

# Michał Rusinek

---

## O relacjach tekstualnych w "Dii gentium" M. K. Sarbiewskiego

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (46), 69-88

---

1997

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Michał Rusinek*

## **O relacjach tekstualnych w *Dii gentium* M. K. Sarbiewskiego<sup>1</sup>**

Dzieło barokowe – pisze Liliana Barakońska<sup>2</sup> – „zawsze powstaje we wnętrzu biblioteki”, a podstawowym jego budulcem jest cytat. Jedną z najbardziej widocznych cech *Dii gentium*<sup>3</sup> jest właś-

---

<sup>1</sup> Tekst poniższy jest fragmentem większej całości pt. *Deconstructio Antiquitatis. O interpretacji alegorycznej w „Dii gentium” Macieja Kazimierza Sarbiewskiego.*

<sup>2</sup> L. Barakońska *Lek. Dzieło. Melancholia*, „Literatura na Świecie” 1995 nr 3, s. 80.

<sup>3</sup> M. K. Sarbiewski *Dii gentium. Bogowie pogan*, wstęp, opracowanie i przekład K. Staweckiej, Wrocław 1972. Dzieło to stanowi prawdopodobnie notatki do wykładów, jakie Sarbiewski wygłaszał w kolegium jezuickim w Połocku. Wykorzystując opracowania wcześniejsze, autor zgromadził i uporządkował fabuły dotyczące antycznych bogów (*fabulae*; świadomie unikam tu pojęcia „mitu”, jako anachronicznego i obciążonego zbyt wieloma dodatkowymi znaczeniami), opatrując je odpowiednią interpretacją. Jednakże tylko niektóre rozdziały zawierają zwięzłe i praktycznie przedstawiony materiał, większość wymyka się założeniom i część interpretacyjna przytłacza objętością część prezentacyjną dzieła. *Dii gentium* nie można więc po prostu umieszczać w renesansowym nurcie rekonstrukcji *antiquitates* – starożytnych pozostałości (por. E. Sarnowska-Temeriusz *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Wrocław 1969), dzieło to bowiem nie tyle podaje wiadomości o starożytności, ile reinterpretuje w sposób alegoryczny jej fabularne fragmenty.

nie „cytatowość”: bardzo rozbudowana siatka odwołań, cytatów, nawiązań. Sarbiewski przywołuje ogromną liczbę autorów i dzieł, wytwarzając niejako specyficzną „przestrzeń cudzego słowa”. Choć jest to cecha dla piśmiennictwa naukowego tamtego okresu typowa i przynależna pewnej poetyce – warto zwrócić na nią uwagę i spróbować określić wewnętrzną budowę owej przestrzeni w zapomnianym traktacie Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, oraz relacje zachodzące między nią a samym tekstem *Bogów pogan*.

Funkcja „cudzego słowa” jest co najmniej dwojaka: po pierwsze, stawia autora w roli skryby-przepisywacza lub – jak pisał sześć lat przed Sarbiewskim Robert Burton w *Anatomy of Melancholy* – „gospodyni [...], która z różnych gatunków wełny tka jedną tkaninę”<sup>4</sup>, tym samym podważając pojęcie „własności” tekstu autorskiego. Po drugie jednak, ten sam Burton pisze, że „Pygmies placed on the shoulders of giants see more than the giants themselves” (trawestując powiedzenie Bernarda z Chartres, który w XII wieku stwierdził, że „w porównaniu ze starożytnymi jesteśmy niczym karły na ramionach olbrzymów”)<sup>5</sup> – tym samym podkreślając dogodności poznawcze pozycji tego, kto opiera się na tekstach poprzednich. Dzieło, które wówczas powstaje, nie jest jedynie prostym powtórzeniem treści dzieł cytowanych, dokonuje bowiem przesunięcia owych treści, ich rekontekstualizacji.

Przyjawszy – pisze Tadeusz Sławek – że wszystko jest „skądś wzięte”, a zatem, iż „staje się czymś innym w innym otoczeniu”, musimy postawić zasadniczy znak zapytania wokół kwestii własności. Tekst zapisany jest i nie jest „mój”, jest ten sam (gdyż powtarzają się w nim zdania znane skądinąd), a jednocześnie stale inny (cytowane fragmenty ustawione są bowiem w nowym otoczeniu)”<sup>6</sup>.

Tekst-karzeł nie przedstawia więc wątków w sposób pełny, „od początku do końca”; jego konstruktywną dominantą jest raczej owych wątków wzajemne, dygresyjne uzupełnianie się, (a także brak „źródła”), co implikuje niekompletność i nieskończoność takiego dzieła, a także jego

---

<sup>4</sup> R. Burton *The Anatomy of Melancholy* (1621), New York 1932, t. I, s. 24. Zob. T. Sławek *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii”*, „Literatura na Świecie” 1995 nr 3, s. 58-73.

<sup>5</sup> Zob. hasło: *Science, 1676*, w: *The People's Chronology*, © Microsoft Bookshelf 1995.

<sup>6</sup> T. Sławek *Saturniczny pątnik...*, s. 71-72.

swoistą dynamikę. Pisanie dzieła takiego, jak *Dii gentium*, nie polega bowiem na biernym uleganiu porządkowi cytatów, lecz na czynnym włączeniu się w proces twórczy – rekontekstualizujący i reinterpretujący teksty poprzedników.

Stanisław Balbus<sup>7</sup> pisze, że „w renesansie od-radzanie było (...) równie twórcze jak rodzenie”, a „cudze słowo”, „wzór cudzy i archiwalny” był ożywiany i dzięki rekontekstualizacji i przyporządkowaniu innym strategiom intertekstualnym – stawał się własnością aktualną. Pomiedzy tekstem cytowanym a nowym tekstem korzystającym z niego musi jednak zachodzić pewna intertekstualna zależność, zwana a l e g a t y n o ś c i ą: tekst cudzy ma wówczas pozycję autorytatywną (*auctoritas pagana*), a między nim i tekstem „własnym” istnieje swoista jednomyślność<sup>8</sup>. Już samo powołanie się na cudzy tekst i referowanie cudzych poglądów stanowi pewien bierny (naśladowczy) typ alegatywności, zaś alegatywność aktywna polega na wzbogaceniu owych poglądów własnym komentarzem (nierazko: interpretacją), co powoduje ich rekontekstualizację – wówczas przywoływany tekst cudzy staje się niejako „podpórka znaczeniową tekstu, jego semantycznym aneksem, załącznikiem – a l e g a t e m”<sup>9</sup>.

Ponieważ *Dii gentium* jest tekstem naukowym, stąd relacje międzytekstowe w nim zachodzące możemy określić mianem intertekstualności e k s p l i c y t n e j, przejawiającej się w postaci cytatów, przytoczeń, odniesień bibliograficznych (zawartych albo bezpośrednio w tekście, albo w dopiskach marginalnych), relacjonowania cudzych poglądów. Prawie każde zdarzenie „fabularne” poparł Sarbiewski autorytetem tekstów *quasi-źródłowych*<sup>10</sup> lub komentarza powołującego się na takie teksty – co często sprawia, iż konstrukcja cytatów staje się jawnie szkatułkowa:

<sup>7</sup> S. Balbus *Między stylami*, Kraków 1993, s. 151.

