckiej jego genialności. Pełen retorycznej erudycji, poemat czaruje naturalnym wdziękiem i nieśmiertelną radością istnienia w poezji; ta radość przenika postaci fantazji, nieistniejące w rzeczy samej.

Kończąc «Metamorfozy», przystąpił do poetyckiego ujęcia już tylko rzymskiej baśniowej przeszłości, ale dał spokój pozornemu unikaniu monotoni i przyjął szczerą zasadę mechanicznego łączenia podań w kalendarzowym porządku. Dzień po dniu snuł opowieść stosownie do kalendarza, uzbroiwszy się w antykwareczną erudycję, i porzucił rytm epicki, a przyjął znowu elegijny. *Kalendarzem* zwał się poemat *Fasti*, a został ukończony do połowy: sześć ksiąg, sześć miesięcy; wygnanie przerwało pracę Owidjusza. Niektóre partje, nieuniknione, gdzie zabrakło podań i obrzędów, dają mechaniczną kolejność dni, zgodnie z kalendarzem. Inne partje dały mu możliwość połączyć czar swej młodej techniki z techniką dojrzałą; retoryczną deklamację i psychologję erotycznych elegij z radością snującego się istnienia «Metamorfoz», z urbanizmem estety. Opowieść o królu Tarkwinjuszu i o enotliwej księżniczce Lukrecji, o matce Ewandra, wpadającej w proroczy szal; o lasach i łąkach, porastających tereny przyszłej Romy; o Wenerze, pojmwanej jako dekoracyjna matka lubieżności i wdzięku; o wiosennych obrzędach i o ofiarach ceniom zmarłych; rozpustne powiastki o Herkulesie i innych — są to szczytne momenty poezji Owidjusza; są przepojone wytworną konwencjonalnością; scenerją, która czasem jest spatynowana, ale zawsze typologiczna; czasem dowcipem i ironją; często erudycyjną deklamacją i zawsze jakąś szczególną radością kunsztownej fantazji.

Owidjusz, poeta skargi. Ostatnie dziesięć lat życia spędził Owidjusz na wygnaniu: urbanista, esteta i salonowy literat został rzucony na pierwotne i surowe krańce świata; niewymownie cierpiał i załamał się, a wygnanie i cierpienie stały się dlań tematem retorycznej deklamacji i płacziwej elegji. Albowiem jak długo żył — życie było dlań literackim motywem. Władca, surowy

lecz sprawiedliwy, gniewem nawiedził poetę, ale ten nie traci nadziei na wspaniałomyślną dobroć władcy. Żona, kochająca i dobra, niczem Penelopa, boleje z powodu wygnania i tułaczki męża i czeka nań. Surowy kraj, gdzie zima skuwa lodem rzeki; kraj, przez który ongi uciekała Medea, pędzona namiętnością, ściągana przez ojca. Te i podobne tematy rozwijał w ostatnim okresie, ujmował siebie typologicznie, a wygnanie przeplatał szeregiem retorycznych i literackich reminiscencji. Takich elegij wydał zbiór w pięciu księgach; jedne były do żony, inne do Augusta, do przyjaciół a we wszystkich występuje załamanie się i skarga; tak je też nazwał: *Żale, Tristia*; przypadają na lata 8—12, a wyróżnia się z nich wiersz, w którym opisuje ostatnią noc w Rzymie. W latach 13—16 ukazały się cztery księgi *Listów z nad Pontu*. Owidjusz ustawicznie i napróżno kołacze do panującego, przyjaciół, opiekunów, czeka na amnestję, a epistoły są tak samo załamane i płacziwe. Zdolności w nim wyraźnie słabną; słowna i metryczna szata tu i owdzie zatracą precyzyjną prostotę, aczkolwiek czasem jaśnieje genjusz poety. Pisze jeszcze parę małych poematów, sztucznych w treści, a były dlań jedyną pociechą u schyłku życia.

III. TRWANIE LITERATURY W W. I—II.

Dziejopisarstwo: Seneka, Paterkulus i inni. — Korneljusz Tacyt. Dziejopisarstwo w w. II: Swetonjusz. — Retoryka, filologja: Seneka Starszy, Celzus, Probus, Pedjanus, Kolumella. — Kwintyljana «Oratorskie wykształcenie. — Seneka Filozof. — Petronjusz Arbitr. — Plinjusz Starszy. — Plinjusz Młodszy. — Apulejusz Platończyk. — Retoryka, filologja; prawo w w. II: Swetonjusz, Florus, Fronto, Flakkus, Gelljusz, Julianus, Pomponjusz, Gajus. Poezja w w. I: Maniljusz, Seneka, Petronjusz, Karpurnjusz, Persjusz, Lukanus, Stacjusz, Flakkus. — Marcejalis. — Poezja w w. II: Juwenalis. — Apulejusz i Florus.

a) Proza.

Historjografja w w. I. Dziejopisarstwo w w. I traci rozpęd, jaki wdziliśmy przy końcu republiki; traci państwowotwórczą siłę, obraca się w drobnych zagadnieniach, a zachowało się tylko w strzępach; dopiero przy końcu stulecia jaśnieje blaskiem genjusza. Za Tyberjusza piszą zaginione dla nas dzieje końca republiki i początków cesarstwa Codrus, Bassus i znakomity retor, Seneca Starszy; oficer Paterculusz pisze krótki zarys historii Rzymu; dziełko, pozbawione głębszej myśli, jest jednak pożyteczne, gdyż własne czasy autor opisał obszerniej. Zgoła przeciętny Valerius Maximus wydał *Znakomite czyny i słowa*; zbiór to anegdotek, podzielonych na rubryki, jak: religijność, sny, wojskowa karność i inne. W połowie stulecia bliższą przeszłość opisuje zaginiony Nonianus, a Plinius Starszy opisuje przebieg wojen z Germanami oraz bieg współczesnych dziejów. Curtius Rufus pisze o Aleksandrze Wielkim dzieło w 10 księgach, a doszło ono z większymi lukami. Autor lubuje się w baśniach, wtlacza notoryczne deklamacje i dał jeden z pierwowzorów średniowiecznych romanów o Aleksandrze. Inne baśniowe wiadomości, ale o krajach, ludach i plemionach, dał geograf Pomponius Mela. Przy końcu stulecia nieznanymi bliżej Cluvius Rufus i Fabius Rusticus spisują dzieje cesarstwa, a Julius Frontinus znów daje zbiór oderwanych wiadomości o wojennych sztuczkiach i pomysłach: *Strategemata*; tenże Frontinus pisał monografie z zakresu techniki i miernictwa. Na tle tej skromnej twórczości szczególnie wwróżnia się działalność Tacyta.

T a c y t. Największy to jest genjusz w dziejopisarstwie rzymskim; każdym nerwem swej twórczości wyrasta z dawnej tradycji; z ideologii Kato Starszego, annalistów i z Cicerona, i z Liwjusza, a przecież odcina się od nich, jak wieczer od południa, i w rzymskiej literaturze wznosi się samotny i odrębny; albowiem tamci byli głosicielami obywatelskiej wiary, gdy w nim przemówiło zwątpienie. Obywatel szlachetny i prawy, umysłowość tragiczna i chmurna, rzucał słowa potępienia, niemal przekleństwa na pierwszych monarchów Romy, a słowa jego zaważyły jak wyrocznia i pozostały w umysłach ludzkich na przeciąg tysięcy lat i stworzyły trwałą opinię o rzymskich cesarzach, opinię sprawiedliwą, a przecież krzywdzącą. Cornelius Tacitus urodził się w r. 55, pochodził ze szlachetnej rodziny i wykonał pełną urzędniczą karierę. W młodzieńczych latach odznaczał się «prawdziwym pragnieniem wiedzy», a że prawdopodobnie uczęszczał do szkoły Kwintyljana, więc pewnie wchłaniał w siebie etyczny jego wpływ; przede wszystkim jednak miał podziw dla Cicerona i gruntownie przestudjował literacki jego dorobek, a więc również i obywatelską ideologję. Jako młodzieniec jeszcze, zdobył sławę wzniosłego mówcy, ale oratorskie wystąpienia jego zaginęły. W urzędniczej karierze był zwarty i zamknięty w sobie, ulegał koniecznej podówczas zewnętrznej pokorze wobec samowładnych panujących, a im większe znosił moralne poniżenia i zewnętrznie siebie poskramiał, tem gwałtowniejszy pałał w mózgu jego gniew. Mając lat 23, pojął za żonę córkę, Juljusza Agrykoli, Rzymianina szlachetnego i karnego, jednego z tych, którzy stanowili twórcze jądro narodu Romy. Mając lat 33, został pretorem, a po dziewięciu latach, w r. 97, konsulem. Ciężar samowładnego ucisku podówczas ustał i Tacyt przyszedł do słowa. Raz w pogrzebowej mowie, w której uczcił Werginjusza Rufusa, człowieka tej samej jakości, co i Agrykola, ale męża stanu na większą skalę, a przede wszystkim i najbardziej w dziejopisarstwie. Po roku setnym dochodzą nas tylko dorywcze wiadomości o Tacycie; umarł w wieku około 65 lat.

Mniejsze pisma Tacyta. Pierwszy literacki występ Tacyta, którego daty powstania ściśle nie możemy określić, jest to dialog o mówcach, *Dia-*



Portret Rzymianki (cesarzowa Domicja).

logus de oratoribus, skomponowany wyraźnie pod wpływem Cyserona; doszedł do nas z lukami. Tacyt potępia czężą oratorską deklamację i uganianie się za barokową formą; wynosi dawną republikańską wymowę, która służyła ludziom, a nie literackiej estetyce; widzi jednak dziejowe przyczyny upadku wymowy i wie, że zmiana państwowości, dokonana przez Augusta, spowodowała upadek znaczenia mówców. Był więc to występ spokrewniony z działalnością Kwintyljana a zarazem został ujęty w treściwą i tętniącą słowną szatę. Drugie dziełko Tacyta, datowane rokiem 98, był to życiorys teścia *De vita et moribus Agricolae*. Osiągnął tutaj Tacyt naraz trojaki cel: uczcił pamięć człowieka, którego lubił i czcił, jako ojca swej żony, a považał, jako obywatela o psychicznej strukturze prostej, obowiązkowej i czynnej, będącej od wieków rękonią wielkości Romy. Po drugie, potępił złą pamięć Domicjana i jego okrutnych i hańbiących Rzymian rządów. Życiorys zaczyna i kończy surowem oskarżeniem cesarza. Po trzecie, dając opis rządów Agrykoli w Brytanji, daje opis kraju i mieszkańców. Wśląd za życiorysem teścia wydał inne dziełko, geograficzne i ludoznawcze, o germańskich plemionach: *Germania*. Wiedząc, jaka jest nieprzebrana ilość tych plemion, jaki jest ich militarny hart i pęd, Tacyt domyśla się, że spokój północnym rubieżom Imperjum gwarantują nietylko legjony, lecz i wewnętrzne swary, jakie nekają barbarzyńców, modli się do bogów o te swary. Opisując życie Germanów, podkreśla ich ujemne cechy, więc obżarstwo, opilstwo i skłonność do snu, ale podnosi i dodatnie, więc obyczajową tężyznę. Dziełko wzbudzało zainteresowanie, gdyż Rzymianie lubili ludoznawcze i baśniowe opisy, a Germanowie szczególnie zasługiwali na uwagę, bo od czasów Marjusa, a szczególnie Cezara i Augusta, Rzymianie byli ustawicznie w militarnym kontakcie z rzeszą groźnych barbarzyńców.

Dziejopisarstwo Tacyta. Napisał Tacyt dwa historyczne dzieła. *Historiae* w 14 księgach, gdzie wyłożył współczesne dzieje państwa, więc od śmierci Nerona do śmierci Domicjana (69—96); pisał je w latach 104—109, zachowały się księgi I—IV i część V, obejmujące lata 69 i 70: krótkie rządy Galby, walka o tron Ottona i Witeljusza, wyniesienie przez wschodnie legjony Wespazjana. Okres niezmiernie zawiły i trudny do wyłożenia; główną uwagę Tacyt w tej części siłą rzeczy skierował na militarne wydarzenia, i punktem ciężkości jest nie obywatelska ideologia, lecz narratorskie uzdolnienie i umiejętność. Polityczny pierwiastek musiał dominować w utraconej części, opisującej obrzydliwe dlań i nienawistne rządy Domicjana. Podawszy dzieje najbliższej przeszłości, zaczął opracowywać czasy dawniejsze i w *Rocznikach*, *Annales*, opisał rządy dynastji Juljuszów-Klaudjuszów, zapoczątkowane przez Augusta. Panowanie Tyberjusza i Kaliguli, Klaudjusza i Nerona, okres 54 lat (14—68), ujął w 16 księgach. Zachowały się księgi: I—IV, VI (niecała) oraz XI—XVI (z lukami), (lata 14—28, 31—37; 48—66), więc początek i koniec panowania Tyberjusza, rządy Klaudjusza i Nerona. Zasadę rocznikarstwa przestrzegał ściśle, ale w niektórych momentach zlekka odbiegał od niej. Przedewszystkiem zwraca na siebie uwagę język Tacyta, najbardziej zwarty i zwięzły w rzymskiej literaturze. Jest Tacyt najtrudniejszym prozaikiem do czytania, gdyż operuje zdaniami krótkimi, o budowie często nieoczekiwanej; wyrazów używa w znaczeniach cokolwiek odmiennych niż inni pisarze, a odmienność ta jest zawsze niespodziewana i wypływa nie z barokowego kunsztu, lecz z wewnętrznej zdolności Tacyta dostrzegania i nazywania rzeczy i ludzi od innej strony, niż to się zazwyczaj czyni; jest więc naturalna. Dzięki temu czytanie Ta-

cyta posiada szczególnie urok, gdyż tekst, ścisły, zwarty i logiczny, obfituje dla uważnego czytelnika w językowe i psychologiczne rewelacje i poprostu wzbogaca formy naszego myślenia. Potoczność okresów i rytmika w ich zakończeniu u Cyncerona; logiczna, prosta i precyzyjna struktura zdań i wyrazów u Cezara, oraz rewelacyjna i energetyczna konstrukcja zwanego stylu i słownictwa u Tacyta, są to trzy najwyższe szczyty łacińskiej prozy. Istnieją pozory podobieństwa Tacyta do Salustjusza. Po pierwsze, narracyjna wartość; u Salustjusza jest ona szybkością opowiadania i wynika z przyspieszającej myśl konstrukcji zdań; u Tacyta jest wewnętrznym prądem i objawia się w łączeniu wyrazów zazwyczaj niełączonych. Po drugie, obaj operują antytezą; Salustjusz tą drogą podkreśla odmiennosc zjawisk, a Tacyt pozornie sprzeczne, a w istocie tylko odmienne cechy łączy w swej opowieści, by uzupełniły siebie



Portret Rzymianki.

i dały pełnię i jedność obrazu. Po trzecie, psychologizowanie dziejów; u Salustjusza jest ono celem, do którego on zdąża, u Tacyta jest artystycznym narzędziem, którym operuje w dążeniu do celu nieznanego Salustjuszowi. Ten cel przyświecał Katonowi Starszemu, annalistom do Liwjusza włącznie i Cynceronowi: legenda Romy; tylko że Tacyt legendę Romy tworzy nawspak. Tamci, mając przed sobą światowładną Romę, usiłowali dotrzeć do przyczyn jej wielkości i stwarzali opowieść o minionych pokoleniach, i szukali w nich moralnych przesłanek dla obecnej potęgi; annaliści szukali w mężach i w rodach, Kato w żywiołowej genialności gatunku, plemienia, a Cyncero i Liwjusz i w mężach, i w rodach, i w plemieniu. Tacyt stwarza inną legendę: o tym, jaką nie powinna być przeszłość państwa, żeby istniała nadal światowładna wielkość; tworzy legendę o grzechach przeszłości, których należy unikać. Albowiem mąż stanu i władca, i obywatel, sposobem swego życia stwarzają nie tylko swoją, lecz i narodu swego przeszłość; artystycznym wysiłkiem swego dziejopisarstwa Tacyt stwarza ideologiczny drogowskaz na przyszłość. Tu leży źródło pozornej niesprawiedliwości Tacyta dla panujących, których opisuje. Społeczeństwo składało się podówczas z dwóch części: cienka warstwa wymierającej arystokracji, zaprzyżnioniej z pokrewnymi jej duchem parwenjuszami i wyzwolencami; była to warstwa wyuzdana, rozpustna, krzykliwa, dochodziła w w. I do wysokich stanowisk, a hałaśliwością i rozpychaniem się stwarzała mylne pozory, że całe społeczeństwo

jest takie same. Większość jednak narodu, będąca jądrem i tworzywem Romy, w swoich szczytach składała się z ludzi takich, jak Agryppa, Agrykola, Tacyt, Wergiljusz Rufus i inni. Byli to karni i obowiązkowi obywatele, przesiąknięci cziąg dla Romy, wykształceni na ideologii Kwintyljana, Seneki, Wergiljusza, Cyncerona, Katona i szeregu innych; stawiali duże wymagania samym sobie i wypełniali obowiązki względem Romy i ludzkości, a przeto byli szczególnie wrażliwi na wyuzdanie i prywatę swoich władców. Ci władcy w każdym innym państwie poprostu nie zyskaliby dobrej sławy — ale w Rzymie, gdzie tętniły mesjanistyczne idee Wergiljusza i obywatelskie postulaty Cyncerona i Stoi, szczególnie odcinali się od społeczeństwa i byli dla Rzymian chorobliwym narostem na dostojnym organizmie Romy. Stąd głęboka nienawiść dla ich występków i pogarda dla tych ludzi, pozbawionych światowładnej dostojności. Rzekomo niesprawiedliwy sąd Tacyta o cesarzach był wyrazem państwowej sprawiedliwości Rzymian, zawsze żądających od dostojników i władców dużej moralnej wartości. Patrząc na skarłowaciałych monarchów, Rzymianie zaniepokoiili się o przyszłość Romy, a genialny artysta Tacyt stworzył legendę o grzesznej przeszłości, którą należy odkupić przyszłością. Byłoby paradoksalne, gdyby w społeczeństwie, które przemówiło słowem Tacyta, w dalszym ciągu panowali Neron i Klaudjusz, a nie Trajan i Marek Aureljusz. Tworząc legendę, Tacyt wykazał inną cechę, która go odróżnia od naszych historyków a łączy z annalistami. Nie poruszał życia prowincyj i zamknął się w rzekomo ciasnym kole miasta Rzymu, jego środowiska i władz; czynią mu z tego zarzut. A przecież nie pisał gospodarczej i społecznej historii narodów, lecz legendę Romy, która na siedmiu pagórkach skupiła władzę i kierujące światem nici. Tacyt jest do głębi konserwatywny i Rzymianina pojmuje nie jako pobratymca takiego lub innego Galla, lecz jako człowieka, który spełnia obowiązek władzy i kierownictwa dla dobra narodów, a zarazem nie spoufala się w rzekomej równości z kierowanymi ludźmi i krajami, o których dba i dla których walczy. Zamknięcie się Tacyta w kole Romy i pozorna obojętność dla krajów i narodów Imperjum wpływa w nim z najbardziej dostojnego i trudnego pojmowania rzymskiej państwowości i jej posłannictwa, a idzie do Tacyta od najwspanialszych genjuszów państwowej woli i myśli Romy. W ogólnej konstrukcji «Roczników» rzuca się w oczy zdecydowany fatalizm Tacyta; fatalizm naiwny znajdujemy u annalistów i u Liwjusza, a u genialnego Tacyta fatalizm nabiera artystycznej głębi. Opisuje koniec panowania Augusta i w tych rozdziałach streszcza, jak w kłębku, wszystkie wady i grzechy dynastji. Wybujale znaczenie kobiety, osobista słabość władcy, który ulega podszeptom; krzywda, jaką panujący lub zbliżona doń kobieta dla prywaty zadaje książętom krwi; potajemna zbrodnia, intryga, fałsz — to wszystko w przedstawieniu Tacyta znamionuje koniec rządów Augusta, a potem rozwija się, jak fatalistyczny kłębek, jak pierwotny grzech, który zaciążył na dynastji i znaczy klątwą i zbrodnią każdy jej krok; coraz potęguje się i rośnie wgłąb i wszere a historia Romy staje się tragedją Atrydów. Ogarniając spojrzeniem «Roczniki», pierwsze rozdziały musimy pojmować jako artystyczny prolog, wyjaśniający i warunkujący cały przebieg życia dynastji Juljuszów-Klaudjuszów. Z tego fatalizmu wpływa nieugięta niechęć Tacyta dla członków rodu: oni wszyscy są napiętnowani. Pierwsze lata panowania Tyberjusza obfitowały w szlachetne posunięcia cesarza; Tacyt jednak nie wierzy żadnej szlachetnej pobudce Tyberjusza i zawsze domyśla się złej i ukrytej dźwigni. Psychologiczna analiza Tacyta powszechnie

uchodzi za głęboką, a jest połowiczna i krzywdząca; zafascynowany całokształtem dynastji, nie dostrzega jednostek; nie widzi, że Tyberjusz był to człowiek bardzo nieszczęśliwy, gdyż dobra wola jego i wiara w ludzi ustawicznie przez nich były depytane; w życiu osobistem przeżył dramat, gdyż August dla dobra dynastji odebrał mu żonę kochaną i szlachetną, a dał nierządnicę, którą wkrótce sam napiętnował i uwięził. Tacyt nie umiał odczytać życia Tyberjusza; zaślepiony fatalistyczną przesłanką, potępia to, co zasługuje na szacunek: dobrą wolę Tyberjusza, którą dopiero intrygi, zdrada i fałsz karłowatego otoczenia zamieniły w złe, okrutne i poniekąd sprawiedliwe szaleństwo despoty. Taki sam stosunek połowicznego rozumienia jednostki wykazuje Tacyt w sylwetce Klaudjusza, Nerona; sprawiedliwy względem Romy, był



Portret Rzymianki.

bezwzględny i niesprawiedliwy w sądzie o władcach Romy, a zarazem bezkrytycznie wynosi książąt krwi, w jego opinji krzywdzonych przez imperatorów. Będąc psychologiem ludzkiej natury tylko połowicznie, nie umiejąc odgadnąć jednostkowej duszy, posiada Tacyt bezprzykładną umiejętność operowania psychologicznym materiałem. Gruntowne retoryczne wykształcenie i zdecydowana własna indywidualność szły w nim w parze: indywidualność zniechęciła go do łatwych retorycznych efektów i unika ich, a erudycja pozwoliła mu wydobyć z siebie najbardziej oryginalne i patetyczne cechy i operować niemi, jako artystycznym efektem; najczęściej jest to operowanie psychologicznym materiałem bez wnikania w istotną głąb duszy. Tą drogą czaruje czytelnika i stwarza w nim iluzję głębokiej psychologicznej analizy człowieka i środowiska. Dziejopisarstwo Tacyta, to nie odtworzenie historycznej rzeczywistości, lecz stworzenie samodzielnej artystycznej koncepcji na temat minionych lat. Tą drogą powstają tętniące własnym życiem sylwetki ludzi i środowiska, ludzkich grzechów i pobudek; postaci zidjociałego Klaudjusza i arlekina na tronie, Nerona; Messaliny i jej erotycznego szału; obraz śmierci wytwornego Petronjusza i mądrego Seneki; powolne narastanie zła i zbrodni w Tyberjusz i walki z Germanami, i walki na wscho-

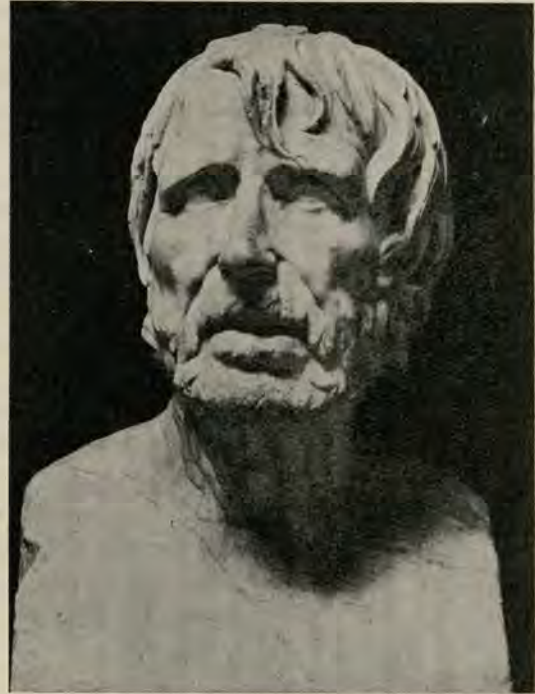
dzie, i niewymowne trudy, jakie znosił na rubieżach państwa rzymski wódz i żołnierz, i bunty legionów; wszystko to staje przed czytelnikiem plastyczne, żyjące i niemal bardziej realne niż samo życie. A wyrażone jest w zdaniach zwartych i w słowach zwiezłych, fascynujących mądrą, aczkolwiek paradoksalną energią. Podobnie jak z Cyceronem ustaje wielka wymowa, z Wergiljuszem wielka epopeja, tak z Tacytem ustaje wielkie dziejopisarstwo. Posłannictwo rzymskich historyków zostało spełnione: legenda Romy, stworzona przez annalistów i Liwjusza, radosna i pełna nadziei, a przez Tacyta smutna i pełna cierpienia, weszła dwójka w dziejową skarbnię.

