Janina Abramowska

"Eneida" czytana przez Kazimierza Sarbiewskiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 72/3, 3-38

1981

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

I. ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Pamiętnik Literacki LXXII, 1981, z. 3
PL ISSN 0031-0514

JANINA ABRAMOWSKA

„ENEIDA" CZYTANA PRZEZ MACIEJA KAZIMIERZA SARBIEWSKIEGO

Miejsce, jakie zajmuje *Eneida* w traktacie Sarbiewskiego, sygnalizowane jest już sformułowaniem tytułu: *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer* [1]. Jest tu wszystko: i zapowiedź normatywnego traktowania przedmiotu, i wysunięcie poezji epickiej na szczyt hierarchii gatunków, i klasycystyczny postulat naśladowania (bliższy zresztą renesansowemu klasycyzmowi, który wolał naśladować wzory niż reguły) i wreszcie wskazanie owych wzorów w literaturze zarówno rzymskiej jak i greckiej. Rzecz charakterystyczna, że Wergiliusz postawiony został przed Homerem, wbrew kolejności chronologicznej.

Sarbiewski — teoretyk poezji wielokrotnie deklaruje się jako zwolennik arystotelizmu, gromi innych autorów za fałszywe rozumienie lub odstępstwa od stanowiska Stagiryty. Traktuje jednak poetykę jako uogólnienie praktyki poetyckiej, która stanowi dlań autorytet wyższego rzędu. Podstawą Arystotelesowskiej teorii epiki są epopee Homera, że jednak przewyższyła je *Eneida*, dopuszczalne i nawet konieczne jest uzupełnienie Arystotelesa, któremu ten najdoskonalszy wzór nie był znany. Dlatego nie jest Sarbiewski niekonsekwentny, gdy rzadko sięga bezpośrednio do *Iliady* i *Odysei*, jakby w przekonaniu, że doświadczenie Homerowskie zostało już wchłonięte, i to podwójnie: jako materiał wykorzystany w *Poetyce* i jako wzór naśladowany (i poprawiony) przez Marona. Przedmiotem wielostronnej apologetycznej analizy pozostaje więc przede wszystkim *Eneida*:

> Kto chce ułożyć doskonałą epopeję, taką jaką w starożytności jedyny Maro stworzył, powinien wszystkie zasady, dotąd przez nas wyłożone, stosować nie tylko z osobna, ale wszystkie razem. [152]

---

[1] M. K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer. (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus).* Przełożył M. Plezia, opracował S. Skimina. Wrocław 1954. BPP, B 4. Wszystkie cytaty czerpię z tego synoptycznego wydania, liczby w nawiasach odsyłają do jego stronic. Podkreślenia pochodzą ode mnie (dotyczy to też cytatów z innych tekstów); podkreśleń autora nie uzględniam. Tekst oryginału przytaczam jedynie w tych przypadkach, gdy chodzi o ścisłość terminologiczną, nie zawsze przez tłumacza zachowaną.

Od Arystotelesa przejął Sarbiewski koncepcję poezji jako naśladowania (*imitatio*)[2] wraz z pojęciem ogólności (*universalitas*), które stało się kluczem jego własnej teorii. Warto przypomnieć, że pojęcie to stanowi zarazem ośrodek problematyki tzw. powszechników, ciągle jeszcze ogniskującej w czasach Sarbiewskiego dyskusję ontologiczną, a także teoriopoznawczą. Ślady filozoficznego uwikłania terminu są w traktacie *O poezji doskonałej* widoczne[3], wypadnie do nich powrócić w ostatniej części artykułu.

Punktem wyjścia rozważań na temat ogólności jest słynne zdanie Arystotelesa o poezji, która jest „filozoficzniejsza" od historii, bo przedstawia raczej to, co ogólne, gdy historia — to, co szczegółowe, indywidualne[4]. Sarbiewski wielokrotnie owo zdanie parafrazuje, w sposób znaczący precyzując określenie specyfiki poezji:

> Poezja zatem będzie sztuką, która naśladuje byty w materiale słownym nie według tego, jak istnieją, lecz jak powinny czy też mogą istnieć, względnie prawdopodobnie istnieją, istniały lub istnieć będą. [4]

Gra abstrakcji i konkretu, ogólnego i szczegółowego, stanowi dla Sarbiewskiego istotę poezji i kryterium wartości „naśladowania". Z niej wyprowadza hierarchię gatunków literackich, na niej opiera wywód o wyższości poezji nad wymową. Do tego też fundamentalnego aksjomatu odwołuje się w argumentacji dotyczącej usprawiedliwienia fikcji i korzystania z motywów mitologicznych.

U podstaw tego rozumowania tkwi powszechne w tamtej epoce przekonanie o wyższości poznania idei (pojęć ogólnych) nad poznaniem rzeczy. Sarbiewski broni jednak swoistości poezji, która nie jest prostym przekazem wiedzy abstrakcyjnej, lecz naśladowaniem idei poprzez naśladowanie rzeczy. Dlatego więc uważa za niższe te gatunki wypowiedzi, które przedstawiają świat, „jaki jest"[5], a także gatunki dyskursywne[6]. Stąd właśnie wynika krytyczne stanowisko wobec niektórych chwytów

---

[2] Z ogromnej literatury przedmiotu na uwagę zasługują opracowania w języku polskim: R. Ingarden, *Uwagi na marginesie „Poetyki" Arystotelesa*. W: *Studia z estetyki*. T. 1. Warszawa 1957. — Z. Szmydtowa, *Problemy poetyki Arystotelesa*. W: *Poeci i poetyka*. Warszawa 1964. — B. Otwinowska, *Imitacja*. W zbiorze: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria 2. Wrocław 1973.

[3] Jedyna opublikowana dotąd praca z tego zakresu: W. Górny, *Sarbiewskiego próba teorii literatury scholastycznej*. „Roczniki Humanistyczne" 1960, z. 1. Autor wiąże Sarbiewskiego z arystotelizmem suarezjańskim, a więc kierunkiem panującym wówczas w szkołach jezuickich.