<sup>8</sup> Pojęcie to wprowadzone zostało przez G. Mathieu-Castellani (*Intertextualité et allusion. Le régime allusif chez Ronsard*, „Littérature” 1984 nr 55, s. 29 i nast.). Zob. S. Balbus *Między stylami*, s. 116-125; M. Głowiński *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 1986 z. 4, s. 90-91.

<sup>9</sup> S. Balbus *Między stylami*, s. 110.

<sup>10</sup> Stosuję to pojęcie, gdyż zdaje się, że Sarbiewski nie jest zainteresowany tekstem *stricte* źródłowym, „pierwszym”; mnogość wersji, dygresji, piętrzenie różnorodnych cytatów ewidentnie podważa możliwość istnienia takiego tekstu – przynajmniej na gruncie pogańskim.

Plutarch podaje, że starożytni poeci pisali, iż Kupidyn był synem Irydy i Fawoniusa,<sup>11</sup>

lub układ odniesień jest wewnętrznie piętrowy, np. gdy autor powołuje się na Warrona, znanego mu dzięki świadectwu Augustyna, a w rzeczywistości korzysta z informacji podanych przez Rosinusa lub Natalisa<sup>12</sup>. Nadmienić należy, iż podział, któremu poddawane są wszystkie prawie „hasła” w *Dii gentium* (*poetice, philosophice, ethice, theologice, astronomice, medice* itd.), odpowiada w gruncie rzeczy odpowiednim strefom tekstualności, z których czerpie Sarbiewski, albo też odnosi się do obszarów znaczeniowych (dziedzin przedmiotowych) wyznaczanych przez dane realizacje fabularne (np. etyczne znaczenie niektórych fabuł, elementy teologii chrześcijańskiej obecne w pogańskich „mitach”). Przyjrzyjmy się bliżej stosunkowi Sarbiewskiego do przywoływanych przez siebie tekstów i spróbujmy uporządkować je ze względu na **n a t ę ż e n i e a l e g a t y w n o ś c i** – ustalając tym samym pewną hierarchię w „bibliotece”, w której powstało *Dii gentium*.

Podrozdział *poetice* obecny jest w prawie każdym hasle-rozdziale – i zawiera informacje podane na temat danej postaci przez starożytnych poetów (aczkolwiek Sarbiewski powołuje się także na poetów w innych podrozdziałach)<sup>13</sup>. W stosunku do nich alegatywność jest pozornie najślabsza: poeci **b a j a j ą**, **z m y ś l a j ą**, **o p o w i a d a j ą** i **f a n t a z j u j ą** (np. „fingunt poetae...”, VI, 4; „fingitur...”, XXXI, 2; „fabulantur...”, XXII, 6), co podkreśla fikcyjny, fantastyczny status wypowiedzi, będących czystymi zmyśleniami poetyckimi (*poeticum commentum*), nie wprowadza jednak do dyskursu *Dii gentium* jakiegokolwiek elementu polemiki. Cudzy tekst poetycki należy do sfery sztuki, dziedziny piękna i podkreślane są głównie jego estetyczne wartości:

Wergiliusz pisze o [bogini Tellus-Ziemi] pięknie [*ingeniose*], jako o żonie Nieba (*Georg. II*) [VII. 2];

---

<sup>11</sup> M. K. Sarbiewski *Dii gentium...*, rozdz. XV, fragm. 5 (dalej w tekście odpowiednie numery rozdziałów i fragmentów w nawiasach kwadratowych). Wszystkie cytaty podano w przekładzie K. Staweckiej.

<sup>12</sup> K. Stawicka *Wstęp wydawcy*, w: M. K. Sarbiewski *Dii gentium...*, s. 23.

<sup>13</sup> Zwróćmy uwagę, że w tych podrozdziałach mówi się wyłącznie o realizacjach fabuł w poezji, nie istnieje jednak jakiś wspólny obszar znaczeniowy, który mogłyby być wyznaczone przez zebrane tam realizacje (teksty).

pięknie [*elegantier*] przedstawił majestat Jowisza Waleriusz Flakkus w IV ks. *Argonautica* [VIII, 36];

wspaniale [*egregrie*] więc mówi Owidiusz [VIII, 37];

zręcznie [*commode*] zaś Wergiliusz zdobi tę Wenerę w wieńce i wianuszki jako Zwycięską [XIV, 25];

z największym talentem [*maximo ingenio*] wyraziła się Safona [XV, 64];

o tym również bardzo wdzięcznie [*suavissime*] śpiewa Boecjusz [XIV, 43, podkr. – M.R.].

Ten sam Boecjusz w tym samym dziele (*De consolatione...*) śpiewa także słusznie (*merito*); także i inni poeci czasami trafnie utrzymują („argute vero poetae...”, XXVII, 3; „argute Horatius...”, XIV, 27), i piszą prawdę („verum enim est, quod canit Ovidius”, XV, 31; „verumque est, quod Cornelius canit”, XIV, 55). Tym samym alegacja nie jest już tylko „zewnątrzna”, formalna i nie polega jedynie na podziwianiu poetyckiego kunsztu, lecz zaczyna być także akceptacją pewnych poglądów zawartych w tekstach pogańskich poetów; innymi słowy zaczyna obejmować zawartość semantyczną tekstu, który – odpowiednio zinterpretowany, a więc poddany twórczemu komentarzowi – może ukazać „prawdę”. Sarbiewski (bądź co bądź, także poeta) ma dla poezji wielki szacunek i stawia ją wyżej niż retorykę, pisząc, że „mówcy wiele kradną od poetów”:

Mówcy bowiem często powołują się na powagę poetów, poeci mówców – nigdy. A już z pewnością rytmizację mowy mówcy całkowicie zapożyczyli od poetów [XXIX, 3].

*Auctoritas* (powaga, lecz także wzór) starożytnych poetów skłania nie tylko do zachwycania się klasyczną formą czy też do reinterpretacji (w celu wydobywania *pretiosa veritas*) – ale również prowokuje, by tych poetów naśladować. Przy okazji analizowania postaci Kupidyna Sarbiewski przytacza swój własny epigramat (XV, 3), w którym wykorzystuje klasyczną formę i posługuje się figurą Amora – tym samym uruchamiając *alegację twórczą*, czyli relacje intertekstualne polegające na twórczej kontynuacji wzoru. W renesansie „ponowienie wzoru” antycznego zawsze było czynnością twórczą, a nie tylko biernie odtwórczą. Sarbiewski-poeta nazywany był „polskim Horacym” nie dlatego, że tylko naśladował Horacego, lecz dzięki temu, że reaktywo-

wał wzór, tworząc niejako wewnątrz niego i tym samym – jak pisze Balbus – „dorównał wzorom antycznym i stoi obok nich”<sup>14</sup>.