Historjografia w w. II. Z Tacytem ustaje w w. II poważny ruch dziejopisarstwa. W pierwszej połowie stulecia retor Florus pisze w dwóch księgach skrót dziejów rzymskich, streszczając Liwjusza. Płytki i pretensjonalny retor upstrzył swe dziełko szeregiem łatwych retorycznych efektów i naiwną moralizującą tendencją. Zapewne tenże Florus słynął jako nauczyciel i autor szeregu starannych wierszy, dotyczących potocznego życia, czasem skierowanych do Hadrjana. W tym samym czasie inny retor, Suetonius, rozwija encyklopedyczną działalność, zacepia także o dziejopisarstwo: ogłosił *Życiorysy Cezarów* od Juljusza Cezara do Domicjana, razem 12 życiorysów. Swetonjusz jest całkowicie pozbawiony historycznych uzdolnień i dostrzegania kolejności wypadków; nawet życiorysów nie umiał skonstruować. Opisując życie takich genjuszów, jak Cezar i August, ujął ich jako mechaniczne połączenie takich czy innych cech. Biografie Cezarów zbudował w ten sposób, że podzielił je na rubryki: sposób życia, błędy, dzielność i t. d.; pozbawione wszelkiej artystycznej wartości, mają dużą wartość dla historyka jako surowy materiał, gdyż wiadomości czerpał Swetonjusz sumiennie i starannie.

Retorzy i filolodzy w w. I. W epoce Tyberjusza wysuwa się wybitny retor, Hiszpan z pochodzenia, Seneca Starszy (54 a. Chr. n.—40 p. Chr. n.); przeżył on w Rzymie całe panowanie Augusta, a u schyłku życia napisał duże podręczne dzieło o retoryce, którego część zachowała się; zebrał w niem różne tematy retorycznych deklamacyj, czerpiąc je przeważnie z fenomenalnej pamięci. Jedną z takich kontrowersyj brzmi: sąd skazał grzeszną westalkę na strącenie ze skały; bogini ulitowała się nad nią, i westalka, spadając, nie potłukła się; czy należy ją powtórnie strącić? Tenże Seneka napisał duże, zaginione, historyczne dzieło o domowych wojnach. Również za Tyberjusza Cornelius Celsus, Gall z pochodzenia, napisał wielkie encyklopedyczne dzieło *Artes, Umiejętności*. Zawarł w niem wykład rolnictwa, retoryki, sztuki wojennej i medycyny. Traktat *De medicina*, w 8 księgach, zachował się; inne części znamy z drobnych ułamków. Tak bardzo różnorodna treść przesądza, że nie był to naukowiec i badacz, lecz kompilator; posiadał dobre wykształcenie i pisał ładnym literackim językiem. Wykład gramatyki dał Remmius, który językowe prawidła ujął w system. W drugiej połowie stulecia pracowali filologowie Asconius Pedianus i Valerius Probus. Pierwszy pisał o Wergilim, wydał dialog *Biesiadę*, uczestnicy którego rozprawiali o życiu; prócz tego historyczne komentarze do pięciu mów Cycerona. Probus pisał drobne filologiczne rozprawy, badał teksty dawnych pisarzy, sporządzał wydania Lukrecjusza, Wergilego, Horacego. Nie filologję, lecz rolnictwo opisuje Columella, ale w Rzymie filologowie często potracali o rolnictwo, a rolnicy o filologję. W 11 księgach wyłożył sztukę uprawy roli: *De re*

rustica; księga dziesiąta w heksametrach ujęła ogrodnictwo. Tenże Kolumella napisał dziełko *Przeciwko wróżbiarzom*, w którym zwalczał różne zabobony. Był to pracownik sumienny i staranny. Przy końcu stulecia rozwija działalność znakomity retor Kwintyljan, Hiszpan z pochodzenia, wielbiciel Cyserona (Fabius Quintilianus, 35—95). Był profesorem w rządowej uczelni retoryki, był wychowawcą księżąt panującego domu i za działalność na polu nauki otrzymał honorowe konsularne przywileje: *ex professore senator, de rhetore consul*, mówili o nim. Wydał *Oratorskie wykształcenie, Institutio Oratoria*, w 12 księgach. Rozwija w tem dziele, wślad za Cyseronem, postulat moralnych wymagań, jakie należy stawiać mówcy. Wykłada teorie konstrukcji mowy i jej wygłaszania, teorię wychowania i kształcenia mówcy; te partje są szczególnie ciekawe ze względów pedagogicznych, a zasady, jakie wygłasza, są zbliżone do nowożytnych teoryj wychowania. Księga 10 jest ciekawa jako historia literatury, gdyż daje w niej przegląd greckich i rzymskich pisarzy i wartościuje ich. Pod nazwiskiem Kwintyljana zachowały się także zbiory retorycznych deklamacyj; pochodzą zapewne z tego samego czasu. Historyk Tacyt poruszył również retoryczne zagadnienia; dialog jego został omówiony w rozdziale o Tacycie. Obok tych wszystkich retorów i filologów wyrastają w naukowej i artystycznej prozie wybitne postacie Seneki Młodszeo, filozofa, Petronjusza i Plinjuszów, Starszeo przyrodnika oraz Młodszeo literata.

Seneka filozof. Syn Seneki Retora, urodzony w Kordubie w Hiszpanji (około r. 1), Lucius Annaeus Seneca (umarł w r. 65) w Rzymie otrzymał staranne wykształcenie i w połowie pierwszego stulecia rozwinął ożywioną i obszerną literacką działalność jako essayista w dziedzinie moralistycznej filozofji, powierzchownego przyrodoznawstwa, troszkę geografji; również jako pamphletista i poeta. Osobistą sławę urobił sobie nienajlepszą, gdyż miał ujemne cechy dworaka, usiłował przypodobać się panującym i siadywał czasem moralnie na dwóch stołkach. Uchodził za kochanka księżniczek panującego domu i został za to ukarany wygnaniem na Korsyke, gdzie spędził lata 41—48, pocieszając się literaturą. Jako wychowawca Nerona, był czasem pobłażliwy dla jego «słabostek». Życie Seneki zaprzeczało filozoficznemu ideałom, które głosił; umierając jednak, skazany za rzekomy udział w spisku przeciwko Neronowi, wykazał filozoficzny hart ducha. Jako retoryczny filozof, pisał liczne szkice i w ładnej formie uprzystępiał społeczeństwu różne dziedziny stoickiej etyki, tak bardzo i szeroko rozpowszechnionej wśród Rzymian i będącej źródłem politycznej opozycji. Same



Seneka.

(Galerja Uffizi w Florencji).

tytuły jego moralistycznych dzieł i szkiców wskazują na treść pisarskiej działalności: *Spokój*, *Pogoda ducha*, *Szczęśliwe życie*, *Krótkość życia*, *Wytrwałość mędrca*, *Gniew*, *Przeznaczenie*, *Łagodność*, *Dobroczynność*, następnie zaginione: *Obowiązki*, *Matżeństwo*; wielkie dzieło *Etyka* (*Moralis philosophiae libri*) i kilka innych. Prócz traktatów i szkiców komponował filozoficzne pocieszenia: *Consolationes*; do Marcji, która rozpaczała po śmierci syna, do Polihjusza, potężnego wyzwolenca cesarza Klaudjusza, i do swojej matki Helwji, by nie martwiła się z powodu jego, Seneki, wygnania. Również filozoficzne w treści były jego *Listy do Luciljusza*, które komponował jako literacki rodzaj i od razu przeznaczał do publikowania; omawiał w nich zagadnienia etyczne, czasem literackie: 124 listów w 20 księgach; starożytność znała ich więcej. Jako stoicki filozof, siedł za przykładem Greków i napisał szereg przyrodoznawczych monografij, w których raczej opisywał dziwne i wydarzenia w naturze i w egzotycznych krajach, upstrzone retorycznymi ekskursami, aniżeli dał filozoficzne ujęcie przyrody. Jako pamphlecionista, wyróżnił się bardzo zjadliwym pośmiertnym paszkwilem na Klaudjusza: *Apokolokyntesis*, *Przemienienie się w dynię*. Był to występ cokolwiek obrzydliwy, gdyż tenże Seneka ułożył dla Nerona mowę ku chwale tegoż Klaudjusza. Paszkwil został napisany wierszem i prozą; znamy także kilka skarżących się wierszy Seneki z czasu wygnania; bardziej jednak zaczął o poezję, pisząc tragedje. Doszło do nas dziewięć jego tragedyj o greckich herosach, takie jak *Szalejący Herkules*, *Fenicjanki*, *Fedra*, *Medea* i inne. Były one przeznaczone raczej do czytania aniżeli dla sceny; obfitują w bardzo silny retoryczny patos, czasem brutalny; w chmurne i górne deklamacje; największa zaleta ich jest ta, że są to jedyne pełne rzymskie tragedje, jakie posiadamy.

Petronjusz. Najmniej jest nam znany jako człowiek Petronius Arbiter, dworzanin Nerona i sędzia dobrego tonu — a zarazem najlepiej jako indywidualność, przełamana przez soczewkę artyzmu Tacyta. Ten bowiem opowiada o ofiarach wykrycia spisku przeciwko Neronowi w r. 65 i zatrzymuje się na psychicznej sylwetce i na śmierci Petronjusza, i kreśli krótką jego charakterystykę, dzięki której człowiek, z kariery którego nie znamy żadnych prawie faktów, stoi przed nami pełen życia i barw. Esteta, spogląda na życie z epikurejską ironją i pogardą; człowiek silnej woli i myśli, od których przecieź silniejsza była w nim chęć użycia, a zgoła najgłębsza — moralna choroba przesytu. Z literackiego dorobku Petronjusza znamy trochę wierszy, ale pierwszorzędną wartość posiada większy fragment satyrycznego romansu, który napisał i nazwał *Księgi satyr*, *Satiricon libri*; było ksiąg może około 20; my mamy fragment z 15-ej i 16-ej; romans zawierał luźne przygody i zjadliwe gawędy i w krzywym zwierciadle dokuczliwej satyry odbijał różne warstwy społeczeństwa. Większą część zachowanej partji stanowi opis uczty u pyszałka i głupca Trymalchjona. Petronjusz językiem lekkim i potoczystym, jako protest przeciwko napuszonej deklamacji retorów, której nie cierpi i którą wyszydza, językiem pełnym wtrętów z codziennej, ludowej gwary, ze zjadliwym realizmem kreśli sylwetki kobiet o podejrzanej przeszłości i obraz ordynarnego dorobkiewicza Trymalchjona; ten specjalnie wyrasta w przedstawieniu Petronjusza w karykaturalną i wstrętą postać zbogaconego gbura. Obok niego występują sylwetki miejskich Antków, którzy obrzucają kamieniami deklamującego retora; komendant okrętu i postać takiej damy z Efezu, która przy grobowcu dopiero co zmarłego męża kaptuje sobie żołnierza-kochanka;

obraz retora, co to ustawicznie deklamuje i stara się nabrać mieszkańców małego miasteczka, i grono awanturników-wyzwoleńców, którzy wędrują po różnych miastach Italji, cyganią i szukają przygód. Jest to tryskająca życiem karykatura społeczeństwa, naszkicowana ręką arystokraty, który chętnie zwiedza wstrętne speunki, gdyż sądzi, że życie dopiero tam skupia istotnie ciekawe momenty.

Plinusz Starszy. Oficer kawalerji na północnych rubieżach imperjum, cesarski urzędnik w wysokiej randze prokuratora w Hiszpanji, w Galji, w Belgji; przyjaciel cesarza Wespazjana, komendant cesarskiej floty w Misenum, Gaius Plinius Secundus, urodzony w r. 24, zwiedził pół świata i zginął w zaduchu siarki i popiołu, niosąc na okrętach pomoc tubyleczej ludności podczas wybuchu Wezuwjusza w r. 79. Znamy niezłe szczegóły jego życia: w każdym miejscu i o każdej porze palił go bezprzykładny głód wiedzy, a fenomenalna wytrwałość cechowała w pracy. W drugiej połowie stulecia rozwija obszerną pisarską działalność, a posiadał typową umysłowość Rzymianina. W czynie i w słowie streszcza najbardziej istotne cechy narodu Romy: żelazną wytrwałość i czynną życzliwość. Pisma jego przeważnie zaginęły: *Rzucanie z konia oszczepem* — rzecz o wojennej technice; *Życiorys Pomponjusza Sekunda* — był to jego starszy przyjaciel, wódz i literat; *Wojen germańskich ksiąg 20* — zapewne całokształt tych wojen, od najazdu za Marjusza począwszy; podręcznik retoryki pod tytułem *Studiosi tres (libri)*; traktat w ośmiu księgach o stylistyce i słownictwie *Językowe wątpliwości*; historyczną monografię *Dzieje rzymskie współczesne*, ksiąg 31; te są zaginione. Posiadamy przeciw wielkie dzieło w 37 księgach, *Historja naturalna*, do napisania której przestudjował stu autorów i 2000 zwojów, przeważnie rzymskich uczonych: Warron, Figulus, Trogus, Hyginus, Celzus i inni; ale w dużej mierze również i greccy autorzy. Praca Plinjusza ma kompilatorski charakter, ale sumiennością i obszernością dokonanych dla niej badań wykracza poza granice zwykłego kompilatorstwa i staje się fachowem ujęciem całokształtu. Nie jest myślicielem na modłę greckich filozofów, ale posiada wyraźne filozoficzne nastawienie i daje jednolite ujęcie ówczesnego przyrodoznawstwa, a w dodatku — i jest to w nim bardzo cenne — ujęcie specyficznie rzymskie. Przyrodę bada i wyjaśnia z punktu widzenia pożytku, jaki ona niesie człowiekowi. Poczytywanie człowieka w naturze za cel i szczyt było wynalezione przez Greków i filozofję Stoi, a w Rzymie tę myśl rozwija Cycero; w ujęciu Rzymian ta myśl nabrała dopiero pełnej wartości, gdyż Grecy ujmowali ją abstrakcyjnie, a Rzymianie pogłębili czynem. Przedmiotem badań Plinjusza są nie rośliny, lecz raczej pożytek, jaki człowiek z nich czerpie; uprawa ich i leki, jakie dają; nie same w sobie zwierzęta, lecz zwierzęta i to, co człowiek od zwierząt uzyskuje; mineralogja zaś jest dlań nieoddzielna od rzeźby i sztuki. Stoickie i rzymskie ujęcie życia występuje i w moralności Plinjusza, gdyż najwyższą dlań prawdą i założeniem jego religijności jest zasada «deus est mortali iuvare mortalem: bóstwem jest pomoc, jaką człowiek niesie człowiekowi». Z tą wiarą łączy szczery panteizm i naturę poczytuje za objawienie i wcielenie bóstwa, a pospolity politeizm odrzuca i potępia. Literacka forma dzieła jest poprawna, ale uraża czasem deklamacja retora, a znaczenie dla nas praca ma ogromne, jako wyczerpująca encyklopedia ówczesnego przyrodoznawstwa.

Plinusz Młodszy. Siostrzeniec Plinjusza Starszego, Gaius Plinius Caecilius Secundus (62—113), piastował szereg cesarskich urzędów; oficer,

adwokat, sędzia, wielkorządca Pontu, konsul w r. 100, przyjaciel Tacyta i kolega Swetonjusza, człowiek bardzo zamożny, a bogactwem szafował na potrzeby innych ludzi, zakładał biblioteki i dawał zapomogi, w literaturze zaś zasłynął jako zdolny literat; nie artysta, ani myśliciel, lecz sumienny retor. Wybrał literacki rodzaj, który Cycero uprawiał dorywczo i przygodnie, aczkolwiek obficie, Horacy przybrał w poetycką formę, a Seneka Młodszy w retoryczną: *listy*. Plinusz ten rodzaj stosował najchętniej; nie były to listy naturalne i doraźne, lecz od początku, przystępując do pisania, już je ujmował jako literacki i publiczny występ; z biegiem czasu, gdy ilość ich narastała, wydawał jako zbiory; 247 listów w dziewięciu księgach. Literackie i stylistyczne opracowanie tych występów jest nadzwyczaj sumienne; wykonał je Plinusz, stosując wszelkie przepisy retoryki i dobrego stylu; autor lubuje się w superlatywach, w retorycznych ozdobach, w wygładzaniu; potoczysty styl daleko odbiega od zwartości Tacyta. Dużo opowiada Plinusz o sobie, o swoich zaletach i z naiwną szczerością przyznaje się do pragnienia nieśmiertelnej sławy; treść naogół jest bardzo różnorodna, a dla historyka kultury cenna, jako obraz społeczeństwa za Nerwy i Trajana. Porusza w nich Plinusz różne literackie sprawy i stosunki towarzyskie; różne osobiste, swoje i innych, poglądy i wydarzenia, i stosunki przyjaźni; uderza głęboka cześć, jaką ma dla Tacyta. Do tych dochodzi zbiór inny: księga dziesiąta, zawierająca korespondowanie z cesarzem Trajanem (121 listów), już nie literackie, lecz doraźne i w bieżących sprawach. Będąc namiestnikiem Pontu i Bitynji, pyta Plinusz cesarza o rady w sprawach namiestnictwa; jako obraz rządów Rzymianina w prowincji, są niezmiernie interesujące. Rozwija także działalność oratorską, czasem jako adwokat — tych przemówień nie znamy; czasem jako publicysta — zachował się apologetyczny panegiryk jego na Trajana; wygłosił go w senacie w r. 100. Wiemy wreszcie i o tem, że zamłodu zaczął o poezję, ale elegje i epigramaty jego zaginęły.

Apulejusz. Afrykańczyk z pochodzenia i z temperamentu, błyskotliwy retor z wykształcenia i z zamiłowań, Apuleiusz Platończyk z Madaury, którego roku urodzin i śmierci nie znamy, w połowie II wieku zdobywa słowem i piśmem rozgłos i sławę. Nauki pobierał w Kartaginie i w Atenach, dużo wędrował po świecie i deklamował swe oracje, zaczął również o Rzym, ale najwięcej przebywał w swej Afryce; lubował się w mistyce i w magji, w filozofji i w oratorskim kunszcie, żonglował słowem i wymową, a w piśmach poruszał różnorodne tematy. Najwybitniejszy to retor i literat w w. II, a w tem, co posiadamy, najlepszym i bezsprzecznie artystycznym utworem jego jest powieść o przygodach i cudownych przemianach niejakiego Lucjusza, zamienionego w osła i wędrującego z rąk do rąk, aż wreszcie dobrotliwa Izyda, którą czcił i wielbił mistyk Apulejusz, nie wyzwoliła go z osłej postaci i nie przywróciła mu ludzkiej; księgi *Przemian*, inaczej *Cudów*. Przesuwa się w nich przed czytelnikami całe społeczeństwo, ale nie w satyrze, jak u Petronjusza, nie w przyjaznym liście Plinjusza, lecz w błyskotliwej i barwnej powieści. Urzędnik i żołnierz, młynarz i wieśniak, czarowne lub sprośne przedstawienie w teatrze i religijny pochód ku czci Izydy, pieszczoty w łóżku z dziewczyną i objawienie się dobrotliwej opiekunki, jedynej Matki życia. Język obfituje w prostotę i w wartkość, w neologizmy i w archaizmy, w retoryczne ozdoby i w patos; sztuczny ornament i patos cechują całe awanturnicze życie Apulejusza i literacką jego twórczość, która ślizgała

się po wszelkich tematach. Mamy obronną jego mowę, jaką wygłosił przed sądem, by zdjąć z siebie oskarżenie o magiczne praktyki, zwie się *Apologgja*; mamy filozoficzne szkice, gdzie idą w parze z sobą mistycyzm, erudycja i retorski kunszt: *Bóg Sokratesa*, *Etyczne dogmaty Platona* oraz *Świat*, będący wolnym przekładem z greckiego, z nieznanego autora; mamy także zbiór retorycznych występow, *Kwiatnik (Florida)*, gdzie nikość tematów idzie w parze z pompatycznością słownej szaty. Wiemy również, że napisał jakąś inną powieść *Hermagoras*, że komponował poezje: epiczne, elegijne erotyki i patetyczne hymny; pisał traktaty o muzyce i religji, o astrologji, rolnictwie i o rybach, o roślinach i zwierzętach. Był tedy encyklopedyczny, ale nie była to obszerność badań, tylko rozlewność ornamentalnej deklamacji, która ślizgała się po każdym temacie i lubowała się w słownym patosie.

Retoryka, filologja, prawo w w. II. Podobnie jak w historjografji, tak i w retoryce i w filologii jest to wiek wybitnie uboższy od poprzednich stuleci. W pierwszej połowie pisze dużo retor Suetonius, którego «Życiorysy Cezarów» omawiałem nieco wyżej; porusza on różnorodne tematy: antykwaryczne, przyrodnicze, filologiczne, pisał jakiś zbiór wiadomości o sławnych nierządnicach, także o różnych królach mitycznych i historycznych, wreszcie duży zbiór życiorysów wogóle sławnych mężów: *De viris illustribus*; część tego dzieła mamy, a najcenniejsze są krótkie żywoty Wergiljusza, Horacego i kilku innych; artystyczna wartość ich jest żadna, ale zawierają cenne wiadomości. Jako retor, zasłynął również znany nam z historjografji Florus, autor płytki zarówno w retoryce, jak i w historii. Inny retor, Flaccus, zostawił po sobie kilkadziesiąt deklamacyj. W połowie stulecia cieszy się wielkiem uznaniem współczesnych Cornelius Fronto, retor, adwokat, wychowawca Marka Aureljusza. Pisał po łacinie i po grecku i wydał szereg literackich listów, korespondował z uczniem swoim, cesarzem; jako człowiek, był Fronto lubiany, ale jako literat, był płytki i gadatliwy; usiłował poruszać i historjografję, ale w tej dziedzinie nie wiele zdołał. W drugiej połowie stulecia Aulus Gellius pisze zbiór różnych gramatycznych i filologicznych wiadomości pod tytułem *Noce attyckie*. Rzecz przedstawia dla nas dużą wartość wyłącznie dlatego, że przekazał w niej szereg fragmentów z zaginionych dawnych zabytków, przeważnie z czasów Rzeczypospolitej. Beznadziejna jałowość retoryki i dziejopisarstwa, i poezji w wieku II okupuje się poniekąd pracą prawników, która zresztą w małym tylko stopniu związana jest z literaturą. W połowie stulecia rozwija działalność znakomity Salvius Julianus, który wydał szereg prawniczych pism i z polecenia Hadrjana dokonał wielkiej kodyfikacji edyktów. W drugiej połowie Sextus Pomponius, który ułożył podręcznik prawa (*Encheiridion*), oraz nauczyciel Marka Aureljusza Maecianus. Nieznany nam bliżej jako jednostka, Gaius układa w czterech księgach zarys rzymskiego prawa: *Institutiones*; dzieło w swoim zakresie pierwszorzędnej wartości, wyłożone w języku poprawnym.

b. Poezja.