[4] Arystoteles, *Poetyka*. W antologii: *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles — Horacy — Pseudo-Longinos*. Przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył T. Sinko. Wrocław 1951, s. 19. BN II 57.

[5] Zob. charakterystyczne uwagi o epigramacie na s. 20.

[6] O wyższości poety nad mówcą, któremu nie wolno tworzyć fikcji i który zajmuje się zagadnieniami szczegółowymi albo zapożycza tezy ogólne od filozofii, pisze Sarbiewski na s. 13.

literatury alegorycznej. Postacie działające i mówiące mają być żywymi ludźmi, a nie personifikacjami idei [7].

Na uwagę zasługuje precyzyjny wywód Sarbiewskiego o trzech aspektach (składnikach) fabuły [8]. Jego zdaniem „fabuła", a więc to, co konstruuje poeta w tekście, stanowi syntezę „historii" i „argumentu", tego, co jednostkowe (przypadkowe), z tym, co ogólne, prawidłowe, doskonałe. A oto rozwinięcie tej koncepcji:

O ile więc wątek historyczny [*historia*] jest w istocie swej szczegółowy, o tyle wątek epicki [*argumentum*] jest z istoty ogólny. Treść poematu [*fabula*] zaś jest to niejako trzeci wątek historyczny, powstały [...], tak jak twierdzenie szczegółowe z ogólnego. [...] Treść poematu zatem, jak stąd widać, poprawia w pewnym stopniu naturalne braki wątku historycznego właśnie dzięki sztuce poetyckiej, tak jak but na zewnątrz uzupełnia przy pomocy sztuki szewskiej ułomną czyjąś nogę. [30]

I jeszcze wyraźniej na przykładzie *Odysei*:

fakt konkretny, uwikłany w okoliczności miejsca, czasu i skutków pośrednich, podlega opracowaniu w świetle idealnego wątku epickiego [*tractatur iuxta illam ideam epici argumenti*], któremu można by dać tytuł: wędrówki bohatera. W tym momencie bowiem przechodzimy od wędrówek bohatera jako takiego do wędrówek Ulissesa jako bohatera, lub raczej tamta ogólna idea znajduje konkretne wcielenie w Ulissesie. [162]

Można by tu upatrywać przedstawienie faz procesu twórczego (do czego jeszcze powrócimy), ale i dyrektywę odbiorczą, interpretacyjną: czytelnik ma odnaleźć i wydzielić to, co należy do ogólnego „argumentu" w poprawionej historii. Poprawionej, bo Sarbiewski każe poecie selekcjonować materiał „historyczny" (a więc tradycyjny lub autentyczny) w taki sposób, by wyeliminować elementy przypadkowe, a także odpowiednio uzupełnić go zgodnie z modelem. Stąd też usprawiedliwienie fikcji i mitu jako szaty dla systemu prawd ogólnych, dla wiedzy o porządku świata.

Nie sposób zrozumieć teorię Sarbiewskiego, jeśli się pominie fakt, że u jej podstaw tkwi koncepcja kosmosu uporządkowanego, zhierarchizowanego, poddanego Boskim prawom [9]. Znajomość tych praw, wiedzę

---

[7] W rozdz. 4 księgi I Sarbiewski formułuje i uzasadnia słynne twierdzenie: „Jest rzeczą przeciwną zasadom poetyki wprowadzanie do fabuły postaci alegorycznych jako działających i opisywanie tego, co one robią" (17).

[8] Analizę tego wywodu — do innych celów — zob. J. Ziomek, *Sarbiewski jako krytyk Todorowa*. „Teksty" 1978, nr 2. Godząc się z interpretacją tam zawartą: „Historia jest pozatekstowa, argument przedtekstowy, fabuła jest tekstem" (s. 22), chciałbym jednak uniknąć zbytniego zacierania różnic między triadą Sarbiewskiego a retoryczną trójcą pojęć: *inventio, dispositio, elocutio*. Wydaje się, że autor traktatu *O poezji doskonałej* ma tu przez cały czas na myśli niejęzykową płaszczyznę inwencji i dyspozycji.

[9] E. Sarnowska-Temeriusz (*Z zagadnień renesansowej i barokowej teorii twórczości: wokół relacji poeta—utwór*. W zbiorze: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria 3. Wrocław 1978, s. 199 n.) próbuje wiązać rozumienie procesu twór-

o formach (a może ideach?)[10] wszystkich rzeczy musi posiadać poeta, zanim zabierze się do pisania. Przedstawiając fazy procesu twórczego Sarbiewski zdaje się zmieniać kolejność elementów w swojej triadzie: pierwszy jest argument, dla którego szuka się ilustracji w historii, odpowiednio ją przekształcając.

Poeta zasadniczo powinien obracać się w sytuacjach ogólnych lub raczej konkretne sprawy opracowywać wedle zasad ogólnych [...]. Temu zaś żądaniu stać się może zadość jedynie wówczas, jeśli najpierw usunie się z tradycyjnego wątku indywidualne okoliczności i jeśli np. postępowanie Ulissesa weźmie się pod uwagę nie jako Ulissesowe, lecz jako postępowanie jakiegoś znakomitego bohatera i skonstruuje się najpierw ogólną formułę [*universalis thesis*], jak postępowałby w takim wypadku bohater stosownie do zasad doskonałego życia społecznego. [28—29]

Tak więc z pojęcia ogólności wyprowadzona zostaje zasada daleko posuniętej typizacji oraz idealizacji przedmiotów przedstawionych, przede wszystkim postaci.

Pojęcie ogólności jest stopniowalne. Obok „ogólności pod pewnym względem [*idea universalis secundum quid*]" i „ogólności prostej [*idea universalis simpliciter*]" istnieje „najogólniejsza ogólność [*idea universalissima*]" [50]. Do osiągnięcia tego najwyższego stopnia poeta powinien dążyć, ale jest to możliwe jedynie w najwyższej formie gatunkowej, w epice.