Nieco inaczej przedstawia się alegacja w stosunku do starożytnych tekstów niepoetyckich, dyskursywnych (*philosophice, ethice, historice* itd.). Również i w tym przypadku podkreślane są czasem walory estetyczne wywodów:

Najwytworniej [*elegantissime*] określa Amora Plutarch, mówiąc, że jest on dyktatorem [XV, 30, podkr. – M.R.];

złote [*aurea*] jest porównanie Plutarcha [XVIII, 11. podkr. – M.R].

Niemniej jednak przeważająca liczba epitetów wskazuje, iż większą wagę przywiązuje Sarbiewski do merytorycznej strony tych tekstów, co pozwala uzyskać głębszą alegację:

Słusznie [*neque immerito*] Tacyt ten posąg przyrównał do mety, miłość boska bowiem jest metą naszych wszelkich wyścigów w tym biegu życia [XIV, 19];

a najjaśniej [*apertissime*] [pisze] Lukian w dialogu *Erotes* [XIV, 33, podkr. – M.R.].

Natomiast Cyceron, największy mówca starożytności, pisze trafnie [*argute*, XIV, 40], słusznie [*merito*, XIV, 49] i wystarczająco jasno tłumaczy [*clare satis declarat*, XV, 38]. Taki zestaw epitetów wskazuje na alegatywną łączność nie tylko w warstwie opisowej, podawczej, lecz także interpretacyjnej. Poetycka alegacja twórcza polega jedynie na przyjęciu wzoru i korzystaniu z retorycznego „magazynu fabuł”, jest więc niejako formalna. Tymczasem akceptacja toku rozumowania starożytnych komentatorów i interpretatorów jest – w dziele *de facto* poświęconym interpretacji – szerszą alegacją. W gruncie rzeczy nie ma znaczenia, czy dyskursywny tekst, na który powołuje się Sarbiewski, napisał poganin, czy chrześcijanin – alegatywność wydaje się mieć takie samo natężenie:

Słusznie [*non immerito*] zaznacza św. Augustyn [XIV, 49];

---

<sup>14</sup> S. Balbus *Między stylami*, s. 152.

Słusznie [*recte*] Kornelisz a Lapide i Hieronim Pradus odnoszą do wizji proroka [...] słowa z psalmu 67 [XV, 38];

Ja wolałbym pójść za bardzo przenikliwym i ważnym [*acutissimum et gravissimum*] zdaniem Augustyna [XV, 16];

Św. Grzegorz z Nazjanzu daje doskonałe [*egregrium*] wyjaśnienie [XV, 68; podkr. – M.R.].

Sarbiewski stosuje najczęściej alegatyczną strategię polegającą na samym tylko przywoływaniu autorytetu (*auctoritas*) pisarza i odwoływaniu się do jego tekstu. Wszystko, co przytacza, zarazem akceptuje. Co za tym idzie – zawsze przytacza tylko fragmenty: od samego obrazu (np. poetyckiego), poprzez pewne ujęcia, komentarze, zasygnalizowane drogi interpretacyjne, aż po całe interpretacje – za każdym razem w nieco innym miejscu ustawiając alegację. Odpowiednio do stopnia samodzielności każdego „cudzego fragmentu” Sarbiewski uzupełnia go własnym komentarzem czy interpretacją; oczywiście najbardziej wymagają tego „podające” teksty starożytne, a najmniej – współczesne „interpretujące” komentarze. (Przytoczony cudzy komentarz lub/i interpretacja bez komentarza Sarbiewskiego sprawia, że alegacja w danym miejscu ma charakter czysto repetytywny). Choć alegatowość relacji międzytekstowych usytuowana jest w różnych miejscach, nie można stwierdzić, by posiadała ona wyraźnie różne stopnie natężenia zależnie od charakteru, czy np. „stopnia pogańskości”, przywoływanego tekstu. Wydaje się, że pomiędzy *Dii gentium* a wszystkimi tekstami – odniesieniami (z wyjątkiem Pisma Św. – o którym mowa będzie później) zachodzi podobna relacja alegatyczna.

Zwróćmy jeszcze uwagę na całkowity brak alegacji negatywnej, brak jakiegokolwiek sporu czy konwersacyjności (dialogiczności<sup>15</sup>) między tekstem Sarbiewskiego a tekstami cudzymi. Stosując terminologię Harolda Blooma<sup>16</sup> można powiedzieć, że zachodzi tu relacja zwana *tessera*, oparta na „dopełnieniu i antytezie”. Sarbiewski, podobnie jak Bloomowski poeta, antytetycznie dopełnia teksty swoich prekursorów, odczytując je tak, że zachowują one swój charakter, lecz zostają wypełnione innym, nowym sensem. Słowo *tessera* zaczerpnął Bloom

<sup>15</sup> Zob. M. Głowiński *O intertekstualności*, s. 90.

<sup>16</sup> H. Bloom *The Anxiety of Influence*, Oxford 1975, s. 14-16.



ze „starych misteriów, gdzie oznaczało ono znak rozpoznawczy, np. kawałek garnka, za pomocą którego – jak i innych fragmentów – można by zrekonstruować całe naczynie”<sup>17</sup>. Obraz „całego naczynia”, pewnej sensownej, logicznej całości, generowany jest nie tyle przez same rozsypane fragmenty (*logoi spermatikoi*), które (jak „mity”) nie mają takiej władzy, lecz przez zewnętrzną wobec nich instancję organizującą czynności interpretacyjne, czyli Biblię (*logos*). Sarbiewski niejednokrotnie cytuje dzieła pozornie niezgodne z duchem chrześcijaństwa, np. po przytoczeniu sporego fragmentu *Amores* Owidiusza, w którym pojawia się obraz rydwanu Amora, pisze tak:

To jednak rozwiązały poeta napisał o nieczystej miłości [XV, 32].

„Słuszna” reinterpretacja tego fragmentu elegii pozwala jednak uniknąć jakiegokolwiek polemiki z pogańskim tekstem – dochodzi natomiast do rekonstrukcji pewnego nadrzędnego hermeneutycznie obrazu poprzez *tessera*: dopełnianie, dodawanie brakujących elementów. Nie zostaje również podjęta polemika między dwoma „mitologami”:

Rosinus uważa, że Saturn otrzymał nazwę od nasycania, ponieważ niejako nasycy się latami. Etymologię tę z ł o ś l i w i e w y ś m i e w a Natalis [VI, 1];

Pradus utrzymuje (według Korneliusza niesłusznie), że poszczególne istoty żywe miały twarz jedynie człowieka [XV, 54; podkr. – M.R.],

ani też nie podejmuje autor sporu z „błędnym” rozumieniem pewnych kwestii przez teologów:

Niektórzy z teologów chrześcijańskich zaiste nie s ł u s z n i e poszli za tym [tzn. poglądem Cycerona – M.R.], wierząc, że niebo jest ożywione. Skot [...] i Kajetan komentując słowa Psalmu 135 [...] bardzo przychylają się do tego poglądu. Sam Augustyn zdaje się mieć wątpliwości [XV, 45; podkr. – M.R.].

