

Barry Levin

Mit złego wieku - prehistoria

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 73/3/4, 317-343

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

III. P R Z E K Ł A D Y
S T U D I A O R E N E S A N S I E. II

Pamiętnik Literacki LXXIII, 1982, z. 3/4
PL ISSN 0031-0514

HARRY LEVIN

MIT ZŁOTEGO WIEKU — PREHISTORIA

Nasza opowieść zaczyna się niejako przed początkami historii odwieczną formułą bazarza: „Dawno, dawno temu...” Jesteśmy zaproszeni do sięgnięcia pamięcią tak daleko w przeszłość, jak tylko możemy wyobrazić sobie ludzkie istnienie, poza historyczne zapisy, do jego mitycznych tradycji, o tyle, o ile zostały one zachowane lub wskrzeszone przez poezję, sztuki piękne i inne dziedziny kultury. Atrakcyjności tego zaproszenia nie powinien umniejszać fakt, że proponuje ono w pewnym stopniu oderwanie się od natarczywych obowiązków współczesności. Odkładając na jakiś czas ciężar samego czasu, zaprasza nas do owej ponadczasowej sfery, gdzie doświadczeniem kieruje rytuał, a jednostki łączą się w archetypy i gdzie — jak powiada Homer — „ludzi czeka żywot błogi”¹. Badania nad nietzscheańskim mitem wiecznego powrotu zdarzeń przeprowadzone przez Mircea Eliade na rozległych terenach antropologii dowodzą, jak szeroki jest zakres tego mitu i że tkwi on głęboko w podświadomości zbiorowej². Historia może, choć nie musi się powtarzać; mitologia nie mogłaby niemal istnieć bez powtórzeń; wyobrażenia ciągle zamyka swój krąg, wracając do owego legendarnego punktu wyjścia: *in illo tempore*. To były dni... Czytelnik, który porzuca lekturę porannej prasy dla literatury, czuje się być może lepiej, obcując z przeszłością niż z teraźniejszością. Ale jeśli czyta dużo i wnikliwie, jest świadom, że każdy okres przeszłości, dopóki stanowił teraźniejszość, miał swoje niepokoje, a także żywił zapewne jakieś tęsknoty za jeszcze bardziej odległymi czasami.

Niemożliwe jest sięgnięcie wyobraźnią do wieku, który nie oglądał

[Harry Levin — zob. notkę w: „Pamiętnik Literacki” 1972, z. 1, s. 267.

Przekład według: H. Levin, *The Myth of Golden Age in the Renaissance*. London 1970, rozdz. *Prehistory*, s. 3—31 oraz 200—204.

[Redakcja dziękuje doc. dr Janinie Abramowskiej i prof. drowi Jerzemu Ziomkowi za pomoc przy wyborze prac, które znalazły się w tym zeszycie.]

¹ Homer, *Odyseja*. przekład J. Parandowskiego. Warszawa 1967, s. 61.

² M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*. Transl. W. R. Trask. New York 1954.

się za *illud tempus*, owym czasem niepamiętnym, na pół zapomnianymi dawnymi dniami, stopniałymi śniegami minionego roku, za *antan*. To najdalsze wspomnienie zawsze jest przypieczętowane i oddzielone od wspominających jakimś kataklizmem. Taki oto był ród gigantów przed potopem, tak oto wyglądało życie w raju przed upadkiem, taka była *douceur de vivre* przed rewolucją. Po tylu eonach mniej lub bardziej ciężkiego losu człowiek instynktownie tęskni za przywróceniem kontaktu z tym, czego nigdy nie przestał uważać za swą sytuację wyjściową. Leciwy mąż Nestor kiwa być może głową, wspominając swoich przodków i przypominając młodszym od siebie, że ustępują w męskości swym ojcom. Lecz stary amerykański farmer przejawia większy realizm, mówiąc: „Nie ma to jak dawne czasy. Zresztą ludzie zawsze tak gadają”. Wspomnienia stale oddalają się niczym fatamorgana, pozostając jednak, jak stwierdził Sir Kenneth Clark, „najczarowniejszym snem, jaki kiedykolwiek koił ludzkość, mitem złotego wieku, w którym człowiek żywił się owocami ziemi, żyjąc spokojnie, pobożnie i w surowej prostocie”³. „Koił” — to słowo trafnie oddaje jałowość rzeczywistości, która widnieje poza ową wizją pomyślności. Znaczący folkloru mogliby określić ten sen jako etiologiczną bajkę, która wyjaśnia, w jaki sposób ludzie zostali wyobcowani z natury i dlaczego zbyt rzadko żyli w pokoju i obfitości, sprawiedliwości i wolności, spokoju i miłości.

Następstwem tego wszystkiego jest ludzkie pragnienie odzyskania owej pierwotnej świeżości, przywrócenie niewinności skalanej przez wieki późniejsze. Najwcześniejszy okres ludzkości kojarzy się ze świeżą zielenią wiosny, ze spontanicznością dzieciństwa, a często również z budzeniem się miłości. Na długo przed Petrarcką i długo po nim poeci opiewali na różne sposoby ten sam temat: „*Nel dolce tempo della prima etade...*”⁴. Powieściopisarze, odkrywszy na swój użytek regułę, że ontogeneza podsumowuje filogenezę, koncentrują się coraz intensywniej na radościach i udrękach wieku dojrzewania. W swym zbiorze wspomnień zatytułowanym *The Golden Age* Kenneth Grahame mówi o dorosłych jako o Olimpijczykach, implikując, że prawdziwymi Saturnianami są dzieci, które to na nowo przeżywają dziecięce fantazje tego rodzaju. „*Wo Kinder sind* — stwierdził Novalis — *da ist ein Goldnes Zeitalter*”⁵. Lecz tęsknota do szczęśliwszych czasów byłaby jałowym uczuciem, gdyby jedynie wzdychać za tym, czego nie ma — ośmielona przez zmiany

³ K. Clark, *Landscape into Art*. Boston 1961, s. 54.

⁴ Petrarca, *Le Rime di Francesco Petrarca*, Canzone XXIII, 1. Tam, gdzie teksty były często przedrukowywane i są różnie dostępne oraz gdzie miejsce i data wydania nie mają specjalnego znaczenia, podaję raczej rozdział lub ustęp niż miejsce wydania, datę i stronę.

⁵ Novalis, *Gesammelte Werke*. Hrsg. C. Seelig. Herrliberg-Zurich 1945, II, 35 (*Fragmente*, 97). — Zob. również G. Boas, *The Cult of Childhood*. London 1966.

pór roku przeistacza się w nadzieję powrotu. Judeochrześcijańska tradycja przenosi się z raju utraconego do raju odzyskanego, z Edenu przez dzikie pustkowia do Kanaan, ziemi mlekiem i miodem płynącej i stąd od retrospekcji do prorocstwa. Spogląda ze spokojnego królestwa Izajasza, gdzie z mieczy kuje się lemiesz, a wilk mieszka z jagnięciem, w stronę Apokalipsy z miastem oślepiającym blaskiem złota — Nową Jerozolimą. A kiedy wizje te przesuwają się z przeszłości w przyszłość, kryje się w nich tak przerażenie, jak i nadzieja; Antychryst musi stoczyć walkę z Mesjaszem, a dzień Sądu Ostatecznego poprzedzi królestwo boże na ziemi.

Nasze zainteresowanie ma jednak przede wszystkim podłoże prymitywistyczne, a nie milenarystyczne. Nie dość, że musimy zacząć od samego początku, ale w dodatku będziemy stale doń powracać. Otóż prymitywizm kulturowy (którego nie ma potrzeby odróżniać na razie od prymitywizmu chronologicznego, jako że zajmujemy się już wkrótce chronologią) został paradoksalnie zdefiniowany przez najbardziej miarodajnych badaczy w tej dziedzinie, Artura Lovejoya i George'a Boasa jako „rozczarowanie cywilizowanych cywilizacją”⁶. Za przykład służy królowa udająca dojarke, czy artysta, który osiada na jednej z wysp mórz południowych. Jak sama definicja wskazuje, pozytywna siła tej postawy została wywołana przez negatywistyczny odrzut; tzn. pochwała czasów minionych, owa *laus temporis acti* stanowi bezwarunkową krytykę współczesności. Co więcej, predylekcja do tego, co uchodzi za prymitywne, jest w zasadzie wymyślnym, żeby nie powiedzieć sentymentalnym stanem ducha. Ten człowiek jest szczęśliwy — dowodzi — który żyje z dala od wszelkich spraw, niczym pierwotny ród śmiertelników.

*Beatus ille qui procul negotiis,
ut prisca gens portalium...?*

Tak więc dokonawszy wyraźnego rozróżnienia między działaniem a bezczynnością, *negotium* i *otium*, Horacy dalej ciągnie nostalgiczny opis wsi widzianej oczami mieszczucha, by w końcu ujawnić, że wyrazić jego idei jest lichwiarzem, który po krótkich wakacjach powróci do swego kantoru. Te sentymenty są odtąd gorliwie naśladowane przez weekendowiczów i byłych mieszczuchów. Wiejski styl życia, budzący zazdrość zwłaszcza mieszkającego w mieście poety, polega na swobodzie, którą — jak sądzi — cieszy się pasterz, wyobraża sobie bowiem — jak możemy sądzić z masy wierszy na ten temat — że pasterze spędzają więcej czasu na uganianiu się za pasterkami niż za owcami. Nie bez powodu potoczne określenie pastucha, *swain* [wieśniak, zakochany pasterz] stało się synonimem kochanka. Inne proste zajęcia wykonywa-

⁶ A. Lovejoy, G. Boas, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas in Classical Antiquity*. Baltimore 1935, s. 7.

⁷ Horace, *Epodes*, II, 1, 2. — Zob. M. S. Røstvig, *The Happy Man: Studies in the Metamorphosis of a Classical Idea*. Oslo 1954.

ne na wolnym powietrzu, takie jak — powiedzmy — łowienie ryb, rywalizowały czasem z pasieniem owiec czy kóz jako podmiot idealizacji poetyckiej; renesans przyniósł trochę utworów poświęconych rybom obok niezliczonej ilości sielanek. Ale klasyczny ideał sielanki, wysubtelniający ludowe zwyczaje kultury pasania owiec, został uświęcony poprzez połączenie go z chrześcijańską symboliką pasterza i jego stada. Symbol Jezusa, owieczka, zabarwia chaucerowski obraz *Wieku minionego*, w którym utrwała on pamięć „*The lambish people voyd of alle vyce* [ludzi niczym jagnięta, wolnych od wad wszelakich]”⁸. Łąka jest terenem zabaw wyraziciela myśli Spensera, Colina Clouta w *Pasterskim kalendarzu*:

*O happy Hobbinoll, I blesse thy state,
That Paradise hast found, which Adam lost*⁹

Sielanka jako forma literacka była raczej prymitywistyczna niż prymitywna, sentymentalna raczej niż naiwna, by użyć terminologii Schillera, jako że poeta posługiwał się świadomie określonym chwytem dla zaznaczenia swego związku z naturą. Bukolika — posłużmy się tu hellenistycznym określeniem tego gatunku literackiego — była wynalazkiem aleksandryjskim, uprawianym ze szczególną elegancją i kunsztem przez kosmopolitycznego Teokryta, który osadzał swe wiejskie scenki na rodzinnej Sycylii. Wergiliusz latynizował sielanki, przenosząc scenerię na pustkowie, które z rzymskiego punktu widzenia wydawało się bardziej odległe i surowe. Arkadię¹⁰, górzyste zaplecze Peloponezu, opiewa Homer w hymnie do Pana, bożka opiekującego się śpiewającymi pasterzami, jako krainę licznych wiosen i matkę trzód¹¹. Ale cień Rzymu pada wprost na pierwszą eklogę Wergiliusza, kiedy wyraziciel jego idei, Tityrus, wznosi dzięki do Oktawiana za to, że pomógł ocalić jego gospodarstwo od konfiskaty. A poetyckim pożegnaniem w dziesiątej i ostatniej eklogie odcina się od arkadyjskich towarzyszy i pogrążony w smutku utożsamia się z odchodzącym widzem: *utinam ex vobis unus... fuisssem*”¹². W tym momencie, podobnie jak w innych, Wergiliuszowski krzyk serca zdaje się brzmieć niczym głos współczesnego twórcy — elegijny ton, spojrzenie wstecz, wrodzona nieśmiałość. „Żeby tak naprawdę był jednym z was!” — wykrzykuje w końcu. Żebyśmy tak mogli

⁸ G. Chaucer, *The Former Age*. W zbiorze: *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*. Ed. F. N. Robinson. Boston 1933, s. 629, w. 50.