Ideałem bohatera jest dla Sarbiewskiego typ uniwersalny. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że literatura dawna próbowała tworzyć takie konstrukcje, choćby w postaci moralitetowego Everymana, który odzwierciedla cechy i los „człowieka w ogóle", odsyła do zbioru „ludzkość", nie zaś do jakiegokolwiek z jego podzbiorów. Ale też to maksymalne poszerzenie denotacji następowało kosztem nieuchronnego zubożenia konotacyjnego, pierwotny Każdy jest postacią pozbawioną jakichkolwiek cech wyróżniających, sprowadzoną niemal do „gołej" abstrakcji. Nic dziwnego, że późniejsze moralitety próbowały go w ten czy inny sposób skonkretyzować, na czym z kolei cierpiało uogólnienie. Sarbiewski zaleca inną metodę — jak zobaczymy, dość karkołomną. Polega ona na zasadzie addycji: postać ma być sumą wszystkich możliwych cech i ról. Takie rozumienie ogólności kryje jednak pułapkę logiczną. Bohater skupiający w sobie ogół cech i możliwości musiałby posiadać właściwości

---

czego przez Sarbiewskiego z psychologiczną koncepcją „idei w umyśle artysty" i kategorią wyobraźni. Osobiście wysunęłabym na plan pierwszy uwarunkowania ontologiczne, znacznie bardziej od Arystotelewskiego radykalne pojmowanie powszechników. Wpływ neoplatonizmu na koncepcję *mimesis* odnotowują niejednokrotnie badacze poetyk renesansowych. Wyrazisty przykład stanowi *Naugerius* G. Fracastora (1555). Zob. A. Kuczyńska, *Człowiek i świat. Wątki antropologiczne w poetykach renesansu włoskiego*. Warszawa 1976, s. 108—109.

[10] O „wyobraźni kosmicznej" i jej związku z myśleniem alegorycznym — zob. A. Fletcher, *Allegory. The Theory of Symbolic Mode*. New York 1964, s. 70 n.

alternatywne [11]. Byłby więc tworem wewnętrznie sprzecznym. Toteż Sarbiewski niepostrzeżenie dokonuje tu znamiennej wolty myślowej: chodzi nie o wszystkie możliwe cechy, lecz tylko o cechy dodatnie. W ten sposób pojęcie „*universalitas*" staje się synonimem „*perfectio*" — doskonałości, typizacja postaci zaś prowadzi do idealizacji w węższym tego słowa znaczeniu, polega na maksymalnym zbliżeniu do bieguna wartości dodatniej.

Przypomnijmy jednak, że Sarbiewski i w tym punkcie buduje swoją teorię w ścisłym związku z tekstem Wergiliusza. To właśnie postać Eneasza stanowi realizację zasady „najogólniejszej ogólności", przykład i wzór bohatera doskonałego. Wiadomo, że *Eneida* rzeczywiście zawiera przesłanki do takich odczytań, stwarza jednak również pewne kłopoty komuś, kto, jak Sarbiewski, uznaje chrześcijański kanon etyczny. Jakże ów doskonały bohater mógł popaść w grzeszne stosunki z Dydoną?

Autor traktatu *O poezji doskonałej* znajduje na to odpowiedź iście kazuistyczną:

> [Poeta] nie miałby sposobności do przedstawienia u niego osobliwego żalu za grzechy, który przecież także jest cnotą taką jak i inne, gdyby poprzednio nie wspomniał o jakimś przewinieniu popełnionym kiedyś przez bohatera. A przecież trzeba się starać, aby w postaci jednego bohatera dać w miarę możliwości przykład wszystkich czynności cnotliwych. [33]

Zasadniczo jednak niedoskonałość moralna (a także fizyczna) może znaleźć miejsce w epopei jedynie w postaciach pobocznych, i to tylko niedoskonałość częściowa. Jej celem może być „zachowanie [...] rozmaitości" (133), a także podkreślenie wartości dodatnich ucieleśnionych w głównym bohaterze i w tych, którzy go wspierają:

> trzeba bowiem, aby ten, kto sprzeciwia się bohaterowi słusznie postępującemu, był człowiekiem niegodziwym etycznie, krzywdzicielem, a przynajmniej nieszczęśliwym politycznie, a ekonomicznie nieudolnym i nie dość zdyscyplinowanym [...]. [33]

To szczególne skupienie uwagi na moralnych cechach postaci wpłynęło na charakterystyczne przesunięcie akcentów w lekturze *Eneidy*, a także w normatywnej teorii epiki. Wbrew deklaracjom arystotelesowskim „charakter" góruje tu nad „akcją".

Nawiasem mówiąc, ów prymat, a raczej swoista gra przewag, napięcie między dwoma składnikami każdej konstrukcji fabularnej, wydaje się ciekawym problemem dla poetyki historycznej i historycznej genologii. Odwrócenie lub zachwianie tradycyjnych podporządkowań stanowi niemal zawsze sygnał nowej fazy rozwojowej gatunku, a przynajmniej

---

[11] Z punktu widzenia logiki wnikliwie rozpatruje ten problem T. Czeżowski (*Kilka uwag o uogólnieniu i przedmiotach pojęć ogólnych*. „Przegląd Filozoficzny" 1926). Jego zdaniem przedmiot pojęcia ogólnego wyróżnia się właśnie posiadaniem cech alternatywnych i nigdy nie jest identyczny z żadnym przedmiotem jednostkowym należącym do zakresu pojęcia.

klucz do odczytania struktury gatunkowej konkretnego utworu. Bo zjawisko, o którym mowa, zdaje się mieć charakter obiektywny. Nas interesuje jednak w kontekście procederów interpretacyjnych. Ten sam tekst można czytać z nastawieniem na akcję lub na charakter — z zupełnie różnymi rezultatami.