Pojawia się natomiast w pewnym miejscu bardzo interesujące zdanie, zawierające polemikę z ludźmi, „którzy twierdzą, że zupełnie nie wolno łączyć spraw pogańskich z teologią chrześcijańską” [XV, 16], a więc z tymi, którzy *de facto* stosują do starożytnych tekstów alegację negatywną (Sarbiewski nie wymienia ich jednak z imienia, ani nie odwołuje

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 14 (przeł. M.R.).

się do żadnych tekstów). Oskarża ich o ignorancję i przeciwstawia im autorytet „największego teologa”: św. Pawła, który wszak stosował alegację bierną, powołując się właśnie na poetów starożytnych [XV, 17]<sup>18</sup>.

Istotną cechą konstrukcyjną *Dii gentium* jest podawanie wielu wersji, podkreślanie niejednorodności, wielości – co samo w sobie zakłada szereg sprzeczności, do których, jak się zdaje, trudno jest wciąż stosować zasadę alegacji, nie popadając samemu w sprzeczności. Zwróćmy uwagę na bardzo znamieny fragment:

Plato mówi, że [Eros] nazywany jest tak od ῥωμη, czyli od siły i gwałtowności [...]. Plotyn zaś twierdzi, że imię to wywodzi się od ὄρασις, tj. od widzenia. Kratylos natomiast od εἰσρω, tj. od wypływu, właściwością bowiem Amora jest wypływanie (wciskanie się) [XV, 18-19].

Podane teorie etymologiczne są zupełnie różne, tak więc skłaniając się ku jednej z nich Sarbiewski musiałby popaść w konflikt z pozostałymi. Tymczasem jednak nie opowiada się on za jedną z podanych interpretacji, lecz twierdzi, że wszystkie one są prawdziwe, a ich wielość odpowiada złożonej strukturze pojęcia, do którego odsyłają:

Zaiste, te wszystkie twierdzenia dziwnie zgadzają się z Duchem Św., jest on bowiem i siłą, i gwałtownym powiewem, stąd także w Piśmie Św. wspomina się, że zstąpił na ziemię jakby w uderzeniu gwałtownego wiatru. I rzeczywiście, można powiedzieć, że początek swój bierze z widzenia, tzn. skoro Ojciec i Syn poznali się, natychmiast z poznania powstała Miłość, którą jest Duch Św. [...] Prócz tego Duch Św. nie jest niczym innym, jak jakimś wianem, i to wewnętrznym. Dlatego rzecze Apostoł: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych”, co zwykle tłumaczą w odniesieniu do Ducha Św. Zgodny jest z tym św. Augustyn: „Źródło miłości”, rzecze, „jest wewnątrz i wypływa” [XV, 19-20].

Tak więc alegatywność nie zostaje zachwiana wówczas, gdy Sarbiewski włącza mechanizm interpretacyjny, za pomocą którego okazuje się możliwe „pogodzenie” różnorodnych poglądów, ujednoczenie wielości stanowisk. Jeżeli na poziomie opisowym dochodziło do świadomej multiplikacji materiału fabularnego, to na płaszczyźnie interpretacji do-

---

<sup>18</sup> Chodzi o fragment z Dziejów Apostolskich (17, 28), w którym Paweł mówi (w Atenach na Areopagu): „jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu»”, cytując fragment hymnu Kleantesa i poematu Aratosa z Soloi. Cyt. wg Biblii Tysiąclecia.

konuje się jego redukcja, sprowadzenie do „jedności”, w dodatku jedności „świętej”. W intertekstualną grę zostaje wówczas wprowadzone Pismo Święte, którego *auctoritas* jest znacznie większa, niż autorytet jakichkolwiek tekstów pogańskich, i które posiada w ł a d z ę generowania obrazu całości sensu, jaki należy odtworzyć za pomocą rozspanych fragmentów: fabuł. Alegatywność pomiędzy tym tekstem a *Dii gentium* jest zdecydowanie największa. Gdy przywoływana jest Biblia – zawsze zwiększa się kategorię stwierdzeń towarzyszących, dotyczących nie tyle materiału fabularnego, co pewnego zespołu ogólnych przeświadczeń (np. eschatologicznych). Tym samym zaczyna się mówić już nie o tekście, lecz o rzeczywistości pozatekstowej, na którą przekłada się semantyczna zawartość interpretowanych fragmentów.

[...] Z pewnością Boska Mądrość, jakby oczekując owego stanu wieczności, który wtedy wreszcie nastąpi, gdy przeminie wiek tego świata, i gdy powszechny zegar, tj. obroty ciał niebieskich zatrzymają się, a my sami dzięki jej dobrodziejstwu staniemy się uczestnikami nieśmiertelności [XIV, 50].

Podobny fragment znajdujemy i w innym miejscu:

Plato podaje, że Kupidyn nie miał żadnego ojca. Inni jednak uważają go za syna Saturna. Być może pod tym obrazem ślepe pogaństwo śniło o wiecznym pochodzeniu Słowa: przecząc, z jednej strony, żeby Miłość kiedykolwiek miała początek, a jednak z innej strony zapewniając, że narodziła się z Saturna, tj. w określonym czasie [XV, 2].

Dopiero włączenie w dyskurs *Dii gentium* Biblii pozwala na ustalenie pewnej hierarchii w tekstach cytowanych przez Sarbiewskiego. Alegatywność wobec tekstów nie-biblijnych wykazuje mniej więcej takie samo natężenie – choć stosunkowo największa jest w stosunku do komentatorów chrześcijańskich – tak, iż można przestrzeń owych tekstów określić mianem *tekstualności*. Tekstualność tę rozumieć należy jako potencjalnie nieskończony zbiór intertekstów, w których pojawiają się *fabulae de diis*, i które zatem korzystają ze starożytnego, pogańskiego „magazynu” wątków czy motywów. Dlaczego właśnie „intertekstów”, a nie np. hipo- i hipertekstów? Otóż w przypadku materii fabularnej („mitologicznej”) klasyczna terminologia intertekstualności (Gérarda Genette’a<sup>19</sup>) jest, jak się zdaje, nie-

---

<sup>19</sup> G. Genette *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982. Zob. M. Głowiński *O intertekstualności*, s. 79-82.