Poeci i poezja w w. I. O ile w prozie w epoce cesarstwa Tacyt zajaśniał blaskiem genjusza, a obok niego wysunął się szereg autorów utalentowanych, to w poezji, po zgonie Owidjusza, już nie możemy mówić o genialnych uzdolnieniach, aczkolwiek niejeden z poetyckich pisarzy był wybitnie utalento-

wany. W pierwszej połowie stulecia poeta Manilius pisze dydaktyczny poemat *Astronomica* w pięciu księgach; ostatnia jest nieskończona; całość widocznie miała być znacznie większa, niż to, co zdążył napisać. Treść jest raczej astrologiczna, gdyż wyklada teorię o wpływach gwiazd i planet na ludzkie życie. Poemat jest także, obok astrologji, wykładem stoickiego panteizmu i powszechnej sympatji, jaka przenika zjawiska we wszechświecie; wierzy poeta w rządy rozumnego bóstwa, i te części, gdzie wyklada ogólne filozoficzne i religijne założenia, jak również niektóre balladowe ekskursy, wyróżniają się w poemacie, dość żmudnym i nudnym do czytania. W tymże czasie pisze zgoła inne utwory Phaedrus, Grek z pochodzenia; przyswoił on literaturze rzymskiej *bajkę*; wydał zbiór z pięciu ksiąg; są to krótkie utwory, nawet jak na bajkę krótkie; przemawiają ludzi i zwierzęta, a wyraźnie jest w nich zaznaczony pierwiastek społeczny i satyryczny. Fedrus wielbi wolność i lud, a gani możnych i niewolę; możliwe, że to zabarwienie ściągnęło nań przykrości, jakie spotkały go ze strony Tyberjuszowego ministra, Sejana. Język jest naogół poprawny, podkreśla Fedrus zawsze morał, jaki chce wypowiedzieć swą bajką; przekonany jest o własnej wielkości, aczkolwiek tylko przerabia w łacińskiej mowie dorobek Greka Ezopa; wielkiego rozgłosu wśród współczesnych nie miał. W połowie stulecia zaczepia o poetycką twórczość i o tragedje znany już nam Seneca Philosophus oraz Petronius Arbitr. W tymże okresie Nerona zdobył uznanie, jako liryczny poeta, Caesius Bassus, który usiłował dalej prowadzić dzieło Horacego i podobno z powodzeniem stosował różne wierszowe miary. Pasterskie wiersze, idylle pisywał poeta Calpurnius, schlebający Neronowi dworak. Większą sławę zdobyli sobie Persius Flaccus (34—62) i Annaeus Lucanus (39—66). Persius podjął na nowo tradycję Horacego i pisał satyry, które zresztą bardzo odbiegły od formalnego wzoru w treści i w słownej szacie. W sześciu *satyrach*, które napisał, nie daje nam obrazu społeczeństwa, lecz rozwija stoicką moralność. Raz poucza czytelnika o potrzebie filozoficznych studjów, o konieczności poznania samego siebie, potem powstaje przeciwko spędzaniu czasu na zabawach i w hulankach. W utworze, skierowanym do nauczyciela swego, Kornutusa, mówi o tej wewnętrznej wolności, jaką daje nauka Stoi, i tylko w pierwszej satyrze znajdujemy odgłosy ówczesnego życia. Gani w niej Persjusz literackie prądy, panujące w jego epoce, gani poetyckie utwory, wygładzone w formie, ale czcze i jałowe w treści. Sam on nie umiał dostatecznie dbać o formę; język jego jest ciężki, często sztuczny; pisanie poematów widocznie przychodziło mu z trudem. Przewyższał go talentem również uczeń Kornutusa i stoik z przekonania, poeta Lucanus, dworzanin i ofiara Nerona, podobnie jak stryj jego, Seneka Filozof i Petronjusz. Znamy szereg tytułów zapewne młodzieńczych jego utworów i posiadamy poemat, nieskończony zresztą, *Pharsalia*, w 10 księgach, gdzie opisuje domową wojnę Cezara i Pompejusza. Staje tu po stronie Pompejusza, pojmuje go, jako bohatera dawnej cnoty i wolności, a w tem przedstawieniu domowej wojny okazuje się przeciwnikiem cezaryzmu i cesarstwa, które pojmuwał, jako panowanie Neronów, Kaligul i innych podobnych. Poemat jest bardzo retoryczny i deklamacyjny, a w dodatku autor lubuje się w niesamowitych i makabrycznych scenach, pokazuje czarownice i upiory; obciąża utwór przyrodniczą i wszelką inną erudycją, ale wyraźnie odznacza się talentem, który został jednak zmanierowany przez retorykę. W drugiej połowie stulecia zdobywa poetycką sławę Silius

Italicus, możny pan, mąż stanu, przyjaciel stoika Kornutusa i sam wyznawca zasad Stoi. Napisał epopeję o wojnach z Kartagimą, co już opiewał Newjusz i Ennjusz; wielki utwór w 17 księgach p. t. *Punica*, *Punickie wojny*. Poemat to retoryczny i przepojony erudycją, a zbudowany na wzorach Wergiljusza, Homera i innych; znajdujemy w poemacie liczne efekty, podyktowane literacką umiejętnością: patetyczne przemówienia i maksymy, barwne deklamacje, bitwy i rzezie, erudycyjne ekskursy na temat dziwów natury, wywoływanie proroczych duchów przez Scypjona, przepowiednia Jowisza stroskanej Wenerze o przyszłej wielkości Romy, jak u Wergilego. Poemat wykazuje w autorze dużo starania i dobrej woli, i niezbyt wiele poetyckiego uzdolnienia, gdyż cała struktura utworu jest to prozaiczna opowieść Liwjusza, ujęta w retoryczno-poetycką szatę. W tejże epoce pisze Papinius Statius z Neapolu; usiłował zostać nadwornym poetą cesarza Domicjana; człowiek niezamożny, szukał opiekunów i chlebodawców, pisywał okolicznościowe wiersze o wydarzeniach z życia ludzi możnych i bogatych; tą drogą utrzymywał siebie i zdobywał uznanie. Zostawił w pięciu księgach zbiór niewielkich utworów, nazwany przezeń *Las*, *Silvae*. Są to wiersze weselne, pocieszenia, pochwały, pozdrowienia, opisy różnych obiektów, ułożone dla zaskarwienia sobie łask ich właściciela, wreszcie sławienie Domicjana. Wiersze wykazują bezsprzeczny poetycki talent, są lekkie, potoczyste, ale nieco zmanierowane przez sztuczne efekty. Tenże Stacjusz napisał, jak i poprzednicy, wielką retoryczno-heroiczną epopeję, gdzie zewnętrzna pompatyczność szła w parze z nikłą artystyczną treścią: *Thebaida*; inną epopeję zaczął, ale nie skończył: *Achilleida*. Tą samą drogą szedł Valerius Flaccus, pisząc osiem ksiąg poematu o *Argonautach*. Najwybitniejszym poetą w końcu I stulecia był Valerius Martialis, urodzony w Hiszpanji (podobnie jak Seneka Starszy i Młodszy, Lukanus i Kwintyljan); zostawił po sobie 15 ksiąg *epigramatów*. Księga ostatnia p. t. *Widowiska* zawiera epigramaty o widowiskach, urządzanych przez Tytusa i Domicjana; księgi 13 i 14, zwane *Xenia* i *Apophoreta* (*Podarunki*), są to dystychy, przeznaczone do drobnych upominków, jakie Rzymianie dawali sobie podczas świąt saturnalij. Inne księgi zawierają epigramaty, większe i mniejsze, o sprawach potocznego życia. Marcjalis wymienia poprzedników w epigramacie: Katullusa, Pedona, Marsusa, ale dopiero on ten rodzaj poetycki doprowadził w Rzymie do wysokiego stopnia. Utwory jego nie mają w sobie ostrości satyry, niemniej z pewną zjadliwością rysują życie ówczesnych ludzi; przeważnie ciemne strony tego życia. Wiersze jego urażają czytelnika cynizmem i bardziej niż realistycznym pokazaniem ówczesnej rozpusty i wyuzdania. Uraża również czołobitność jego, jako człowieka, który poezją usiłował zaskarbić sobie szczodroblivość bogaczy, a jednocześnie czytelnik odczuwa litość dla poety, który przez materialne warunki został zmuszony do upodlenia. Obok tego występuje w epigramatach ich zaleta: szczere poetyckie uzdolnienie i artystyczna prostota formy.

Poezja w w. II: Juwenalis. Poezja w w. II, podobnie jak proza, uraża historyka, gdyż jest nikła i czcza. Zaczepił o poezję błyskotliwy Apuleius, także i retor Florus, ale tylko jeden istotny artysta przemówił w w. II, a i ten wyszedł z pierwszego stulecia, a był to ostatni wybitny poeta narodu Romy, Decimus Iunius Iuvenalis. Zaczął pisać swe *satyry* już jako zupełnie dojrzały człowiek, w wieku około 50 lat, a publikować dopiero od roku 100, pisał o ludziach z poprzedniego stulecia, a twórczością wypełnił

pierwsze 27 lat drugiego wieku. Wiadomości o życiu jego są urywane i bardzo niepewne; dożył do lat 80-ciu, a daty śmierci i urodzenia ustalić nie możemy. Mówiąc o «Rocznikach» Tacyta, zaznaczyłem, że w w. I część społeczeństwa, złożona z wymierającej arystokracji i z parwenjuszów, hałaśliwa, wyuzdana i moralnie niekompletna, dochodziła do stanowisk, wysługiwała się cesarzom i wypełniała Rzym zgiełkiem rozpusty, czołobitności i skandalów. Przeciwno władcom, którzy nimi otaczali się, wystąpił Tacyt. Juwenalis natomiast zapalał gniewem i świętą nienawiścią przeciwko tym właśnie ludziom. Satyry jego, grzmiące oburzeniem, przekleństwem i obrzydzeniem piętnowały wyuzdane zwyczaje i życie, służalczą uległość i niegodziwą pychę tych zwyrodniałych możnowładców i wyzwolonych niewolników. Posiadał Juwenalis wyraźny brak karności i wewnętrznego skoordynowania, a objawiło się to w słownej szacie i w temacie. Metryczna i słowna forma jest szorstka, nieurobiona i pozbawiona wykończenia, jakiego wymagała ówczesna precyzyjna technika; to samo cechuje bieg myśli jego, gdyż nie trzyma się przewodniego tematu, lecz często odbiega, wtłacza uboczne dodatki i stwarza czasem iluzję luźnego zlepiania kawałków w całość. Obok tego występuje w nim pierwiastek deklamacji. Retoryczna konstrukcja poszczególnych partyj, patos i czasem formalna przesada odbierają utworom jego urok świeżości. Najbardziej jednak pozbawia go świeżości wewnętrzny żar nienawiści, jaką ma dla wyzwolenców i donosicieli, dla arystokratycznych pyszałków i dla kłamców, którzy głoszą wzniosłe zasady, a pokryjomu uprawiają rozwiązłość. Kobiety, które wszczynają lubieżny stosunek z histrjonami i gladiatorami; bogacze, którzy znęcają się nad klientami; cudzoziemcy: Grecy, Żydzi, Syryjczycy, którzy zanieczyszczają Rzym schlebieniem, zabobonem i żebranią, a najbardziej komedjantstwem; wreszcie despoci, tacy jak Neron i Domicjan — to wszystko jest przedmiotem jego satyry i wkłada mu w usta słowa: «gdybym nie miał zdolności, samo oburzenie skomponowałoby wiersz». Poezja jego tedy jest poezją uczuć negatywnych; jest to bicz, którym chłoszcze podłych i nikczemnych. Posiadamy 16 satyr Juwenalisa i podzielone są na 5 ksiąg: pierwszą datujemy rokiem 100, ostatnią 127. Pierwsze dziewięć są najbardziej płomienne i pełne nienawiści, ostatnie siedem są łagodniejsze w treści i do pewnego stopnia pouczające czytelnika; nietylko gania rzeczy złe, lecz przypominają o istnieniu rzeczy dobrych, takich jak przyjaźń, umiarkowanie, wojenna karność. Czasem zresztą znajdujemy w satyrach i okolicznościowe partje, jak uratowanie przyjaciela podczas burzy.

IV. LITERATURA W W. III, IV; OKRES USTAWANIA.

Proza w w. III—IV. Prawnicy: Papinjanus, Ulpjanus, Paulus. — Dziejopisarstwo: Marjusz Maximus, Ammianus Marcellinus. — Marek Aureljusz, Firmikus Maternus, Makrobjusz, Boecjusz. — Proza chrześcijańska: Tertulljan, Minucjusz Felix, Arnobjusz, Laktancjusz. — Poezja w w. III—IV: Nemezjanus; Repożjanus; «Święto Wenery»; Centony; Auzonjusz; Apollinarjusz Sidonjusz; Klau-djanus. — Poezja chrześcijańska: Kommodjanus, Juwenkus, Paulinus.

Proza. Okres literatury od połowy II-go stulecia jest to powolne zamieranie twórczej myśli, zasklepianie się coraz to bardziej w retorycznych formułkach i czcza jałowość. Najbardziej ożywiony ruch obserwujemy w nauce o prawie; w w. III mamy wybitnych prawników, którzy kodyfikują dawny dorobek,

dają prawniczy komentarz do ustaw i ogólne prawne przesłanki. Wybitni prawnicy tej epoki, to Aemilius Papinianus, przyjaciel Septimjusza Sewera, uczeń jego i młodszy kolega, Domitius Ulpianus, wreszcie Julius Paulus. Dzieła ich były ogromne; taki Ulpianus dzieło *Ad edictum* ujął w 81 księgach; a *Ad Sabinum* w 51; podobnie i Paulus. W dziejopisarstwie próbuje sił Marius Maximus, konsul w r. 223; na wzór Swetonjusza napisał życiorysy 12 cesarzy, od Nerwy do Heljogabala; dzieło to znamy poczęści ze streszczeń. Poziom myślowy Marjusz jest jednak niższy jeszcze niż Swetonjusza. W końcu stulecia powstał zbiór życiorysów cesarzy, panujących w okresie 117—284; nazywa się *Scriptores Historiae Augustae*; zbiór został ułożony przez sześciu historyków; artystyczna wartość jego jest żadna, naukowa zaś jest nikła. W w. IV wysuwa się wybitny uczonec, Grek z pochodzenia, Ammianus Marcellinus, autor dziejów cesarstwa w czasach 96—378; ujął to w 31 ksiąg. Posiadał niepospolitą umysłowość, dobre wykształcenie i szczerzy podziw dla wielkiej Romy, a zarazem pragnienie dojścia do prawdy; w pracę wkładał wysiłek i sumiennosc. Jako Grek jednak niezupełnie opanował łaciński język, i styl jego oraz słownictwo są nienajlepsze. W filozofji w w. II zapisał swe imię chlubnie cesarz Marcus Aurelius, pisał on jednak po grecku, i trudno osądzić, do jakiego piśmiennictwa należy jego traktat. Potem idzie panowanie retoryki, jak to widzieliśmy u Apulejusza: to samo spostrzegamy za czasów Konstantyna; Firmicus Maternus wyklada połączenie astrologji z neoplatonizmem, a na rubieży w. w. IV—V retor filozofujący, Macrobius, pisze dzieło *Saturnalje*, bardzo dla nas cenne, gdyż przekazuje mnóstwo antykwarycznych i historycznych wiadomości. Za Teodoryka pisze znakomity myśliciel Boëtius. Na granicy stuleci II i III rozwija obszerną działalność, zaczyna chrześcijańską łacińską literaturę Tertullianus (160—225), autor szeregu apologetycznych, teologicznych i innych dzieł; w w. III adwokat Minucius Felix pisze dialog *Octavius*, w którym daje apologję chrześcijaństwa; z końcem wieku trzeciego występuje z traktatem przeciwko poganom retor Arnobius, a uczeń jego Lactantius daje wykład nauki chrześcijańskiej. Wszyscy czterej byli Afrykańczykami.

Poezja. W piśmiennictwie poetyckiem wiek III daje szereg dydaktycznych utworów, a więc rolnictwo i medycynę wyklada Serenus, o metryce komponuje wierszowane traktaty Terentianus Maurus, Kartagińczyk Nemesianus pisze heksametry o łowach; onże komponuje poematy pasterskie. Bardziej zbliża się do poezji Reposianus, który opracowuje podania o związku Wenery i Marsa; prawdopodobnie do tegoż wieku należy odnieść utwór nieznanego autora p. t. *Pervigilium Veneris*, *Święto Wenery*; poemat sławi miłość i wiosnę i dodatnio wyróżnia się w ogólnej jałowej skarbnicy. Już w wieku I, po rządach Augusta, widzieliśmy dominowanie talentów w prozie raczej niż w poezji; z wyjątkiem Juwenalisa, poeci nie stworzyli wiekopomnych dzieł, gdy tymczasem prozaicy wysunęli genialnego Tacyty i szereg wybitnych talentów. Ten sam stosunek pozostaje w w. III i IV: w prozie odbywa się genialna zbiorowa twórczość prawników, zakreślona na tysiącletnie promieniowanie, pisze niepospolity uczonec Ammianus Marcellinus, natomiast poezja nadal zasklepia się w retorycznych formułkach, w samym tylko wierszowaniu i z wyjątkiem kilku drobnych przebłysków, jak «*Pervigilium Veneris*», jest gruntownie pozbawiona artyzmu. Powstaje nowa metodyka twórczości: *centony*, poematy ułożone z poszczególnych wierszy Wergiljusza, wyrwanych tu i tam; takie utwory pisał Ausonius; onże układał utwory w ten sposób, by każdy wiersz zakończył

się w jakiś jednolity sposób; są to nie poezje, lecz łamańce; dochodzą do tego inne wynaturzone utwory, tak zwane *reciproci*; szereg takich tworzył i przytaczał Apollinariusz Sidonius, także Fortunatus. W tem ogólnem upadku wyróżnia się Claudianus, który posiadał talent epicki i pisywał epepeje o porwaniu Prozerpiny, o wojnie gigantów i inne. Retorzy chrześcijańscy również przychodzą do słowa, więc Commodianus pisze heksametry przeciwko poganom i żydom, Iuvenecus w epickiej szacie wykląda Nowy Testament, Paulinus komponuje chrześcijańskie ody i epody. Tak więc ruch literacki w prozie i w poezji upada, a zarazem przekształca się w wyraz innej myśli i innej nadziei.

BIBLIOGRAFJA

Boissier, G. Tacyt. Przełożył Mirandola, Lwów 1907. — J. Chrzanowski. Czem był Wergiljusz dla Polaków po utracie niepodległości (z epoki romantyzmu), Kraków 1918. — M. Kawczyński. Życie Apulejusza Platoniczka z Madaury, Kr. 1899. — Apulejusza Metamorfozy czyli powieść o Złotym Ośle, Kr. 1900. — O pismach oratorskich i filozoficznych Apulejusza Platoniczka z Madaury, Kr. 1900. — Apulejusza Amor i Psyche, Kr. 1901. — Amor i Psyche w baśniach, Kr. 1907. — A. Krokiewicz. Moment satyryczny w komedjach Terencjusza i geneza satyry rzymskiej. Przegł. Hum. IV, 1925. — K. Morawski. Historia literatury rzymskiej za Rzeczypospolitą, Kr. 1909. — M. Tullius Cicero, Kr. 1911. — Proza i prozaicy w okresie cycerońskim, Kr. 1912. — Vergilius i Horatius, Kr. 1916. — Owidjusz i Elegicy w epoce Augusta, Kr. 1917. — Od Augusta do Hadrjana (literatura rzymska), Kr. 1919. — Schyłek literatury rzymskiej, Kr. 1921. — Rzym. Portrety i szkice, Kr. 1921. — Zarys literatury rzymskiej, Kr. 1921. — Morstin L. H. W kraju Latynów, Kr. 1925. — Parandowski J. Mitologia. Lwów 1927. — Rzym czarodziejski, Lwów 1924. — Pilch St. Tacyt w twórczości trzech wieszczów, Lwów 1926. — Popławski M. St. Bellum Romanum. Sakralność wojny i prawa rzymskiego, Lublin 1923 (o najstarszych religijno-magicznych i prawnych tekstach i zaklęciach). — Psychiczna struktura XVI epody, Kwartalnik Klasyczny IV, 1929 (Psychologia twórczości Horacego). — Przychocki G. Grób Owidjusza w Polsce, P. T. N. W. I, 8. — Plautus, Kr. 1925. — Seliga St. Cyceron przeciw świadkom, Przegł. Hum. IV, 1925, 266. — Sińko T. Żywy spadek po Grecji i Rzymie, Kr. 1923. — Echa klasyczne w literaturze polskiej, Kr. 1923. — O tradycjach klasycznych A. Mickiewicza, Kr. 1923. — Hellenizm Juliusza Słowackiego, Kr. 1925. — Szczepański J. Kultura klasyczna w zarysie, Lwów 1927. — Witkowski St. Historjografia grecka i nauki pokrewne t. III, Kr. 1927 (o rzymskich historykach, piszących po grecku). — Zieliński T. Z życia idej. Zamość 1925. — Homer, Wergiljusz, Dante, Przegł. Warsz. rok III, nr. 4—5. — Rytmika prozy pięknej. Przegł. Hum. 1923, nr. 2. — Piękna Helena, Zamość 1921. — Rzym i jego religja, Zam. 1920. — Starożytność antyczna a wykształcenie klasyczne, Zam. 1920. — Świat antyczny a my, Zam. 1922. — Sybilla, Zam. 1925. — Chrześcijaństwo starożytne a filozofja rzymska, Zam. 1921. — Cycero w obronie prowincji Sycylii, Lwów 1928. — Historia motywu plautyńskich Bliźniąt, Przegł. Hum. IV, 2., 1925.

PRZEKŁADY

Apulejusz. Złoty Osioł. Tłum. E. Jędrkiewicz. Lwów 1924. — Cycero Marek. Dzieła wszystkie. Tłum. E. Rykaczewski. Nakł. Bibl. Kórnickiej. Paryż 1870—1871; tomy I—VIII. — Horacy. Do Pizonów o kunszcie poetyckim. Kraków 1803; dedyk. hr. M. Ossolińskiemu. — Horacy. Ody, Satyry, Listy. Przekłady i naśladowania J. U. Niemcewicza. Lipsk 1867. — Horacy. Satyry. Tłum. Dr. Motty. Poznań 1853. — Horacy. Satyry i Listy. Tłum. P. Popiel. Kr. 1903, t. I—II. — Horacjusz. Ody. Przekład L. Siemieńskiego. Kr. 1916. — Horacy.

Wybór poezyj, tłum. J. Zawirowski. Krak. Bibl. Nar. nr. 25. — Horacy. Wybór pieśni lirycznych, przetłumaczył Dr. T. Węclewski. Złoczów 1929 (Bibl. Powsz.). — Juwenalis. Tłumaczył F. Faleński. Warsz. 1879. Krak. 1892. — Katullus. Poezje. Przeł. Z. Reis. Lwów 1927. — Kwintyljan. O wykształceniu mowcy (wybór). Przeł. M. Olszowski. Lwów 1928. — Lukrecjusz. O rzeczywistości. Tłum. A. Krokiewicz. Lwów 1924. — Marcyalis. Epigramów ksiąg XII, przeł. J. Czubek. Krak. 1908. — Nepos. Żywoty znakomitych mężów, tłum. A. Międzyński. W. 1883. — Owidjusz. Przemiany, poema w XV pieśniach. Przeł. Br. Kiciński. W. 1825. — Owidjusz. Przemiany, przeł. Br. Kiciński — J. Czubek (wybór). W wyd. Geb. i Wolff. — Ovidius Naso. Kunszt miłosny. Tłum. J. Rościszewski. W. 1922. — Ovidius Naso. Lekarstwa na miłość. Tłum. J. Rościszewski. W. 1922. — Petronjusz. Uczta Trymalchjona. Przeł. L. Staff. W. 1923. — Plautus. Bracia, przekł. G. Przychockiego. Kr. Bibl. Nar. nr. 33. — Plautus. Kupiec, przekł. G. Przychockiego. Kr. Bibl. Nar. nr. 46. — Plautus. Żołnierz samochwał, przekł. G. Przychockiego. Kr. Bibl. Nar. nr. 53. — Plauta komedyj pięciu parafrazy przez J. I. Kraszewskiego. Złoczów 1888. — Persjusz. Satyry. Przeł. St. Seliga. W. 1929. — Plinjusz. Listy, przekł. R. Zioleckiego. Wrocław 1837. — Plinjusz. Historji naturalnej ksiąg 37. Przeł. J. Łukaszewicz. — Propercjusz. Poezje. Przeł. A. Moraczewski. W. 1839. — Salustjusz. Wojna z Katyliną. Przeł. Fr. Habura 1877. — Salustjusz. Wojna katylinowska, tłum. T. Sierociński, W. 1824. — Sallustyusa Kryspusa Wojna z Jugurtą, przełożyli St. Rzepiński i Br. Grzanowski, Wadowice 1893. — Seneka. Apokolokyntosis (Satyra na Klaudjusza). Tłum. L. Ćwikliński. Poznań 1926. — Seneka. Listy moralne do Lucyljusza. Tłum. M. Olszowski. Lwów 1922. — Seneka. O dobrodziejstwach ksiąg siedmioro, przeł. L. Górnicki, wyd. K. J. Turkowski, 1858. — Tacyt. Germanja, przekł. Naruszewicza. Kr. 1861. — Tacyt. Żywot Agrykoli; Roczniki. Tłum. Okęcki. 1895. — Korneljusza Tacyta Wybór z dzieł wszystkich. Przekład i (obszerny) wstęp o Tacycie S. Hammera, Kraków, Bibl. Nar., w druku. — Terencjusz. Komedje (Bracia, Formio, Eunuch...) Tłum. Tyminiecki. W. 1817. — Terencjusz. Komedje (Niewiasta z Andros, Eunuch), przekł. J. Wolframa. W. 1885. — Tibullus. Elegje. Tłum. A. Moraczewski. Wrocław 1839. — Wergiljusz. Eneida. Przekł. Dmochowskiego. W. 1830. — Wergiljusz. Eneida. Tłum. Karyłowski. Kr. Bibl. Nar. nr. 29. — Wergiljusz. Georgiki. Tłum. F. Frankowski. W. 1818. — Wergiljusz. Bukoliki. Tłum. Lipińskiego. Złoczów (Bibl. Powsz.).