Wróćmy jednak do Sarbiewskiego. Otóż przytacza on, co prawda, zdanie Arystotelesa, że „malowanie charakterów jest konieczne na drugim miejscu po przedstawieniu czynności" (122), ale kiedy indziej wyraźnie odwraca porządek, wyprowadzając czynności z cech bohatera, a nie odwrotnie. I tak — jego zdaniem —

[Ogólność fabuły] polega na wielkiej jakiejś czynności bohatera, złożonej z poszczególnych epizodów, na które składa się działanie wszystkich cnót, wymaganych przez ogólną ideę doskonałego bohatera. [75]

Wydaje się, że przeakcentowanie, o którym mowa, wiąże się z addytywnym pojmowaniem ogólności jako sumy możliwych elementów. Nie darmo Sarbiewski wylicza pory roku i pory dnia, którym zostają przyporządkowane poszczególne czynności (139). Nie darmo kilkakrotnie podkreśla, że wędrówka Eneasza prowadzi przez wszystkie znane wówczas kontynenty: Azję, Afrykę i Europę, że obejmuje ziemie, morza i świat podziemny (15). Również i „epizody" próbuje w podobny sposób porządkować, zdaje sobie jednak sprawę, że owa idealna kompletność, zbudowanie takiego ciągu fabularnego, który obejmowałby całą rozmaitość możliwych zdarzeń, jest nie do osiągnięcia. Zasada jedności [12] wymaga celowej konstrukcji i oczywiście selekcji. Ideał „encyklopedyczny" najłatwiej daje się realizować w postaci i — zdaniem Sarbiewskiego — został właśnie zrealizowany w kreacji Eneasza. Stąd duża partia traktatu poświęcona jest dowodzeniu, że Wergiliuszowy bohater jest najlepszym teologiem, filozofem i geodetą, chronografem, optykiem, astronomem, fizykiem, metafizykiem, magiem naturalnym, kosmografem, lekarzem, etykiem, ekonomistą, politykiem, mężem bardzo roztropnym, znawcą obojga praw, wieszczem, ascetą, mówcą, historykiem, poetą, muzykiem, malarzem, architektem, żeglarzem, rolnikiem i myśliwym, a równocześnie najlepszym królem i władcą, wodzem, prawodawcą, kapłanem. Na wszystko to Sarbiewski (zob. ks. II, rozdz. 8) znajduje dowody w tekście.

Nie będę szczegółowo analizować tej enumeracji. Warto tylko zwrócić uwagę, że chodzi tu o połączenie ideału kontemplacyjnego z czynnym.

[...] Wergiliusz [...] osiągnął wszelką możliwą doskonałość poety epickiego i wyraźnie przewyższając samego nawet Homera, zamknął w jednej *Eneidzie* razem całą *Iliadę i Odyseję*. Bo co się tyczy *Iliady* i doskonałości życia czynnego, istotnie przedstawił w jednym Eneaszu męstwo oraz wielkoduszność Achillesa, ale bez jego wady, jaką jest skłonność do gniewu, i stałość Hektora, ale bez jego nieszczęśliwe-

[12] „*Unitas*" należy obok „*magnitudo*" oraz „*integritas*" do podstawowych cech fabuły decydujących o jej ogólności (wyłożył to Sarbiewski w rozdz. 1—8 księgi V).

go końca, śmiałość obydwu Ajaksów, ale bez szaleństwa [...]. Co się zaś tyczy *Odysei* i roztropności oraz doskonałości w dziedzinie kontemplacji, to na pewno naśladował ją lepiej w Eneaszu niż Homer w Ulissesie [...]. [51] [18]

I jeszcze jedno: *activitas* i *contemplatio* potraktowane są tu równorzędnie, nie ma mowy o wyższości którejś z nich.

Znajdziemy u Sarbiewskiego rozważania na temat różnorodnych oddziaływań poezji na odbiorcę (retoryczna trójca: *delectare, docere, movere*, obok formuły horacjańskiej o łączeniu przyjemności z pożytkiem). Nie ulega jednak wątpliwości, że za cel nadrzędny uważa polski teoretyk poznanie, a przyjemność estetyczna i wzruszenie są zdecydowanie temu celowi podporządkowane. I znów ze znanym nam już zamiłowaniem do kompletności Sarbiewski usiłuje dowieść, że *Eneida* dostarcza wiadomości ze wszystkich możliwych dziedzin, a więc: poetyki, retoryki, historii, medycyny praktycznej, dialektyki, gramatyki, mechaniki, filozofii spekulatywnej, medycyny spekulatywnej, filozofii praktycznej, etyki, ekonomiki, polityki, strategotyki (umiejętności wojskowych), arytmetyki, geometrii i geodezji, optyki, kosmografii, geografii, hydrografii, astronomii, chronografiki i gnomiki, teologii i prawa. Rzecz charakterystyczna, że wyliczenie to nieco przypomina przytaczaną poprzednio sumę doskonałości Eneasza. Doskonałość moralna ściśle łączy się dla Sarbiewskiego z wiedzą, cnoty pokrywają się niemal z umiejętnościami.

I tu właśnie, w zdecydowanym preferowaniu dydaktyczno-poznawczych funkcji epiki, należy szukać źródeł owej lektury nastawionej na „charakter" raczej niż na akcję. Ważne jest to, jaki jest bohater, natomiast to, co mu się zdarza, stanowi serię sytuacji probierczych, które te cechy odsłaniają. Rzecz charakterystyczna, że Sarbiewski wylicza cnoty Eneasza nie w kolejności ich ujawniania się w porządku fabularnym, lecz arbitralnie, zgodnie z przyjętą systematyką. Istotne jest również, że traktuje Wergiliuszowego bohatera jako postać od początku doskonałą, nie ma tam mowy o jakiejkolwiek ewolucji, o stopniowym dojrzewaniu. Nietrudno podsumować efekt tak prowadzonej lektury *Eneidy*: dla Sarbiewskiego epopeja staje się odmianą tekstu parenetycznego.