zbyt adekwatna, albowiem nie istnieje żaden „ważniejszy” hipotekst, w którym fabuły pojawiałyby się po raz pierwszy lub w sposób „bardziej pierwotny” niż w późniejszych (np. komentujących, wtórnych) hipertekstach. Zawsze można powiedzieć, że istniał już jakiś tekst wcześniejszy, w którym pojawiała się dana fabuła, wszystko jest – jak pisze Roland Barthes – *déjà lu*<sup>20</sup>. Fabuła istnieje na takich samych prawach we wszystkich tekstach, jest „używana” do różnych celów (poetyckich, retorycznych itp.), za każdym razem wypełnia się innymi treściami. Teksty, dzięki którym istnieją fabuły, posiadają taką samą walentność, taką samą ważność, brakuje między nimi relacji nadrzędno-podrzędnych, nie ma także wśród nich tekstu prawdziwie „źródłowego”. Są inter-tekstami, ponieważ są jedynie nośnikami fabuł („mitów”), których ostateczne znaczenie, sankcja metafizyczna pozostaje poza owymi tekstami – w Biblii. W procesie interpretacji Biblia nadaje ostateczne znaczenie (*signifié*) fabułom (*signifiants*). Nieskończona gra *signifiants*, rizomatyczna dynamika „mitów”, potencjalna nieskończoność ich retorycznych kombinacji (którymi rządzi się opisowa warstwa *Dii gentium*) – zostają zatrzymane i odwrócone dzięki wprowadzeniu (w warstwie interpretacyjnej) – Pisma Świętego. Obraz nieregularnej wielości, jaki rysuje się przy prezentacji „postaci mitologicznych”, zostaje zastąpiony obrazem skupiającej jedności.

Zwróćmy uwagę, że w *Dii gentium* warstwa opisowa i interpretacyjna tekstu są ze sobą splecione (nie istnieje osobna część prezentacyjna), prawie każdy fragment zostaje opatrzony komentarzem, jakby nie mógł istnieć oddzielnie. Przeświadczenie o niemożności rozdzielenia tekstu od komentarza wydaje się konstytutywną cechą renesansowego pisarstwa, renesansowej epistemy – podobnie, jak przeświadczenie o przyległości słów i rzeczy<sup>21</sup>. Język tekstu i język komentarza są (powinny być) podobne, zaś książką doskonałą mogłaby być taka, w której oba te języki są takie same. Pod wieloma względami przypomina to sytuację współczesnego literaturoznawstwa, świadomego niemożności stworzenia metatekstu całkowicie

---

<sup>20</sup> R. Barthes *S/Z*, przekł. ang. R. Miller, Oxford 1990, s. 19.

<sup>21</sup> Zob. M. Foucault *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*, London 1970, s. 17-25.

zewnątrznego wobec dzieła – język dzieła i język komentarza są (muszą być) przemieszane ze sobą, równie „błądzące” i wieloznaczne, różnica pomiędzy nimi jest – jak pisze Paul de Man<sup>22</sup> – jedynie złudzeniem. Jest rzeczą interesującą, że w epistemie współczesnej mogło dojść do powstania relacji już istniejącej (przynajmniej postulatywnie) w XVI i XVII w. Przesłanki tego faktu w obu epistemach były zupełnie inne – w renesansowej opierały się na wszechobecnej zasadzie podobieństwa, zaś we współczesnej ukształtowały się na gruncie podważania zaufania do języka, czy dyskursu naukowego (filozoficznego)<sup>23</sup>. Komentator renesansowy nie chce być poza tekstem komentowanym, zaś współczesny krytyk wie, że nie może znaleźć się zupełnie poza nim... Tak czy owak głos komentatora (lub krytyka) dobywa się niejako z wnętrza samego tekstu, przemieszany z jego głosem (głosami innych tekstów).

Sarbiewski ustawia się niejako wewnątrz tekstualności „mitologicznej”, jego tekst stoi na równi z innymi, a on sam, jako komentator i użytkownik fabuł, mówi niejako z wnętrza tej tekstualności. Nie ustanawia on wyraźnej granicy pomiędzy starożytnymi a chrześcijańskimi użytkownikami i interpretatorami fabuł – wszystkie te teksty tkwią we wspólnej tekstualności. Światło biblijnego *logosu* oświetla w takim samym stopniu wszystkie teksty i zarazem wszystkie inkarnacje fabuł, a różnica tkwi wyłącznie w poziomie świadomości tego faktu wśród pogańskich i chrześcijańskich pisarzy. Zarazem jednak teksty pogańskie „podświadomie” zawierają okruchy mądrości, a zadaniem komentarza jest je ukazać:

Platon w *Uczcie* poświadcza, że Amor jest wielkim bogiem [...], jest tłumaczem między bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszący, a od bogów przynosi rozkazy [...]. Zapowiedział więc tu ów poganin i w jakimś sławnym śnie wyobraził sobie Ducha Św. [XV, 17-18; podkr. – M.R.].

---

<sup>22</sup> P. de Man *Allegories of Reading*, New York 1979, s. 19.

<sup>23</sup> P. de Man (*Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, wyd. 2, London 1983, s. 137) twierdzi, iż „kryterium literackości tekstu nie jest zależne od większej lub mniejszej dyskursywności, lecz od stopnia «retoryczności» danego języka”.

Komentarz pozwala ocalić *pretiosa veritas*, ukrytą w tekstach starożytnych. Mimo ich pogańskości, zawarta w nich prawda<sup>24</sup> ukazuje się dzięki pracy komentarza, który wskazuje w nich *logos spermatikos*. Komentarz pełni funkcję swobodnego łącznika, za pomocą którego fabuła, czyli „znak bez znaczenia”, retoryczna figura, czyste *signifiant* – może się połączyć ze swoim ostatecznym *signifié*. Ów łącznik jest hermeneutycznie konieczny; wręcz nieodzowny, by zrozumieć materiał fabularny, a także by usankcjonować jakiekolwiek zajmowanie się owym materiałem – już to jego twórcze wykorzystywanie, już to ujęcia czysto „encyklopedyczne” lub „słownikowe”. Dzięki komentarzowi możliwe zarazem się staje wyznaczenie owego *signifié*, owej niezaprzeczalnej zewnętrzności, sensotwórczej przestrzeni, którą nazwiemy – za Maureen Quilligan<sup>25</sup> – p r e t e k s t e m.