SKOROWIDZ

SKOROWIDZ

- Abaszidze Grzegorz 470
 Abchasko - czerkieskie języki 451
 Abda Abd ibn al — zob. Tarafa
 Abdalaziz Muchammad ibn 556
 Abdjasz 301, 314
 Abdrabbihi Achmed ibn 555
 Abdulchak Chamid 602, 603
 Abdul'l Wehhab Neszât zob. Neszât
 Abdullah ibn-al-Moqaffa 224
 Abdûn Ibn 555
 Abdurrezak 515
 Abisyński zob. Etyjopski
 Aboab Izaak 367
 Abowjan Chaczatur 449
 Abrabanel Izaak 363
 Abraham ibn Chisdai Halewi 372
 Abraham ibn Daud 353, 363
 Abraham z Neptor 427
 Abramowicz 384
 Abras Abîd ibn al 539
 Abu Ischak 517
 Abu Said ibn Abulchajr 488
 Abu Szukur 481
 Abulafia Abraham 357
 Abussuud 598
 Accius Lucius zob. Akejusz
 Achemenidzi, napisy 115
 Achilles Tacjusz 716
 Achli z Szyrazu 522, 523
 Achmed Pasza 594
 Achmed z Galipoli 594
 Achmedi 588, 593
 Achtal Ghijâth ibn Ghauth 552
 Achwas 552
 Acilius Gaius 740
 Acta Tomasz Apostoła 420
 Ad Herennium (podr. retoryki, rzym.) 743
 Addison J. 11
 Adî Hajtham ibn 567
 Adî - Granth (księga święta Sikhów, ind.) 215, 216
 Adija Samauai ibn 371, 540, 541
 Adzer (Luft Ali) 527
 Aforyzm chiński 30
 Afraat 425, 426
 Afranius 737
 Agada (haggada, opowiadanie aramajskie) 421
 Agathangelos 437
 Agatjasz 697
 Ageusz 301, 314
 Aghajan 449
 Agon grecki 653
 Agricola Julius zob. Agrykola
 Agrykola 791, 792, 794
 Agum-Kakrime (napis bab.) 252
 Agušaja (legenda bab.) 250, 251
 Aharon ben Aszer 346
 Aharon ben Elia 345
 Aharon ben Josef 344
 Ahikar 428
 Ahmed z Taurysu 510
 Aisôpos zob. Ezop
 Ajschilos zob. Eschyl
 Ajur-Weda (Wiedza o pełnem zyciu, ind.) 203
 Aka Gundüz 607
 Akejusz 734, 736, 739
 Akhjana (ballada indyjska) 124
 Akkadzki język 227
 Akkadzkie legendy 240
 Akkadzkie omina 241
 Akkadzkie pismo 228
 Akkadzko - sumerskie napisy 232, 234, 235, 236, 239, 241, 245, 246
 Akkadzko-sumerskie pieczętki 238
 Akszapada Gotama 206
 Akta babilońskie 249
 Akta przedsargoniczne 238, 239
 Akta sumerskie 232, 233, 238, 239
 Akyf Mechmed 607
 Akyf Pasza 600
 Alamkara-šastra (określenie poezji, ind.) 175, 176
 Albategnius zob. Battâni
 Albinus Postumjusz 740
 Albo Józef 354
 Albumaser zob. Maszar Abû
 Alceusz 638, 677, 778, 779
 Alceuszowska zwrotka 637, 638
 Aleyfron 716
 Aleksandryjski kanon 301, 325
 Alfabet zob. Pismo
 Al-Farabi 583
 Alfred W. 16
 Ali 589
 Alimentus Cineius 740
 Alipjusz 714
 Alkajos zob. Alceusz
 Alkman 639, 640, 716, 779
 Alkmeon zob. Alkman
 Alkmeonida 629
 Alkuin 9
 Alliteracja rzymska 731
 Allorqui Jozue 367
 Almosnino Mojżesz 348
 Al-Ubaid (napis sum.-akk.) 236
 Alguziani (poemat gruz.) 463
 A'māda Mestîr (Kolumny tajemnicy, etjop.) 417
 Amar-Das 216
 Amaru 178
 Ambroży św. 8, 689
 Amen-em-het I—287
 Amen-em-ope 287, 317
 Amenofis IV—283
 Amir Dowlath z Amasia 447
 Ammianus Marcellinus 805
 Ammonjusz Sakkas 712
 Amos 301, 313, 314
 Amyot 704
 Anakreont 49, 638, 639, 641, 677
 Anakreontyk grecki 639, 698
 Anakreontyk gruziński 468
 Anakreontyk japoński 75
 Anaksagoras 663
 Anaksandrydes 655
 Anaksymander 663
 Anaksymenes 663
 Analogja jezykowa rzymska 758, 759, 760
 Anan 344
 Ananjasz z Szirak 440
 Anas Mâlik ibn 564
 Andronicus Livius zob. Andronik
 Andronik 730, 731
 Anegdota gruzińska 466
 Anegdota turecka 596
 Anegdota żydowska 385
 Anga (teksty dzinijskie, ind.) 172
 Angad 216
 Anguttara-Nikaja (zbiór tekstów, ind.) 161
 Aniol ślązak 721
 Ankaša Amin (Brama wiary, etjop.) 414
 Anki Yuraiki (Historja przy-

- czyn pokoju i wojny, jap.) 93
 Annales Maximi (Wielkie roczniki, rzym.) 729
 Annalja królewskie (asyr.) 258
 Annam Bhatta 207
 Anomalja językowa rzymska 758, 760
 Anquetil Duperron 137
 Ansari 595
 Ansari z Heratu 488
 Antara (poeta arabski) 539
 Antara (romans arabski) 559
 Antias Valerius 742
 Antipater Coelius zob. Antypater
 Antjoch z Askalonu 688, 701
 Antologia reng (Tsukuta shu, jap.) 85
 Antologie poezyj japońskich ośmiu rządów (Waka Hachidaishū) 82
 Antoni I, metropolita gruz. 456, 467
 Antoni z Tagrit 429
 Antonius M. zob. Antonjusz Marek
 Antonjusz Diogenes 692, 705
 Antonjusz Marek 743, 744, 753, 754
 Antyfont 672, 692
 Antypater 742
 Antystenes 665, 666, 687
 Anuruddha 165
 Apastamba 199
 Apokalipsa Ezdrasza 426
 Apokryfy gruzińskie 455
 Apokryfy koptyjskie 393
 Apokryfy starohebrajskie 301, 322, 323, 324, 330
 Apollinarius Sidonius 806
 Apollodor 686, 782
 Apollonjusz Molon 752
 Apollonjusz Opryskliwy 714
 Apollonjusz z Rodos 680, 696
 Apollonjusz z Tiany 702, 715
 Apostolskie Dzieje zob. Dzieje Apostolskie
 Appjan 709
 Apulejus zob. Apulejusz
 Apulejusz 687, 716, 800, 801, 803
 Aquilius 736
 Arabska epistolografja 559, 560
 Arabska makama 557, 558
 Arabski język 533
 Arabszâh Ibn 570
 Aragawi Manfasâwi 412
 Arai Hakuseki 96
 Arakida Moritake 85
 Arama Izaak 348
 Aramajskie lekcjonarjusz 422
 Aramajskie opowiadanie (agada, haggada) 421
 Aramajsko-syryjski język 420, 421, 422, 429, 430
 Aranjagejagama (Śpiwnik leśny, ind.) 119
 Aranjaka (traktat egzeget., ind.) 120, 131, 132, 133
 Arat Sycjoński 684
 Arat z Soloi 680, 681
 Arcezylausz 688, 701
 Archiloch 634, 636, 637, 638, 654, 697, 777, 778
 Archimedes 690
 Archjasz 751
 Arcził I — 464, 465
 Ardasiani Wawrzyniec 471
 Ardhamagadhi, język 116
 Ardżan 216
 Aretalogja grecka 619
 Arganona Dengel (A. Weddæ, hymny etjop.) 411
 Argonautyka (gr.) 629
 Arifi z Heratu 484, 523
 Ariwara no Narihira 81, 88, 89
 Arjon 641, 642
 Arjusz 720
 Arktinos z Miletu 629
 Armeńska hagjografja 437
 Armeński hymn 440, 444, 446
 Armeński język 432, 435
 Armeńskie pismo 435, 452
 Arnobius 805
 Arrjan 683, 703, 708
 Arsen zob. Ikaltoeli
 Artemidor 715
 Artha - Śastra (podręcznik prakt., ind.) 200, 201, 202
 Artystyczna pantomima japońska (Dengaku no no) 104
 Aryf 599
 Aryjskie języki 115
 Arystakes z Lastiwert 442
 Arystarch z Samos 691, 714
 Arystarch z Samotracji 676
 Arystofanes 653, 654, 739
 Arystoksen z Tarentu 685, 686, 688
 Arystoteles 456, 597, 630, 642, 669, 670, 671, 673, 676, 685, 686, 687, 688, 701, 712, 714, 719, 720, 721, 722, 726, 753, 754
 Arystydes Ateński 713
 Arystydes Kwintyljan 714
 Arystydes Mileczyk 686, 687
 Arystyp 665, 690
 Asadi 484
 Asafi 522
 Asâkir Ibn 570
 Asanga 211
 Ascoli Dawid d' 368
 Asconius Pedianus 796
 Asdżadi 483
 Asellio Sempronius zob. Aselljo
 Aselljo 742
 Asireddin z Achsikatu 492
 Asklepjades 691, 779
 Asmai 559, 575
 Asyryjski język 227
 Asyryjski kodeks 256
 Asyryjskie napisy 258, 259, 260
 Asyryjskie pismo 228
 Asyryjskie stele 257
 Asyryjsko-babilońska epistolografja 250, 255, 261
 Asyryjsko-babilońskie napisy 252, 253, 257
 Asz Szalom 384, 385
 Aszer 345
 Aszraf z Gilanu 530
 Aszyk Pasza 592, 597
 Aśwaghosza 169, 182, 186, 187, 211
 Aššurnirâri (napis asyr.) 253
 Ata Melik 506, 508
 Atâhija Abû-l- 554
 Atai 596
 Atanazy 720, 724
 Ateius Praetextatus 764
 Atellana rzymska 737, 738
 Atenagoras 713
 Ateneusz 715
 Atharwa-Weda (Wiedza zaklęć, ind.) 119, 126, 127, 128
 Athir Ibn al- 570
 Atilius 736
 Atta 737
 Attâr (Ferideddin Attar) 489, 495, 496
 Atthakatha (komentarz ind.) 165
 Atticus Titus Pomponius zob. Attyk
 Attycka komedja 653
 Attyk 756, 763, 764
 August, ces. 768, 771, 772, 774, 776, 780, 782, 784
 Augustus Julius Caesar Imperator zob. August, ces.
 Augustyn św. 8, 671
 Auhadi z Maragi 511
 Aurelius Marcus Imperator zob. Marek Aureli
 Ausonius 805
 Autobiografje egipskie 290
 Avenpace 577
 Averroes zob. Ruszd Ibn
 Avicebron 353
 Avicenna zob. Awicenna
 Awalokitešwaraganakaranda - wjuha (Wyczerpujące opisanie kosza cech Awalokitešwary, ind.) 168
 Awatamsaka (Girlanda, ind.) 168
 Awesta 7, 115, 475, 476, 477
 Awestyjskie pismo 452
 Awicenna 472, 482, 485, 577, 583
 Awni 594
 Awni Enis 607
 Ayatsuri joruri (japoński dramat marjonetek) 107, 108, 109, 110
 Azarjasz 324
 Azulai Chaim 364
 Baal-Szem Izrael 358
 Baba Nanak 215
 Babai senjor 426
 Babiloński język 227
 Babilońskie akta 249
 Babilońskie kroniki 248, 259, 260, 267, 268

- Babilońskie napisy 248, 251, 266, 267
 Babilońskie pismo 228
 Babilońsko-asyryjska epistolografja 250, 255, 261
 Babilońsko-asyryjskie napisy 252, 253, 257
 Babrios 637
 Bâbur 522
 Bacon F. 11, 690
 Baczana 470
 Badarajana 208
 Baedeker K. 685
 Bahaeddin Amili 525
 Bâhrey 415
 Bakchilides 640, 641
 Baki 584, 588, 595
 Balâdhurî 569
 Ballada grecka 640, 641
 Ballada indyjska (Akhjana) 124
 Ballada japońska 107, 108, 109, 110, 111
 Ballada rzymska 785, 789
 Balzac H. 14
 Bana 177, 193, 194
 Banakiti 508
 Bar Ali 429
 Bar Bahlul 429
 Bar Hebraeus 426, 427, 428, 429
 Barataszwili Mamuka 467
 Barataszwili Mikołaj 469
 Bardesan 425
 Bargeloni Abraham 365
 Barlaam i Joasaf (arabska wersja powieści) 558
 Bartholomeo P. 224
 Baruch 301, 312, 324
 Basir Al- 344
 Bassus 790, 802
 Basziaci Elia 345
 Baśń o Teodozjum i Dionizjum (kopt.) 394, 395
 Batrachomyomachia (Wojna żabio-mysia, gr.) 630
 Battânî 578
 Baudhajana 199
 Bazyli św. 455, 723, 724
 Beaumarchais P. A. 12
 Beccaria C. 12
 Beda 16
 Bedżan 429
 Behar 530
 Bejdawi 479
 Belami 482
 Bembo 708
 Bengali, język 116
 Bengalska literatura 217, 218, 219, 220
 Benjamin z Nahawendu 344
 Benjamin z Tudeli 365
 Berachja ben Nitronai 373
 Béranger P. J. 469
 Bergson H. 69
 Bernard św. 721
 Bernardo Maria da Napoli 464
 Beros 684
 Bhadrabahu 172
 Bhagawad-Gita (poemat filoz., ind.) 147, 148
 Bharawi 188
 Bhartrihari 178, 179
 Bhasa 182
 Bhaskara 204
 Bhawabhuti 185
 Bhawja 211
 Bhodża 206
 Bialik Nachman 381
 Bibaculus 749
 Biblia 301, 325, 331, 343, 345, 346, 347, 455
 Biblia (Pešitta, syr.) 425
 Biblia (Targum, aram.) 421
 Bidpai 491
 Bidżan 594
 Bion Borystenita 689, 778
 Birûni 485, 573
 Boccaccio G. 9, 224, 687
 Boecjusz 712, 805
 Boetius zob. Boecjusz
 Bohajrska literatura 392
 Bohajrski język 392
 Boileau Despréaux M. 11
 Bonastruc de Porta 341
 Bonawentura św. 721
 Brahmana (traktat egzeget., ind.) 120, 129
 Brahmodya (zagadka ind.) 133
 Brahui, język 117
 Brama wiary (Ankaşa Amin, etjop.) 414
 Brodziński K. 717
 Brutus Junius 743
 Brutus Marcus 751, 756
 Buchârî 562
 Bud 224
 Buddha 157, 158, 159
 Buddhaghosa 165
 Buddhapalita 211
 Buddyjska literatura 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170
 Bulwer-Lytton E. 112
 Bundehez (pers.) 477
 Burchaneddin z Siwasu 593
 Burd Al-Baszszâr ibn 554
 Burzoe 224
 Bûsirî 555
 Byron J. 13, 80, 469
 Caecilius Statius zob. Cecyljusz
 Caesar Gaius Julius zob. Cezar
 Caesar Strabo 736, 753
 Cagareli A. 471
 Calderon de la Barca P. 11
 Calpurnius zob. Kalpurnjusz
 Calvus Licinius zob. Kalwus
 Carbo Papirius 744
 Carmen Fratrum Arvalium (Pieśń Braci Polnych, rzym.) 729
 Carmen Saliare (Pieśń salijska, rzym.) 729
 Carmen triumphale (Pieśń triumfalna, rzym.) 729
 Caro Józef 342
 Catharevus 694, 697
 Catilina Sergius zob. Katylina
 Cato Censorius Marcus Porcius zob. Katon Marek
 Cato Minor Porcius zob. Katon Młodszy
 Cato Valerius zob. Katon Walerjusz
 Catullus Gaius Valerius zob. Katullus
 Catulus Quintus Lutatius, zob. Katulus Lutacjusz
 Cecyljusz 734
 Celsus 713, 714
 Celsus Korneljusz 796, 799
 Centona 805
 Cereteli Akaki 470, 471
 Cereteli Jerzy 471
 Cereteli Michał 472
 Cervantes Saavedra M. 11, 90, 630
 Cezar 597, 693, 698, 700, 735, 738, 751, 754, 758, 759, 761, 764, 767, 770, 793
 Chadzi Chalfa 588, 597
 Chadżib Jusuf 589
 Chajjâm Omar al- 578
 Chajjûg Jehuda 346
 Chakani 492
 Chaldûn Ibn 570
 Chalfa Châdzi 572
 Châlid Al-Chârith ibn 552
 Challikân Ibn 570
 Chamdi 594
 Chamdi Ibn 555
 Chamsa (Kwintet poematów perskich) 495
 Chanbal Ibn 564
 Chandżala Achmed ibn abî 556
 Chanifa Abû 564
 Chansâ Tumâdir al- 542
 Charîrî 558
 Charizî 365, 372
 Charyton z Afrodyzjady 705, 706
 Chaszym Achmed 606, 607
 Châteaubriand F. R. 666
 Châtîm Taj 539
 Chaucer G. 224, 687
 Châzim Biszr ibn abî 539
 Chesterton G. K. 100
 Chikamatsu Monzaemon 108; 111
 Chikmet Achmed 605, 606
 Chińska elegja 43
 Chińska encyklopedia (Yü hai) 55
 Chińska oda 25
 Chińska przypowieść 31
 Chiński aforyzm 30
 Chiński hymn 43
 Chiński język 21, 22, 23
 Chiński wiersz 47, 48, 49
 Chińskie essay 51
 Chińskie pismo 21, 22, 23
 Chińskie sztuki cywilne (Wen hi) 60
 Chińskie sztuki wojskowe (Wu hi) 60

- Chłopczyk brzoskwinia (Motomaro, jap.) 100
 Choku sen shu (Z polecenia cesarskiego zebrane antologje, jap.) 80, 82
 Choljamb (jamb kulawy grecki) 637, 682
 Chondemir 525
 Choneli Mose 458, 459
 Choreja grecka 616, 619, 635, 636, 637, 639, 652
 Chosrau Kawadhan i jego paż (powiastka pers.) 478
 Chryzyp 689, 701
 Chu hi 96
 Chuastuanift (Podręcznik spowiedzi manichejskiej, tur.) 588
 Chucuri, pismo 452
 Chusziel 340, 341
 Chwadżu z Kirmanu 510
 Cicero Marcus Tullius zob. Cyncero
 Cinna Helvius zob. Cynna
 Ciskari (czasopismo gruz.) 469
 Claudianus 806
 Codex Cumanicus 589
 Codrus 790
 Colebrooke T. 225
 Commodianus 806
 Congus Junius 743
 Conrad Joseph 16
 Corneille P. 468
 Cornificius 749
 Corpus Inscriptorum Semiticarum 423
 Corpus Scriptorum Orientalium 420, 427
 Cornutus zob. Kornutus
 Crassus Licinius zob. Krassus
 Crescas Chasdai 354
 Cuda Jerzego z Liddy (Ta'amra Giorgis, etjop.) 412
 Cuda Marji (Ta'amra Maryam, etjop.) 409
 Cuda Marji i Jezusa (Ta'amra Maryam wa-Iyasus, etjop.) 409
 Curio Scribonius 751
 Cwi Hirs z Wojdysławia 349
 Cyncero 662, 671, 675, 681, 688, 689, 700, 708, 731, 742, 744, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 760, 763, 764, 765, 766, 767, 791, 792, 793, 794, 796, 797, 799, 800
 Cykl epiczny grecki 627, 628, 629, 630, 632
 Cykl pięciu poematów perskich (Chamsa) 495
 Cykl siedmiu poematów perskich (Saba) 519
 Cynna 749
 Cyryl Aleksandryjski 720
 Cyryl Jerozolimski 455
 Cywilne sztuki chińskie (Wen hi) 60
 Czachruchadze 458
 Czan kuo cz'ai (Opowieść o walczących państwach, ch.) 41
 Czanakja 202
 Czandi-Das 217
 Czandrakirti 211
 Czang Tsai 53
 Czaraka 203
 Czarnoksięska literatura etjopska 409, 410
 Czawczawadze Aleksander 452, 468
 Czawczawadze Eljasz 452, 469, 470, 471
 Czezeńsko-lezgińskie języki 451
 Cz'en cz'un 52
 Cz'en meng lei 57
 Cz'eng Hao 53
 Cz'eng I 53
 Czerkieski język 451
 Czhandogja-Upaniszad (ind.) 134
 Czirczimeli Jan 456
 Czolokaszwili Garsewan 463
 Czou li (Zwyczaże i obyczaje za dyn. Czou, ch.) 26
 Czou Tun i 52, 53
 Czterdzieści wezwrów (opowiadania tur.) 598
 Czterowiersz japoński (Shi) 80
 Czterowiersz perski (Rubai) 481
 Czu Hi 53, 54, 55, 56
 Czu szu ki nien (Kroniki bambusowe, ch.) 39
 Czuang czou zob. Czuang tse
 Czuang tse 31, 32
 Cz'un ts'iu (Kroniki, ch.) 38, 39, 54
Dai Achmet 593, 594
 Dakiki 478, 482
 Damacjusz 719
 Danaida (gr.) 628
 Dandin 175, 192, 193
 Daniel 301, 321, 324
 Daniel ze Salah 425
 Dante A. 9, 638, 671, 774
 Darjusz 474
 Daśabhumiśwara (Pan dziesięciu stopni, ind.) 168
 Daulet-Szach 517, 523
 Dawid, kr. 74, 302, 310, 311, 316, 317, 319, 322
 Dawid III Agmaszenebeli 456, 457
 Dawid Niezwyciężony 438
 Dawrimiani (powieść gruz.) 465
 Deggua (hymny etjop.) 412
 Dekalog 307, 308
 Demetrjusz z Faleronu 676, 688
 Demokryt 670, 690
 Demostenes 674, 675, 692, 700, 707, 715, 722, 724, 725, 726, 753, 765
 Den gaku (japońska pantomima) 104
 Dengaku no nō (japońska artystyczna pantomima) 104
 Descartes zob. Kartezjusz
 Deuteronomium 308
 Dharmapada (Słowa nauki, ind.) 162
 Dhamma-sangani (księga ind.) 164
 Dhanańdżaja Śrutakirti 189
 Dhanna 214
 Dharmakirti 207
 Dharmanibandha (kompendjum ind.) 199
 Dharma-Sutry (zbiory przepisów, ind.) 129, 199
 Dialekt mandajski 423, 424
 Dialekt nabatejski 423
 Dialekt Palmiry 422, 423
 Dialekt samarytański 422
 Dialekt zob. też Język
 Dialog perski (Munazara) 484
 Diatryba grecka 689, 703, 714
 Diatryba rzymska 739
 Dicearch 686, 688
 Dickens K. 14, 716
 Didascalia Apostolorum 426
 Diderot D. 12
 Digha-nikaja (zbiór tekstów długich, ind.) 161
 Dignaga 207
 Dinawari 575
 Dinkart (pers.) 477
 Diodor Sycylijski 698, 699, 709
 Diodotus 751
 Diogenes z Babilonu 688, 689, 690
 Diogenes z Synopy 665, 689
 Dion Zlotousty 705, 725
 Dionizjusz bar Salibi 426, 427
 Dionizjusz z Tell Mahra 427
 Dionizy Areopagita 721
 Dionizy z Halikarnasu 694, 695, 698, 699, 700, 707, 708, 709
 Dionizy z Tracji 676, 714
 Dipawamsa (kronika, ind.) 164
 Djemdet Nasr 232, 233
 Dorycka komedja 653, 654, 655
 Doshu 96
 Dostojewski F. 14, 716
 Dramat Joba 317
 Dramat marjonetek japoński (Ayatsuri joruri) 107, 108, 109, 110
 Dramat miejski indyjski (Prakarana) 181
 Dramat obyczajowy japoński (Sewamono) 108
 Dramat żartobliwy japoński (Kyō-gen) 106, 107, 110
 Drawidyjska literatura 218
 Drawidyjskie języki 117
 Dumas Aleksander, ojciec 705
 Duran Prophiat 346, 368
 Duran Szymon ben Cemach 368
 Durys z Samos 683, 684
 Dwadzieścia pięć opowieści upiora (Wetalapañczawimśatika, ind.) 191
 Dwuwiersz perski (Mesnewi) 485, 488