Tu jednak wyłania się podstawowa trudność. Zarówno etyka i parenetyka, jak i poetyka epoki zdeterminowane są myśleniem stanowym. Poszczególne gatunki literackie określone są kondycją społeczną postaci (stanowo niskie lub wysokie), każdy stan ma swój własny wzór doskonałości, zespół cnót, które najlepiej służą pełnieniu określonej roli społecznej. Ten typ myślenia znajduje u Sarbiewskiego wyraz bezpośredni

---

[18] O charakterystycznej dla późnego renesansu interpretacji postaci Eneasza jako stoickiego świętego interesująco pisze R. A. Brower (*Hero and Saint. Shakespeare and the Graeco-Roman Heroic Tradition*. Oxford 1971, rozdz. *Our Virgil*).

w księdze III, którą niemal w całości zajmuje nużące wyliczenie „atrybucji", tj. cech postaci wynikających „z powinności", „z pochodzenia, majątku, pozycji, kondycji", a następnie „z godności, urzędu, hierarchii". I jakkolwiek w Eneaszu obok cnót związanych z pełnionymi przezeń wysokimi funkcjami publicznymi usiłuje on dostrzec również cnoty „obywatelskie", a nawet prywatne (najlepszy syn, najlepszy ojciec), to musi przyznać, że

przez naśladowanie bohatera jedynie władcy odbierają naukę w sensie ścisłym, a przypadkowo i okolicznościowo, przez naśladowanie osób, które przeszkadzają mu i pomagają, oraz przez opisywanie ich czynności, wszyscy ludzie otrzymują naukę, jak żyć dobrze, ale, jak powiedziałem, tylko okolicznościowo. [190—191]

Tak więc Sarbiewski dostrzega ograniczenia parenezy epickiej, niemożność połączenia uniwersalności z doskonałością uosobioną w postaci stanowo wysokiej. Nie przestaje jednak dążyć do odnalezienia w *Eneidzie* wzorca, który nadawałby się do naśladowania dla każdego. Środkiem do tego celu okaże się alegoreza.

Bo Sarbiewski, którego znamy jako przeciwnika prymitywnych personifikacji alegorycznych, jest wyznawcą poglądu, że wszelka poezja, a w każdym razie poezja doskonała, jest z natury alegoryczna. Swoje stanowisko wykłada w rozdziale 9 księgi VI, zatytułowanym: *Quid sit et quotuplex encyclopaedia obliqua in fabula*, w którym udzielaną w sposób pośredni naukę określa jako duszę, najprawdziwszą i najdoskonalszą istotę, właściwy cel i zadanie sztuki poetyckiej. W tym punkcie idzie zresztą za wieloma teoretykami poezji z XVI i XVII wieku. Na dowód, że był to pogląd powszechny, zacytujmy zdanie dwu pisarzy przedzielonych stuleciem. Oto co pisze Erazm z Rotterdamu:

Ale jak *Pismo święte* niewiele daje pożytku, jeśli trzymać się uporczywie tylko sensu dosłownego, tak znów poezja Homera i Wergiliusza ogromnie jest pożyteczna, jeśli pamiętasz, że jest ona całkowicie alegoryczna, czemu nie zaprzeczy nikt, kto starożytnej nauki choćby trochę zakosztował [14].

A oto zdanie Tarquinia Galuzziego, którego Sarbiewski uważał za poważny autorytet:

Mówi się, że epopeja jest jak gdyby żywą, zupełną i doskonałą istotą, której ciało stanowi samo naśladowanie, a duszę alegoria [15].

Ciało i dusza, zasłona i obraz lub klejnot, szata okrywająca nagość i tkwiąca pod nią sama naga prawda — takie właśnie przeciwstawienia

---

[14] Zob. D. Rotterodamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*. Z oryginału łacińskiego przełożył oraz wstępem krytycznym i przypisami opatrzył J. Domański. Przedmową poprzedził L. Kołakowski. Warszawa 1965, s. 28.

[15] „*Epopaeam velut animantem absolutam atque perfectam esse aiunt, cuius corpus ipsa imitatio sit, animus allegoria*" (*R. P. Tarquinii Galucii Sabini e Societate Iesu orationum volumina duo. Coloniae 1618*, s. 154).

powtarzają się w toposie, którego parę wariantów przytacza i Sarbiewski. Zacytuję jeden z nich:

poezja [...] nie przedstawia nagiej prawdy, jak to czyni mówca lub historyk, lecz pokazuje ją godnie przyodzianą, jak gdyby okrytą szatą fabuły, tak jak kupcy cenne przedmioty mają zwyczaj sprzedawać pod zasłoną. Z tego względu starożytni najbardziej chwalili Platona, który całą filozofię i teologię ubrał w szatę mitów. [16]

Zdanie to pochodzi z początku traktatu i należy do omawianych poprzednio rozważań na temat ogólności. Warto już teraz zwrócić uwagę, że właśnie specyficzne rozumienie tej kategorii decyduje o charakterystycznym dla Sarbiewskiego zbliżeniu mimetycznej i alegorycznej koncepcji poezji.

Chodzi tu zawsze o przekonanie, że poza bezpośrednio daną zewnętrznością tekstu istnieje jakieś jego ważniejsze, tajemnicze jądro, które należy odkryć. Rola odbiorcy wyznaczona jest tu dość wyraźnie. Trzeba by jednak spytać, za czyją sprawą owe sensy zostały ukryte. Czy za sprawą autora? Kwestia jest poważna: czy Sarbiewski odróżnia alegorię intencjonalną od tekstu, który niezależnie od intencji nadawcy poddaje się interpretacji alegorycznej?