⁹ E. Spenser, *The Shepheardes Calender*, VI, 9—10.

¹⁰ Zob. B. Snell, *The Discovery of Arcadia*. W zbiorze: *The Discovery of Mind: The Greek Origins of European Thought*. Cambridge, Mass., 1955. — E. Panofsky, *Et in Arcadia Ego, Poussin i tradycja elegijna*. Tłumaczyła A. Morawińska. W tomie: E. Panofsky, *Studia z historii sztuki. Wybrał, opracował i opatrzył posłowiem J. Białostocki*. Warszawa 1971, s. 324—342.

¹¹ Zob. Homer, *Hymn to Pan*. W zbiorze: *Homeric Hymns*, XIX, 30.

¹² Vergilius, *Eclogues*, X, 35.

zniwelować jakoś tę lukę między wyobcowaną jednostką a jej naturalnym środowiskiem!.

Sielanka spotkała się wśród krytyków i historyków literatury z zainteresowaniem proporcjonalnym do roli, jaką ten gatunek odegrał w dziejach literatury zachodniej. Jak na tak ograniczony i tak ograniczający środek przekazu, jej losy były efektowne i właściwie nie sposób pojąć to zjawisko, chyba że wziąć pod uwagę ładunek uczuciowy szczerze i nieprzerwanie przez nią przenoszony. „Sielanka jest obrazem tzw. złotego wieku”¹³, pisał Alexander Pope, mając 16 lat. Wierny klasycystycznym nakazom zaczynał karierę poetycką ułożeniem serii sielanek. XVIII w. miał swych zurbanizowanych krytyków, którzy nie godzili się z maksymą Pope’a, wierząc bezkrytycznie w rzeczywisty brak ogłady jakiegoś tam Teokryta. Niewątpliwie istniały wyjątki od reguły Pope’a. Byłoby logiczniej, gdyby odwrócił i zauważył, że idea złotego wieku jest sielankową koncepcją. Dokonał jednak istotnej rzeczy, określając związek między pojęciami dotyczącymi przestrzeni i czasu, między wspaniałym starym miejscem a dobrymi starymi czasami, między idealnym krajobrazem — Arkadią, Sycylią itd. — a idealną epoką, kiedykolwiek by istniała lub mogła istnieć. *Utopia*, określenie używane przez nas dla oznaczenia najbardziej znanego ze wszystkich wzorcowych modeli państw, oznacza kraj, którego nie ma. Twórca tej nazwy, Sir Thomas More, stworzył grę słów, opierając się na greckim słowie *Eutopia*, czyli dobre miejsce, owa szczęśliwa kraina, która nigdy nie istniała ani na lądzie, ani na morzu, ani w powietrzu. W bardzo podobny sposób, podejmując aluzje Charles’a Renouviera, moglibyśmy mówić o *Uchronii* czy *Euchronii* dla oznaczenia nigdy nie istniejących wspaniałych czasów¹⁴.

Cyceroński lament nad współczesnymi obyczajami, „*O tempora! O mores!*”¹⁵ znajduje swą kontynuację w pragnieniu Boecjusza cofnięcia współczesności do zwyczajów starożytności:

*Utinam modo nostra redirent
In mores tempora priscos*¹⁶.

Nasze życie jest nierozzerwalnie wrośnięte w stałe realia określone przez pojęcia tutaj i teraz. Niepokój może rzucać nasze myśli w nieokreślonych kierunkach: „Gdziekolwiek z dala od świata”¹⁷ — by zacytować zdanie, które Baudelaire powtórzył za Thomasem Hoodem. Lecz jeśli nasza tęsknota za ucieczką lub — jeszcze lepiej — za polepszeniem

¹³ A. Pope, *A Discourse on Pastoral Poetry*.

¹⁴ Zob. C. Renouvier, *Uchronie: L’Utopie dans l’histoire*. Paris 1901.

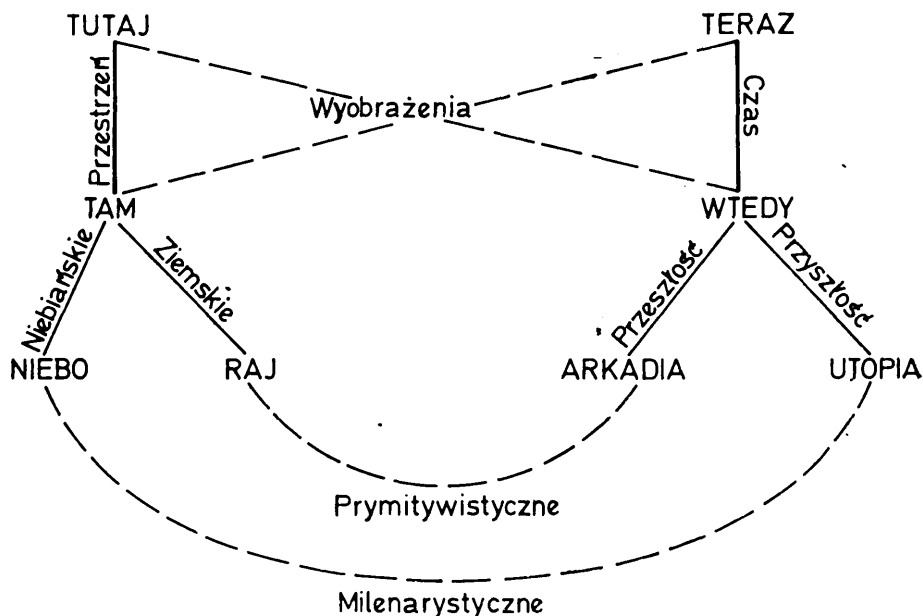
¹⁵ Cicero, *In Catilinam*, I, 1, 2.

¹⁶ Boethius, *Philosophiae consolatio*, II, *Metrum*, V, 23, 24.

¹⁷ C. Baudelaire, *Paryski spleen*. W: *Poematy proz.* Przełożyła J. Guze. Warszawa 1959, s. 120.

własnego bytu ma jakiś cel, jakkolwiek niejasno określony, musi być umiejscowiona gdzie indziej i kiedy indziej. Stojąc tutaj, a pragnąc być tam, mamy możliwość wyboru, przynajmniej przez wyobraźnię; możemy wybierać między jakąś odległą częścią świata, ziemskim rajem, a jakimś innym światem, niebiańskim rajem. Żyjąc tutaj, a woląc żyć kiedyś, mamy niewielką szansę wydostania się poza ćwiczenia wyobraźni; znów jednak stoimy przed alternatywą. Jeśli odrzucimy teraźniejszość, musimy wybierać między przeszłością a przyszłością, między arkadyjską retrospekcją a utopijną perspektywą. Odległości w przestrzeni i czasie mogą się wzajemnie wydłużać, jak to się dzieje w egzotycznych wyobrażeniach, które miały miejsce daleko i dawno temu. Tak jeden, jak i drugi rodzaj wpadają w orbitę prymitywizmu. Z drugiej strony, zarówno wiara w życie pozagrobowe, jak i — na bardziej ziemskiej płaszczyźnie — postanowienie zbudowania nieba na ziemi w wyniku społecznego planowania, charakteryzują się wspólną nadzieją, którą można określić jako chiliazm lub milenaryzm (zob. rys.). Oto możliwości stojące otworem przed wizjonerem, którego teren spekulacji ogranicza jedynie to, co pewien niemiecki badacz nazywa przestrzenią upragnioną (*Wunschraum*) i czasem upragnionym (*Wunschzeit*)¹⁸.

Wydaje się bardzo prawdopodobne, że każde pragnienie zmiany istniejącego porządku rzeczy zakłada wprowadzenie pewnych ulepszeń. Krajobrazy innych światów różnią się w zależności od kultur, które je wyobrażają. Koncepcje najlepszego z czasów, Uchronii, przechodzą nie-



¹⁸ A. Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten*. W zbiorze: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—1925*, s. 158—205.

mal niepostrzeżenie w niebiosach i życie przyszłe. Ogólnie rzecz biorąc, panuje jednak uderzająca zgodność między ideałami udanego życia prowadzonego w zmieniających się okolicznościach — marzenia o doskonałej społeczności łączą pisarzy i myślicieli wielu różnych przekonań. Starożytne cywilizacje zakładały istnienie czegoś w rodzaju złotego wieku jako mitologicznego preludium do wszelkich zapisów historycznych. Swego rodzaju błogostan, kiedy to ludzie żyli na przyjacielskiej stopie z bogami, zwiastował zwykle nawrót do bardziej przykrej i bardziej znajomej nam ery. Takie mity dotyczące poprzedniego świata, zawierające niekiedy mniej lub bardziej paralelną sekwencję czterech czy pięciu stadiów, można znaleźć u Egipcjan, Hindusów, buddystów, wyznawców zoroastryzmu, Azteków i innych wyznawców najstarszych religii. Jako motyw folklorystyczny wyłowiony w szerokiej sieci zarzuconej przez Stitha Thompsona pojawia się w wersji irlandzkiej, islandzkiej, lapońskiej, chińskiej, Indian Ameryki Północnej i w wielu innych źródłach¹⁹. Podobieństwo *Völuspý*²⁰, prorocтва w staroskandynawskich *Eddach*, nie jest być może całkiem niezależną paralełą, jako że mogła na nią wpłynąć mitologia klasyczna. Lecz wiele przykładów, których obfitość dorównuje obfitości złotego wieku, stanowi dowód na uniwersalność naszego mitu.

Jego oddziaływanie widać już w najstarszych zabytkach piśmiennictwa, które zachowały się do naszych czasów. Na glinianej tabliczce Sumerów liczącej blisko 4000 lat widnieje rysunek w piśmie klinowym, tak oto przetłumaczony przez S. N. Kramera:

*Once upon a time, there was no snake, there was no scorpion,
There was no hyena, there was no lion,
There was no wild dog, no wolf,
There was no fear, no terror,
Man had no rival*²¹.