Przez pretekst rozumieć należy źródło, które znajduje się na zewnątrz tekstu narracyjnego (w przeciwieństwie do tekstu pierwotnego [*threshold text*], który znajduje się u jego początku) [...]. Pretekst to nie tylko magazyn idei, lecz także oryginalny skarbiec prawd i nawet jeśli ów skarbiec został już splądrowany i uważa się go za pusty –ma on wciąż uprzywilejowany status [...] tekstu wyznaczającego kierunek interpretacji.<sup>26</sup>

Dla dzieła Sarbiewskiego, jak i dla większości tekstów średniowiecznych i renesansowych, pretekst stanowiła Biblia (i nadbudowana nad nią doktryna). Pretekst wobec tekstu zajmuje pozycję centralną, organizując zarazem tekstualną przestrzeń wokół siebie. Każda fabuła z magazynu Sarbiewskiego albo posiada wskazane jednoznacznie związki z Biblią, poparte konkretnymi cytatami:

Któż bowiem nie spostrzeże, że ta Wenus [narodzona z Nieba i Dnia] może być także nazwana miłością Boga wobec nas, zrodzoną nie z ziemi, lecz z nieba: „W niebie”, rzecze psalmista, „miłosierdzie Twoje”. Z dnia także pochodzi miłość boska do nas, zwłaszcza z dnia wieczności, który jest jeden i o którym mówi Święta Karta: „Lepszy jest jeden dzień od tysięcy” i „Dzisiaj ze mną będziesz w raju” [XIV, 6-7];

<sup>24</sup> Zwróćmy uwagę, że pełny tytuł dzieła brzmi: *Dii gentium seu theologia, philosophia tam naturalis quam ethica, politica, oeconomia, astronomia ceteraeque artes, et scientiae sub fabulis theologiae ethicae a veteribus occultatae, erutae vero opera R.P. Casimiri Sarbiewski* [podkr. – M.R.).

<sup>25</sup> M. Quilligan *The Language of Allegory. Defining the Genre*, New York 1979, s. 97-155.

<sup>26</sup> Tamże, s. 97-98 (przeł. M.R.).

czasem tylko sygnalizowane:

Lecz cóż, czy w tym samym wyobrażeniu Wenus zmuszającej zakochanego Jowisza do zamienienia się już to w łabędzia, już to w byka, już to w złoto i inne niezliczone (postaci), czy nie marzyli starożytni o owej boskiej do nas miłości Wcielonego Słowa? [XIV, 8];

albo jej referencjalność wobec pretekstu istnieje niejako potencjalnie: dzięki założonej *a priori* ciągłej obecności pretekstu w tle tekstów (fabuła) przytaczanych i jego sensotwórczej funkcji. Fabuły, choć same w sobie semantycznie puste, czysto retoryczne – napełniają się znaczeniem dzięki umieszczeniu ich na tle pretekstu, wskazywaniu w nich tych prawd (rzecz jasna: ukrytych, rozsianych, „wyśnionych”), które zawiera skarbiec biblijny. Władza pretekstu jako instancji sensotwórczej, ostatecznego *signifié*, dotyczy przede wszystkim poziomu wykładni, interpretacji, czyli dziedziny, w której zwykle porusza się czytelnik – dokonując wyborów, błędząc, zadając pytania. Tymczasem istnienie pretekstu uniemożliwia jakiegokolwiek *misreading*, wyklucza wiele wykładni tekstu, redukuje (do jednego – liczby „absolutnej”) nieskończoną siatkę tekstualną. Odczytanie tekstu pozostającego w takiej relacji jest zawsze odczytaniem właściwym<sup>27</sup>, założonym już w samej idei centralnego pretekstu, na którym musi się oprzeć interpretacja<sup>28</sup> – przebiegająca zawsze w jednym kierunku: o d t e k s t u d o p r e t e k s t u. Zwróćmy uwagę, iż owa teleologiczna interpretacja posiada dwa zasadnicze etapy: prezentację rozproszonego, świeckiego materiału fabularnego (*mythoi*) i sprowadzenie go (na drodze akomodacji, translacji, redukcji itp.) do centralnej, świętej jedności – pretekstu (*logos*). Ostatnie, „programowe” zdanie *Dii gentium* brzmi:

[...] cokolwiek dobrego i wspaniałego starożytność rozsiała po tylu bogach, przechodzi na Owego Jednego [LXXII, 1].

---

<sup>27</sup> Zob. L. Hunter, *Modern Allegory and Fantasy. Rhetorical Stances of Contemporary Writing*, London 1989, s. 139; M. Quilligan *The Language of Allegory...*, s. 145.

<sup>28</sup> Nie musi się sprowadzić interpretacji do przekładania wszystkich fabuł pogańskich na sensy biblijne, innymi słowy: wskazywania sensów świętych w tekstach pogańskich. Wykładnię może także stanowić pewna obiegowa, „ludowa” mądrość nie istniejąca dosłownie w Piśmie Świętym. Niemniej jednak, zgodnie z ideą pretekstu jako źródła (i fundamentu) wszelkiego sensu, mądrości, do których sprowadza wykładnia Sarbiewskiego, niejako zakorzenione są w pretekście, mogą utrzymać swój status dzięki niemu.

Pretekst u Sarbiewskiego często nie ma znamion pisanego tekstu: jeżeli sądy starożytnych zawsze mają swoje tekstowe źródło, skrupulatnie odnotowywane, to częstokroć przekazy biblijne tracą tekstowy (pisemny) charakter i sprowadzają się do bezpośredniego „głosu Boga”, *logosu*:

A sędzę, że jest to właśnie owa święta i boska gra Mądrości Boga, o której sama Mądrość tak pięknie mówi [...] [XIV, 39; podkr. – M.R.].

Przewijająca się w toku naszych rozważań para *signifiant*-„fabuła” – */signifié*-pretekst (*logos*) odsyła do Saussure’owskiej teorii znaku. Jak pisze Derrida:

Pojęcie znaku [...] niesie ze sobą konieczność uprzywilejowania substancji fonicznej [...]. *Phone* jest w rzeczywistości substancją znaczącą, która dana jest świadomości jako najsilniej złączona z myśleniem pojęcia znaczonego<sup>29</sup>

i gdzie indziej:

[W logosie] nigdy nie został zerwany pierwotny i zasadniczy związek z *phone* [...]. Istota *phone* [...] byłaby bezpośrednio pokrewna temu, co w „myśli”, jako logosie, ma związek z „sensem”, wytwarza go, zyskuje, wypowiada, „gromadzi”.<sup>30</sup>

Logocentryczne nastawienie zachodniej metafizyki jest więc u źródła naznaczone fonocentryzmem (znamionującym „absolutną bliskość głosu i bytu, głosu i sensu bytu, głosu i idealności sensu”<sup>31</sup>): *logos*-pretekst jest „głosem Boga”, prawdą wypowiedaną bez pośrednictwa pisma<sup>32</sup>, „reprezentacji”, retoryki. Prymat głosu nad pismem, wyraźnie widoczny w przytoczonym powyżej fragmencie *Dii gentium*, wynika, jak sugeruje Derrida, z samej specyfiki głosu, który

<sup>29</sup> J. Derrida *Pozycje*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988 nr 1-3, s. 292.

<sup>30</sup> Tegoż, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 21; cyt. za: B. Banasiak, „Tekst jak okiem sięgnąć”. *Gramatologiczna dekonstrukcja zachodniej metafizyki*, „Colloquia Communia” 1988 nr 1-3, s. 331.

<sup>31</sup> Tamże, s. 23.