Wbrew pozorom odpowiedź nie jest prosta. Autor traktatu *O poezji doskonałej* waha się między koncepcją świadomego zamiaru poety, dyktowanego swoistą strategią wobec odbiorcy (zob. 189), a koncepcją nadprzyrodzonej inspiracji. Przywołując teorię boskiego szału pisze pięknie za Platonem, że poeta musi mieć „duszę powolną i nieustraszoną" (191), aby przejąć natchnienie. A więc to Bóg przemawia ustami poety, jak przemawiał przez proroków i poetki starotestamentowe. Ale czy dotyczy to i poetów pogańskich? Sarbiewski jest ostrożny, lecz odpowiada twierdząco:

Raczej powiedziałbym, że Bóg wyposażył ich w nadzwyczajne dary natury, aby poganie w sprawach, które same przez się są świeckie, osiągnęli szczególniejszą doskonałość (od stwórcy bowiem zależy, czy zechce komuś w poszczególnych sprawach udzielić najwyższej doskonałości), tak jak chrześcijanom w opatrzności swojej od wieków przeznaczył doskonałość w sprawach teologicznych [...]. [191]

Tak więc nie dowiadujemy się ostatecznie, czy Wergiliusz świadomie zbudował swoją epopeję jako tekst dwuplanowy. W każdym razie jednak był zapewne zdaniem Sarbiewskiego „duszą powolną", zdolną do przyjęcia nadprzyrodzonej inspiracji, przynajmniej w sprawach nieteologicznych. Autorytet poety [16] wsparty więc został i tutaj Autorytetem Najwyższym.

---

[16] Nie wolno zapominać o znaczących faktach z zakresu recepcji Wergiliusza, szczególnie średniowiecznej. Autor *Eneidy* był w tej epoce nie tylko autorem najdoskonalszych, wzorcowych tekstów poetyckich, ale również mędrcem, posiadaczem encyklopedycznej wiedzy oraz osobowym autorytetem moralnym, schrystianizowanym za sprawą eklogi IV. Kopalnią wiedzy na ten temat jest książka: D. Com-

Warto się jeszcze zatrzymać nad stopniem otwartości metody interpretacji alegorycznej Sarbiewskiego. Obserwacja jej zastosowania w *Bogach pogan* do interpretacji mitów antycznych pokazuje, że stopień ten jest spory [17], a niektórych badaczy prowadzi nawet do wniosku o swoistym „zsymbolizowaniu" znaku mitycznego [18]. Trzeba jednak pamiętać, że Sarbiewski porządkuje swoje objaśnienia według dziedzin ówczesnej wiedzy: gramatyki, historii, poetyki, teologii, filozofii, astronomii, chemii, medycyny, ekonomii, muzyki, polityki, logiki, retoryki,metafizyki... Znak mitologiczny funkcjonuje inaczej i co innego znaczy na każdej z tych płaszczyzn odniesienia. Łatwo tu znaleźć analogię i źródło w teorii sensów biblijnych.

Słusznie stwierdzono, że owe różne, a nawet przeciwstawne znaczenia istnieją „synchronicznie, lecz obocznie" [19]. Nie zapominajmy, że tworząc swój podręcznik Sarbiewski stawiał sobie za cel nie tyle wyjaśnienie zawiłości grecko-rzymskiej religii i mitologii, co wskazanie sposobów bezkolizyjnego włączenia ich we współczesny obieg kulturowy, sporządzenie pewnego rodzaju kompendium znaków przygotowanych do użycia. Granice obszaru zastosowań wyznaczone są zasadniczo przez postawę światopoglądową i etyczną autora, ale wewnątrz tego obszaru istnieją różne możliwości zastosowania znaku w różnych kontekstach. Mamy tu zresztą do czynienia nie z jakąś osobliwością metody Sarbiewskiego, lecz z powszechną zasadą kultury alegorycznej [20]. Również odnosząc alegorezę do poezji Sarbiewski zakłada wielość sensów. Poszczególne znaczenia nie interferują jednak nawzajem, lecz układają się w oddzielne ciągi logiczne. W rozdziale 11 księgi VI pokazał Sarbiewski próbkę wykładu astronomicznego i teologicznego, próbkę sporządzoną pospieszenie i niezbyt interesującą, którą pominę, bo — jak sam autor zaznaczył — „wykłada się alegorycznie [...] wszystkie gałęzie wiedzy, ale zwłaszcza filozofię moralną, celem wpłynięcia na ludzkie postępowanie" (174). Przedmiotem

---

paretti, *Vergil in the Middle Ages*. Translated by E. F. M. Benecke. London 1908. Zob. też T. Sinko, *Nasz przyjaciel Maro*. „Przegląd Współczesny" 1930.

[17] M. K. Sarbiewski, *Dii gentium. Bogowie pogan*. Wstęp, opracowanie i przekład K. Stawecka. Przygotowanie wydania rozpoczął S. Skimina przy współpracy M. Skiminowej. Wrocław 1972. BPP, B 20. Zob. E. Sarnowska-Temeriusz, *Swiat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*. Wrocław 1969.

[18] E. Sarnowska, *Teoria poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. W zbiorze: *Studia z teorii i historii poezji*. Seria 1. Wrocław 1967, s. 144.

[19] Sarnowska-Temeriusz, *Świat mitów i świat znaczeń*, s. 154.

[20] O jednoznaczności alegorii mówić można jedynie na płaszczyźnie tekstu intencjonalnie alegorycznego, w którym następuje wybór jednego i zdecydowane odrzucenie pozostałych sensów znaku danych w repertuarze. Tu zresztą tkwi podstawowa różnica między alegorią, dominującą w literaturze dawnej, a mechanizmami semantycznymi współczesnej metafory i symbolu, grającymi wieloznacznością również na poziomie tekstu.

analizy będzie tu więc jedynie rozdział 10 księgi VI traktatu *O poezji doskonałej*, opracowany nieporównanie bardziej starannie: *Suma wiadomości pośrednio wyłożonych w „Eneidzie"* (*Encyclopaedia obliqua „Aeneidos"*) poświęcony alegorezie moralnej.

Rozdział ów, który w zamiarze autora stanowi transformację *Eneidy* wydobywającą zawarte w niej sensy głębokie, z naszej perspektywy jest raczej swoistym kontrtekstem. Tak czy owak, jest porównywalny z oryginałem dzięki temu, że opowiada tę samą fabułę. Wbrew bowiem dyskursywnej dominancie całości traktatu rozdział ma charakter narracyjny, choć jest to opowiadanie połączone z komentarzem. Spróbuję zatem potraktować ten tekst jako rodzaj parafrazy intralingwistycznej[21] wykorzystując w analizie narzędzia wypracowane w badaniach translatologicznych, śledząc odstępstwa i zmiany w stosunku do tekstu podstawowego, a więc opuszczenia, amplifikacje, inwersje i substytucje.