[Dawno, dawno temu nie było żmij ani skorpionów, / Nie było hien, ani lwów, / Nie było dzikich psów, ani wilków, / Nie było strachu ni przerażenia, / Człowiek nie miał rywali.]

Ta zachowana we fragmentach opowieść mówi dalej, jak kłótnie bogów zamąciły ten spokojny obraz. Znamienny jest sposób, w jaki wyrażony został panujący niegdyś błogostan — przez wykluczenie w wyniku szczegółowego wyliczania drapieżników, które mu zagrażały. Podobna tendencja stanowi tak stałą cechę średniowiecznych poglądów na życie przyszłe, że została określona przez Howarda Patcha jako „zasada negacji”²². Staroangielski wiersz o feniksie, mający zresztą znac-

¹⁹ S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*. Bloomington, Ind., 1955, t. 1, s. 194.

²⁰ Zob. A. C. Bang, *Voluspá und die Sibirischen Orakel*. Wien 1880.

²¹ S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*. New York 1959, s. 222.

²² Zob. H. R. Patch, *The Other World according to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge, Mass., 1950, s. 12.

nie starszych poprzedników, zwraca np. uwagę na te cechy staroangielskiego klimatu, których można by z powodzeniem uniknąć w cieplejszym kraju:

*No rain or snow,
or breath of frost or blast of fire,
or freezing hail or fall of rime,
or blaze of sun or bitter long cold,
or scorching summer or winter storm
work harm a whit*²³.

[Ani deszcz ani śnieg, / Ani powiew mrozu ni ognia, / ani grad lodowaty ni szron, / ani blask słońca ni przenikliwe i przewlekłe zimno, / ani lato skwarne ani burza śnieżna / nie grożą nam.]

Takie zaprzeczenia są dobrą okazją dla pośredniej satyry lub protestu. Każde wyliczanie bolączek, których samo nieistnienie było koniecznym warunkiem błogostanu, stanowi kolejny powrót z iluzorycznej przeszłości do niezbyt zadowolającej terażniejszości i — co więcej — dotyczy bezpośrednio widza, który nie jest wcale zadowolony z tego, co widzi. Krótko mówiąc, złoty wiek jest wszystkim tym, czym nie jest wiek współczesny. W rezultacie każde sprecyzowanie czynników składających się na ową pierwotną szczęśliwość ujawnia dalsze wartości i zmieniające się zainteresowania kolejnych wieków. Przychodzą na myśl wiktoriańskie albumy, w których charaktery młodych ludzi można odczytać na podstawie ich odpowiedzi na podchwytliwe pytania w rodzaju „twój ideał szczęścia”.

Nie musimy właściwie zadawać sobie pytania, dlaczego człowiek, upajając się wspomnieniami sięgającymi początków rasy ludzkiej, przeniósł ów złoty model z ekonomii do etyki poprzez estetykę. Karol Marx poczynił nieco zjadliwych uwag na temat tego przewartościowania w *Zur Kritik der politischen Ökonomie*²⁴. Paradoksem jest fakt, że tak wspaniały termin służy określeniu prostego życia, a co więcej, że owa drogocenna i dwuznaczna substancja uchodzi zarówno za kryterium dobra, jak i korzeń wszelkiego zła. Poezja starożytnych migoce złotem w sposób dosłowny; język Greków obfituje w złożenia i epitety, które roznoszą ten złocisty płomień. Przenika on mity greckie, złoci jabłka Atalanty, deszcz Danae, runo Jazona, gałązkę Eneasza. Jako metafora odnosi się do największych wspaniałości; Homer określa piękność Afrodyty jako złotą²⁵, a Lukian sprowadza rzecz do absurdu, opisując ludzi

²³ C. W. Kennedy (tr.), *Poem about the Phoenix*. W zbiorze: *Early Christian Poetry*. London 1952, s. 231.

²⁴ K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Stuttgart 1919, s. 47, 156 n.

²⁵ Homer, *Iliada*. Przełożyła K. Jeżewska. Wybór opracował, wstępem i komentarzem opatrzył J. Łanowski. Wrocław 1972, pieśń III, w. 64, s. 60: „Lecz Afrodyty złocistej darom nie zlorzecz miłosnym”; Homer, *Odyseja*. Przekład J. Parandowskiego. Warszawa 1956, pieśń IV, w. 14, s. 64: „Helenie

zrobionych z prawdziwego złota²⁶. Sokrates wyjaśnia cierpliwie w *Kra-tylu* Platona, że przymiotnik χρῦδος znaczy „dobry” lub „szlachetny”²⁷. Podobnie łacińskie *aureus* staje się synonimem *optimus*. Zawsze gdy namyślamy o złotym środku, złotej zasadzie czy złotej legendzie, przystajemy na sąd wartościujący, który wyróżnia je jako najlepsze spośród innych przedstawicieli tego samego gatunku. Ogrody Edenu musiały sąsiadować z krajem Chawila, gdzie — jak nam mówi *Księga Rodzaju* — „znajduje się złoto. A złoto owej krainy jest znakomite”²⁸.

Spekulacje takie oszałamiają nas i wprawiają w zakłopotanie, albowiem wachlarz ich rozciąga się od wczesnych religii, które podobnie jak Pindar łączą złoto ze słońcem²⁹, aż do psychoanalizy Freuda, która wiąże je z kałem. Stojąc na czele hierarchii metali, złoto odegrało dominującą rolę w splątanej sieci *quasi*-religijnych i przednaukowych hipotez, które stanowiły natchnienie dla hipotez i eksperymentów alchemików. Rolę, którą mu wyznaczono, można przyrównać do tej, jaką fizycy wyznaczyli atomowi, zanim fizyka jądrowa rozbiła go na cząstki. Jako jedyny czysty minerał, złoto stanowiło fundament samej materii, *prima materia*. Przekształcone w złoty napój stawało się eliksirem życia, niezastąpionym lekiem na wszelkie dolegliwości ciała. W swym ostatecznym i nieosiągalnym przeobrażeniu miało być niczym innym jak tylko kamieniem filozoficznym, talizmanem zapewniającym absolutną władzę nad fizycznym światem. My znamy złoto raczej jako miarę materialnego bogactwa, czy to w postaci sztabek, czy też monet — choć mimo to występuje wystarczająco rzadko, by mieć ambiwalentne znaczenie. „Nie ma magnezu silniejszego niż magnez zysku”, zauważył Robert Burton, „ani przedmiotów piękniejszych od złotych”³⁰. Jako nasz podstawowy symbol dla oznaczenia motywu zysku, jego blask ulega moralnemu splamieniu. „Złoto jest nie tylko potężne, ale niemal wszechpotężne” — narzekał Petrarca w jednym z listów — „i wszystko na tym świecie podlega jego władaniu”³¹. Eneasz upatrywał w przeklętym pragnieniu złota przyczynę upadku Troi („*auri sacra fames* [przeklęty grodzie złota!]”)³². Zmierzch bogów nordyckich był wynikiem walki o złoto Renu.

bowiem odmówili bogowie potomstwa po urodzeniu wdzięcznej Hermiony, która miała urodę złotej Afrodyty”.

²⁶ Zob. Lucian, *Saturnian Letters*, I, 20.

²⁷ Zob. Plato, *Cratylus*, 398.

²⁸ Zob. *Księga Rodzaju*. W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Pod red. Benedyktynów Tynieckich. Pallatinum 1965, II, 11, 12.

²⁹ Zob. Pindar, *Oda istmijska V*. Przełożyła A. Szastyńska-Siemion. W: Pindar, *Wybór poezji*. Opracowała A. Szastyńska-Siemion. Wrocław 1981, s. 155.

³⁰ R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*.

³¹ Petrarca *Le Familiari*, XX, 1.

³² Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*. Przekład T. Karyłowski. Opracował S. Stabryła. Wrocław 1980, ks. III, w. 57, s. 71.

Bez względu na to, czy metal ten był najwcześniej wydobywany i używany do bicia pieniędzy, jak dowodził Marx³³, czy też nie, fakt praktycznego zastosowania złota nie zakłócił jego zasadniczej czystości. Srebro, które zwykle łączono ze złotem, dzieliło w pewnym stopniu jego moralną ambiwalencję i cierpiało nieco w wyniku estetycznego porównania. Mosiądzowi (stop ten znany jest archeologom w zitalianizowanej wersji jako brąz) przypisywano tupet i zuchwalstwo, które to pojęcia oddaje przymiotnik *brazen* [bezczelny, cyniczny]. Żelazo budzi konotacje o twardszym i bardziej chropawym wydzźwięku; jednak ze względu na to, że jak wiemy, znaczy ono poważny krok na drodze postępu, dzięki możliwości jego zastosowania do budowania i niszczenia, powinno kojarzyć się tak z pługiem, jak i z mieczem. Epoka brązu i epoka żelaza uznawane są rzecz jasna przez archeologię — złoty i srebrny wiek mają niestety czysto mityczne znaczenie. Same metale zaś nie znalazły dla siebie miejsca w tych mitach, chyba że jako chronologiczne metafory. „Złoty wiek mitologii był epoką kamienną ludzkości”³⁴ — zauważył szwedzki poeta Viktor Rydberg. Niektóre cechy przypisywane obywatelom złotego wieku zgodnie z hipotezami Lewisa Mumforda mogły rzeczywiście istnieć w kulturze człowieka neolitycznego³⁵. Charakterystycznym rysem każdej próby zrekonstruowania pierwszej epoki ludzkości, przez poetów czy antropologów, jest fakt, że koniecznie musiała ona poprzedzać wkroczenie i rozwój technologii.

Zestaw tych czterech metali znajduje etyczną aprobatę w Starym Testamencie, jak również u klasyków. W *Państwie* Platona Sokrates określa klasę rządzącą jako złotą, przeciwstawiając ją srebrnym, brązowym i żelaznym cechom właściwym gorszym usposobieniom³⁶. „Sprowadzę złoto zamiast miedzi”, — obiecuje Izajasz — „a srebro na miejsce żelaza”³⁷. Monstrualny posąg ze snu Nabuchodonozora, o głowie ze złota, srebrnym torsie, mosiężnym brzuchu, żelaznych nogach i glinianych stopach zapowiada serię upadków królestw władanych przez kolejnych proroków, począwszy od Daniela³⁸. Literatura klasyczna od samego początku obfituje w aluzje do czasów prehistorycznych i do błęgiego *modus vivendi*, który można by z powodzeniem przyrównać do życia na

³³ Marx, *op. cit.*, s. 160.

³⁴ Zob. P. Svendsen, *Gullalderdrøm og Utviklingstro: en idéhistorisk Undersøkelse*. Oslo 1940, s. 282.

³⁵ Zob. L. Mumford, *Utopia, The City and the Machine*. „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences”. „Dedalus” 44 (wiosna 1965), 2, s. 272 n.

³⁶ Zob. Platona *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*. Przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki. Warszawa 1958, ks. III, rozdz. XXI, 415, s. 186—187.

³⁷ *Księga proroka Izajasza*. W: *Pismo Święte...*, IX, 17.

³⁸ *Ibidem*, II, 31—35.