<sup>32</sup> O zapośredniczającej funkcji pisma zob. także: Arystoteles *Hermeneutyka*, 1, 16a (tegoż, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990, s. 69): „Słowa są symbolicznymi znakami wrażeń doznawalnych w duszy, a dźwięki pisane są znakami dźwięków mówionych” (podkr. – M.R.), tak więc pismo jest ledwie znakiem znaku.



„daje się słyszeć [...] jak najbliżej siebie”<sup>33</sup>, zakłada więc fizyczną bliskość, obecność, *convenientia*<sup>34</sup> – mówiącego podmiotu (Boga) i samego przekazu. Pretekst (Biblia) mówi o *sacrum* i zarazem stanowi *sacrum*: „głos” Biblii jest głosem Boga, Słowem Bożym.

Tutaj tkwi jednak pewne fundamentalne niebezpieczeństwo. Zwróćmy bowiem uwagę, że Biblia nazywana jest w *Dii gentium* nie tylko Słowem, lecz także Kartą, a przede wszystkim Pismem Świętym. Bóg (*divina Sapientia*) mówi Biblią, zarazem jednak mówi p o p r z e z Biblię, za pośrednictwem Biblii, która wszak jest tekstem – spisany „pod Jego dyktando”, a tekst pisany pozostaje wobec głosu w relacji podrzędnej. Pismo Święte, posługując się słowem pisany, musi zarazem ponieść konsekwencje szeregu uwikłań.

Przyjrzyjmy się bliżej fragmentom *Dii gentium*, będącym wprowadzeniem lub komentarzem do cytatów biblijnych:

Pismo Św. [...] używa elementów świeckich, a nierzadko pogańskich, dla wyjaśnienia jakiegoś problemu moralnego [XXIX. 10].

Stwierdzenie to posiada dwojakie konsekwencje: po pierwsze, owe *profana*, elementy „fabularnej teologii”, „fabuły” starożytnych zostają dowartościowane – jako wykorzystywane przez święty pretekst (do tego niewątpliwie świadomie dąży Sarbiewski); po drugie jednak, ów pretekst traci niejako na świętości, albowiem zawiera (zmuszają go do tego cele hermeneutyczne) elementy świeckie. Czym one są?

Często także i w innych miejscach przypominaliśmy, że Pismo Św. zawiera wzmianki o Adonisie, Wenerze, Astaroth, Saturnie, Słońcu, Księżycu, Dianie [XXIX. 10].

W rzeczywistości owe wzmianki są albo odwołaniami do pogańskich kultów (XVII, 1: Ezechiel 8, 14 wspomina kult Tamuza, czczonego potem jako Adonis), albo też chodzi o to, że np. w Psalmie CXII pojawia się obraz jutrzenki, co Sarbiewski zestawia ze starożytną personifikacją – Jutrzenką (Fosforos) sugerując, że Pismo Święte również p o s ł u g u j e się podobną personifikacją, wykorzystuje taki sam zabieg

<sup>33</sup> Tamże, s. 33.

<sup>34</sup> Por. M. Foucault *The Order of Things...*, s. 18-19.

retoryczny jak poganie. Wprawdzie Biblia jest wobec tekstów pogańskich nadrzędna (jest pretekstem, źródłem sensu) i pierwotna (Platon musiał ją czytać, XV, 36; „credibile est”, że Wulkan był synem lub wnukiem Noego, XXI, 2), niemniej jednak k o r z y s t a z fabuł pogańskich, jest więc „retorycznie” podrzędna i wtórna. Uwikłanie w retorykę – rzecz marginalną, ornamentacyjną, zewnętrzną wobec samego *logosu* i pretekstu – powoduje więc pewne konsekwencje hermeneutyczne, niemniej jednak suwerenność świętego pretekstu nie zostaje jeszcze zachwiana.

Relacje komplikują się wówczas, gdy Sarbiewski przestaje mówić o fabułach i zaczyna zajmować się fragmentem Biblii (Prz 26, 8), w którym pojawia się niejasny dość obraz: stos Merkurego. Prześledźmy tę interpretację:

Wyjaśnienie wiersza 8 z 26 rozdziału Księgi Przysłów: „jak kto rzuca kamień na stos Merkurego, tak kto udziela zaszczytu głupcowi” [...]. Cytowane miejsce [...] zaczerpnęła Biblia z fałszywej nauki pogan dla zilustrowania doktryny moralnej [XXIX, 10].

Potem następuje kilka odsyłaczy do komentatorów żydowskich, zaczerpniętych z dzieła Korneliusza a Lapide (*Commentaria in Proverbia Salomonis*<sup>35</sup>). W oparciu o takie autorytety prezentuje Sarbiewski osiemnaście interpretacji tego fragmentu. Siedem pierwszych interpretacji opartych jest na greckim przekładzie, reszta dotyczy tłumaczenia łacińskiego. Oczywiście z pozoru istnienie kilku wersji j ę z y k o w y c h pretekstu nie wprowadza jeszcze zbytniego zamieszania (choć dla podkreślenia jedności pretekstu – w przeciwieństwie do wielości tekstów – Sarbiewski mógłby trzymać się tylko jednej jego wersji językowej), zwraca jednakże uwagę na jego wymiar językowy, zewnętrzny (g r a f i c z n y). Istniejąc w różnych (pisanych) wersjach językowych Biblia niejako zatracą swój słowny, foniczny charakter i tym samym powoli oddała się od *logosu*<sup>36</sup>. Pojęcie pretekstu (jak i *logosu*) zakłada jedyność i centralność wobec tekstów innych, tymczasem przez ukazanie jego poliglotyczności j e d y n o ś ć i c e n t r a l n o ś ć zostają zaburzone. Gdyby wersje Septuaginty i Wulgaty różniły się wyłącznie językiem (formą) – suwerenność Świętej Karty (*signifié*) nie

<sup>35</sup> Zob. M. K. Sarbiewski *Dii gentium...*, s. 744, przypis 35.

<sup>36</sup> Zob. B. Banasiak „*Tekst jak okiem sięgnąć*”..., s. 331-335.

zostałaby naruszona: na marginesie dodajmy, że grecki przekład Pisma dokonany został rzekomo przez siedemdziesięciu tłumaczy, którzy stworzyli siedemdziesiąt identycznych tekstów – co podkreśla wszak niezwykłość, „świętość” Biblii, a także *de facto* jej foniczny charakter – Bóg zapewne podyktował tłumaczom kanoniczną wersję Pisma. U źródeł tej tradycji leży troska o jednostkowy charakter pretekstu, której jednak Sarbiewski zdaje się nie przejawiać, podkreślając nie tylko różne wersje językowe fragmentu Pisma, ale również istotne różnice w ich treści w odpowiednich wersjach. W Wulgacie bowiem mowa jest o „rzucaniu kamienia na stos Merkurego”, zaś w Septuagincie mówi się jedynie o „przywiązywaniu kamienia w procy” i nie ma tam żadnej wzmianki o Merkury. W tym momencie pretekst zostaje już wyraźnie rozgałęziony, co mocno zbliża go do świeckich tekstów analizowanych przez Sarbiewskiego, tym bardziej, że Sarbiewski stosuje do niego taką samą strategię czytania, jak do wszystkich innych, zawierających *fabulae de diis*. Można by ewentualnie próbować ratować *signifié* Biblii, spychając wymienione różnice z planu treści na plan wyrażania: Merkury to przecież nic innego niż figura retoryczna (znak bez znaczenia, semantycznie pusty), a obie czynności mogą mieć także funkcje retoryczne, służąc zobrazowaniu tego samego (chodzi wszak o przysłowie, formę, która zakłada zwięzłość, metaforyczność i jest zarazem trudno przekładalna). Gdyby jednak chodziło wyłącznie o rozgałęzienie na poziomie *retoryki* (*signifiant*), wówczas wykładnia wszystkich wersji powinna być taka sama. Tymczasem Sarbiewski dokonuje także rozgałęzienia na poziomie *interpretacji* i przedstawia 18 różnych objaśnień fragmentu.