- Dyktys Kreteńczyk 717
 Dystych grecki 637, 679, 697
 Dytyramb grecki 640, 641, 642, 647
 Dywan (zbiór wierszy perskich) 483
 Dywan turecki 586
 Dżagnakoreli 457
 Dżeglis cera (postanowienia soboru, gruz.) 456
 Dzieje Apostolskie 455, 707
 Dzieje Uzjasza 302
 Dżabir Thābit ibn zob. Taabata Szarran
 Dżahid Chūssejn 605
 Dżajadewa 180
 Dżajaditja 198
 Dżajmini 207
 Dżami 492, 494, 516, 518, 519, 521, 522, 526, 595
 Dżanyb Ali 607
 Dżarir 553
 Dżataki (zbiór baśni, ind.) 163, 164
 Dżauhari 576
 Dżawāliki 576
 Dżelaleddin Rumi 488, 499, 500, 501, 502, 511, 518, 525, 588, 590, 592, 594, 598
 Dżem 594
 Dżewdet Pasza 603
 Dżimutawahana 199
 Dżina 171
 Dżinakirti 172
 Dżiodżani 595
 Dżjotisza-Wedanga (kompendjum astronom., ind.) 203
 Dżnaneśwar 216
 Dżurdżani 490
Ėannatum 234
 Ebedjezus 426, 427
 Ebuz-zia 602
 Eckhardt 721
 Edels Samuel 343
 Edib Sabir 494
 Edyb Chalide 607
 Edypodeja 629
 Efodi 346
 Efor 662, 673, 686, 698, 699
 Efrem św. 425, 426
 Egipska epistolografja 290
 Egipska księga umarłych 280, 281, 282
 Egipska literatura magiczna 285
 Egipska literatura pozagrobo-wa 282
 Egipska strofa 289
 Egipski hymn 282, 283
 Egipski język 273
 Egipski refren 289
 Egipskie autobiografie 290
 Egipskie hieroglify 274
 Egipskie napisy faraonów 290
 Egipskie piramidy, teksty 276, 278
 Egipskie pismo 274
 Egipskie teksty sarkofagowe 279
 Eibeschutz Jonatan 349
 Eigwa monogatari (Opowiadanie o kwitnących kwiatkach, jap.) 92
 Ejima Kiseki 99
 Eklezjasta 690
 Eklezjastes zob. Kaznodzieja
 Eklezjastyk 301, 323, 325
 Ekloga rzymska 682, 769, 770, 771, 772, 782
 Ekrem Machmud 602, 603
 Ekwtwime 456
 Elamicki język 451
 Eleazar z Wormacji 366
 Elegja chińska 43
 Elegja grecka 634, 635, 636, 679
 Elegja grecka miłosna 634, 635
 Elegja grecka moralizująca 635
 Elegja grecka polityczna 634, 635
 Elegja grecka wojownicza 634, 635
 Elegja grecka żałobna 634
 Elegja gruzińska 464, 466, 469
 Elegja japońska 75
 Elegja perska (Kasyda) 484, 491, 492
 Elegja rzymska 782, 784, 786, 789, 800, 801
 Elegje pogrzebowe (Laudationes funebres, rzym.) 729
 Elegje z Ts'u 38
 Eleuzyńskie misterja 642
 Eliezer ben Natan 363
 Elizeusz 438, 439
 Eljan 715
 Eljasz 311
 Eljasz z Nisibis 426
 Eljusz Arystydes 715, 722, 724
 Elogjum rzymskie 729
 Emakimono (japońskie książki obrazkowe) 95
 Emden Jakób 349
 Emin Mechmed 606
 Emir Chosrau 510
 Emir Muizzi 494
 Empedokles 632, 744
 'Enbākom 413, 414
 Encyklopedja chińska (Yü hai) 55
 Eneas z Gazy 721
 Enezydem 690
 Ennius Quintus zob. Ennjusz
 Ennjusz 730, 731, 732, 739, 748, 773, 774, 776, 777, 803
 Enomaj z Gadary 702
 Entemena 235, 236, 238
 Enuma eliś (poemat asyr.) 263
 Enweri 491, 492, 494
 Epicharm 653
 Epiczny cykl grecki 627, 628, 629, 630, 632
 Epifanjusz 720, 721, 725
 Epigonowie (epos gr.) 629
 Epigramat grecki 635, 680, 681, 696, 697
 Epigramat gruziński 467
 Epigramat japoński 73, 86
 Epigramat rzymski 748, 749, 782, 800, 803
 Epiktet 702, 703, 708, 710
 Epikur 690, 701, 744
 Epimenidos (epos gr.) 632
 Epirremat grecki 653
 Epistolografja arabska 559, 560
 Epistolografja asyryjsko-babilońska 250, 255, 261
 Epistolografja egipska 290
 Epistolografja grecka 716
 Epistolografja rzymska 756, 778, 788, 798, 800
 Epitalamjum rzymskie 749, 803
 Epizod grecki 647, 652, 653
 Epod grecki 636, 637
 Epoda rzymska 776, 777, 780
 Eponymaty (asyr.) 259
 Epylja greckie 682
 Epylljon rzymski 748, 749
 Eratostenes 691, 699
 Erazm Rotterdamski 708, 714
 Erazystat 691, 715
 Eristawi Dawid 471
 Eristawi Jerzy 469, 471
 Eristawi Rafal 470
 Eschilos zob. Eschyl
 Eschin 674, 675, 692, 704
 Eschyl 629, 643, 644, 647, 648, 649, 650, 653, 677, 694, 734
 Essay chińskie 51
 Estera 301, 320, 321, 324, 325
 Etjopska hagiografja 406, 407, 408, 410, 411
 Etjopska literatura czarnoksięska 409, 410
 Etjopski hymn sześciowerszowy (Sellasē) 411
 Etjopski język 399, 400, 401
 Etjopskie napisy 402, 403
 Etjopskie «obrazy» (Malke', rodz. liter.) 411
 Etjopskie pismo 402, 403
 Euforjon z Chalcydy 681, 782
 Eugammon z Cyreny 630
 Euhemer z Messeny 686, 698, 731
 Euklides 690
 Eunapjusz 718, 722
 Eupolis 653, 739
 Eurypides 629, 650, 651, 652, 654, 655, 656, 677, 679, 717, 734
 Euthymios, św. 456
 Euzebjusz 702, 719, 720
 Ewangelja 455, 707, 714
 Ewangelje ksańskie 455
 Ewangelje urbńskie 455
 Ewdoszwilli I. 470
 Ewlija Czelebi 598
 Exodus 307
 Ezdrasz 301, 302, 321, 322, 323, 426
 Ezechjel 301, 312, 313
 Eznik z Kolb 436, 437
 Ezop 112, 223, 637
 Ezra Abraham ibn 346, 353, 369, 371
 Ezra Mojżesz ben 369, 371

- Fa hien** 44, 45
Fabjusz Piktór 685, 699, 740
Fabliaux francuskie 224
Fabula palliata rzymska 736
Fabula plenipedaria rzymska 738
Fabula praetextata rzymska 730, 734
Fabula togata rzymska 736
Fachreddin z Gurganu 458
Fachri Banakiti zob. Banakiti
Fachri Chalid 607
Fadlân Ibn 572
Faik Ali 605
Fannius Gaius zob. Fannjusz
Fannjusz 742
Fârâbi 577
Farazdak 553, 554
Farghânî 578
Fârid Omar ibn 555
Farissol Abraham 365
Faruki 483
Fasi Izaak al- 341
Fasihi 524
Fatch Ali Chan 527
Fatch Ali Szach 527
Fauki 527
Faus Manfasâwi (Uzdrowienie duchowne, etjop.) 417
Faustus z Bizancjum 437
Fâzâzi 555
Fazli 596
Fazyl Bej 599
Fedrus 751
Fedrus, bajkopisarz 637, 808
Fejjaz 526
Fejzi 526
Fekkaré Iyasus (Oświadczenie Jezusa, etjop.) 408
Fekkaré Malakot (Wykład boskości, etjop.) 413
Fénélon F. 466
Ferekides Młodszy 658, 686
Ferekides z Siros 658
Ferideddin Attar zob. Attar
Festus 768
Fetha Nagast (Prawo królów, etjop.) 414, 415
Fidâ Abû-l- 570
Fielding H. 12
Figani 522
Figo Azarjasz 348
Figulus Gaius Nigidius 764, 799
Fikret Tewfik 604, 605
Filarch 684
Filemon 656
Filetas 785
Filin z Kos 691
Filip, uczeń Bardesena 428
Filip z Tessaloniki 697
Filipika grecka 674
Filistjon 683
Filochor 684
Filodem 690
Filoksenos z Mabug 425, 426
Filon z Aleksandrji 354, 367, 688, 702, 706, 751
Filostrat 702, 715, 722
Firdausi 463, 465, 478, 482, 484, 485, 488, 494, 518, 519, 583
Fitnet Chanum 599
Flaccus 801
Flaccus Valerius 803
Flawjusz Józef zob. Józef Flawjusz
Fleckeles Eleazar 368
Flegont 710
Florus 796, 801, 803
Focjusz 692
«Formy pisanía listów» (pers.) 478
Fortunatus 806
Förster G. 184
Fragmenty perskie (Kytá) 514
Francuskie fabliaux 224
Freytag G. 15
Friedländer Dawid 375
Frontinus Julius 790
Fronto Cornelius 801
Frynich 642, 643, 644, 647
Fuad Mechmed Köprülü Zade 608, 609
Fujiwara no Sada ie 82
Fujiwara no Tsunetsugu 80
Fujiwara Seigwa 96
Furius 740
Furukawa Mokuami 111
Fuscus 785
Fuzuli 584, 588, 595, 605
Gabaszwili Besarjon 467
Gabaszwili Katarzyna 471
Gabirol Salomon ibn 353, 369, 371
Gad, prorok 302
Gadla Hawaryat (apokryficzne akta apostolskie, etjop.) 406
Gadla Samā'etat (hagjografja etjop.) 407, 410
Gaius 801
Galâl Othmân 581
Galaudēos 413
Galen 715
Galib Dede 599
Gallus Gaius Cornelius 679, 770, 772, 782, 783, 786
Gana (podręcznik notacji muzyczn., ind.) 119
Ganâch 346
Gamat Bussame (Ogród rajski, syr.) 426
Gaudapada 208
Gautama 199
Gazal: 490, 491, 594
Gazali (Mohammed Czelebi) 586, 596
Gazel (rodz. wiersza, pers.) 500
Gazel turecki 583, 586
Gellius Aulus zob. Gelljusz Aulus
Gellius Gnaeus zob. Gelljusz Gnejusz
Gelljusz Aulus 801
Gelljusz Gnejusz 742
Gemara (żyd.) 332, 333, 334, 421
Gempei Seisuiki (Historja rozkwitu i upadku rodów Gen i Hei, jap.) 92
Genezys 307
Gersonides 354
Ghazâli 565
Gibbon E. 12
Gigantomachja (gr.) 628
Gikatilla Józef 357
Gilâni 566
Gilgameš (asyr.) 262
Giorgi zob. Jerzy
Giorgis walda Amid 412
Girlanda (Awatamsaka, ind.) 168
Gnipho Antonius 764
Goethe J. W. 13, 469, 710, 717
Gogol M. 471
Gokan mono (Zbiór Kusa zoshi, jap. [zob.]) 100, 101
Gordon Jehuda 380
Gorgjasz 652, 663, 672, 691
Gozonji no Shobai mono (Znany wam towar, jap.) 99
Gök Alp Zia 608
Gracchus Tiberius zob. Grakchowie Gajusz i Tyberjusz
Gracchus Gaius Sempronius zob. Grakchowie Gajusz i Tyberjusz
Grakchowie Gajusz i Tyberjusz 744
Graziado de Viterbo Dawid 351
Grecka aretalogja 619
Grecka ballada 640, 641
Grecka choreja 616, 619, 635, 636, 637, 639, 652
Grecka diatryba 689, 703, 704
Grecka elegja 634, 635, 636, 679
Grecka elegja miłosna 634, 635
Grecka elegja moralizująca 635
Grecka elegja polityczna 634, 635
Grecka elegja wojownicza 634, 635
Grecka elegja żałobna 634
Grecka epistolografja 716
Grecka filipika 674
Grecka idylla 682
Grecka jambografja 634, 635, 636, 637, 638, 642, 679, 697
Grecka kantata 647, 648
Grecka komedja-klechda 654
Grecka komedja polityczna 654, 655
Grecka kontrowersja 692
Grecka logografja 672, 673
Grecka oda 640
Grecka pantomima 698
Grecka parabaza 653
Grecka perypetja 642, 643, 647, 650.
Grecka saga 619, 620, 621
Grecka stychomitja 647
Grecka trylogia 647, 648, 649
Grecki agon 653
Grecki anakreontyk 698
Grecki choljamb 637, 682
Grecki cykl epiczny 627, 628, 629, 630, 632

- Grecki dystych 637, 679, 697
 Grecki dytyramb 640, 641, 642, 647
 Grecki epigramat 635, 680, 681, 696, 697
 Grecki epirremat 653
 Grecki epizod 647, 652, 653
 Grecki epod 636, 637
 Grecki heksametr 620, 625, 626, 634, 635, 636
 Grecki hypothesis 682, 683
 Grecki język 633, 634, 643, 644, 645, 646, 647
 Grecki mim 653, 655, 681, 682, 698
 Grecki mim ludowy 682, 683
 Grecki parod 653
 Grecki pean 640
 Grecki pentametr 634, 635
 Grecki tetrametr 636, 642, 647
 Grecki tren 640
 Grecki trymetr jambiczny 636, 637, 642, 647
 Greckie epylja 682
 Greckie homilje 714, 723, 724
 Greckie kazania 714, 723
 Greckie mimjamby 682
 Greckie partenja 639, 640
 Greckie przysłowia 619, 714
 Greckie suasonje 692
 Gresset J. L. 12
 Grihja-Sutry (ind.) 120, 129
 Gruzjińska anegdota 466
 Gruzjińska elegja 464, 466, 469
 Gruzjińska hagiografja 455, 456
 Gruzjińska idylla 467
 Gruzjińska sentencja 466
 Gruzjińska zagadka 453
 Gruzjiński anakreontyk 468
 Gruzjiński epigramat 467
 Gruzjiński hymn 456, 457, 458, 463, 466
 Gruzjiński język 451, 452
 Gruzjiński psalterz 455, 465
 Gruzjiński wiersz 457, 458, 461, 467
 Gruzjińskie apokryfy 455
 Gruzjińskie kazania 455
 Gruzjińskie modlitwy 453, 455
 Gruzjińskie pismo 452
 Gruzjińskie przysłowia 459
 Gruzjińskie zakłęcie 453
 Grzegorz Cudotwórca 455, 713, 723
 Grzegorz IV Dziecko 444
 Grzegorz Magistros 442, 443
 Grzegorz z Aghthamar 447
 Grzegorz z Narek 441
 Grzegorz z Nazjanu, św. 697, 723, 724
 Grzegorz z Nissy, św. 723, 724
 Grzegorz z Tathew 447
 Grzegorz z Tours 16
 Gudżarati, język 116
 Gunadhja 192
 Guramiszwili Dawid 467, 468
 Gurieli Mamia 470
Habakuk 301, 314
Habib Izmail 585
Hadassi Jehuda 344
Hadzi Zejnu'l Abidin zob. Zejnu'l Abidin
Hafiz (Mohammed Szemseddin) 502, 503, 511, 513, 514, 518, 526.
Hafiz Abru 515
Haggada (agada, opowiadanie aramajskie) 421
Haggada (element opowiadaniowy talm.) 334
Hagias z Trezeny 629
Hagiografja armeńska 437
Hagiografja etjopska 406, 407, 408, 410, 411
Hagiografja gruzjińska 455, 456
Hai 340
Haikai (japońskie humoristicum) 73, 85, 86
Haiku (japońskie wiersze humorystyczne) 85
Hala Satawahana 178
Halacha (część praw. talm.) 334, 340
Halewi Jehuda 353, 369, 371
Hamadhâni 558
Hamdâni 572
Hamdullah Mustaufi 509, 510
Hammurabi 248, 249
Hamzewi 593
Han fei tse 32
Han yû 51
Hana Momiji (Kwiaty i liście jesienne, jap.) 112
Handala 480
Hanxleden T. J. 224
Hao I hing 63
Harihhadra 172
Hariwamśa (legendy ind.) 148, 149, 150
Harsza Śiladitja 185
Hârûn Sahl ibn 567
Ĥasâb Retu' (Poprawne obliczenie, etjop.) 416
Hasdrubal zob. Klitomach
Hatifi 522
Hauptmann G. 15, 471
Hayashi Razan zob. Dōshu
Haymanota Abau (Wiara ojców, etjop.) 413
Hazeja Józef 428
Hebrajskie kazania 347, 348, 349, 350, 351, 352
Hebrajskie zob. też Starohebrajskie i Żydowskie
Hechalot Rabbati 356
Hegel G. W. T. 159
Heidenheim Wolf 375
Heike monogatari (Opowieść o rodzice Hei, jap.) 92
Hejrati 523
Hekateusz Młodszy 685
Hekateusz z Miletu 658
Heksametr grecki 620, 625, 626, 634, 635, 636
Heljodor 716
Hellanik 658, 659
Heller Jom Tob Lipman 343
Hemacandra 173
Hemina Cassius 745
Henau z Adiabeny 426
Henjo 81
Herakleja 628
Heraklit 29, 32, 663, 689
Herder J. G. 13, 14
Herod Attyk 707, 708, 715
Herodas zob. Herondas
Herodot 659, 660, 663, 685, 686
Herofil 691, 715
Herondas 682
Hethum 446
Heyse P. 15
Hezin (Szejjch Ali) 527
Hezjod 629, 631, 632, 633, 658, 662, 663, 680, 770
Hieroglify egipskie 274
Hieronim, św. 8
Hieronim Kardjański 683
Hilali 523
Hillel z Werony 342
Himerjusz 722, 723, 724
Hinajana («mala karjera», ind.) 167, 210, 211, 212
Hindi, język 116
Hindi, literatura 212, 213, 214, 215, 216
Hinin no ada uchi (Zemsta Parjasa, jap.) 110, 111
Hipatja 719, 720, 721
Hiperydes 674, 675
Hipolit, papież 713
Hipparch 691
Hippiasz z Elidy 663
Hippokrates 670, 691, 715
Hipponaks z Efezu 637, 680, 682, 697
Hiragawa Gennai 110
Hirato Atsukane 98
Hircjusz 759
Hiroga Gennai 103
Hirsch z Kajdanowa 366
Hirtius Aulus zob. Hircjusz
Historja Apollonjusza z Tyru (gr.) 717
Historja kredowego kola (Huilan ki, ch.) 59
Historja o Aleksandrze W., (gruz.) 465
Historja przyczyn pokoju i wojny (Anki Yuraiki, jap.) 93
Historja rozkwitu i upadku rodów Gen i Hei (Gempei Seisuiki, jap.) 92
Historja wielkiego pokoju (Taiheiki, jap.) 92, 93
Historje charakterów (Katagi, jap.) 99
Historyczno-romantyczne sztuki japońskie (Jidaimono) 108
Hitopadeśa (Zbawienne pouczenie, ind.) 189
Hobbes T. 11
Hokku (japońskie wiersze początkowe) 85, 86
Hokusai 100
Homer 48, 73, 92, 461, 616, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626

- 626, 627, 628, 629, 630, 632, 636, 641, 647, 648, 660, 662, 671, 676, 680, 685, 694, 695, 699, 716, 730, 731, 772, 773, 778, 786, 803
- Homerycki hymn 631
- Homiletyka żydowska 334
- Homilje greckie 714, 723, 724
- Horacy 46, 627, 636, 638, 739, 750, 764, 770, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 783, 785, 786, 800, 801, 802
- Horatius Quintus Flaccus zob. Horacy
- Hortensius Hortalus zob. Hortenzjusz
- Hortenzjusz 751, 754
- Hostius 740
- Hu An kuo 54
- Hu Szen 40
- Huang ti Su wen (Chińska medycyna) 38
- Hugo W. 13, 90, 468, 469, 585, 716
- Hui lan ki (Historja kredowego koła, ch.) 59
- Hui szeng 45
- Hui tse 31, 37
- Humajum-name (Księga majestatu, tur.) 598
- Humboldt W. 225
- Hume D. 11
- Humoristicum japońskie (Haikai) 73, 85, 86
- Humorystyczne wiersze japońskie (Haiku) 85
- Husejn, sultan 517, 518
- Hüan tsang 45, 46, 61
- Hyginus Iulius 768, 770
- Hymn armeński 440, 444, 446
- Hymn asyryjski 264, 265
- Hymn chiński 43
- Hymn egipski 282, 283
- Hymn etjopski sześciowersowy (Sellase) 411
- Hymn gruziński 456, 457, 458, 463, 466
- Hymn homerycki 631
- Hymn indyjski 125
- Hymn starohebrajski 304, 315, 324
- Hymn turecki 588
- Hymny pochwalne na cześć faraonów 289
- Hyobanki (Roczniki teatralne, jap.) 99
- Hypothesis grecki 682, 683
- I li (Uroczyście obyczaje, ch.) 26
- I tsing 46
- Ibara Saikaku 86
- Ibas 428
- Ibn Churdadbeh 480
- Ibn-Sina zob. Awicenna
- Ibnu l'Arabi 510
- Ibsen H. 14, 471
- Ichaki Salomon 342
- Ichsan 604
- Idylla grecka 682
- Idylla gruzińska 467
- Idylla rzymska 748
- Ignacy Armeńczyk 444
- Ignacy z Antjochji 706
- Ihara Saikwaku 98, 99
- Ikaltoeli Arsen 456
- Ikeburo Kiyokase 112
- Ilhani (Selim III) 599
- Iljada 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 772, 773
- Immanuel z Rzymu 369, 373
- Imruu-l-Kajs 539, 540
- Indoeuropejskie języki 451, 452
- Indyjska ballada (Akhjana) 124
- Indyjska poezja kunsztowna (Kavya) 150, 174, 175, 176
- Indyjska powieść budująca (Kathanaka) 172
- Indyjska zagadka (Brahmodya) 133
- Indyjski dramat heroiczny (Nataka) 181
- Indyjski dramat miejski (Prakarana) 181
- Indyjski hymn 125
- Indyjskie opowiadanie (Itihasa) 140
- Inoue Tetsujiro 112, 113
- Insza (list pers.) 526
- Inwektywa rzymska 749, 758, 768, 777, 798
- Inwokacje japońskie (Norito) 76
- Ipuwer 288
- Iraki 510, 511
- Irański język 476, 477
- Ireneusz, bp. 713
- Ischak Chodża 603
- Ischâk Muchammad ibn 568
- Ise monogatori (Opowieści z Ise, jap.) 88, 89
- Isegrimus 9
- Iskender Beg Munszi 525
- Isokrates 672, 673, 674, 683, 684, 691
- Isserles Mojżesz 342
- Iśwarakriszna 205
- Itihasa (opowiadanie ind.) 140
- Ito Jinsai 96
- Iwa no hime 78
- Iulianus Salvius 801
- Iustinus zob. Justynus
- Iuvenalis Decimus Iunius zob. Juwenalis
- Iuvenius 806
- Izaak z Dompaire 342
- Izaak z Niniwy 427
- Izaak z Trok 368
- Izajasz 301, 311, 312
- Izmail Hakki 598
- Izumiya ojciec 108
- Izumiya syn 108
- Izzet Molla 599
- Jachja Gedalja ibn 364
- Jadźnawalkja-Smriti (traktat prawa, ind.) 199
- Jadźur-Weda (Wiedza moudlitw, ind.) 119, 129
- Jahja Beg 596
- Jakób Sarug 426
- Jakób Stylita 427
- Jakób Tam 342
- Jakób z Dubna 349
- Jakób z Edessy 425, 426
- Jakūt 573
- Jambliczny trymetr grecki 636, 637, 642, 647
- Jamblich 719
- Jamblich Romansista 716
- Jambografja grecka 634, 635, 636, 637, 638, 642, 679, 697
- Jambografja rzymska 749, 777
- Jan VI 441
- Jan Diakon 444
- Jan Ewangelista, św. 696, 706
- Jan Mandakuni 438
- Jan z Dara 426
- Jan z Erznka 446
- Jan z Odzun 440, 441
- Jan z Tawusz 445
- Jan z Tella 428
- Jan z Thlkuran 447
- Jan Złotousty, św. 455, 696, 722, 724, 725
- Japońska ballada 107, 108, 109, 110, 111
- Japońska elegja 75
- Japońska opowieść (Soshi) 98
- Japońska pantomima (Den gaku) 104
- Japońska pantomima artystyczna (Dengaku no no) 104
- Japońska pantomima poważna (Sarugaku no no) 105
- Japońska pantomima wesola (Sarugaku) 105
- Japoński anakreontyk 75
- Japoński czterowiersz (Shi) 80
- Japoński dramat marionetek (Ayatsuri joruri) 107, 108, 109, 110
- Japoński dramat obyczajowy (Sewamono) 108
- Japoński dramat żartobliwy (Kyō-gen) 106, 107, 110
- Japoński epigramat 73, 86
- Japoński język 65, 66, 67, 68
- Japoński poemat warjacki (Kyōka) 86, 87, 103, 106
- Japoński rapsod 92
- Japoński wiersz 73, 74
- Japoński wiersz długi (Nagauta) 73, 77, 78, 81
- Japoński wiersz krótki (Tan-ka) 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 103, 106, 107, 112, 113
- Japoński wiersz shintai shi 112
- Japoński wiersz warjacki (Kyoku) 86, 87, 103, 106
- Japońskie humoristicum (Haikai) 73, 85, 86
- Japońskie inwokacje (Norito) 76
- Japońskie książki obrazkowe (Emakimono) 95