Polach Elizejskich czy Wyspach Szczęśliwych. To zdaje się Hezjod pierwszy połączył sam wiek ze złotą metaforą i nakreślił kolejność następowania dalszych epok³⁹. Jego kanoniczna wersja naszego tematu — możemy z powodzeniem nazwać ją *locus classicus* — pojawia się obok innych kosmogonicznych bajek w jego *Pracach i dniach*, almanachu wieśniaka z wczesnej Hellady: zwłaszcza w opowieściach o Prometeuszu i Pandorze, zawierających implikacje dotyczące następstw intelektualnej ciekawości. Z faktu, że to właśnie Pandora sprowadziła nieszczęścia na świat, będąc podobnie jak Ewa pierwszą przedstawicielką swej płci, wynika, że w złotym wieku Hezjoda nie było kobiet. Ścisłej mówiąc, nie stosuje on terminu „wiek” (αἰών) ani też nie używa magicznej cyfry cztery.

Śpiewa o pięciu pokoleniach. Pierwsze z nich to złoty ród (χρυδῆον γένος) śmiertelników żyjących jak bogowie i miłowanych przez bogów. W niebie rządził wtedy Kronos. Ludzie wolni od trosk żyli wygodnie i spokojnie wraz ze swymi trzodami, na ziemi, która niezmuszona rodziła owoce. Po długim życiu i bezbolesnej śmierci zamienili się w dobroczynne demony, ustępując miejsca pokoleniu srebrnemu. Byli to już ludzie słabsi, skłóceni między sobą, nie zachowujący należytego szacunku dla nieśmiertelnych. W międzyczasie Olimpijczycy obalili rządy tytanów. To Zeus położył kres pokoleniu srebrnemu, tworząc w zamian plemię brązowe — silniejsze, bardziej wojownicze, które samo doprowadziło do swego zniszczenia. Z braku partnerów pokolenia te nie mogły się rozmnażać, były więc kolejno odtwarzane po każdym wygaśnięciu ich członków. W tym miejscu ów zmierzający ku coraz gorszemu proces przerwany zostaje przez interludium o bardziej szlachetnym charakterze. Zeus tworzy słynny ród herosów, którzy stają się półbogami, dokonują wielkich czynów pod Tebami i Troją i zostają uchronieni przed śmiercią, by osiąść na zawsze na odległych Wyspach Szczęśliwych, gdzie Kronos zostaje przywrócony jako ich władca. Ten powrót do pierwotnego stanu jest jakby wyrwany z przeważającego modelu degeneracji, a nuta militarnej chwały kłóci się z pacyfistycznymi tendencjami głoszonymi wcześniej i później. George Grote interpretował tę rozbieżność jako zakończoną niepowodzeniem próbę pogodzenia mitów bohaterskiego wieku z dydaktyczną przypowieścią poety⁴⁰. Na uwagę zasługuje fakt, że czwarte plemię nie jest już przypisane do żadnego metalu i pomijane jest przez większość z tych, którzy opowiadają tę historię.

Piąte pokolenie, które normalnie uważać by można za czwarte, jest najgorsze ze wszystkich, żelazne. Wciąż jest silne — tu właśnie my się

³⁹ Zob. J. G. Griffiths, *Archaeology and Hesiod's Five Ages*. „Journal of the History of Ideas” 17 (styczeń 1956), 1, s. 108—109. — H. C. Baldry, *Hesiod's Five Ages*. J. w. 17 (październik 1956), 4, s. 553—554. — J. G. Griffiths, *Did Hesiod Invent the Golden Age?* J. w. 19 (styczeń 1958), 1, s. 91—93.

⁴⁰ G. Grote, *A History of Greece*. London 1862, t. 1, s. 62.

pojawiamy. Lamentując nad jego ciężkim losem i zmartwieniami, demaskując gwałtowność i haniebność jego społecznych związków, Hezjod korzysta z okazji, by uwypuklić naukę moralną, którą głosił. Żeby tak było inaczej, żeby tak on sam umarł wcześniej lub urodził się później! Kończy swą pesymistyczną opowieść prorocstwem, że zło zwycięży, a Aidos i Nemezis, uosobienia wstydlivosti i oburzenia, porzucą ziemię. Ich ucieczka do nieba utorowała być może drogę gwiazdnej bohaterce wprowadzonej do *mythos* kilka wieków później przez jednego z naśladowców Hezjoda, stoickiego poetę Aratosa, który to w swym astronomicznym eposie *Phainómena* przyjmuje za pewnik stopniowy upadek czterech rodów, jak również ich stopniową degenerację⁴¹. Główną zasługą Aratosa jest opowieść o tym, jak bogini sprawiedliwości Dike, która żyła wśród ludzi za panowania pierwszego, a nawet drugiego pokolenia, tak bardzo przeraziła się rozlewowi krwi w okresie panowania trzeciego rodu, że uciekła do nieba (w towarzystwie innych abstrakcyjnych bóstw Hezjoda). Tam znalazła schronienie w zodiaku, gdzie pojawia się teraz jako konstelacja Panny, łącząc w ten sposób cechę czystości z cechą sprawiedliwości. Widać ją tym wyraźniej na niebie, że zalet tych brakuje u nas na ziemi — świeci odtąd stale dla poetów, którzy przywołują ją pod gwiazdnym imieniem dziewiczej Astrei, i stanowi znak tego, że bogowie wycofali się z uczestnictwa w ludzkich sprawach.

Tak wygląda w oczywistym skrócie mit, który Grecja przekazała Rzymowi, gdzie został on poddany dwóm strategicznym modyfikacjom przez sprawującego nad wszystkim nadzór Wergiliusza. Pierwsza modyfikacja wiąże się z owym procesem łączenia mitów, w wyniku którego Rzymianie przystosowali religię Greków do swojej. W tym przypadku prototypową postacią był Kronos (Κρόνος), tytan, syn Nieba i Ziemi, którego kanibalistyczny stosunek do własnych dzieci doczekał się interpretacji jako alegoria czasu (Χρόνος). Jeden z synów Kronosa, Zeus, uciekł, aby zapanować nad Olimpem i wygnać z kolei swego ojca na Kretę. Przelotne spojrzenie rzucone przez Hezjoda na wygnanego Kronosa sprawującego władzę w niebie, gdzie znaleźli schronienie półbogowie, daleko za morzem, jest złączem, które wiąże go z Saturnem, rzymskim bogiem urodzaju (*satus*) zaproszonym do wspólnego sprawowania władzy przez Janusa, boga o dwóch obliczach, miejscowego ducha opiekuńczego bram i początku. Igrzyska Saturna, saturnalia, stały się najpopularniejszą manifestacją świątecznej radości i karnawałowego nastroju, symbolem rozluźnienia przepisów oraz idei wiecznego powrotu zdarzeń. J. G. Frazer sugeruje, że święta te ucieleśniały być może jakąś radosną legendę o beztroskich czasach pod rządami jakiegoś wesołego monarchy⁴²; stąd można je traktować jako chwilowe

⁴¹ Aratus, *Phaenomena*, s. 96—136.

⁴² J. G. Frazer, *The Golden Bough*. London 1913, t. 9, s. 344.

odrodzenie złotych wieków wspomnianych przez ludzi. Jedne z takich obchodów przypomniane zostały w *Eneidzie* w teatralnym opisie przeciwstawionym obrazowi wznoszącego się miasta:

Aurea quae perhibent illo sub rege fuere saecula.

Król Ewander, sam uciekinier z Arkadii, przyjmując Eneasza w Rzymie, zwraca uwagę, że jego twierdza stoi teraz tam, gdzie niegdyś dęby zrodziły ród dzikusów [„Król Ewander, co Romy założył warownię, / »Fauny — rzecze — i nimfy dzierżyły te kraje, / I ród mężów, co z twarych pni dębu powstaje«”]⁴³. Saturn, uciekając przed gniewem Jowisza (inaczej Zeusa) ku zachodnim wybrzeżom Italii, osiedlił się w tamtych stronach i nazwał je Lacjum, ponieważ zapewniało mu kryjówkę (gra słów z *latuisset*). Ukrywający się bóg stał się swego rodzaju idolem, chętnie i z tęsknotą wspomnianym w okresie mniej spokojnych rządów, które cywilizowały tubylców poprzez nadawanie im praw i uczenie sztuk rolniczych.

Druga zmiana wprowadzona przez Wergiliusza ma jeszcze bardziej doniosłe znaczenie. Chodzi o tajemniczą eklogę IV, której liczne pogłosy przysparzają od dwóch tysięcy lat kłopotów jej komentatorom. Otwarcie odwracając się w poszukiwaniu natchnienia od sycylijskich muz Teokryta do proroczych ksiąg Kumańskiej Sybilli, Wergiliusz świadomie otoczył tę eklogę tajemnicą. Pod względem formalnym jest to *genethliacon*, czyli oda na cześć narodzin. Zwracając się do swego przyjaciela, konsula Polio, poeta wita narodziny syna, któremu przepowiedana jest wspaniała przyszłość — tak chwalebna, że interpretatorzy nie zadowolają się identyfikacją dziecka jako syna konsula Polio. Niektórzy wiążą utwór z losami Marka Antoniusza i jego syna z Kleopatram, Aleksandra Heliosa. Inni, podążając dalej w tym kierunku, dostrzegają w niej egipski kult słońca. Jeszcze inni zauważyli tam motyw składania gratulacji z okazji wcześniej zawartego małżeństwa w rodzinie cesarza Oktawiana, którego kariera bardziej niż inne spełnia oczekiwania wyrażone przez Wergiliusza⁴⁴. Tę linię interpretacyjną potwierdza fragment *Eneidy*, w którym cień Anchiza przepowiada, że August Cezar przywróci złoty wiek na niwy Lacjum rządzonego niegdyś przez Saturna⁴⁵. Uderzająca nowość tych prorocत्व polega na tym, że przenoszą one *aurea saecula* z przeszłości do najbliższej przyszłości. Odwracając spadkową tendencję czterech wieków i spoglądają w przyszłość, oczekując czasu cyklicznej regeneracji.

⁴³ Wergiliusz, *op. cit.*, ks. VIII, w. 313—315, s. 234.

⁴⁴ W. W. Tarn, *Alexander Helios and the Golden Age*. „Journal of Roman Studies” 22 (1932), 2, s. 135—159. — H. Mattingly, *Virgil's Fourth Eclogue*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 10 (1947), s. 14—19. — J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e eclogue*. Paris 1930.

⁴⁵ Wergiliusz, *op. cit.*, ks. VIII, w. 322—324.

Ekloga ta, inspirowana przez sybillińskie przepowiednie do śpiewu w bardziej podniosłej tonacji, ogląda się na ostatni („ultima aetas”), a nie pierwszy wiek, którego najbardziej pamiętni przedstawiciele, Panna i Saturn, teraz właśnie powracają. Wielki ciąg wieków znów się rodzi („magnus ab integro saeculorum nascitur ordo”). Po przewidywanym zstąpieniu z nieba nowego pokolenia żelazne plemię zniknie, a złoty ród wytryśnie znów na całym świecie. Natura dozna powszechnego odrodzenia, wszystko zakwitnie bez przymusu, a trzody raz jeszcze paść się będą nie tknięte przez groźne bestie. Z potężnych dębów będzie oczywiście sęczył się miód rosisty — dosłownie: będą się nim pocić („et durae quercus sudebunt rescida mella”). Apollo będzie królem i przypuszczalnie sprawcą rozkwitu sztuk. Wiek ten jednak z konieczności stanie się również świadkiem bohaterskich czynów — będzie musiał spuścić na wodę nowe Argo i stoczyć drugą wojnę trojańską. Wówczas, kiedy już wszystkie wojny zostaną ostatecznie zakończone, okręty z drzewa sosnowego opuszczą morza. Oracze nie muszą już uprawiać ziemi, uwolnią woły z jarzma. Nie trzeba też będzie barwić wełny na ubrania, bo posłuszne owce będą wytwarzać runo w przeróżnych kolorach. Nieuniknioność tego różowego przyjścia jest zrzędzeniem samych Parek, które wykrzykują, by czas ten przyspieszyć: „Talia saecla,... currite”. I tak oznajmiwszy to z dumą, poeta wzywa samego Pana do śpiewaczego konkursu w Arkadii.