Jak zaznaczył na wstępie Sarbiewski, cytowany fragment ma znaczenie moralne, tak więc wszystkie interpretacje do tego zmiierzają. Aby wskazać znaczenie tego typu, nie jest konieczne odwoływanie się bezpośrednio do konkretnych fragmentów Pisma Świętego – wystarczy sformułować pewną obiegową mądrość (mając wszak zawsze w tle pretekst jako fundament owej mądrości; zob. przypis 28) i tak też w większości przypadków czyni Sarbiewski:

IV. Objasnienie: obdarzający głupca zaszczytem naśladową tego, kto dał procę szaleńcowi, by miotał kamienie w przechodniów [...] [XXIX. 11].

XVI. Objasnienie [...]: dobry ład rzeczpospolitej wymaga, aby mądrzy rozkazywali niedoświadczonym i głupim, tak aby mądrzy byli wyżej, a głupcy niżej. Dlatego ten, kto

przedkłada głupca nad mędrca, sprawia, że rzeczpospolita staje się jakby bez rozważliwej przemyślenia, w którym jeden kamień rzucony jest na drugi bez żadnego rozróżnienia [...] [XXIX, 15].

We wszystkich wykładniach fragment Biblii odnosi się do innej mądrości, otrzymuje inne wytłumaczenie. Pretekst traci tym samym zdolności skupiające, sprowadzające do jedności, albowiem nie dosyć, że sam istnieje w wielu wersjach, to także przestaje być jednolity, staje się równie migotliwy znaczeniowo, jak zwykle, świeckie teksty, interpretowane przez Sarbiewskiego w *Dii gentium* i traci swój nadrzędny wobec nich status. Kierunek wykładni zostaje zaburzony: jeśli w innych miejscach tłumaczyło się teksty świeckie poprzez sensotwórczą Biblię, to tutaj relacja zostaje odwrócona: fragment Biblii interpretowany jest za pomocą odwołań do różnorodnych pism – od innych fragmentów Świętej Karty (objaśnienia VIII i XI), św. Ambrożego (V), Fulgencjusza (XII), św. Tomasza z Akwinu (XII), poprzez Platona (XII) i Cezara (XII), po wyrocznie sybillińskie (XVI) i Juwenalisa (XI)<sup>37</sup>. Tym samym pretekst staje się równorzędny wobec tekstów świeckich, a nawet pogańskich, a interpretacja może swobodnie przebiegać w obie strony, nie zważając na nienaruszalność pretekstu. Dzięki konsekwentnemu stosowaniu tej samej metody wobec wszystkich tekstów, z pretekstem włącznie, Sarbiewski włącza Pismo Święte w tę samą siatkę intertekstów, które zawierają *fabulae de diis*. Władza metody staje się silniejsza od władzy „świętego” pretekstu. To, co do tej pory było zewnętrzne wobec tekstualności, zapewniając magazyn, skarbiec sensów, co było nietykalnym *logosem*, głosem Boga, *signifié* – zostaje uwewnętrznione, zdegradowane do poziomu zwykłej tekstualności (zintertekstualizowane), włączone w grę samych *signifiant* poprzez: 1) podkreślenie jego graficznego charakteru: oddalającego, oddalającego od *logosu*, 2) ukazanie rozgałęzienia na wiele wersji językowych, 3) uwikłanie w retorykę, 4) podkreślenie różnic semantycznych pomiędzy realizacjami językowymi i 5) rozgałęzienie na nieskończoną (potencjalnie) ilość wykładni. Innymi słowy – pretekst jako taki znika w chaosie tekstualności.

---

<sup>37</sup> Nie wspominając o komentatorach Pisma Św., na których się Sarbiewski powołuje i których interpretacje częstokroć przejmuję w całości. Zob. przypisy w: M. K. Sarbiewski *Dii gentium...*, s. 744.

Znamienne, że praktycznie najwyraźniejsza intertekstualizacja pretekstu dokonuje się w obrębie jednego rozdziału: poświęconego Merkuremu. Bóg ten, także według świadectwa samego Sarbiewskiego (XXIX, 8), był wynalazcą pisma (*litteras*) i właśnie ów wynalazek podstępny (*dolus* – XXIX, 7) boga przyczynił się do degradacji pretekstu, odwrócenia porządku w interpretującym dyskursie Sarbiewskiego. Uwikłanie w pismo niesie za sobą szereg konsekwencji: oddalenie od *logosu* (kopia kopii, znaczące znaczącego), zaprzeczenie obecności nadawcy, rozprzestrzenienie (w przeciwieństwie do *hic et nunc* mowy), podważenie jakiegokolwiek źródłowości<sup>38</sup> itp., z których wszystkie prowadzą do zniszczenia pretekstu, zaprzeczenia *signifié*. „Nadejście pisma – pisze Derrida – jest nadejściem gry”<sup>39</sup>: gry, w której następuje zakłócenie obecności, zawieszenie metafizyki. Jest to gra samych *signifiants*, w której każde kolejne *signifié* samo okazuje się znaczącym i odsyła do nieskończonego ciągu innych *signifiants*<sup>40</sup>. Jednakże nie tylko za pomocą pisma „Merkury” dekonstruuje tekst *Dii gentium* (Merkury: postać, „figura” należy do wnętrza tekstu, a więc tekst niejako sam się dekonstruuje). Merkury to również opiekun wymowy, czyli retoryki i samego jęz y k a (XXIX, 1) – innymi słowy „środowiska”, które dekonstrukcję umożliwia.

---

<sup>38</sup> Zob. J. Derrida *Pismo i telekomunikacja*, przeł. J. Skoczylas, „Teksty” 1975 nr 3, s. 76-88, (fragment *Marges de la philosophie*).

<sup>39</sup> Tegoż, *De la grammatologie*, s. 16.

<sup>40</sup> Zob. B. Banasiak „Tekst jak okiem sięgnąć”..., s. 335-336.