- Japońskie opowieści (Monogatari) 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95
 Japońskie pismo 68, 69
 Japońskie sztuki historyczno-romantyczne (Jidaimono) 108
 Japońskie sztuki śpiewane i tańczone (Kabuki) 110, 111
 Japońskie wiersze homorystyczne (Haiku) 85
 Japońskie wiersze składane (Renga) 84, 85
 Jaska 197
 Jason Argos 628
 Jatkar-i-Zarizan (Wspomnienia o Zarirze, pers.) 178
 Jazydzy Oglu 594, 598
 Jefet ibn Ali 344
 Jehuda ben Jechiel 346
 Jehuda Halewi zob. Halewi
 Jehuda Pobożny 366, 369
 Jellinek Adolf 351
 Jenisejskie napisy 586
 Jeremjasz 301, 312, 323, 324
 Jerozolim (Pięcioksiąg aramajski) 422
 Jerzy V Brcqinwale 462
 Jerzy Mtaçmindeli 456
 Jesewi Achmet 589, 592
 Jeu (księga koptyjska) 393
 Jezajasz da Trani 342
 Język akkadzki 227
 Język arabski 533
 Język aramajsko-syryjski 420, 421, 422, 429, 430
 Język Ardhamagadhi 116
 Język armeński 432, 435
 Język asyryjski 227
 Język babiloński 227
 Język Bengali 116
 Język bohajski 392
 Język Brahui 117
 Język chiński 21, 22, 23
 Język egipski 273
 Język elamicki 451
 Język etjopski 399, 400, 401
 Język grecki 633, 634, 643, 644, 645, 646, 647
 Język gruziński 451, 452
 Język Gudżarati 116
 Język Hindi 116
 Język irański 476, 477
 Język japoński 65, 66, 67, 68
 Język koptyjski 387, 388, 389, 390, 391, 392
 Język likijski 451
 Język Magadhi 116, 160
 Język Maharasztri 116
 Język Marathi 116
 Język mitannijski 451
 Język partyjski (Pehlwi) 476, 477
 Język perski (Pehlwi) 476, 477
 Język prakrycki 116
 Język protochetycki 451
 Język saidzki 390, 391
 Język sanskrycki 115
 Język Sauraseni 116
 Język sinhaleski 116
 Język starobaktryjski 115
 Język starohebrajski 303
 Język staroindyjski 115
 Język staroperski 115
 Język sumerski 227
 Język turecki 585
 Język ujugurski 585
 Język urartyjski 451
 Język żydowski (żargon) 382, 383, 384, 385
 Języki abchasko-czerkieskie 451
 Języki aryjskie 115
 Języki czeczeńsko-lezgińskie 451
 Języki drawidyjskie 117
 Języki indoeuropejskie 451
 Języki kaukaskie 451, 452
 Języki nowoindyjskie 116
 Języki semickie 451
 Języki średnioindyjskie 116
 Języki turko-tatarskie 451, 585
 Języki zob. też Dialekt
 Jidaimono (japońskie sztuki romantyczne - historyczne) 108
 Jimmu, ces. 76
 Jippenha Ikku 103, 104
 Jitsuroku mono (Rzeczy prawdziwe, jap.) 100
 Jo (Wstęp, jap.) 73, 74
 Job 301, 317, 318, 325
 Joel 301, 313
 Joga 204, 206
 Jona zob. Ganach
 Jonasz 301, 314
 Jonatana Targum (Księgi prorockie, aram.) 304, 422
 Jones W. 184, 225
 Joruri (japońska ballada) 107, 108, 109, 110, 111
 Joseph ben Gorion 407
 Josippon (kronika żyd.) 363
 Jozue 301, 302, 309
 Jozue Falk Kohen 342
 Józef Flawjusz 324, 325, 362, 367, 456, 699, 700, 718
 Józef Haroe 344
 Józefat, św. 223
 Juda haqqadoś 421
 Judyta 301, 323
 Julian Odstępca (Apostata) 633, 719, 720, 722, 724
 Juljusz Walerjusz 717
 Julwi Ali 604
 Junus Imre 584, 592
 Justyn męczennik 713
 Justynjan 718, 719
 Justynus 767
 Juwenalis 803
 Kaani (Mirza Habibu'llah) 528
 Kabir 214
 Kabisat (Poezja wstrętu, pers.) 504
 Kabuki (japońskie sztuki śpiewane i tańczone) 110, 111
 Kabuki gejsz (Keiseikabuki) 110
 Kadri Jakub 600, 608
 Kaf Zade 598
 Kahn Zadoc 351
 Kaibara Ekken 96, 99
 Kajkaus ibn Iskender 490
 Kajs Majmun ibn 536
 Kaki no moto Hitomaro 74, 78
 Kalewala 5
 Kalidasa 179, 183, 184, 185, 187, 188
 Kalila i Dimna 224, 466, 558, 593, 598
 Kalir Eleazar 369
 Kallimach z Cyreny 678, 679, 680, 681, 682, 692, 693, 696, 705, 785, 788
 Kallinos z Efezu 634
 Kallistenes 683
 Kalonim 373
 Kalonim ben Jehuda 369
 Kalpurnjusz 802
 Kalwin J. 10
 Kalwus 748, 749, 751, 754
 Kamandaka 202
 Kambara Yūmei 112
 Kamo Mabuchi 97
 Kamo no Chōmei 94
 Kamochi Masazumi 79
 Kanada 207
 K'ang hi tse tien (Słownik znaków cesarza K'anghi, ch.) 58
 K'ang Yo wei 63
 Kanon aleksandryjski 301, 325
 Kanon Digambarów 171
 Kanon dziesięciu mówców (gr.) 692
 Kanon džinijski 171, 172
 Kanon palestyński 301, 325
 Kanon palijski 160, 161, 162, 163, 164, 165
 Kanon Sarwastiwadinów 166
 Kanon Starego Testamentu 301, 324, 325
 Kanon Śwetambarów 171
 Kanoniczna księga drogi i cnoty (Tao Te king, ch.) 29
 Kant I. 69
 Kantata grecka 647, 648
 Kao szang yū hung pen sing tsi king (O cesarzu Nefrytowym, ch.) 34
 Kao Tung kia P'i p'a ki 59
 Kapila 205
 Kapsali Eljasz 363
 Kara Czelebi Zade 597
 Karai Senryu 87
 Karamaniani (powieść gruz.) 465
 Karnamak-i-Artachszatr-i Papanako (Księga o wielkich czynach Ardaszira, syna Papanaka, pers.) 478
 Karneades 688
 Karol Orleański 112

- Kartezjusz R. 53
 Kartlis Cchowreba (Życie Gru-
 zji) 458, 466, 467
 Kartwelski zob. Gruziński
 Kasimi 523
 Kasimul-enwâr 516, 517
 Kasjusz Dion 709, 710
 Kasyda (elegja perska) 484,
 491, 492
 Kasyda arabska 542
 Kasyda turecka 583, 586
 Kaszgari Machmud 589
 Kaszifi Hüsejn Waizi 491, 518
 Katagi (Historje charakterów,
 jap.) 99
 Katalogi królów asyryjskich
 258
 Katalogi królów babilońskich
 260
 Kathakośa (Skarbiec baśni,
 ind.) 172
 Kathanaka (powieść budująca
 indyjska) 172
 Katharevus 694, 697
 Katha-Upaniszad (ballada fi-
 lozof., ind.) 134
 Kathavatthu (Punkty sporne,
 ind.) 160
 Katibi 516
 Katon Marek 740, 741, 742, 756,
 760, 763, 766, 768, 770, 791,
 793
 Katon Młodszy 754, 756, 758,
 759, 761
 Katon Walerjusz 748, 749
 Katullus 681, 748, 749, 750, 769,
 770, 773, 779, 783, 803
 Katulus Lutacjusz 743, 753
 Katylna 752, 756, 760, 761
 Katzenellenbogen Samuel Je-
 huda 348
 Kaukaskie języki 451, 452
 Kautilja 202
 Kāvya (poezja kunsztowna,
 ind.) 150, 174, 175, 176
 Kawiradza Madhawabhatta
 189
 Kazania greckie 714, 723
 Kazania gruzińskie 455
 Kazania hebrajskie 347, 348,
 349, 350, 351, 352
 Kazbek Aleksander 471
 Kaznodzieja 301, 320, 325
 Kazwini 506, 598
 Keberyal 415
 Kebra Nagast (Świetność kró-
 lów, etjop.) 406, 407, 408
 Keiseikabuki (kabuki gejsz)
 110
 Keiseikai tora no maki (Klucz
 do tajemnic kupna kurty-
 zan, jap.) 99
 Kelbi 567
 Kemal Bej (Namyk Kemal)
 Mechmed 595, 601
 Kemal Jachja 607
 Kemal Pasza Zade 597
 Kemal z Chodżentu 516
 Kemali z Sabzawaru 525
 Kenko Hōshi 94
 Kenyōgen (Wrazyzawiaso-
 we, jap.) 73, 74, 85
 Kerilos (chrystologia etjop.)
 404
 Khandhaka (Księga rozdzia-
 lów, ind.) 160
 Khuddaka-Nikaja (zbiór teks-
 tów krótszych, ind.) 162
 Ki Kūn siang 59
 Ki no Tsurayuki 81, 82, 86, 90,
 91
 Kifti al 569
 Kikoku 86
 Kimchi Dawid 346
 Kimchi Józef 346
 Kimi no Mabi 77
 Kin ku k'i kuan (Zbiór opo-
 wieści z dawnych i nowych
 czasów, ch.) 62
 Kin P'ing Mei (Kwiat sliwki
 w złotej wazie, ch.) 62
 K'in ting ku kin t'u szu tsi
 cz'eng (Wydany z polecenia
 cesarskiego kompletny zbiór
 tablic i ksiąg starych i no-
 wych czasów, ch.) 57
 K'in ting ta Ts'ing hui tien
 szu li (Wydany na rozkaz
 cesarski kompletny zbiór
 praw i zarządzeń wielkiej
 dynastji Ts'ing, ch.) 58
 Kindi 577
 Kinoshita Naoe 113
 Kintō 82, 83
 Kiś 232
 Kjatib Czelebi (Chadzi Chalfa)
 588, 597
 Klaudjusz Ptolemeusz zob.
 Ptolemeusz Klaudjusz
 Kleantes 689
 Klemens Aleksandryjski 713,
 714, 717, 723
 Klemens Rzymski 706
 Klementyny (gr.) 717
 Klitarch 683, 708
 Klitomach 688
 Klucz do tajemnic kupna kur-
 tyzan (Keiseikai tora no ma-
 ki, jap.) 99
 Klidiaszwili Dawid 471
 Knox J. 10
 Ko Hung 34
 Kobon (Mała ksiąteczka, jap.)
 99, 100, 101
 Kōda Rohan 113
 Kodeks asyryjski 256
 Kodeks gruziński 466
 Kodeks Hammurabięgo 249
 Kodeks Justynjana 718
 Kodeks żumerski 246
 Kojiki (Kronika spraw staro-
 dawnych, jap.) 76, 87, 92, 98
 Kokinshu (Stara i nowa anto-
 logja, jap.) 81, 82
 Kokin-waka-shu zob. Kokin-
 shu
 Kolumny tajemnicy (A'māda
 Mestir, etjop.) 417
 Komedia attycka 653
 Komedia dell'arte rzymska 738
 Komedia dorycka 653, 654, 655
 Komedia-klechda grecka 654
 Komedia polityczna grecka
 654, 655
 Komedia togata (fabula toga-
 ta) rzymska 736, 737
 Komitas 439, 440
 Konfucjusz 26, 28, 29, 30, 31,
 32, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 52,
 53, 54, 55, 94
 Konopnicka M. 74
 Konstanty z Erznka 447
 Konstantyn Kefalas 697
 Kontaminacja rzymska 734,
 735, 736
 Kontrowersja grecka 692
 Kopernik M. 10, 691, 714
 Koptyjski język 387, 388, 389,
 390, 391, 392
 Koptyjskie apokryfy 393
 Koptyjskie pismo 388
 Koptyjskie zakęcie 397
 Koran 543, 544, 545, 546, 547,
 583
 Korejsz Jehuda ibn 346
 Korespondencja dyplomatycz-
 na z okresu Tell-el-Amarna,
 asyr.-bab.) 254
 Koriun 437
 Korneljusz Nepos zob. Nepos
 Korneljusz
 Kornutus 802, 803
 Kortum K. A. 12
 Korzeniowski zob. Conrad Jo-
 seph
 Kozmān Mohammed ibn 555
 Krantor 688, 716
 Krasicki I. 12, 630, 637
 Krassus 744, 752, 753, 754
 Krates z Mallos 690, 739
 Kratyn 653
 Kreofil z Samos 628
 Krisznamisra 185
 Krochmal Menachem 343
 Kronika (st.-hebr.) 301, 302,
 322, 323, 324, 325
 Kronika Japonji (Nihongi) 76,
 87, 92
 Kronika królów izraelskich 302
 Kronika królów judzkich 302
 Kronika Salomona 302
 Kronika spraw starodawnych
 (Kojiki, jap.) 76, 87, 92, 98
 Kroniki babilońskie 248, 259,
 260, 267, 268
 Kroniki bambusowe (Czu szu
 ki nien, ch.) 39
 Kroniki krajów zachodnich
 (Si yū ki, ch.) 61
 Król medytacji (Samadhira-
 dza, ind.) 168
 Krynagoras 697
 Krytolausz 688, 689
 Ksańskie ewangelje 455
 Ksenofanes 632
 Ksenofont 660, 661, 662, 665, 683,
 685, 686, 689, 703, 708, 756

- Ksenofont Efeski 716
 Książeczki śmierdzące (Kusa zoshi, jap.) 100, 101
 Książeczki zabawne (Kusa zoshi, jap.) 100, 101
 Książki obrazkowe japońskie (Emakimono) 95
 Księga dokumentów (Szu king, ch.) 24, 25, 26, 39
 Księga dziejów Salomona 311
 Księga Henocha 330
 Księga Jubileuszów 330
 Księga, która jeszcze po 10.000 pokoleń trwać będzie do najdalszych pokoleń (Man-yo-shu, jap.) 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 97
 Księga majestatu (Humajum-name, tur.) 598
 Księga o narodzeniu (Maṣḥafa Milad, etjop.) 409
 Księga o postach (Megilat Taanit, aram.) 421
 Księga o wielkich czynach Ardaszira, syna Papaka (Karmamak-i-Artachszatr-i Papakano, pers.) 478
 Księga pieśni (Szi king, ch.) 24, 25, 43
 Księga pociech (st.-hebr.) 312
 Księga 10.000 pokoleń (Man-yo-shu, jap.) 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 97
 Księga Prawego (st.-hebr.) 301
 Księga pszczołki Salomona 428
 Księga rozdziałów (Khandhaka, ind.) 160
 Księga Sędziów 301, 309, 310
 Księga Sindbad (tłum. gruz.) 465
 Księga tajemnicy (Maṣḥafa Meṣtir, etjop.) 408
 Księga wojen Pana 301
 Księga wód i gór (Szan hai king, ch.) 26
 Księga zmian (Yi king, ch.) 25, 26, 33, 53
 Księgi kronik (st.-hebr.) 301, 322, 323, 324, 325
 Księgi królewskie (st.-hebr.) 301, 311
 Księgi płócienne (Libri lintei, rzym.) 729
 Księgi prorockie (Jonatana Targum, aram.) 304, 422
 Księgi sybillińskie 367
 Kuczi Bej 597
 Kudur-mabuk 246
 Kudurru (dokumenty asyr.-bab.) 253
 Kumaradziwa 44
 Kumarila 208
 K'ung fu tse zob. Konfucjusz
 K'ung Ki zob. Tse Se
 K'ung k'iu zob. Konfucjusz
 Kung sun lung 37
 K'ung tse zob. Konfucjusz
 Kuni 428
 Kuo yü (Rozmowy państwo-we, ch.) 40
 Kurra Thâbit ibn 578
 Kusa zoshi (Książeczki za-bawne, jap.) 100, 101
 Kuszdi Ali 598
 Kuśilawa (rybalt indyjski) 141
 Kutajba Ibn 542, 560, 575
 Kutb-al-din 571
 Kutbeddin z Szyrazu 506
 K'ü Yüan 38, 43, 59
 Kwadratowe pismo 303
 Kwadrygarjusz 742
 Kwaifuso (japońska antologia) 77
 Kwiat śliwki w złotej wazie (Kin P'ing Mei, ch.) 62
 Kwiaty i liście jesienne (Hana Momiji, jap.) 112
 Kwint Kurcjusz 683
 Kwintet poematów perskich (Chamsa) 495
 Kwintyljan 704, 791, 792, 794, 797, 803
 Kyōden 100
 Kyo-gen (japoński dramat żartobliwy) 106, 107, 110
 Kyōgenki (Zbiór kyogen) 106
 Kyōka (japoński poemat warjacki) 86, 87, 103, 106
 Kyoku (japoński wiersz warjacki) 86, 87, 103, 106
 Kyokutei Bakin 101, 102, 113
 Kyrjak z Gandzak 445, 446
 Kytā (fragmenty perskie) 514
 Kyusai 85
 Laberius Decimus zob. Labe-rjusz
 Laberjusz 683, 738
 Labrat Dunasz ibn 346, 369
 Labruyère J. de 688
 Lactantius 805
 Laelius Sapiens zob. Leljusz
 Laercjusz Diogenes 711
 Laevius zob. Lewjusz
 Lafontaine J. 224, 466, 637
 Lakszmana 177
 Lalitawistara (Rozsnućie gry, ind.) 166
 Lamartine 585
 Lami 586, 595
 Lan Ting yüan 63
 Landau Ezechiel 343
 Lanuwinus Luscus 735, 736
 Lao tse 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 52, 53, 54, 86, 94
 Lates Izaak de 363
 Latro 786
 Laudationes funebres (Elegje pogrzebowe, rzym.) 729
 Lefafa Ṣedek (Opaska sprawiedliwości, etjop.) 410
 Legenda o Machabejczykach (Megilat Antiochos, aram.) 422
 Legendy akkadzkie 240
 Leges XII Tabularum (Prawa XII tablic, rzym.) 729, 731
 Lejla Chanum 599
 Lekejonarjusz aramajskie 422
 Leljusz 735, 743, 755, 756
 Lenrot 5
 Leon de Bagnols 354
 Leon Messer (egzegeta bibl.) 346
 Leon Mojżesz ben Szemtob de 357
 Leon Sir 369
 Leonejusz 441
 Lermontow M. 469
 Lesches z Lesbosu 629
 Lessing G. E. 11, 12, 655
 Leviticus 307
 Lewi ben Gerson 354
 Lewita Eljasz 346
 Lewjusz 748
 Lewy komentarz (Tso czuan, ch.) 39
 Lezgiński język 451
 Li cz'ang ling 34
 Li ki (Zapiski o zwyczajach, ch.) 42
 Li Po yang zob. Lao-tse
 Li T'ai po 48, 49, 50
 Libanjusz 720, 722, 724, 725
 Libri lintei (Księgi płócienne, rzym.) 729
 Licinius Porcius 740, 743
 Lie tse 31
 Lie Yü ku zob. Lie tse
 Likijski język 451
 Likurg 634
 List perski (Insza) 526
 Listy dynastyczne (śum.-akk.) 245
 Liturgiczne traktaty wedyjskie 128, 129, 130, 131
 Liu Hiang 40, 41
 Liu Hin 40
 Livius Titus Patavinus zob. Liwjusz
 Liwjusz 662, 765, 766, 767, 791, 793, 794, 796, 803
 Lizjasz 672
 Lo Kuan czung 61
 Locke G. 11
 Logografja grecka 672, 673
 Lokajata (ind.) 204
 Longfellow H. W. 112
 Longoli 708
 Longus 705, 716, 717
 Lotos dobrej nauki (Saddharma-Pundarika, ind.) 167
 Lu Siang szan 54
 Lucanus Annaeus zob. Lukan
 Lucilius Gaius zob. Luciljusz
 Luciljusz 739, 740, 743, 763, 776, 777, 778
 Lucjan 68, 695, 696, 708, 715, 716
 Lucretius Titus Carus zob. Lukrecjusz
 Ludowy mim grecki 682, 683
 Luft Ali Adzer zob. Adzer
 Lugal-zaggizi 236
 Lukan 680, 802, 803
 Lukrecjusz 644, 689, 690, 744, 745, 746, 747, 748, 771, 786
 Lun yü (Rozmowy, ch.) 30, 42
 Luria Izaak 358

- Luria Salomon 343
Lutfi 596
Lü Pu wei 32, 36
Lygdamus 784
Lytton zob. Bulwer-Lytton
- Łazarz z Pharpi 439
Lomauri 471
- Ma Tuan lin 57
Ma Zung 42
Maarri 555
Macchiavelli zob. Machjawei M
Macer Aemilius 782
Macer Licinius 742, 743
Machabeusze 301, 303, 322, 323, 324
Machjawel M. 37
Macrobius 805
Maczchaneli 470
Madâini 569
Madhawa 210
Madhwa 210
Madhwakara 203
Madżdżhima - Nikaja (zbiór tekstów średnich, ind.) 161
Maecianus 801
Maeterlinck M. 113
Magadhi, język 116, 160
Maggio Fr. M. 464
Magha 188
Magiczna literatura egipska 285
Magribi z Taurysu 516
Mahabharata 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150
Mahajana («wielka karjera», ind.) 167, 210, 211, 212
Mahanama 165
Maharasztri, język 116
Mahawamsa (kronika, ind.) 164
Mahawastu (Wielka rzecz, ind.) 166
Mahmud Kari 517
Mahmud Warrak 480
Mahmud z Szabistaru 510
Mahomei 543, 544, 545, 546, 547
Majmon Salomon 354
Majmonides 341, 354
Majura 177
Makawa arabska 557, 558
Makdisi 573
Makkari 571
Makrizi 570
Makryna, królowna 463
Makura kotoba (wyraz poduszkowy, jap.) 73, 74, 76, 85
Malachia 446
Malachjasz 301, 315
Malinowski Józef 368
Malke «obrazy» etjo, skie) 411
Mała książeczka (Kobon, jap.) 99, 100, 101
Mâmâja Muchammad ibn 556
Manasse ben Izrael 368
Manawa-Dharma-Sastra (traktat wierszowany, ind.) 199
- Mandajski dialekt 423, 424
Maneton 684
Manikka-Wašagar 218
Manilius Mannius 743
Manilius Marcus 802
Maništusu 239
Mantra (tekst recytowany, ind.) 119
Man-yo-shu (Zbiór 10.000 liści, jap) 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 97
Manyoshu kogi 79
Mao K'i ling 63
Mapu 380
Mar bar Serapism 424
Marathi, język 116
Maratyjska literatura 216, 217
Marcjalis 803
Marek Aureli 707, 710, 711, 713, 720, 805
Margit 630
Marguerite W. 16
Marim G. 11
Marjonetkowy dramat japoński (Ayatsurijoruri) 107, 108, 109, 110
Marjusz 805
Marsus Domitius 782, 803
Martialis Valerius zob. Marcjalis
Mašhafa Genzat (rytuał etjop.) 406
Mašhafa Ĥawi (Obszerna księga, etjop.) 414
Mašhafa Mestir (Księga tajemnicy, etjop.) 408
Mašhafa Milad (Księga o narodzeniu, etjop.) 409
Mašhafa Sa'atat (horologium etjop.) 406
Masûdi 569
Maszar Abû 578
Maternus Firmicus 805
Mateusz z Edessy 444
Mathara 206
Matsuo Bashô 86
Mavius 777
Maximus Marius zob. Marjusz Mâzini 573
Mądrość Salomona 323, 324
Mchedruli, pismo 452
Mdiwani Dominika 470
Mechithar Gosz 444, 445
Mechithar z Airiwankh 446
Mechithar z Sebaste 467
Mechmed Aszyk 598
Medigo Józef del 364
Megarska komedia 653, 654, 655
Megasthenes 202, 685
Megilat Taanit (Księga o postach, aram.) 421
Megillat Antiochos (Legenda o Machabejczykach, aram.) 422
Megreli Dutu 470
Mei szeg 43
Mei ti 36
Meir z Lublina 343
- Meir z Rothenburga 342, 369
Mejnjo-i-Chired (pers.) 477
Mela Pomponius 790
Meleager z Gadary 681, 696, 697
Melich Izzet 605
Menander 656, 657, 677, 683, 717, 732, 734, 735
Mencjusz 34, 35, 36, 42, 53
Mendele Mojcher Sforim zob. Abramowicz
Mendelssohn Mojżesz 354, 374, 375
Meng Ko zob. Mencjusz
Menip z Gadary 689, 702, 716, 778
Merseburger Zaubersprüche 127
Mesih 596
Mesilim 232
Mesnewi (dwuwersz perski) 485, 488
Mesnewi turecki 583, 586, 590
Mesrop (Masztoc) 435, 436, 437, 452
Messala Valerius Corvinus 768, 782, 784, 786
Mesud ibn Achmed 593
Mešika-zeka 428
Metrum saturnijskie rzymskie 729
Michał Patrjarcha 427
Michdżan Abû 552
Micheasz 301, 314
Mickiewicz A. 14, 469, 624, 637
Midchat Achmed 603
Midrasz 334, 335, 336, 337, 338, 339
Midrašim (komentarze aram.) 421
Mihri Chatun 594, 596
Mikeladze 470
Milesiakâ (nowele, gr.) 686, 687, 743
Milinda-Pańha (dialog filozof., ind.) 164
Mim grecki 653, 655, 681, 682, 698, 738
Mim grecki ludowy 682, 683
Mim rzymski 683, 738
Mimamsa (ind.) 204, 207
Mimjamby greckie 682
Mimmermos z Kolofonu 634, 656, 677, 783
Minamoto no Shitago 89
Minjady (gr.) 629
Minucius Felix 805
Minuczi-hri z Damchanu 483
Mir Abdu'l Al Nadżat 526
Mir Ali Szir Newaji 516, 517, 518, 522
Mira-Bai 216
Mirchond 515, 516
Miriani (powieść gruz.) 465
Mirza Dżelal Asir 524
Mirza Habibu'llach zob. Kaani
Mirza Hejdar Duglat 522
Misterja eleuzyńskie 642
Misterja ozyrjańskie 284