Wergiliusz przekształcił zatem sielankę w urzędowy utwór pochwalny: zebrał uproszczone konwencje prymitywizmu na poparcie pryncypatu Augusta, *Pax Romana* i marszu imperium. Z historycznego punktu widzenia era Augusta została nazwana złotym wiekiem nie w rozumieniu Hezjoda, lecz ze względu na zdobycze cywilizacji i osiągnięcia w dziedzinie kultury. Te zaś zaczęły świecić szczególnym blaskiem w srebrnych latach zmierzchu dynastii. Mimo to w następnym wieku Kalpurniusz Sykulus nie zawahał się użyć sformułowań Wergiliusza w pełnej dobrych wróżb eklodze witającej wstąpienie na tron Nerona ⁴⁶. W XIV w. Petrarca witał czasy trybuna ludowego Rienziego jako odrodzenie złotego wieku, podobnie jak to czynił samozwańczy trybun ⁴⁷. Ekloga poświęcona konsulowi Polio stworzyła właściwie nowy gatunek literacki, środek schlebiana władcy przez nadwornych poetów, jak również narzędzie utrzymywania równowagi między współczesnymi a starożytnymi; będą nas dochodziły jej służalcze echa w trakcie obserwacji późniejszych wieków, które wychwalają same siebie i usiłują za wszelką cenę spełnić własne idee wielkości. Jednak największe znaczenie uzyskał ten

⁴⁶ Zob. Calpurnius Siculus, *Eclogues*, I, 41—44.

⁴⁷ Zob. K. Burdach, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*. Berlin 1928, s. 81—90.

gatunek literacki mimowolnie. Powitanie niemowlęcia, którego narodziny miały zaprowadzić nowy ład, w połączeniu z ponownym pojawieniem się Panny, skłoniło pobożnych chrześcijan do utożsamiania bogini Astrei z dziewicą Marią i do czytania wiersza w sposób retrospektywny, jako proroczego opisu narodzin Chrystusa mających nastąpić 40 lat później.

*Rapt into future times, the Bard begun:
A Virgin shall conceive, a Virgin bear a son.*

Pope w swej religijnej ekłodze *Mesjasz* połączył aluzję do Wergiliusza z mesjanistycznymi prorocstwami Izajasza⁴⁸. A rzymski opis był wystarczająco wierny, by zapewnić Wergiliuszowi zdobycie owego niezwykłego prestiżu, jaki w okresie średniowiecza otaczał niby aureolą tego pogańskiego pisarza, który dostrzegł światelko chrześcijańskiego objawienia, *anima naturaliter Christiana*. Temu zbiegowi okoliczności zawdzięczał częściowo swą pozycję przewodnika Dantego w *Boskiej Komedii*, w której wyrażone jest nawet domniemanie, że Stacjusz nawrócił się na chrześcijaństwo pod wpływem lektury *Czwartej eklogi*, której echa rozbrzmiewają u Dantego:

(...) Na nowo się rodzi
Świat; sprawiedliwość wraca z nowym ranem
Ludzkość (...) ⁴⁹

A pogańska alikwota pojawia się wśród religijnej harmonii Miltonowskiego *Hymnu na Boże Narodzenie*:

Gdy taka muzyka święta
Chwilkę dłuższą zmysły spęta,
Czas cofniony da wiek złoty ⁵⁰.

O ile Hezjod jako pierwszy ogłosił nasz mit, a Aratos wyposażył go w bohaterkę, o tyle Wergiliusz zmienił jego orientację, tak geograficzną, jak i chronologiczną, przenosząc go do klimatu Italii. Ale dopiero współczesny mu, choć młodszy od niego, Owidiusz uformował go w topos i ułożył jego tradycyjne elementy w niezrównany w swej retoryce wzorzec, naśladowany, będący przedmiotem plagiatów, parafrazowany, parodiowany, reinterretowany, kwestionowany, zniekształcany i przekształcany na tyle sposobów przez różnych pisarzy, o których tutaj

⁴⁸ A. Pope, *Messiah: A Sacred Eclogue in Imitation of Vergil's Pollio*, w. 7, 8. — Zob. również R. A. Brower, *Alexander Pope: The Poetry of Allusion*. Oxford 1959, s. 35—62.

⁴⁹ Dante Alighieri, *Boska Komedia* (Wybór). Przełożył E. Porębowicz. Wstęp i komentarze opracował K. Morawski. Wrocław 1977. *Czyściec*, pieśń XXII, w. 70—72, s. 250.

⁵⁰ J. Milton, *Hymn na Boże Narodzenie*. Przełożył K. Piotrowski. W: *Poeci języka angielskiego*. Wybór i opracowanie H. Krzeczkowski, J. S. Sito, J. Zulański. Warszawa 1969, t. 1, s. 563.

wspomnimy. Jako kompendium mitologii grecko-rzymskiej *Przemiany* Owidiusza należą do najbardziej płodnych i stymulujących źródeł w dziedzinie literatury. Co więcej, stanowią one ogromny pean do ożywczych i przetwarzających mocy samej przyrody, której niezniszczalna siła jednocy bezustanne zmiany pojawiające się w poszczególnych opowieściach. Nic dziwnego, że opis czterech wieków następuje u Owidiusza bezpośrednio po opisie stworzenia kosmosu.

*The Golden Age was first, which uncompeld
And without rule, in faith and Truth exceld.*

[Złoty najpierw wiek nastał. Nie z bojaźni kary
Lecz z własnej chęci człowiek cnoty strzegł i wiary]⁵¹

Tak brzmią początkowe wersy z wczesno XVII-wiecznego przekładu George'a Sandysa. „*Uncompelled*” zostało oddane w sposób bardziej twierdzący przez Owidiusza jako „*sua sponte* (z własnej chęci)”, w przeciwieństwie do „*sine lege* (bez prawa)”, czy „*nullo vindice* (bez władzy)” — to ostatnie pominięte przez angielskiego tłumacza, być może dlatego, że zostanie zastąpione przez „*sine iudice* (bez sędziego)”. Nie ma strachu przed karą ani groźnych praw. Jak dotąd człowiek złotego wieku jest przedstawiany poprzez negację. Wiemy, że nie jest więźniem na ławie oskarżonych, a nam stawia się pośrednio pytanie, czy możemy powiedzieć to samo o sobie.

Jeszcze sosna dla obcej odwiedzenia ziemi
Nie zstąpiła do morza ze swych gór rodzinnych⁵².

W wyniku zastosowania synekdochy sosna zmieni się w maszt, a stąd w wergiliuszowski okręt i poczuje się chyba gorzej po tej metamorfozie. Jako że nie istnieje na razie nawigacja, nie może też być mowy o handlu. Co więcej, nie ma fortyfikacji, broni, ani surm bojowych. Wiekowa wizja bezpieczeństwa i spokoju została przedstawiona poprzez energiczne rozwinięcie zasady negacji. Kluczowym słowem zdaje się być *non-dum*: ludzie nie są jeszcze zniewoleni przez przymusy, które aż nadto dobrze znamy. Jest to stan rzeczy typowy dla okresu poprzedzającego wygnanie z raju, a przedstawiony przez Jamesa Joyce'a na początku *Finnegans Wake*, gdzie pośród innych tragedii, które nie zdążyły jeszcze nastąpić, Sir Tristan nie „*passencore*” (*passenger* / *pas encore*) jeszcze w ową fatalną podróż z Izoldą⁵³. Podobne litanie mówiące o przyszłej niedoli są tak częste, że Ernst Bloch w swej ogromnej i niezwykle sugestywnej anatomii ludzkich pragnień, *Das Prinzip Hoffnung*, klasy-

⁵¹ G. Sandys, *Ovid's Metamorphosis*. Oxford 1632, s. 3. Przekład polski: Owidiusz, *Przemiany*. Przekład w wyborze według B. Kicińskiego. Wyboru dokonał, wstępem i objaśnieniami opatrzył J. Krókowski. Wrocław 1953, s. 7.

⁵² Owidiusz, *Przemiany*, s. 7.

⁵³ J. Joyce, *Finnegans Wake*. New York 1939, s. 3.

fikuje je jako *Noch-Nicht-Bewussten*, czyli rzeczy jeszcze nie znane⁵⁴.

Owidiuszowskie negacje zmieniają się w radosne afirmacje, gdy tylko zezwala nam na kontemplację sielankowych scenek. Co prawda przypomina nam, że ziemia jest wciąż nie orana, nie zraniona radłem, i że rodzi wszystko bez przymusu („*nullo cogente*”). Mimo to jednak oszalałami nas swą dobrowolną szczodrością. Rozpoznamy niektóre z najbardziej typowych okazów flory, a naszej euforii nie zakłóca żadna wzmianka o faunie. Żołądzie, podstawa arkadyjskiej diety, są dobrze wyeksponowane przez poetę, świadomego faktu, że spadły one z rozłożystego drzewa Jowisza: „*Et quae deciderant patula Iovis arbore glandes*”. Nie po raz ostatni widzimy te bezpretensjonalne owoce. Sam Owidiusz powraca do nich, jak również do złotego wieku, z chwilą gdy dochodzi do wegetariańskiej doktryny Pitagorasa w ostatniej księdze *Przemian*⁵⁵. Drzewa zawsze widać wyraźniej na tle śródziemnomorskiego krajobrazu, częściowo dlatego, że jest ich stosunkowo niewiele, a częściowo dlatego, że stanowią wspaniałe symbole: oliwka, cyprys, wawrzyn, palma. Według Owidiusza to dąb wiecznie zielony, czyli dąb skalny, jest miodonośny, a dopełnieniem tego idyllicznego obrazka jest przywołanie nam na myśl kraju Kanaan:

Hojną płynęły strugą i nektar i mleko
I z dębu zielonego złote miody cieką⁵⁶.

Jeśli chodzi o pogodę, to panowała wieczna wiosna: „*ver erat aeternum*”. Oznacza to pewną poprawę w stosunku do pogody w Italii, wychwalanej przez Wergiliusza w *Georgikach*, kiedy to panowała stale wiosna i lato, nawet w niezwykłych do tego miesiącach: „*Hic ver addiduum atque alienis mensis aetas* [Tu nieustanna wiosna, w zimowych lato miesiącach]”⁵⁷. Srebrny wiek przyniósł inne pory roku, podobnie jak w biblijnej opowieści, gdzie stanowią one cenę płaconą za wygnanie z raju po upadku. „Tu z Adamowej uczuwamy kary” — powiada Szekspir — „pór zmianę”⁵⁸. Natomiast wegetacja roślin i kwiatów przez okrągły rok jest, według Bacona, „przywilejem złotego wieku”⁵⁹. Przywilej ten może stanowić największą niemożliwość owej ery, a także jedną z jej

⁵⁴ Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1959, t. 1, s. 129.