Zacznijmy od selekcji materiału fabularnego i porządku opowiadania. Co zostało pominięte, co dodane, co przestawione?

Otóż trzeba powiedzieć, że gdy niektórzy poprzednicy Sarbiewskiego opierali wykład alegoryczny na pierwszych sześciu księgach[22], on starał się wykorzystać całość utworu, chociaż część „italską" potraktował stosunkowo pobieżnie. Dla przykładu wskażę opuszczone szczegóły zdobycia Troi: koń trojański, tragedia Laokoona, rola Synona, sen, w którym Eneasz otrzymuje ostrzeżenie od Hektora, jego udaremniony przez Wenerę zamiar zabicia Heleny. W dalszym ciągu brak jakiejkolwiek wzmianki o roli Anny, radzie Nantesa, o przebiegu uroczystości pogrzebowych

---

[21] Alegoreza Sarbiewskiego została napisana, tak samo jak *Eneida*, w języku łacińskim, który zresztą, zważywszy przynależność autora do kosmopolitycznego środowiska jezuickiego, uznać trzeba za drugi jego język macierzysty. Należy jednak pamiętać, że podstawowym znakiem jest dla alegorezy nie słowo, lecz przedmiot przedstawiony lub relacja logiczna, mechanizmy zaś językowe (np. etymologia) wykorzystywane są tylko sporadycznie jako element wspierający. Dlatego również i teraz w większości przypadków ograniczam się do przytoczenia tekstu w wersji polskiej.

[22] Dysponuję wydaniami: *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis*. W: *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. opera*. Rec. R. Helm. Lipsiae 1898. Por. A. Gasqui, *De Fabio Planciade Fulgentio Vergili interprete*. Berolini 1887. — *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros „Eneidos" Vergili*. Ed. W. Riedel. Greifswald 1924. Por. J. R. Donell, *The Sources and Meaning Bernard Silvester's Commentary on the „Aeneid"*. „Mediaeval Studies" 24 (1962), s. 233—249. — S. Skimina, *De Bernardo Silverstri Virgili interprete*. W zbiorze: *Commentationes Vergilianae*. Cracoviae 1930. — Johannes de Salisbury (Saresberiensis), *Policraticus*. Cyt. za: Comparetti, *op. cit.*, s. 117 n. — *Christophori Landini Florentini [...] Disputationes Camaldulenses*. Liber III, IV. B.m. i r. Bibl. Jagiellońska, Cim. 3466. — *R. P. Tarquinii Galucii Sabini e Societate Iesu orationum volumina duo*. Coloniae 1618 (alegoryczny wykład *Eneidy* zawarty jest w mowach 6, 7 i 8).

(ukazanie się węża, zawody i ich uczestnicy). Wiele spośród tych pominięć można wyjaśnić chęcią eliminowania epizodów na rzecz konsekwentnie jednowątkowego opowiadania, ale — jak zobaczymy dalej — kierowały autorem i inne, istotniejsze względy, które zaważyły również na dużo liczniejszych pominięciach w drugiej części. Brak tam wzmianki o kolejnych sporach i interwencjach bogów (Apollo wspomagający Askaniusza, Diana i Mars po stronie Latynów, rola Juturny), o zatopieniu statku Tarchona, zabiciu jeńców, wyprawie Nisusa i Euriala, czynach i śmierci Kamilli. Dziesiątki imion wojowników walczących i ginących po obu stronach nie są w ogóle wspomniane.

W świetle tych pominięć tym bardziej zwraca uwagę miejsce, w którym Sarbiewski zdaje się uzupełniać opowiadanie Wergiliusza, zwłaszcza że znajduje się ono właśnie w części drugiej, a ściśle — w samym zakończeniu. Jak wiadomo, *Eneida* kończy się śmiercią Turnusa, a właściwy *happy end*, małżeństwo Eneasza z Lawinią, pozostawiony jest domysłowi czytelnika. Tymczasem Sarbiewski pisze:

> filozof Eneasz staje się doskonałym mędrcem, bo dostaje Lawinię, tzn. pojęcie o wszystkich rzeczach, a wraz z nią królestwo Lacjum, czyli mądrości. [207]

Tylko czy to rzeczywiście amplifikacja? Ślub z Lawinią jest nie tylko oczywistym następstwem zwycięstwa, ale też został wcześniej zapowiedziany przez bogów, wieszczków i znających przyszłość mieszkańców Elizjum, a więc jest o nim mowa w Eneidzie, tylko w innym miejscu i w innym trybie.

Sprawa stanie się jaśniejsza, gdy zauważymy, że Sarbiewski także i gdzie indziej likwiduje istniejące w strukturze narracyjnej eposu powtórzenia oraz inwersje czasowe. Akcja *Eneidy* rozpoczyna się od przybycia rozbitków trojańskich na brzeg afrykański, natomiast o ich wcześniejszych losach dowiadujemy się dopiero w księdze III, kiedy to sam Eneasz opowiada o nich Dydonie. Sarbiewski pokazuje najpierw pożar Troi zaznaczając, że poczyna od księgi II, „która wedle naturalnego biegu akcji jest pierwszą" (192), i zgodnie ze zwykłą praktyką streszczenia opowiada dzieje Eneasza w porządku „historii". Nie respektuje więc Wergiliuszowej struktury narracyjnej, w której opowiadanie odautorskie przeplatane jest pierwszoosobowym, a linia czasu kunsztownie skomplikowana retrospekcjami i antycypacjami. W ten sposób zredukowaniu ulega treść kolejnych przepowiedni, w których opuszczone zostają nie tylko wszelkie wzmianki o przyszłości Rzymu i rodu julijskiego, ale również zapowiedzi wypadków dalej przedstawionych.