- Miszna 331, 332, 421
 Mitannijski język 451
 Mkrctic Malarz 447
 Moczchubaridze 471
 Modena Leon de 364
 Modlitewnik gruziński 455
 Modlitwa Manasesa 324
 Modlitwy gruzińskie 453, 455
 Modlitwy starohebrajskie 315, 316, 324
 Mojżesz 302, 303, 307, 308, 309
 Mojżesz (talmudysta) 341
 Mojżesz bar Kefa 425, 426
 Mojżesz ben Nachman 341
 Mojżesz Isserles 342
 Mojżesz z Chorene 432, 438, 441
 Mojżesz z Kalankatukh 440
 Mokcewa Kartlisa (Nawrócenie Kartli, gruz.) 454, 456
 Molière zob. Moljer J.
 Moljer J. 11, 113, 471
 Momiji Yamanito 112, 113
 Momotarō (Chłopczyk-brzoskwinia, jap.) 100
 Monogatari (japońskie opowieści) 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95
 Montesquieu K. 12, 466
 Monumentum Ancyrantum (Tablice z Angory, rzym.) 768
 Moralizująca elegja grecka 635
 Motokiyo 105
 Motoori Norinaga 97, 98
 Möllin Jakób Halewi 342
 Mu t'ien tse czuan (powieść ch.) 60
 Muallim Nadzi 603
 Mubarrad 575
 Mucjan Rufus 708
 Muhamed Gulandam 514
 Muhibbi (Soliman Prawodawca) 594
 Muhteszem z Kaszanu 523
 Mukaffa 491
 Mukundaram Kawikankan 217
 Munazara (dialog perski) 484
 Munkidh Ibn 569
 Murasaki Shikibu 89, 90, 101
 Muscato Jehuda 348
 Muslim 563
 Musset A. 585
 Muszfiiki 526
 Mutajabat (żart persk.) 504
 Mutalammis 541
 Mutanabbî 554, 555
 Mu'tazz Ibn al- 554
 Muteferrika Ibrahim 597
 Mutsuhito 83, 84
 Muzeusz (epos gr.) 632
 Mühlhausen Lipman 368
- Natabejski dialekt 423
 Nabi 598
 Nâbigha 539, 540, 541
 Nabonid-Cyrus 268
- Nabuchodonozor I — 253
 Naevius Gneius zob. Newjusz
 Nagara Izrael 373
 Nagardżuna 211
 Naga-uta (japoński wiersz długi) 73, 77, 78, 81
 Nahapet Kuczak 447
 Nahum 301, 314
 Naima 597
 Nal i Damajanti (opowieść ind.) 146
 Naladjar (zbiór aforyzmów, ind.) 218
 Nalbandjan Michał 449
 Namdew 216, 217
 Na'od 411
 Napisy Achemenidów 115
 Napisy asyryjskie 258, 259, 260
 Napisy asyryjsko-babilońskie 252, 253, 257
 Napisy babilońskie 248, 251, 266, 267
 Napisy dynastyczne m. Ur, Larsa (bab) 248
 Napisy faraonów 290
 Napisy jenijskie 586
 Napisy królewskie historyczne (bab.) 266
 Napisy królów abisyńskich 402, 403
 Napisy orchońskie 586, 587
 Napisy posargoniczne 241
 Napisy przedpotopowe 245
 Napisy sumero-akkadzkie 232, 284, 235, 236, 237, 241, 245, 246
 Napisy sumerskie 236, 238
 Narada-Smriti (traktat wierszowany, ind.) 199
 Narâm Sin 241
 Narses 426
 Nasâi 563
 Nasireddin z Tusu 505, 506, 518
 Nasiri Chosrau 486, 487
 Nasreddin Chodża 596
 Nasreddin Szach 528
 Nasrullah ibn Hamid 491
 Nataka (indyjski dramat heroiczny) 181
 Natronai 340
 Nawádzî 556
 Nawawî 564
 Nawrócenie Kartli (Mokcewa Kartlisa, gruz.) 454, 456
 Nazarjan Stefan 449
 Nazim Nabi Zade 604
 Nazwy lat z I dyn. bab. 248
 Nazyf Sülejman 605
 Nedżati 594
 Nefi 584, 586, 596
 Nehemjasz 301, 302, 321, 322
 Nei tse (Prawa domowe, ch.) 42
 Nemesianus 805
 Nemezjusz, bkp. 721
 Nepos Korneljusz 700, 763, 764
 Nerses IV Sznorhali 443, 444
 Nerses z Lambron 445
 Nesimi 593
- Neszât (Abdu'l Wehhab) 527, 528
 Neszrî Mechmed 597
 Newjusz 730, 731, 735, 737, 773, 776, 803
 Newton I. 11
 Nezib Sülejman 605
 Nibelungi 620
 Nicolai K. F. 12
 Nietzsche F. 15, 689, 704
 Nihongi (Kronika Japonii) 76, 87, 92
 Nikander z Kolofonu 680, 681, 696, 788
 Nimbarka 210
 Ninjobon (Książki o sercu ludzkim, jap.) 100
 Ninoszwili Ignacy 471
 Niti-Śastra (podręcznik praktyczny, ind.) 200, 201, 202, 466
 Nizam Aruzi 491
 Nizami Szami 515
 Nizami z Gandży 494, 495, 510, 513, 516, 518
 Nizamu'l Mulk 486, 490
 Njaja (ind.) 204, 206
 Nō (japońska sztuka teatr.) 104, 105, 106, 107, 110
 Nō kyōgen (no żartobliwe) 106
 Nonianus 790
 Nonnos z Panopolis 696
 Norito (japońskie inwokacje) 76
 Novius 738
 Nowe Kokinshu (Shin Kokinshu, jap.) 82
 Nowoindyjskie języki 116
 Nowy Testament 714, 724
 Nubâta Ibn 556
 Numeri 307
 Nuwâs Abû 554
- O** budowie świątyni (napis bab.) 248
 O Ninie i Semiramidzie (romans gr.) 686, 706
 «Obrazy» etjopskie (Malke', rodz. liter.) 411
 Obszerna księga (Maşhafa Hawi, etjop.) 414
 Obszerna opowieść o 3 państwach (San kuo czy yen i, ch.) 61
 Obyczajowy dramat japoński (Sewamono) 108
 Ochikubo monogatari (Opowieści o Kopciuszku, jap.) 89
 Oda chińska 25
 Oda grecka 640
 Odyseja 619, 620, 623, 624, 625, 626, 627, 730, 772
 Ogóz-name (epos tur.) 591
 Ogród rajski (Gannat Bussame, syr.) 426
 Ojin, ces. 76
 Określenie wielkości (Sziur Koma, żyd.) 356

- Olimpjodor 718
 Omachi 112
 Omar Chajjam 489, 490, 514, 590
 Ōmi no Mifune 77
 Omina akkadzkie 241
 Onkelos (Pięcioksiąg aram.) 304, 421
 Ono no Komachi 81
 Ono no Minetori 80
 Ooka Meiyo Seidan (Zbiorek historyj kryminalnych, jap.) 100
 Opaska sprawiedliwości (Lelafa Šedek, etjop.) 410
 Opowiadania jaskiniowe (Utsubo monogatari, jap.) 89
 Opowiadanie aramajskie (agada, haggada) 421
 Opowiadanie indyjskie (Itihasa) 140
 Opowiadanie o kwitnących kwiatach (Eigwa monogatari, jap.) 92
 Opowieści japońskie (Monogatari) 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95
 Opowieści japońskie (Yamato monogatari) 89
 Opowieści o Kopeiuszku (Ochikubo monogatari, jap.) 89
 Opowieści z Ise (Ise monogatari, jap.) 88, 89
 Opowieść japońska (Soshi) 98
 Opowieść o rodzie Hei (Heike monogatari, jap.) 92
 Opowieść o walczących państwach (Czan kuo cz'ai, ch.) 41
 Opowieść o zemście Juro i Gōro (Soga monogatari jap.) 94
 Orbeliani Grzegorz 468
 Orbeliani Saba Sulchan 466
 Orbeliani Wachtang 469
 Orbilius Pupillus 764, 776
 Orchońskie napisy 586, 587
 Orchońskie pismo 588
 Orfeusz (epos gr.) 632
 Ormiańskie pismo zob. Armeńskie pismo
 Orygenes 712, 713, 714, 723, 724
 Oshikochi no Mitsune 81
 Ostwald W. 69
 Oświadczenie Jezusa (Fekkäre Iyasus, etjop.) 408
 Otagi zoshi (książki zabawne, jap.) 95
 Otomo, ks. 77
 Ōtomo no Kuronushi 81
 Ōtomo no Yakomochi 77, 79
 Oupnekhat (Upaniszady, przekład lac.) 137
 Ovidius Publius Naso zob. Owidjusz
 Owidjusz 677, 678, 679, 680, 681, 701, 750, 768, 782, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 801
 Ozeasz 301, 313
 Ozyrjańskie misterja 284
 Pachon 394
 Pacuvius Marcus zob. Pakuwjusz
 Pada-Patha (recenzja Rig-Wedy, ind.) 197
 Padmapada 210
 Padmawati 214
 Pakuda Bachja ibn 353
 Pakuwjusz 734, 739
 Palestyński kanon 301, 325
 Palladjusz 428
 Palmirski dialekt 422, 423
 Pan Czao 41, 44
 Pan dziesięciu stopni (Daśabhumiśwara, ind.) 168
 Pan Ku 41, 44
 Pan Piao 41
 Pan Tsie yū 43
 Panaetios zob. Panecjusz
 Pandź-gandź (Pięć skarbów, pers.) 495
 Panecjusz z Rodos 684, 689, 690, 701, 754
 Panini 197, 198
 Panten 713
 Pantomima grecka 698
 Pantomima japońska (Den gaku) 104
 Pantomima japońska poważna (Sarugaku no no) 105
 Pantomima japońska wesola (Sarugaku) 105
 Pantomima rzymska 738, 739
 Pańczatantra 189, 190, 466, 598
 Pao czao 46
 Pao p'u tse zob. Ko Hung
 Paolini St. 464
 Papinianus Aemilius 805
 Papius Westcar 298
 Parabaza grecka 653
 Parchi Estori 342, 365
 Pariwara (zbiór rejestrów i streszczeń, ind.) 160
 Parmenides 632
 Parod grecki 653
 Partenja greckie 639, 640
 Partyjski język (Pehlwi) 476, 477
 Pasyjne sztuki perskie (Fāzi-je) 528, 529
 Patańdzali (filozof) 206
 Patańdzali (gramatyk) 198
 Patkanjan Rafal 449
 Paulinus 806
 Pauliśa-Siddhanta 204
 Paullus Aemilius 743, 766
 Paulus Diaconus 768
 Paulus Julius 805
 Pauzanjasz 680, 710
 Paweł, św. 633, 706, 721
 Paweł Pers 428
 Paweł z Tella 425
 Pean grecki 640
 Peczewi Ibrahim 597
 Pedo Albinovanus 803
 Pehlwi (język perski) 476, 477
 Pei wen yün fu (Słownik literacki, ch.) 58
 Pentametr grecki 634, 635
 Perec Izaak Lejb 384
 Perseida (epos gr.) 628
 Persius Flaccus zob. Persjusz
 Persjusz 802
 Perska elegja (Kasyda) 484, 491, 492
 Perski cykl siedmiu poematów (Saba) 519
 Perski czterowiersz (Rubai) 481
 Perski dialog (Munazara) 484
 Perski dwuwiersz (Mesnewi) 485, 488
 Perski język (Pehlwi) 476, 477
 Perski list (Insza) 526
 Perski wiersz (Gazel) 500
 Perski żart (Mutajabat) 504
 Perskie fragmenty (Kytá) 514
 Perskie pismo 477
 Perskie rondeaux (Terdzibendy) 500
 Perskie sztuki pasyjne (Tāzi-je) 528, 529
 Perskie wiersze, zbiór (Dywan) 483
 Pervigilium Veneris (Święto Wenery, rzym.) 805
 Perypetja grecka 642, 643, 647, 650
 Pešitta (Biblia syr.) 304, 425
 Petachja 364
 Petrarca F. 9, 469, 708
 Petrici 456
 Petronius Arbiter zob. Petronjusz
 Petronjusz 687, 798, 799, 802
 Phaedrus zob. Fedrus
 Phaedrus, bajkopisarz zob. Fedrus, bajkopisarz
 Philippson Ludwik 351
 Philo zob. Filon
 Philoxenos z Mabug zob. Filoksenos z Mabug
 Pieczątki šumero-akkadzkie 238
 Pierwszorządne ladacznice (Schōgi kinuburui, jap.) 99
 Pieśni księcia Aprin Czur Tegina (tur.) 588
 Pieśni mnichów i pieśni mniszek (Theragatha i Therigatha, ind.) 163
 Pieśni pochwalne na cześć Marji (Weddase Maryam, etjop.) 406, 411
 Pieśń Braci Polnych (Carmen Fratrum Arvalium, rzym.) 729
 Pieśń harfiarza (egip.) 290
 Pieśń nad pieśniami Salomona 301, 318, 319, 325
 Pieśń o św. Archellitesie i matce jego Synkletyce (kopt.) 396
 Pieśń salijska (Carmen Saliare, rzym.) 729

- Pieśń triumfalna (Carmen triumphale, rzym.) 729
 Pięcioksiąg (Jeruśalmi, aram.) 422
 Pięcioksiąg (Onkelos, aram.) 304, 421
 Pięcioksiąg Mojżesza 301, 307, 308, 309, 324, 325, 326
 Pięcioksiąg Samarytan 304
 Pięć skarbów (Pandż-gandż, pers.) 495
 Piktór zob. Fabjusz Piktór
 Pinchas 345
 Pinchas ben Meir 366
 Pindar 640, 641
 Piotr, św. 717, 726
 Piotr Gruzin 465
 Piri Reis 598
 Pirron 223, 690
 Pismo akkadzkie 228
 Pismo armeńskie 435, 452
 Pismo asyryjskie 228
 Pismo awestyjskie 452
 Pismo babilońskie 228
 Pismo chińskie 21, 22, 23
 Pismo chucuri 452
 Pismo egipskie 274
 Pismo etjopskie 402, 403
 Pismo gruzińskie 452
 Pismo hieroglificzne 274
 Pismo japońskie 68, 69
 Pismo koptyjskie 388
 Pismo kwadratowe 303
 Pismo mchedruli 452
 Pismo orchońskie 588
 Pismo perskie 477
 Pismo starohebrajskie 303
 Pismo święte 10, 108, 455, 725
 Pismo šumerskie 227, 228
 Pismo tureckie 585
 Pismo ujugurskie 588, 589, 591
 Pismo zob. też Hieroglify, Runy
 Pizo Calpurnius zob. Pizo
 Pistis sophia (kopt.) 393
 Pitagoras 222
 Piteasz z Massalji 686, 692
 Pizo 742
 Platon 597, 631, 632, 643, 657, 661, 665, 666, 669, 670, 671, 673, 687, 688, 701, 703, 704, 715, 719, 721, 724, 726, 753, 754, 756, 800
 Plaut 653, 655, 656, 732, 733, 734, 735, 736, 762, 770
 Plautius 736, 764
 Plautus Titus Maccius zob. Plaut
 Plinius Gaius Caecilius Secundus zob. Plinusz Młodszy
 Plinius Gaius Secundus zob. Plinusz Starszy
 Plinusz Młodszy 799, 800
 Plinusz Starszy 790, 799
 Plotyn 712, 719
 Plutarch 683, 696, 700, 701, 702, 703, 704, 709, 743
 Po Kū i 50
 Podręcznik spowiedzi mani-
 chejskiej (Chuastuanift, tur.) 588
 Poe E. 100
 Poemat o bitwie pod Kadesz (egip.) 290
 Poemat warjacki japoński (Kyoka) 86, 87, 103, 106
 Poezja wstępu (Kabisat, pers.) 504
 Poezje T'angów (T'ang szy, ch.) 47
 Polemon z Iljonu 685, 710
 Polibjusz 684, 693, 698, 699, 709, 718, 740, 754, 766
 Polikarp 706
 Polityczna elegja grecka 634, 635
 Polityczna komedja grecka 654, 655
 Poljen 710
 Pollio Gaius Asinius zob. Poljo
 Poljo 759, 764, 767, 770, 781
 Polybios zob. Polibjusz
 Pomis Dawid de 368
 Pomponius 738
 Pomponius Sextus 801
 Ponad chmury wzniosły zbiór (Ryounshu, jap.) 80
 Pope A. 12
 Poprawne obliczenie (Hasab Retu', etjop.) 416
 Porfirjusz z Tyru 456, 712, 713, 721
 Porta Bonastruc de 341
 Posargoniczne napisy 241
 Posejdonjos zob. Pozydonjusz
 Powieści o żeglarzu Sindbādzie (arab.) 558
 Powieść o Aleksandrze (kopt.) 394
 Powieść o Chikarze Mądrym (gruz.) 465
 Powieść o dwóch braciach (egip.) 293, 294, 295, 296, 297, 298
 Powieść o Kambyzesie (kopt.) 394
 Powieść o królu Salomonie i królowej Saby (kopt.) 395
 Powieść o miedzianem mieście (gruz.) 465
 Pozagrobowa literatura egipska 282
 Pozydonjusz 684, 690, 699, 701, 709, 743, 752, 768
 Prabhakara 208
 Pradžnaparamita (Traktat o doskonałości poznania, ind.) 168
 Prakarana (indyjski dramat miejski) 181
 Prakirnaka (zbiór mieszany, ind.) 172
 Prakrycki język 116
 Praśastapada 207
 Pratiśakhja (podręcznik fonetyki, ind.) 197
 Pratin 642
 Prawa domowe (Nei tse, ch.) 42
 Prawa XII tablic (Leges XII Tabularum, rzym.) 729, 731
 Prawo królów (Fetħa Nagast, etjop.) 414, 415
 Probus 428
 Probus Valerius 796
 Prodyk z Keos 663
 Proklos Diadoch 456, 719
 Prokopjusz z Cezarei 718, 719
 Propercjusz 782, 783, 784, 785, 786
 Propertius Sextus zob. Propercjusz
 Proroctwa starohebrajskie 301, 302, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 324, 325
 Proszjanc 449
 Protagoras 37, 663
 Protocetycki język 451
 Proust M. 16
 Przedpotopowe napisy 245
 Przedzargoniczne akta 238, 239
 Przygody księcia Uttamy (ind.) 172
 Przygody rozbitka (egip.) 299
 Przypowieści Salomona 317, 320, 323
 Przypowieść chińska 31
 Przypowieść starohebrajska 305, 317
 Przysłowia greckie 619, 714
 Przysłowia gruzińskie 459
 Przysłowia starohebrajskie 304, 305
 Psalm starohebrajski 301, 310, 315, 316, 325
 Psalterz 315, 316
 Psalterz gruziński 455, 465
 Pseudoewangelja Tomasza (ind.) 223
 Pseudo-Kallistenes 717
 Pszawela Waża 470
 Pthahhotep 287
 Ptolemeusz I — 683, 708
 Ptolemeusz Klaudjusz 714
 P'u Sung ling 62
 Puggala-paññatti (ind.) 164
 Punkty sporne (Kathawatthu, ind.) 160
 Purany (ind.) 154, 155, 156
 Purwarczika (ind.) 119
 Puszkina A. 14, 468, 469
 Pytania króla (Rajapasenaidźdza, ind.) 172
 Qolasta (hymny aram.) 424
 Quadrigarius Claudius zob. Kwadrygarjusz
 Quintilianus Fabius zob. Kwintyljan
 Rabelais F. 103
 Rabia Omar ibn abi 552
 Rachmi Hüsejn 604
 Racine 466
 Radżasekhara 185

- Ra'eya Sinodā (Wizja Szenu-
 tiego, etjop.) 408
 Raffi 449
 Ragib Pasza Mechmed 599
 Rajapasenaiddža (Pytania
 króla, ind.) 172
 Raj-Das 214, 215
 Ramādī 555
 Ramajana 150, 151, 152, 153,
 154
 Ramananda 213
 Ramanudža 209
 Ram-Das 216
 Rammohan Roj 218, 219
 Ram Prasad 217
 Rapsod japoński 92
 Rassim Achmed 604
 Raszi 342, 346
 Raszidi Watwat 494
 Raszyd Mechmed 597
 Rāzi 578
 Razikaszwili Łukasz 470
 Razikaszwili Mikołaj 470
 Razikaszwili Teodor 470
 Rzeulaszwili Grzegorz 471
 Refren egipski 289
 Reineke Fuchs 224
 Remmius 796
 Renan E. 706
 Renga (japońskie wiersze
 składane) 84, 85
 Reposianus 805
 Reszyd Pasza 600
 Reszydeddin Fadlullah 506,
 507, 508, 509
 Reubeni Dawid 365, 366
 Reuf Mechmed 605
 Revani 595
 Reymont Wł. St. 716
 Rhazes (Razi) 482
 Rian z Krety 680, 696, 710
 Rig-Weda (Wiedza hymnów,
 ind.) 119, 120, 121, 122, 123,
 124, 125, 126
 Riza Kuli Chan 524, 528
 Roczники teatralne (Hyōbanki,
 jap.) 99
 Roger 224
 Romaka-Siddhanta (ind.) 204
 Romanelli Samuel 366
 Rondeaux perskie (Terdzi-
 bendy) 500
 Ronsard P. 11, 681
 Rossi Azarjasz de 363
 Rostomiani (Szach-name, po
 gruz.) 465
 Rousseau J. J. 666
 Rozmowa człowieka z duszą
 (egip.) 288
 Rozmowy (Lun yū, ch.) 30, 42
 Rozmowy państwowe (Kuo
 yū, ch.) 40
 Rozsnuć gry (Latitawistara,
 ind.) 166
 Rubai (czterowiersz perski)
 481
 Rubai turecki 586, 590
 Rudaki 481, 482
 Rufus Caelius 751
 Rufus Cluvius 790
 Rufus Curtius 790
 Rufus Rutilius 743, 755
 Rufus Sulpitius 764
 Rufus Valerius 782
 Rumi zob. Dżelałeddin Rumi
 Runy starotureckie 587
 Rustaweli Szota 459, 460, 461,
 462, 463, 464, 472
 Rusticus Fabius 790
 Rusudaniani (powieść gruz.)
 462, 463
 Ruszd Ibn (Averroes) 577
 Rut 301, 319
 Ryōunshu (Ponad chmury
 wzniosły zbiór, jap.) 80
 Ryutei Tanehiko 101
 Rzeczy prawdziwe (Jitsuroku
 mono, jap.) 100
 Rzymska alliteracja 731
 Rzymska analogja językowa
 758, 759, 760
 Rzymska anomalja językowa
 758, 760
 Rzymska atellana 737, 738
 Rzymska ballada 785, 789
 Rzymska diatryba 739
 Rzymska ekloga 682, 769, 770,
 771, 772, 782
 Rzymska elegja 782, 784, 786,
 789, 800, 801
 Rzymska epistolografja 756,
 778, 788, 798, 800
 Rzymska epoda 776, 777, 780
 Rzymska fabula palliata 736
 Rzymska fabula plenipedaria
 738
 Rzymska fabula praetextata
 730, 734
 Rzymska fabula togata 736
 Rzymska idylla 748, 769, 770
 Rzymska inwektywa 749, 758
 768, 777, 798
 Rzymska jambografja 749, 777
 Rzymska komedja dell'arte
 738
 Rzymska kontaminacja 734,
 735, 736
 Rzymski epigramat 748, 749,
 782, 800, 803
 Rzymski epylljon 748, 749
 Rzymski mimus 738
 Rzymski tren 749, 750, 785
 Rzymskie elogjum 729
 Rzymskie epitalamjum 749,
 803
 Rzymskie metrum saturnij-
 skie 729
 Saadja 340, 346, 353, 421
 Saadūddin 597
 Saba (Cykl siedmiu poema-
 tów perskich) 519
 Saba Jan 412
 Sabara Józef ibn 371
 Sabarjezus 428
 Sabaszwili 465
 Sabbataj Jehuda 372
 Sabbataj Kohen 342
 Sábūr Chammād ibn 554
 Sāchib Rōza 581
 Sachs Michał 351
 Sadananda 210
 Saddharmalankawatara (Zej-
 ście dobrej nauki na Cej-
 lon, ind.) 168
 Saddharma-Pundarika (Lo-
 tos dobrej nauki, ind.) 167
 Sadi 499, 502, 503, 504, 518, 520
 Sādi z Szyrazu 593
 Safona 638, 639, 677, 779
 Saficka zwrotka 638, 639
 Saga grecka 619, 620, 621
 Sahak W. 435, 436
 Sahal ben Masliach 344
 Sahula Ibn 372
 Saib z Ispahanu 526
 Saidzka literatura 390, 391
 Saidzki język 390, 391
 Saigyo Hōsui 82
 Sajath Nowa 448
 Sakurada Jisuke 111
 Salāmā 406, 408
 Sallustius Gaius Crispus zob.
 Salustjusz
 Salman 513
 Salman ben Jerucham 344
 Salmanassar I – 253
 Salomon 301, 317, 318, 319,
 320, 323, 324, 325
 Salomon Efraim 349
 Salomon Gotthold 351
 Salomon Icchaki 342, 346
 Salustjusz 759, 760, 761, 763,
 764, 765, 767, 793
 Sām Mirza 523
 Samadhiradža (Król medyta-
 cji, ind.) 168
 Samaritanus 422
 Samarytański dialekt 422
 Sama-Weda (Wiedza śpie-
 wów, ind.) 119, 120
 Samhita (zbiór tekstów, ind.)
 119
 Samhita-Patha («recenzja fo-
 netyczna», ind.) 197
 Sami 599
 Sami Bej 603
 Samjutta-nikaja (zbiór tek-
 stów połączonych, ind.) 161
 Samkhja (ind.) 204, 205
 Samuel 301, 302, 310, 311, 324
 Samuel Edels 343
 Samuel z Ani 444
 San kuo czi yen i (Obszerna
 opowieść o 3 państwach,
 ch.) 61
 Sanāa-l- Mulk Ibn 555
 Sanai 488, 489, 494, 495, 511,
 526
 Sanheryb 258
 Sanskrycki język 115
 Santa Fé Hieronim de 367
 Santo Kyoden 100, 101
 Sardou W. 471
 Sargis Tmogweli 458
 Sargon 240, 241, 268
 Sarkofagowe teksty egipskie
 279