⁵⁵ Owidiusz, *Przemiany*, ks. XV, w. 96—103, s. 277.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 8.

⁵⁷ Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*. Przełożyła i opracowała Z. Abramowiczówna. Wrocław 1953, ks. II, w. 149, s. 69.

⁵⁸ W. Szekspir, *Jak wam się podoba?* Przełożył L. Ulrich. W: *Dzieła dramatyczne*. Warszawa 1973, t. 2, s. 200.

⁵⁹ F. Bacon, *The speeches drawn up for the Earl of Essex in a device before Queen Elizabeth, on the anniversary of her accession to the throne, November 17, 1595*. W: *Works*. Ed. J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath. London 1859—1869, t. 7, s. 379.

największych atrakcji; istnieć bowiem bez pór roku, to tak jakby być zawieszonym w stanie bezczasowości, niemożliwej do pojęcia przez człowieka, chyba że jest to raj na ziemi. Ciekawe, że nasze pojęcia czasu i pogody są równie blisko spokrewnione jak pokrewne im łacińskie wyrazy, *tempus* i *tempestas*. W językach romańskich oba pojęcia wyrażane są przez to samo słowo (*tempo*, *tiempo*, *temps*). Życie musi różnić się w zależności od warunków atmosferycznych, jakiegokolwiek bowiem by były, przesądzają o jego charakterze.

Owidiuszowska wersja srebrnego wieku jest przeszło o połowę krótsza od jego wstępu na temat złotego wieku. Zajmuje się pobieżnie wygnaniem Saturna, zrzuconego w głąb Tartaru przez Jowisza, który to następnie skraca wieczną wiosnę, wprowadzając w zamian zimę, lato i nieregularną jesień. Rezultatem tych zmian jest skrajny upał i mróz, które zmuszają ludzi do szukania schronienia, a więc budowania domów. Jako że ziemia nie rodzi już bez przymusu, wprowadzona zostaje jednocześnie uprawa roli, a wołom nakłada się jarzmo. Następny wiek, brązowy, skwitowany jest jednym zdaniem sygnalizującym pojawienie się wojny, nie tak jeszcze okrutnej, jaką ma się wkrótce stać. Zdanie to stanowi brutalne przejście do perory o wieku żelaznym, któremu Owidiusz poświęca tyle samo miejsca, co złotemu. Hezjodowski opis samego złotego wieku był znacznie krótszy od opisów kolejnych epok, które to opisy uległy wydłużeniu, gdy przerzucił się z rapsodu na diatrybę. Dokonana przez Owidiusza adaptacja czteroczęściowego modelu uwydatnia, dzięki skróceniu dwóch pośrednich stanów, biegunową skrajność tego, co jest symbolizowane odpowiednio przez złoto i żelazo. Wzmianki o srebrnym i brązowym wieku rzadko pojawiają się u innych autorów. Złoty wiek jest często wyczarowywany jakby dla niego samego; ale zawsze ukryta jest aluzja, a czasem i wyraźne odniesienie do wieku żelaznego. Historyczny paradygmat niknie w oddali, a moralna antyteza wychodzi na pierwszy plan.

Owidiuszowski wiek żelazny jest odwrotnością wieku złotego, występuje z nim w jednej parze, wracając wciąż do tych samych przesłanek. Teraz właśnie pojawiają się wszelkie występki; wstyd, prawda i wiara pierzchają. Na ich miejsce wkradają się wady — oszustwo, złośliwość, zdrada, przemoc, oraz „zgubne pragnienie zysku” („*amor sceleratus habendi*”). Mowa jest również o szaleństwie polegającym na ścinaniu w górach sosen, by budować z nich okręty. Opowiadając, jak ziemia została podzielona, i wspominając czasy, gdy stanowiła jeszcze wspólną własność, poeta rzuca spojrzenie wstecz, na pierwotne stadium, używając niejako bardziej pozytywnego sformułowania, które wywoła pewne znamienne reperkusje: „*communemque prius*”. Poprzednio ziemia, podobnie jak światło i powietrze, należała do wszystkich. Dzielenie jej czy ogradzanie, jak twierdzi Wergiliusz w *Georgikach*, uważano by za

świętokradztwo w stosunku do mieszkańców Olimpu ⁶⁰. To wtedy Ceres po raz pierwszy nauczyła ludzi uprawy roli, jako że żołądzie i dziczki rosły w niedostatecznej ilości. To wtedy Jowisz pozbawił drzewa miodu i nałożył na ludzi inne ograniczenia, by pobudzić ich własną pomysłowość i przedsiębiorczość. Tutaj Wergiliusz, rolnik gentleman zdaje się wyrażać pewną tęsknotę do przedrolniczego modelu życia, przekładając saturniański pogląd na świat nad olimpijski. Jednakże udział Saturna jest zwodniczy, jako że jest on gdzie indziej przedstawiony jako ten, który wprowadził technikę uprawy roli do Italii. W mniej poetyckich opisach, tak greckich, jak i rzymskich, prymitywnych ludzi cywilizują praca i wynalazki ⁶¹.

Owidiusz przytacza więcej przykładów dowodzących, że wiek ten słusznie został nazwany żelaznym. Ludzie, nienasyчени owocami ziemi, wdarli się do jej wnętrza w poszukiwaniu skarbów, które mogą stać się jedynie podniętą do dalszego zła. Koniecznym warunkiem panowania złotego wieku — stwierdza Owidiusz, atakując potęgę złota w *Amores* — było to, aby bogactwa mogły pozostać ukryte w ziemi. Dlaczego ludzie mieliby je wykopywać, żeglować po morzach, czy wznosić obronne miasta? — pyta ucielesnioną Naturę Ludzką („*hominum natura*”) ⁶². Boecjusz miał zadać analogiczne pytanie, a Chaucer zmienić je w przekleństwo w swym wzorowanym na Boecjuszu wierszu *The Former Age*:

*But cursed was the tyme, I dar wel saye,
That men first dide hir swety bysinesse
To grobbe up metal, lurking in derknesse,
And in the riveres first gemmes soghte* ⁶³.

Dwuznaczność owej przeklętej i pożądanej przez wszystkich rudy, paradoks złota jako takiego, został pamiętnie oddany przez Boecjusza epitetem „*pretiosa pericula*” ⁶⁴, który Chaucer tłumaczy jako „*precious perils*” ⁶⁵, a Milton ujmuje jako „*precious bane*” ⁶⁶. Podejrzliwość była tak dalece rozprzestrzeniona wśród poetów, że pionierski w dziedzinie mineralogii, żyjący w okresie renesansu, Georgius Agricola, czując na sobie ciężar odpowiedzialności udzielenia odpowiedzi na te zastrzeżenia,

⁶⁰ Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki*, ks. I, w. 125—154, s. 51—53.

⁶¹ W. K. C. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views on the Origine of Life and the Early State of Man*. Ithaca, N. Y., 1957, zwłaszcza s. 95 n.

⁶² Ovidius, *Amores*, III, 8, 35—49,

⁶³ Chaucer, *op. cit.*, w. 27—30.

⁶⁴ Boethius, *op. cit.*, II, *Metrum* V, 30.

⁶⁵ Chaucer, *op. cit.*, s. 393.

⁶⁶ J. Milton, *Paradise Lost*, I, 692.

cytuje Owidiusza w swym metalurgicznym traktacie *De re metallica* ⁶⁷. Górnictwo wydawało się aktem profanacji, podobnie jak to było przez długi czas z lataniem, a kiedyś nawet z żeglowaniem, jako że działania te oznaczały zbyt zuchwałe wdzieranie się do tajemnic przyrody. Cywilizacja dokonuje postępu, gwałcąc podobne tabu wbrew istniejącym zakazom. Ale Owidiusz zarzucał nie tylko obskurantyzm; w sielance wyrażał przekleństwo skierowane przeciwko uprzemysłowionemu społeczeństwu. Jego żelazny wiek nie był metaforą, a jego złoto było bardziej zgubne niż żelazo („*ferroque nocentius aurum*”).

Od złota podżegana, a żelazem zbrojna,
Wśród mordów i pożogi wyszła na świat wojna ⁶⁸.

Mordercza walka zatacza coraz szersze kręgi, zmieniając przyjaciół we wrogów i prowadząc do rozkładu rodziny. Pobożność jest w prostracji, a Astrea jako ostatnia z nieśmiertelnych porzuca ziemię. Poeta zaś przechodzi do kolejnych przemian, walk gigantów i potopu.

Ponieważ wiersze Owidiusza są tak przesycone erotyzmem, na ironię może zakrawać fakt, że nie ma on nic do powiedzenia o miłości w złotym wieku. Nie jest to jednak dziwne, powstrzymywała go bowiem Hezjodowa tradycja wykluczająca udział kobiet. W *Ars amatoria*, czyniąc jedną ze swych gorzkich uwag na temat korupcji ludzi mu współczesnych, Owidiusz ujmuje paradoksalne implikacje złota grą słów: „*Aurea sunt vere nunc saecula* [Żyjemy dziś w złotym wieku]” ⁶⁹. Jest to prawdziwy złoty wiek, skoro największy zaszczyt, miłość, można kupić za złoto. Podobne uczucia wyrażają także inni poeci elegijni. Reakcją Horacego na wojny domowe było doradzanie ucieczki z Rzymu, przekształcenie typowych wspomnień dotyczących złotego wieku w plany podróży na Wyspy Szczęśliwe. *Czwarta ekloga* Wergiliusza mogłaby służyć jako patriotyczna odpowiedź na *Szesnąstą epodę* Horacego. Tybullusem wzdragającym się przed komercjalizmem miasta, który zmienia ludzi w żelazo, kieruje umiłowanie wsi, i do niej to właśnie kieruje apostrofe, używając określeń związanych ze złotym wiekiem. Robi jednak wszystko, by uniknąć użycia samej nazwy, choć dorzuca interesujący szczegół, a mianowicie fakt, że ówczesne domy (domy wtedy?) nie miały drzwi ⁷⁰. Empedokles zawyrokował, że wiekiem tym rządziła Wenus ⁷¹, a Teokryt opiewał w rapsodach miłość złotych ludzi ⁷². Dopiero jednak

⁶⁷ Georgius Agricola, *De re metallica*. Tr. H. C. and L. H. Hoover. London 1912, s. 7.

⁶⁸ Owidiusz, *Przemiany*, s. 9.

⁶⁹ Owidiusz, *Sztuka kochania*. Wolny przekład J. Ejsmonda. Warszawa 1957, ks. II, s. 46.

⁷⁰ Tibullus, *Elegies*, II, 3.

⁷¹ Lovejoy, Boas, *op. cit.*, s. 33.

⁷² Theocritus, *Idylls*, XII, 15, 16.

w późnej, anonimowej elegii znajdujemy erotyzm w centrum zainteresowania: „*Liber amor...*”⁷³. Niegdyś miłość była wolna — żaden mężczyzna nie podejrzewał swej partnerki — wystarczyło, że wiedziała, czemu zaprzeczyć publicznie, a uznawano ją za czystą. Męska tolerancja w tym niejasnym przypadku zdaje się patrzeć przez palce na kobietą hipokryzję. Ogólnie rzecz biorąc, przypuszczenie, że nasi ojcowie pozwalali sobie na stosunki pozamałżeńskie, czyli na to, co John Donne nazwał „mnogością miłości”⁷⁴, pozostawiono do rozwinięcia renesansowi.

Juwenalis w swej satyrze skierowanej przeciwko kobietom przypuszcza, że istniały one w czasach Saturna. Maluje on niezbyt atrakcyjny portret kobiety: „często bardziej odstręczająca niż jej czkający żołędziami małżonek” („*et saepe horridior glandem uctante marito*”)⁷⁵, ale obdarza ją za to zapomnianą cnotą wierności. Zewnętrzne aspekty tego portretu podciągnąć można pod kategorię, którą profesorowie Lovejoy i Boas określają jako surowy prymitywizm. Przedstawił to dobrze Lukrecjusz, którego żyjący w pieczarach tubylcy zdobywali kobiety, przekupując je owocami i czymże innym jak nie żołędziami?⁷⁶ Juwenalis traktuje swój wiek jak najsurowiej; gdzie indziej oznajmia, że jest on gorszy od żelaznego, że natura nie ma dla niego nazwy, ani metalu, który by go symbolizował. Będąc jednak satyrykiem, łagodzi swą surowość, przestrzegając ściśle kodu etycznego, który wydaje się tym bardziej prawy, że tak jawnie jest wyszydany. Pudicitia, uosobienie wstydlivosti i skromności, błąkała się po świecie w czasach kobiet jaskiniowych, ponieważ bez względu na to, jak były odpychające, dochowywały czystości. Obecnie, w wieku srebrnym, który jest świadkiem pojawienia się cudzołóstwa, ucieka do nieba wraz z Astreą. Niby lekcja poglądowa z moralności stoickiej, złoty wiek stworzył zasłonę dla filozofii Seneki, który wspomina o tym w swej tragedii *Hipolit*, natomiast w innej tragedii, pośmiertnie ogłoszonej *Oktawii*, widzimy go snującego wspomnienia o złotym wieku. W swym najbardziej wpływowym eseju, dziewięćdziesiątej epistole, odwołuje się do zasad powściągliwości, którą przeciwstawia zepsuciu hipercywilizacyjnego dobrobytu, i do humanistycznej wiedzy (*sapientia*) Diogenesa przeciwstawionej technicznej pomysłowości (*sagacitas*) Dedala⁷⁷.

Moglibyśmy tak dalej cytować i ilustrować nasze wywody przykła-

⁷³ *Anthologia Latina*, no. 914, 69—70. Cyt. według Lovejoy, Boas, *op. cit.*, s. 69.

⁷⁴ J. Donne, *Elegies*, XVII, 39.

⁷⁵ Juvenalis, *Satires*, VI, 10.

⁷⁶ Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*. W przekładzie E. Szymańskiego. Do druku przygotowała I. Krońska. Komentarzem opatrzył K. Leśniak. Warszawa 1957, ks. V, w. 965, s. 198.

⁷⁷ Seneca, *Hippolytus*, 525—539; *Octavia*, 397—406; *Epistulae morales*, XC, 14.

dami, ale chyba dostarczyliśmy ich już wystarczająco wiele, by zrozumieć, w jaki sposób topos czterech wieków, a zwłaszcza złoty wiek kontra żelaznemu, upowszechnił się w klasycznych rozprawach. Jego zasady, skodyfikowane przez Owidiusza, miały być do znudzenia powtarzane przez innych. Ale w trakcie długotrwałego procesu ciągłego powtarzania, ujawniła się niezwykła zdolność tego tematu do przystosowywania się do zmienionych punktów widzenia i nowych sytuacji. Jego szkicowy charakter ułatwiał mu adaptację, a przez to i uwiecznienie. Charakteryzował się odrzuceniem wojen i niesprawiedliwości, handlu i podróży, pracy i własności. Wraz z dojrzewaniem ludzkiego doświadczenia musiały powstać pewne poprawki, przewartościowania niektórych spraw wcześniej odrzucanych, modyfikacje koncepcji lepszego świata, a nawet możliwość osiągnięcia niektórych jego składników. Mit ten miał szerokie zastosowanie ze względu na swą abstrakcyjność. Opowieść, którą przekazuje, jest bardzo uogólniona; uznać ją trzeba raczej za stan ducha niż serię wydarzeń. Zawarte w nim skąpo konkretne szczegóły stały się najczęściej powracającymi motywami. Weźmy np. obowiązujące wówczas jarskie pożywienie, najwcześniejszy pokarm człowieka, środek odżywczy Arkadii, skromny owoc potężnego drzewa Jupitera, dobrze znane żołędzie. Posługiwano się tym przykładem tak często, że aż znużyło to starożytnych; Cicerono cytuje greckie przysłowie: „Dość już dębów”⁷⁸.

Świadomość tego, że łacińskie *glans* jest nie tylko źródłosłowem angielskiego wyrazu *gland* [żołędź, gruczoł], ale także terminem używanym w anatomii dla określenia górnej części prącia, budzi w nas pokusę znalezienia jakiegoś gruczołowego powodu dla niezwyklej wytrzymałości żołędzia, jakiejś skromnej aluzji do jego zdolności rozrodczych. Do czasów renesansu stało się to takim poetyckim sloganem, że Petrarca mógł pisać o swych żołędziach, które każdy chwali, unikając ich („*quelle ghiande / le qua' fuggendo tutto'l mondo onora*”⁷⁹). Góngora wykazał swe zdolności do eleganckich wariacji oraz przekształcania natury w sztukę, określając wiecznie zielony dąb jako baldachim złotego wieku („*pabellón al siglo <...> dorado*”⁸⁰), a prosty pokarm przezeń wytwarzany jako propozycję najwspanialszego świata, początkowej świetności:

*el tributo, alimento, aunque grosero,
de el mejor mundo, de el candor primero.*

Nawet angloamerykański poeta XX w., jeśli przyjmie stanowisko Eźry Pounda, wciąż „uparcie się skłania ku darceniu lilii z żołędzi”⁸¹. Tak

⁷⁸ Cicerono, *Epistulae ad Atticum*, II, 19. Zob. Lovejoy, Boas, *op. cit.*, s. 95.

⁷⁹ Petrarca, *Rime, Canzone*, 1, 23, 24.

⁸⁰ L. de Góngora y Argote, *Obras Completas*. Ed. J. Mille y Gimenez. Madrid 1943, s. 547 (*Fabula de Polifemo*, XI).

⁸¹ E. Pound, *Hugh Selwyn Mauberley*. W: *Selected Poems*. New York 1949, s. 61.

więc podstawy życia ulegają przekształceniu w literackich przeróbkach. Pożyteczny podręcznik dla malarzy i scenografów, wskazujący im, jak uosobić pojęcia abstrakcyjne, *Iconologia* Cesare Ripy, opisuje, jak nasze cztery epoki wyglądały w komedii wystawianej dla króla Francji, Henryka II. Złoty wiek był „przepiękną damą strojną w złoto, w takich samych bucikach, z plastrem miodu w jednej, a dębową gałązką żółędziami uwieńczoną w drugiej dłoni”⁸². Alegorycznymi *dramatis personae*, które po niej następowały, były starsze kobiety, coraz brzydsze i odziane w szaty coraz bardziej przypominające wojenny rynsztunek. Atrybuty *Età dell’Oro* stanowią zestawienie łagodnego i ostrego prymitywizmu, słodyczy miodu i twardości dębu. Czy trzeba zwracać uwagę, że złoty strój owej damy raczej jest warunkiem królewskiej obfitości niż symbolem surowej prostoty?

Sam mit nie ma właściwie głównego bohatera, pewnie dlatego, że jego najprawdziwszymi uczestnikami są ci, którzy o nim marzą. Astrea gra tam niewielką i bierną rolę, znikając po to, aby otrzymawszy skrzydła i snop zboża, pojawić się na niebie jako szósty znak zodiaku. Saturn, eponimiczny bohater występujący z kosą, nie robi prawie nic poza tym, że przewodzi; pozostaje nieuchwytną i sprzeczną wewnętrznie postacią, przypuszczalnie ze względu na swe synkretyczne pochodzenie oraz burzliwą przeszłość: detronizację w Grecji i apoteozę w Rzymie. Podobnie jak Kronos jest mocno zaangażowany w konflikty z rodzicami i dziećmi. Po niewielkim przekształceniu imienia staje się Chronosem, bogiem czasu, i to jest właśnie najistotniejsze w naszym micie. Kiedy przenosi się z Krety do Italii i stapia się z Saturnem, zmuszony zostaje do kilku sprzeczności. Jako fundator i cywilizator uczy mieszkańców Lacjum nie tylko uprawy roli, ale także pływania po morzach i handlu, zakłada urzędy, a nawet bije złote monety — daleki od prymitywistycznej anarchii, za którą będzie otaczany większą czcią. Fakt, że jego świątynia stała się publicznym skarbcem, jest jedną z „rzymskich zagadek” nurtujących Plutarcha, który sugeruje, że zwyczaj ten wywodzi się być może z legendarnej pomyślności panującej za rządów Saturna:

Now the abundance of fruits which the earth yeeldeth, and the vent or disposition of them, is the very mother that bringeth forth plentie of money

[Bo obfitość owoców, które ziemia rodzi, i upust ich, czyli rozporządzanie tymi owocami jest ową matką, co krocie pieniędzy przynosi]

rozmyśla Plutarch w elżbietańskim przekładzie Philemona Hollanda⁸³.

Wpływ Saturna przenika do sfery intelektualnej poprzez jego związki z planetą oraz neopłatońską racjonalizację złotego wieku wyłożoną przez XVI-wiecznego mitografa, Vincenzo Cartariego:

⁸² C. Ripa, *Iconologia*. Roma 1903, s. 138.

⁸³ Plutarch, *Morals*. Tr. P. Holland. London 1603, s. 42.

Bo powiadają przyrodnicy, że dusza człowieka gdy wniknie w ludzkie ciało, niesie ze sobą ze sfery Saturna dar wiedzy i wypowiedzi; tak więc platończycy rozumieją przez Saturna umysł i wewnętrzną kontemplację spraw niebieskich i dlatego nazwali czas, w którym żyli, złotym wiekiem, jako że czas ów cieszył się spokojem, zgodą i prawdziwym zadowoleniem⁸⁴.

Starożytni astrologowie przypisywali artystów i ludzi pióra planetarnej sferze Merkurego, ale renesans przeniósł ich do sfery Saturna; Marsilio Ficino zaś utożsamiał wrodzoną melancholię saturniańskiego temperamentu z szaleństwem geniuszu, Platońską manią⁸⁵. Mimo tych zachwyty astrologii mitografia dalej uważała Saturna za ziemskie bóstwo, którego zajęcia miały bardziej gospodarczy niż astralny charakter. Rzymianie życzyli sobie składać publiczne pieniądze w świątyni Saturna, albowiem w czasach jego rządów wszystko stanowiło wspólną własność („*cunctis universa communia*”), jak twierdził Boccaccio w *Genealogiae deorum*⁸⁶. W typowym podręczniku Natalisa Comesa czytamy znów, że wszystko stanowiło wspólną własność dzięki niezwyklej płodności ziemi. Choć Comes wymienia imię Tibullusa, nie mógł jednak zaczerpnąć swego stwierdzenia („*Omnia (...) omnibus (...) communia*”)⁸⁷ od rzymskiego twórcy elegii. Owidiusz użył przymiotnika *communis*, Wergiliusz zwrócił uwagę na fakt nieistnienia granic, a Seneka mówił o ludziach cieszących się naturą „*in commune*”⁸⁸. Wydaje się jednak, że owa kluczowa fraza pochodzi z *De officiis* Cyserona, który nie aprobeuje prywatnej własności w naturze, twierdząc, że wszystkie rzeczy należą do całej rodziny („*una domus, communia omnia*”) i latynizuje przysłowie cytowane przez Platona i Arystotelesa: „Wszystko jest wspólne wśród przyjaciół (*amicorum (...) communia omnia*)”⁸⁹.