- Saru kani kassen (Wojna małp z krabami, jap.) 100
 Sarugaku (japońska pantomima wesola) 105
 Sarugaku no no (japońska pantomima poważna) 105
 Saruk Menachem 346
 Sarwa - daršana - samgraha (ind.) 134
 Satsuma Joun 107
 Sattasaji (Siedemset wierszy, ind.) 178
 Saturnijskie metrum rzymskie 729
 Sawana Nafs (Uciezka duszy, etjop.) 413
 Sawitri (epizod ind.) 146
 Scaevola Publius Mucius zob. Scewola Publusz
 Scaevola Quintus Mucius zob. Scewola Kwintus
 Scaurus Aemilius 743
 Scewola Kwintus 743, 753, 755
 Scewola Publusz 743
 Schiller J. K. F. 469, 471
 Schlegel F. 225
 Schopenhauer A. 137
 Scipio Cornelius zob. Scypjon Kornelusz
 Scipio Publius Cornelius Africanus Maior zob. Scypjon Starszy
 Scipio Publius Cornelius Africanus Minor zob. Scypjon Młodszy
 Scott W. 13, 14, 101
 Scriptorum Historiae Augustae 805
 Seudery M. de 90
 Scypjon Kornelusz 740
 Scypjon Młodszy 684, 690, 735, 739, 743, 754, 755
 Scypjon Starszy 740, 743, 803
 Se k'ung Tu 50
 Se ma Kuang 54, 55
 Se ma Siang Zu 43
 Se ma Tan 40
 Se ma Ts'ien 40, 41, 43, 54
 Se pu tsung kan (Zbiór czterech rodzajów, ch.) 57, 58
 Sebeos 440
 Sedigitus Valerius 740, 743
 Sefer Jecira 356
 Sei Shonagon 91, 94
 Sejfeddin Ojmer 606
 Sejfi Orchan 607
 Sekstus Empiryk 710, 711
 Selaniki Mustafa 597
 Sellase (hymn sześciowerszowy etjopski) 411
 Semickie języki 451, 452
 Sena 214
 Seneca Lucius Annaeus zob. Seneka Młodszy
 Seneca Rhetor zob. Seneka Starszy
 Seneka Młodszy 701, 794, 797, 798, 802, 803
 Seneka Starszy 790, 796, 803
 Senkesar (kalendarz etjop.) 410
 Senodos (kanony etjop.) 412
 Sentencja gruzińska 466
 Septuaginta 304, 331
 Serenus 805
 Sergjusz Sznorhali 444
 Sergjusz z Rešajna 427, 428
 Serwet-i-fünün (czasopismo tur.) 604, 606
 Sewamono (japoński dramat obyczajowy) 108
 Sewer bar Sakako 428, 429
 Sewer Sebokt 429
 Sezai Sami Pasza Zade 603
 Shakespeare zob. Szekspir W.
 Shaw B. 16
 Shelley P. B. 80
 Sheridan R. 12
 Shi (japońskie czterowerszówki) 80
 Shikitei Samba 100, 104
 Shin Kokinshu (Nowe Kokinshu, jap.) 82
 Shin Taishi sho (Zbiór poezji nowoczesnych, jap.) 112
 Shintaishi (rodzaj wiersza jap.) 112
 Shioi 112
 Shogi kinuburui (Pierwszorzędne ladcznice, jap.) 99
 Shoko 1, 2
 Shu i shu (Zbiór znalezionych resztek, jap.) 82
 Shunsei 113
 Si kün 43
 Si yü ki (Kroniki krajów zachodnich, ch.) 61
 Sibawajhi 574
 Siddha (= Siddharszi) 173
 Sidi Ali Reis 598
 Sidra de Yahja (Traktat o królach, aram.) 424
 Siedemdziesiąt opowiadań papugi (Sukasaptati, ind.) 190
 Siedemset wierszy (Sattasaji, ind.) 178
 Sienkiewicz H. 705, 706
 Silius Italicus 803
 Simonides Młodszy 640, 641
 Simonides Starszy 636, 637
 Siná Ibn zob. Awicenna
 Sinhaleski język 116
 Sinuhe 291, 292, 297
 Siret-i Sejjid Battal 591
 Sirinoziani (powieść gruz.) 463
 Siro 768
 Sisenna Cornelius zob. Syzenna
 Skarbiec baśni (Kathakoša, ind.) 172
 Skargi wymownego wieśniaka (egip.) 292, 293
 Skot Erygena 721
 Słowa nauki (Dhammapada, ind.) 162
 Słownik literacki (Pei wen yün fu, ch.) 58
 Słownik znaków cesarza K'ang hi (K'ang hi tse tien, ch.) 58
 Smbat 446
 Smbat Szah-Asis 449
 Smolenskin Perec 380
 Sofokles 626, 629, 649, 650, 651, 652, 659, 677, 695, 716, 734
 Sofonjasz 301, 314
 Sofron 653
 Soga monogatari (Opowieść o zemście Juro i Goro, jap.) 94
 Sogi 85
 Sokrates 35, 654, 661, 662, 664, 665, 689, 703, 704, 708, 801
 Solon 635
 Somadewa 192
 Somadewa, autor Nitiwakjamaritry 202
 Soranus Valerius 740
 Soshi (japońska opowieść) 98
 Spencer H. 15, 69, 620
 Spengler 686
 Spielhagen F. 15, 716
 Spis ludności w Harran (asyr.) 260
 Społeczny kodeks Parsów 478
 Sse ma ts'ien 25
 Stacjusz 803
 Staël A. L. de 13
 Stara i nowa antologia (Kokinshu, jap.) 81, 82
 Starobaktryjski język 115
 Starofrancuskie *litteraux* 224
 Starohebrajska zagadka 304, 317
 Starohebrajski hymn 304, 315, 324
 Starohebrajski język 303
 Starohebrajski psalm 301, 310, 315, 316, 325
 Starohebrajski wiersz 306, 307, 312
 Starohebrajskie apokryfy 301, 322, 323, 324, 330
 Starohebrajskie modlitwy 315, 316, 324
 Starohebrajskie pismo 303
 Starohebrajskie prorocтва 301, 302, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 324, 325
 Starohebrajskie przypowieści 305, 317
 Starohebrajskie przysłowia 304, 305
 Starohebrajskie zob. też Hebrajskie i Żydowskie
 Staroindyjski język 115
 Staroperski język 115
 Starotureckie runy 587
 Stary Testament 301, 307, 308, 309, 324, 325, 702
 Stasinus z Cypru 629
 Stadius Papinius zob. Stacjusz
 Stefan bar Sudailli 428
 Stefan Orbelijczyk 446
 Stefan z Taron 442

- Stein Leopold 351
 Steinheim Salomon 354
 Stele asyryjskie 257
 Stezychor 640, 716
 Stilo Aelius Praeconinus 743
 Strabon 698, 699, 709
 Straton 688
 Strofa egipska 289
 Strofa starohebrajska 307
 Stychomitja grecka 647
 Su Hün 54
 Su Tung p'o 51, 52, 54
 Suasorje greckie 692
 Sudermann H. 471
 Suetonius Tranquillus, zob. Swetonjusz
 Sugawara no Michizane 80, 81
 Sujüti 571
 Sulla Cornelius 743
 Sulpicja 784
 Sultan Weled 590
 Sundukjan 449
 Sung Yü 38
 Surasari 214
 Sur-Das 216
 Susanowo 76
 Susukida Kyukin 112
 Suta (pieśniarz ind.) 140, 141
 Sutra (podręcznik prawa, ind.) 120, 128
 Sutry mahajanistyczne 167, 168, 169
 Sutta-nipata (zbiór liryki, ind.) 162
 Sutta-Pitaka (zbiór wykładów, ind.) 160, 161, 162, 163, 164
 Suttawibhanga (ind.) 160
 Suwarnaprabhasa (Złoty blask, ind.) 168
 Suzani 494, 520
 Süad Chüssejn 605
 Sülejman Czelebi 594
 Sümbül Zade Wehbi 599
 Sün k'ing zob. Sün tse
 Sün tse 35, 36, 42
 Süsskind z Trymberga 373, 374
 Swetonjusz 796, 800, 801, 805
 Swift J. 716
 Synchronistyczna historia (asyr.) 260
 Synezjusz bkp. 721
 Syrach zob. Eklezjastyk
 Syrus Publius 738
 Syryjsko-aramajski język 420, 421, 422, 429, 430
 Syzenna 687, 743
 Száfii 564
 Szan hai king (Księga wód i gór, ch.) 26
 Szanfara 538, 539
 Szani 524
 Szaprut Chasdai ibn 340, 363
 Szawteli 457
 Szejbani 528
 Szejch Ali Hezin zob. Hezin
 Szejch Oglu 593
 Szejch Olwan 593
 Szejchi 588, 593, 594
 Szekspir W. 11, 13, 108, 112, 113, 469, 471, 624, 649, 695, 701, 717
 Szelisteri Machmud 593
 Szemarja 341
 Szemsi Tauriz 499, 500, zob. też Dżelaleddin Rumi
 Szenute 391
 Szerefeddin 515, 525
 Szerira 340
 Szeszna 340
 Szi king (Księga pieśni, ch.) 24, 25, 43
 Szi Nai an 61
 Szifai 524
 Szinasi Ibrahim 600
 Szirbini 556
 Sziur Koma (Określenie wielkości, hebr.) 356
 Szolem Alejchem zob. Rabinowicz
 Sztuki cywilne chińskie (Wen hi) 60
 Sztuki historyczno-romantyczne japońskie (Jidaimono) 108
 Sztuki pasyjne perskie (Tâzije) 528, 529
 Sztuki śpiewane i tańczone japońskie (Kabuki) 110, 111
 Sztuki wojskowe chińskie (Wu hi) 60
 Szu king (Księga dokumentów, ch.) 24, 25, 26, 39
 Szulchan Aruch 342
 Szychabeddin Dżenab 604, 605
 Szychabeddin Sülejman 606
 Śabarawamin 208
 Sankara 208
 Śantidewa 169
 Śarwawarman 198
 Śastr (traktat ind.) 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212
 Śauraseni, język 116
 Śilanka 172
 Śpiwnik leśny (Aranjagejagama, ind.) 119
 Śrauta-Sutry (rytuał wyższy, ind.) 129
 Średnioindyjskie języki 116
 Śriniwasa 210
 Śudraka 182
 Śukasaptati (Siedemdziesiąt opowiadań papugi, ind.) 190
 Śuśruta 203
 Śwetaśwatara - Upaniszad (ind.) 139
 Świetność królów (Kebra Nagast, etjop.) 406, 407, 408
 Święto Wenery (Pervigilium Veneris, rzym.) 805
 Šahdon bkp. 426
 Šamši-Adad 253
 Šulgi 241
 Šumero-akkadzkie napisy 232, 234, 235, 236, 239, 241, 245, 246
 Šumero-akkadzkie pieczętki 238
 Šumerski język 227
 Šumerski kodeks 246
 Šumerski tren 239
 Šumerskie akta 232, 233, 238, 239
 Šumerskie napisy 236, 238
 Šumerskie pismo 227, 228
 Šuruppak (napisy) 233
 Taabata Szarran 538
 Ta'amra Giorgis (Cuda Jerzego z Liddy, etjop.) 412
 Ta'amra Maryam (Cuda Marji, etjop.) 409
 Ta'amra Maryam wa-Iyasus (Cuda Marji i Jezusa, etjop.) 409
 Tabari 479, 482, 569
 Tablice z Angory (Monumentum Ancyranum, rzym.) 768
 Tacitus Cornelius zob. Tacyt
 Tacyt 713
 Tacyt 662, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 800, 801, 804
 Tadamori 82, 83
 Taghrîbirdî Ibn 571
 Tahir Wehid 526
 T'ai p'ing yü lan (encyklopedia ch.) 55, 57
 Tai Szeng 42
 Tai Te 42
 Taiheiki (Historja wielkiego pokoju, jap.) 92
 Taine H. 626, 685
 Takeda Izumo 108, 109, 110
 Takejima 112
 Takeori monogatari (jap.) 88, 89, 103
 Tales z Miletu 663
 Talmid (Uczeń, etjop.) 414
 Talmud 327, 328, 331, 332, 333, 334, 340, 421, 422
 Tam Jakób 342
 Tamenaga Shunsui 100
 Tamilska literatura 218
 T'ang szi (Poezje T'angów, ch.) 47
 Tanka (japoński wiersz krótki) 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 103, 106, 107, 112, 113
 Tantrakhajika (ind.) 189
 Tao Te king (Kanoniczna księga drogi i cnoty, ch.) 29
 Tao Yüan ming 46
 Tarafa 541
 Targumy (aramajskie przekłady Biblii) 304, 421
 Taridczidze Jan 456
 Tarika Malak Sagad (historja etjop.) 415
 Tasz Koprü Zade 598
 Tatarski język 451, 585
 Tâzije (perskie sztuki pasyjne) 528, 529
 Tbileli Józef 465
 Tebaida (epos gr.) 629

- Teimuraz I—464, 465
 Teksty piramid egipskich 276, 278
 Teksty sarkofagowe egipskie 279
 Temistjusz 722
 Tennyson A. 112
 Teodor z Merw 428
 Teodor z Mopswesty (Mefaškana Mopsuhestji) 426, 714
 Teofrast z Lesbos 686, 688
 Teognis z Megary 635
 Teogonja (cykliczna gr.) 628
 Teokryt 681, 682, 693, 769, 770
 Teon 719
 Teopomp 662, 673
 Tercyna 638
 Terdżibendy (rondeaux perskie) 500
 Terencjusz 656, 734, 735, 736, 737, 739, 748
 Terentianus Maurus 805
 Terentius Publius Afer zob. Terencjusz
 Terguame Mal'ekt (komentarz etjop.) 412
 Terguame Wangelät (komentarz etjop.) 412
 Tertullianus 805
 Tespis 642, 647
 Testa Trebatius 765
 Testament Adama 426
 Tetrametr grecki 636, 642, 647
 Tewfik Mechmed 604
 Tewfik Riza Dr. 605
 Thakur Debendranath 219
 Thakur (= Tagore) Rabindranath 118, 219, 220
 Theragatha i Therigatha (Pieśni mnichów i pieśni mniszek, ind.) 163
 Tibullus Albius 782, 784, 786
 Ticides 749
 Timagenes 767
 Tirmidhi 563
 Tiro Marcus Tullius 764
 Tirumangai 218
 Tiruwalluwar 218
 Titinius 737
 Titius Gaius 736
 Tmogweli Sargis 458
 Toba 75
 Tobjasz 301, 323, 422
 Tokutomi Rokwa 113
 Tolstoj L. 14, 666
 Tomasz, św. 223
 Tomasz à Kempis, św. 9
 Tomasz Apostol 426
 Tomasz Arcrunijczyk 441
 Tomasz z Heraklei 425
 Tomasz z Marga 428
 Tomasz z Medsoph 447
 Tora 305, 307, 308, 309
 Torre Lelio della 351
 Toyama Masakazu 112
 Toyokuni 100
 Trabea 736
 Traktat o doskonałości poznania (Pradźnaparamita, ind.) 168
 Traktat o królach (Sidra de Yahja, aram.) 424
 Traktaty polityczne (asyr.) 254
 Trani Jezajasz da 342
 Tren grecki 640
 Tren rzymski 749, 750, 785
 Tren sumerski 239
 Trency (st.-hebr.) 301, 320
 Tripitaka 44
 Trogus Pompeius 767, 799
 Trylogja grecka 647, 648, 649
 Trymetr jambiczny grecki 636, 637, 642, 647
 Tsa chuan (Zmieszane zbiorki, jap.) 91
 Ts'ao Süe k'in 62
 Tse Se 30
 Tserenc 449
 Tso czuan (Lewy komentarz, ch.) 39
 Tso k'iu ming 39, 40
 Tsubouchi Yuzo 113
 Tsukuta shu (Antologja reng. jap.) 85
 Tsuruya Namboku 111
 Tsuchi Jihei 111
 Tu Fu 50
 Tubero Aelius 742, 743, 755
 Tuca Marcus Plotius 772
 Tucydides 93, 660, 661, 662, 683, 709, 718, 726, 760, 765
 Tuditanus Sempronius 742, 743
 Tufajl Ibn 577
 Tukaram 216, 217
 Tulsidas 212, 216
 Turecka anegdota 596
 Turecka kasyda 583, 586
 Turecka mesnewi 583, 586, 590
 Turecki dywan 586
 Turecki gazel 583, 586
 Turecki hymn 588
 Turecki język 585
 Turecki rubai 586, 590
 Tureckie pismo 585
 Turgeniew 716
 Turkiestańska literatura 587
 Turko-tatarskie języki 451, 585
 Turmanidze Chosro 465
 Turpilius 736
 Türk Jurdu (czasopismo tur.) 606, 608, 609
 Tymeusz z Tauromenjum 683
 Tymoteusz, katolikos gruz. 459
 Tymoteusz, patriarcha 426
 Tyrteusz 634, 635
 Tysiąc i jedna noc 61, 465, 558, 559, 598
 Tytanomachja (epos gr.) 628
 Ubajda Abû 574, 575
 Ucieczka duszy (Sawana Nafs, etjop.) 413
 Uczeń (Talmid, etjop.) 414
 Udajana 206
 Uddjotakara 206
 Ujgurska literatura 586, 587
 Ujgurski język 585
 Ujgurskie pismo 588, 589, 591
 Ulpianus Domitius 805
 Unsuri 483
 Upanga (zbiór dodatkowy kanonu dżinijskiego, ind.) 172
 Upaniszady 120, 133, 134, 135, 136, 137
 Urartyjski język 451
 Urbniskie ewangelje 455
 Ur-Nina 234
 Uroczyście obyczaje (I li, ch.) 26
 Urukagina 236
 Usajbia Ibn abi 569
 Usque Samuel 363
 Utsubo monogatari (Opowiadania jaskiniowe, jap.) 89
 Uttaradźdźhajana (zbiór aforyzmów, ind.) 172
 Uttararczika (ind.) 119
 Uzdrowienie duchowne (Faus Manfasawi, etjop.) 417
 Valentinus Valerius 740
 Valerius Maximus 790
 Varius zob. Warjusz
 Varro Marcus Terentius zob. Warro
 Velleius Paterculus 790
 Verga Ibn 364
 Vergilius Publius Maro zob. Wergiljusz
 Verne 686
 Verrius Flaccus 768
 Vico G. B. 12
 Vital Chaim 358
 Vitruvius Pollio 768
 Voltaire zob. Wolter F. M.
 Wachtang VI—466, 467
 Wachusztli 467
 Waczaspatimiśra 206, 210
 Waddäch Abdarrachmân ibn Ismâil al- 554
 Wadi-Brisa (napis) 267
 Waghata 203
 Wagner R. 225
 Waisi Ali 598
 Waisznawa-Prabandha (zbiór pieśni, ind.) 218
 Wajšeszika (ind.) 204, 207
 Waka Hachidaischu (Antologje poezyj japońskich ośmiu rządów) 82
 Wákidi 568
 Walda Heywat 416, 417
 Wallabha 210
 Walmiki 150
 Wang Cz'ung 42
 Wang Hü 37
 Wang Szi czeng 62
 Wang Szi fu 59
 Wani 68, 70
 Wankuli 598
 Warahamihira 204
 Ward Omar ibn al- 539
 Warden W. 445
 Warjusz 772, 776, 782
 Warro 761, 762, 763, 765, 766, 768, 770, 799

- Wassaf 508
Wasubandhu 211
Wasyf 599
Watsajana 206
Watsajana Mallanaga 202
Waża Pszawela 470
Weda (Wiedza, ind.) 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137
Wedanga (ind.) 120, 129
Wedanta (ind.) 204, 208
Wedāse Maryam (Pieśni pochwalne na cześć Marji, etjop.) 406, 411
Wedyjskie traktaty liturgiczne 128, 129, 130, 131
Wei Po Yang 34
Wen hi (chińskie sztuki cywilne) 60
Wen sūan (jap. antologia) 80
Wen wang 25
Wen-Amon 299
Wergiljusz 680, 682, 731, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 780, 781, 782, 783, 786, 787, 794, 796, 801, 803, 805
Wessely Hartwig 375
Wetalapańcza wimsatika (Dwadzieścia pięć opowieści upiorna, ind.) 191
Wiadomości o czcigodnych ojcach (Zenahomu la-Abau Keburan, etjop.) 410
Wiara ojców (Haymānōta Abau, etjop.) 413
Widźnanabhikszu 206
Widźnaneśwara 199
Wiedza (Weda, ind.) 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137
Wiedza hymnów (Rig-Weda, ind.) 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126
Wiedza o pełnem życiu (Ajur-Weda, ind.) 203
Wiedza śpiewów (Sama-Weda, ind.) 119, 120
Wiedza zakleć (Atharwa-Weda, ind.) 119, 126, 127, 128
Wielka rzecz (Mahawastu, ind.) 166
Wielki leksykon cesarza Yung lo (Yung lo ta t'ien, ch.) 57
Wielkie roczniki (Annales Maximi, rzym.) 729
Wiersz chiński 47, 48, 49
Wiersz gruziński 457, 458, 461, 467
Wiersz japoński 73, 74
Wiersz japoński długi (Nagauta) 73, 77, 78, 81
Wiersz japoński krótki (Tan-ka) 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 103, 106, 107, 112, 113
Wiersz japoński shintai shi 112
Wiersz japoński warjacki (kyōku) 86, 87, 103, 106
Wiersz perski (Gazel) 500
Wiersz staro-hebrajski 306, 307, 312
Wiersze japońskie składane (Renga) 84, 85
Wiersze perskie, zbiór (Dywan) 483
Winaja (ind.) 160, 161
Wiśakhadatta 185
Wiśwanatha 207
Wizja Szeniuiego (Ra'eya Sinodā, etjop.) 408
Wjasa 143
Wjasa (autor komentarza do Yoga-Sutry) 206
Wojna małp z krabami (Saru kani kassen, jap.) 100
Wojna żabio-mysia (Batra-chomyomachia, gr.) 630
Wojownicza elegja grecka 634, 635
Wojskowe sztuki chińskie (Wu hi) 60
Wolski Grzegorz 470
Wolter F. M. 12, 69, 466, 468
Wrinda 203
Wspomnienia o Zarirze (Jaktar-i-Zariran, pers.) 478
Wu hi (chińskie sztuki wojskowe) 60
Wu kung 46
Wu ti 43
Wu wang 25
Wundt W. 69
Wyczerpujące opisanie kosza cech Awalokiteśwary (Awalokiteśwaragunakarandawjaha, ind.) 168
Wydany na rozkaz cesarski kompletny zbiór praw i zarządzeń wielkiej dynastji Ts'ing (K'in ting ta Ts'ing hui tien szii, ch.) 58
Wydany z polecenia cesarskiego kompletny zbiór tablic i ksiąg starych i nowych czasów (K'in ting ku k'in t'u szu tsi cz'eng, ch.) 57
Wykład boskości (Fekkare Malakoł, etjop.) 413
Yama no ue no Okura, 78, 79
Yamabe no Akahito 78
Yamada Taketaro 112, 113
Yamato monogatari (Opowieści japońskie) 89
Yang czu 31, 36, 37
Yang Fang 46
Yang Hiung 42
Yang tse Yun zob. Yang Hiung
Yasamo Tekkan 112
Yatabe Ryokichi 112
Yi king (Księga zmian, ch.) 25, 26, 33, 53
Yung lo ta t'ien (Wielki leksykon cesarza Yung lo, ch.) 57
Yuriaku, ces. 76
Yü hai (chińska encyklopedia) 55
Yüan Yüan 63
Z polecenia cesarskiego zebrane antologje (Choku sen shu, jap.) 80, 82
Zacharjasz 301, 314, 315, 325
Zacharjasz z Melityny 427
Zackuto Abraham 363
Zaczarowany książę (egip.) 299
Zadźdźdź Abdarrachmān al-575
Zagadka gruzińska 453
Zagadka indyjska (Brahmodya) 133
Zagadka starohebrajska 304, 317
Zajd Adī ibn 541
Zakłęcie gruzińskie 453
Zakłęcie koptyjskie 397
Zamachszaři 576
Zapiski o zwyczajach (Li ki, ch.) 42
Zar'a Ya'kob, król 406, 403, 409, 410, 411, 412
Zar'a Ya'kob, mnich-ftlozof 402, 416, 417
Zati 596
Zbawienne pouczenie (Hitopadeśa, ind.) 189
Zbiór czterech rodzajów (Se pu tsung kan, ch.) 57, 58
Zbiór kyogen (Kyogenki, jap.) 106
Zbiór 10.000 liści (Man-yo-shu, jap.) 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 97
Zbiór opowieści z dawnych i nowych czasów (Kin ku k'i kuan, ch.) 62
Zbiór poezyj nowoczesnych (Shin Taishi shō, jap.) 112
Zbiór wierszy perskich (Dywan) 483
Zbiór znalezionych resztek (Shu i shu, jap.) 82
Zdobycie Echalji (epos gr.) 628
Zejneb Chatun 594
Zejnul Abidin 530
Zejsie dobrej nauki na Cejlon (Saddkarmalankawatara, ind.) 168
Zemsta Parjasa (Hinini no ada uchi, jap.) 110, 111
Zenā Ayhud (Historja Żydów, etjop.) 407
Zenahomu la-Abau Keburan (Wiadomości o czcigodnych ojcach, etjop.) 410
Zend (komentarz do Awesty) 477
Zendawesta zob. Awesta

- | | | |
|---|--|---|
| Zenobjusz 714 | Zohar 347, 357, 358 | Żalobna elegja grecka 634 |
| Zerach ben Natan 364 | Zola E. 14 | Żargon zob. Żydowski język |
| Zenon 689, 690, 701 | Zosimos 718 | Żart perski (Mutajabat) 504 |
| Zia Chalid 604, 606 | Zstąpienie Istar do piekła
(asyr.) 264 | Żartobliwy dramat japoński
(Kyo-gen) 106, 107, 110 |
| Zia Jusuf 607 | Zuhuri 526 | Życie Gruzji (Kartlis Ccho-
wreba) 458, 466, 467 |
| Zia Pasza 602 | Zulali 524 | Żydowska anegdota 385 |
| Złoty blask (Suwarnaprab-
hasa, ind.) 168 | Zunbul Ibn ar-Rammâl 571 | Żydowska homiletyka 334 |
| Zmieszane zbiorki (Tsa chuan,
jap.) 91 | Zunz Leopold 351, 375 | Żydowski język (żargon) 382,
383, 384, 385 |
| Zmyślone opowieści (Ise mo-
nogatari, jap.) 88, 89 | Zwrotka alceuszowska 637,
638 | Żydowski zob. też Hebrajski
i Starohebrajski |
| Znany wam towar (Gozonji
no Shōbai mono, jap.) 99 | Zwrotka saficka 638, 639 | Żywoty świętych (gruz.) 455,
456 |
| | Zwyczaj i obyczaje za dyn.
Czou (Czou li, ch.) 26 | |



**INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN**
Biblioteka
ul. Nowy Świat Nr 72
00-000 Warszawa
Tel. 26-68-63, 26-52-31 w. 42

K
8136
1