Takie przyjazne stosunki międzyludzkie zostały rozszerzone na wszystkich wyznawców Chrystusa, gdy święty Piotr, nawracając grzeszników, w *Dziejach Apostolskich* stwierdził: „Wszyscy, którzy przyjęli wiarę, tworzyli jedną rodzinę i mieli wszystko wspólne”⁹⁰. Poczucie chrześci-

⁸⁴ V. Cartari, *The Fountain of Ancient Fiction*. Tr. R. Lincoln. London 1599, D III (angielska adaptacja *Le Imagini de i dei degli antichi*. Venetiis 1571, s. 36 n.).

⁸⁵ Zob. R. Klubansky, E. Panofsky, S. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*. London 1964, s. 254 n. Zob. R. and M. Wittkower, *Born under Saturn*. New York 1963, s. 102 n.

⁸⁶ G. Boccaccio, *Genealogiae deorum gentilium libri*. Ed. V. Romero. Bari 1951, t. 2, s. 391.

⁸⁷ Natalis Comes, *Mythologiae sive explicationum fabularum libri X*. Venetiis 1581, s. 77.

⁸⁸ L. A. Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*. Przełożył W. Kornatowski. Wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak. Warszawa 1961, XC, 38, s. 431.

⁸⁹ Cicero, *De officiis*, I, 7, 21; XVII, 54; XVI, 51.

⁹⁰ *Dzieje Apostolskie*. W: *Pismo Święte Nowego Testamentu*. Przełożył z jęz. gr. S. Kowalski. Warszawa 1957, IV, w. 32—35.

jańskiego braterstwa wzmocniło pogański pęd obalenia własności. I na odwrót — w listowiu złotego wieku odkrywamy korzenie chrześcijańskiego socjalizmu i, jak samo określenie implikuje — komunizmu. Podobna w swej wymowie wypowiedź zostaje dodana do toposu w jego poklasycznych przejawach — jest to odmowa przeprowadzenia zróżnicowania między moim i twoim, *meum* i *tuum*. Wymiana zaimków dzierżawczych ma swój odpowiednik w *Ewangeliu według św. Jana*, gdy Jezus modli się do Boga za swych apostołów: „Bo wszystko, co moje, twoje jest, a wszystko, co twoje, jest moje, i w nich jestem uwielbiony”⁹¹. Ale świecki kontekst zbliża się jak na ironię do wcześniejszego wyobrażenia o wspólnym posiadaniu dóbr materialnych. W *Trinummusie* Plauta syn marnotrawny, zwracając się o pomoc finansową do swego ojca, dowodzi, że „co twoje, moim, a rzecz jasna wszystko, co moje, twoim jest (*nam quod tuomst meumst, omne meumst autem tuom*)”⁹². Przekonanie wczesnych chrześcijan o dostojeństwie biednych jeszcze bardziej wzmocniło Owidiuszowskie potępienie bogactwa i jego podejrzliwy stosunek do wszelkiej własności. Hasło „*Amicorum communia omnia*” tak się upowszechniło w okresie renesansu, że Erazm zamieścił je na początku swego zbioru przysłów⁹³. W komentarzu powiązał je z antytezą *meum/tuum*, przypominając, że Sokrates (w *Państwie* Platona) upatruje główną przyczynę wojen domowych w braku zgodności obywateli co do takich pojęć, jak „moje” i „niemoje” (τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν)⁹⁴.

Satyryk niemiecki okresu poprzedzającego reformację, Sebastian Brant, umieścił pogardę ubóstwa wśród ładunku szaleństw na jego statku głupców. W *gulden welt* ludzie nie zabiegali o pieniądze (*gelt*); nie potępiali tych, którzy ich nie mieli, ani też nie mówili, jako że ich sąsiedzi nie posiadali nic godnego pożądania, „wszystko, co moje, jest i twoje (*wer myn das din*)”⁹⁵. Wszyscy ludzie byli równi, albowiem podstawę ich równości stanowiło ubóstwo. Perspektywę skromnego życia i głębokiego myślenia otwierającą *Narrenschiff* Branta rozwija angielska metafora pióra szkockiego księdza, Alexandra Barclaya:

*Than was theyr fode scas, theyr lyving lyberall
Theyr labour comon, they knew no covetyse
All thyng was comon than amonge them all
The law of nature from them expelley vyce
Without violence or rigour of justyce
But none of all these our firste progenytours
Theyr myndes blyndyd with gatherynge great tresours*⁹⁶.

⁹¹ *Ewangelia według św. Jana*. W: *Pismo Święte...*, XVII, w. 10.

⁹² Plautus, *Trinummus*, II, 2, 329.

⁹³ M. M. Phillips, *The „Adages” of Erasmus*. Cambridge 1964, s. 11, 111, 112.

⁹⁴ Platon, *Państwo*, ks. V, rozdz. IX, 462, s. 268.

⁹⁵ S. Brant, *Narrenschiff*. Hrsg. F. Zarncke. Leipzig 1854, s. 80.

⁹⁶ A. Barclay, *The Ship of Fools*. Edinburgh 1874, t. 2, s. 103.

[Ich pożywienie było wtedy skromne, ich życie wolne / Ich praca wspólna, nie znali pożądliwości / wszystko wtedy było wspólne u nich wszystkich / Prawo natury odpędziło od nich winy / Bez gwałtu bądź rygorów sprawiedliwości / Ale żadnego z tych naszych najwcześniejszych przodków / Nie oślepiło nagromadzenie wielkich skarbów.]

Dźwięczy tu nowa nuta — złoty wiek jest ascetyczny i pracowity, a praca, aczkolwiek wspólna, od początku stanowi rzecz normalną, a nie pokutę za późniejszy upadek; ongiś zdeprecjonowana przez hedonistów spotyka się z pochwałą chrześcijańskich moralistów. Współczesny Brantowi Antonio de Guevara posunął się o krok dalej w *Zegarze monarchów*, przybliżając nam naszych przodków poprzez przedstawianie ich przy ciężkiej pracy na gospodarstwach stanowiących ich prywatną własność.

W owym pierwszym wieku i złotym świecie wszyscy żyli w pokoju, każdy własną ziemię orał, sadił drzewa i siał zboże, zbierał owoce i ścinał winną latorośl, miesił ciasto na chleb i wychowywał dzieci. I tak wszyscy żyli z własnego potu i trudu, bez uprzedzeń i wzajemnych krzywd⁹⁷.

Po czym hiszpański moralista, przetłumaczony na angielski przez Sir Thomasa Northa, ubolewa nad podłością, która sprowadziła obecną niedolę: przyspieszyła serię nieszczęść, doprowadzając do przekształcenia pługów w broń i do korupcji ludzi. Guevara czuje zapach ludzkiego potu, nie zaś dębowego miodu. „I w końcu ten pot, który im przynosił korzyści, zamienili na krew przelewaną dla zniszczenia wspólnego dobra”. W tym skierowaniu wysiłków na inne cele można dostrzec zaczątki kapitalizmu, czy przynajmniej zapowiedź przeprowadzonej przez Johna Locke’a obrony własności, opartej na postulacie, że „Bóg dał ludziom świat we wspólne władanie” i ukazującej, jak zdołali się zabezpieczyć dzięki przedsiębiorczości i racjonalnemu myśleniu⁹⁸.

Erazm w swym wyszukany traktacie na temat prostoty, zatytułowanym *Pochwała głupoty*, zapewniał, że prostym życiem w złotym wieku kierował instynkt i natura („*naturae ductu instinctuque*”)⁹⁹.

⁹⁷ A. de Guevara, *The Dial of Princes*. Tr. T. North. London 1557, folio 43 (I, XXXI). W przekładzie polskim (A. Guevara, *Zegar monarchów z życia M. Aureliusza cesarza rzymskiego [...] Teraz przez urodzonego A. F. Roszkowskiego polskim tłumaczony językiem*. Lwów 1885, s. 128—129) tekst ten brzmi: „§ XX. O złotym wieku i żądzy ludzkiej, której teraz doznajemy. W pierwszym owym czasie, i złotym wieku w nie naruszonym Pokoju wszyscy żyli; nie były jeszcze te słowa: To twoje, to moje, żadnej zwady; każdy swoją rolę orał, winnice szczepił, oliwę zbierał, wszyscy na ostatek dla społecznego życia bez zazdrości pracowali [...]; jednym słowem: ten pot, który dla pożywienia i zachowania życia z czoła wyciskali, obrócił się w przelanie krwi na zgubę Rzpltej”.

⁹⁸ J. Locke, *Two Treatises of Government*. Ed. P. Laslett. Cambridge 1960, s. 304 (II, 5).

⁹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*. Przełożył i objaśnił E. Jędrkiewicz. Wstęp napisał H. Barycz. Wrocław 1953, s. 64: „Przecież prosty

Locke, rzecznik oświecenia, zastępuje instynkt rozumem w swych *Two Treatises of Government*, definiując stan natury jako „ludzi żyjących pospołu zgodnie z rozumem, bez wspólnego zwierzchnika na ziemi czy władzy, która by rozstrzygała spory”. Ale stanowi to tylko jego hipotezę i zostaje szybko zaniechane pod groźbą użycia siły, stanu wojny, który skłania ludzi do zawarcia umowy społecznej. Panujący początkowo anarchistyczny stan natury został podsumowany bez ogródek w zgrzyliwym osądzie Thomasa Hobbesa:

W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na obrabianie ziemi ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa; nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie¹⁰⁰.

Przemierzyliśmy znaczną odległość, by zobaczyć, jak Hobbes odwraca zasadę negacji i udziela odpowiedzi prymitywistom, wyliczając dobrodziejstwa cywilizacji nieosiągalne dla człowieka pierwotnego. W sumie jego realizm bierze górę i większość z nas niechętnie zamieniłaby swój los na życie w społeczności, która podlega badaniom antropologii. Cięży na nas jednak wiele obaw. Kiedy oglądamy się na renesans, stanowiący dla nas apogeum kultury, okazuje się, że zwraca się on w stronę Grecji i Rzymu częściej aniżeli w naszym kierunku. A kiedy my również spojrzymy na Grecję i Rzym, okaże się, że pole widzenia ma wciąż charakter retrospektywny. Przymglony zarys ostatecznego horyzontu sprzyja ironicznemu domniemaniu, że kiedyś dawno temu człowiek żył gromadnie, zasobnie, przyjemnie, spokojnie i długo.

Przełożyła Monika Adamczyk

ów ludek w czasach złotego wieku żył sobie, żadnymi naukami nie najeżony, jedynie wedle wskazań natury i instynktów”.

¹⁰⁰ T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Z oryginału angielskiego przełożył C. Z n a m i e r o w s k i. Warszawa 1954, s. 110.