Owo prostowanie przebiegu fabularnego nie jest jednak konsekwentne: Sarbiewski nie waha się wprowadzić dodatkowych komplikacji, zstąpienie Eneasza do podziemi opowiada dwukrotnie. W tym przypadku porządek narracji został jawnie podporządkowany potrzebom komentarza. Właśnie komentarz jest tym, co Sarbiewski od siebie dodaje. Ale też jest

to szczególny bardzo rodzaj amplifikacji. Przyjrzyjmy się bliżej jednemu zdaniu:

Eneasz zatem pod wodzą Wenery *Urania*, a to znaczy niebieskiej, wiedziony pragnieniem mądrości i najwyższego dobra, wydobywając się z wolna z płonącej Troi, tzn. z ognia młodzieńczych rozkoszy, nie prostą drogą, co prawda [...], ale po wielu błądzeniach, dotrze przecież do Italii, do prawdziwej mądrości. [192]

Można by z niego wypreparować dwa różne zdania o charakterze narracyjnym:

1. Eneasz pod wodzą Wenery wydobywając się z wolna z płonącej Troi, nie prostą drogą, co prawda, ale po wielu błądzeniach, dotrze przecież do Italii.

2. Eneasz wiedziony pragnieniem mądrości i najwyższego dobra, wydobywając się z wolna z ognia młodzieńczych rozkoszy, nie prostą drogą, co prawda, ale po wielu błądzeniach, dotrze przecież do prawdziwej mądrości.

Łatwo zauważyć, że w zdaniach tych niektóre człony się powtarzają, inne zaś są wymienione. Owa wymiana dokonuje się za sprawą wewnętrznego komentarza, którego najważniejszy składnik stanowi słownik nowych znaczeń: Troja = ogień młodzieńczych rozkoszy; Wenera = pragnienie mądrości; Italia = prawdziwa mądrość. To trochę tak, jakby tłumacz przytaczał tekst w języku oryginału, dodając do poszczególnych wyrazów ich odpowiedniki w języku przekładu [23]. Odbiorca dysponujący równocześnie obydwoma szeregami może samodzielnie dokonać odpowiednich podstawień. Porównanie nie jest całkiem dokładne, bo jak łatwo zauważyć, za sprawą wymiany niektórych elementów zmienia się sens całości, a więc również wyrazów nie przetłumaczonych. Do sprawy wypadnie powrócić, a tymczasem spróbujmy uogólnić nasze obserwacje. Komentarz pełni w tekście Sarbiewskiego rolę swoistej instrukcji przekładu, a zarazem nakłada na podstawowe opowiadanie (streszczenie *Eneidy*) jakby drugą, paralelną historię, względnie autonomiczną w stosunku do pierwszej, choć żywiącą się jej sokami.

---

[23] Poszczególne elementy nowego słownika alegorycznego są wmontowane w opowiadanie najczęściej przy pomocy wyrażeń łączących „*hoc est*", „*id est*", „*seu*", sugerujących pełną identyfikację przedmiotu z jego nowym znaczeniem. Obok nich pojawiają się jednak i inne zwroty, które sygnalizują bardziej skomplikowane relacje semantyczne (podobieństwa, symbolizowania, oznaczania), jak również samą czynność interpretacyjną, a czasem nawet, dzięki użyciu odpowiednich form koniugacyjnych, osobę interpretatora. Oto one: „*symbolum est*" (193); „*similis est*" (193); „*notat*" (197); „*significatur*" (197); „*significat*" (194); „*significari diximus*" (194); „*itelligimus*" (195); „*interpretamus*" (196); „*interpretabimus*" (195); „*apello*" (192); „*dupliciter intellego*" (204). Zwrot „*dictus est*" używany bywa najczęściej przy wyjaśnieniach etymologicznych. Niemal wszystkie te formy znaleźć można w innych tekstach alegorycznych, ponadto są jeszcze ulubione zwroty Planciadesa i Silvestrisa: „*in similitudinem posuerunt*", „*dicitur*", „*ponitur*", „*designatur*", „*comitatur*"; formy „*demonstrat*" chętnie używa Galuzzi.

Gdybyśmy ten słownik zrekonstruowali w całości, okazałoby się, że ogromną przewagę mają w nim hasła rzeczownikowe. Łatwo stąd wywnioskować, że procesowi przekładu podlega przede wszystkim warstwa przedmiotów w szerokim rozumieniu. Wśród nich szczególnie wyeksponowane są dwa zbiory: postaci i miejsc.

W analizowanym poprzednio zdaniu podmiot pozostawał elementem niewymiennym, także w dalszym ciągu obie historie zdają się dotyczyć tego samego bohatera, Eneasza. Nie dajmy się jednak zmylić: nie jest to już ów przedstawiany we wcześniejszych partiach traktatu epicki bohater doskonały, wzór wodza i władcy, zbiór wszelkich ludzkich uzdolnień i cnót, które wykazuje w kolejnych sytuacjach probierczych, w podróży i w walce. Sarbiewski pisze teraz:

O ile się nie mylę, przez podróż Eneasza do Italii starał się Maro wyrazić alegorycznie postępy każdego człowieka na drodze do prawdziwej mądrości. [192]

Tak więc Eneasz staje się reprezentantem zbioru „ludzkość", Everymanem [24], który ma przejść proces samodoskonalenia. Zwracaliśmy już poprzednio uwagę, że jako bohater epicki był on postacią od razu gotową, ukształtowaną. Jako bohater opowieści alegorycznej staje się tym, co w szkolnej poetyce określono mianem postaci dynamicznej: w punkcie dojścia różni się zasadniczo od owej „*tabula rasa*", którą był u początku drogi.

Puste, oczyszczone z dawnego nacechowania epickiego wnętrze Eneasza stopniowo się wypełnia, otrzymuje on nową psychikę, bogatą, choć schematyczną, zbudowaną z elementów świata przedstawionego, pierwotnie wobec niego zewnętrznych. Cały ten świat — miasta, ludzie i bogowie — konsekwentnie uwewnętrzniony, staje się zbiorem „sił cielesnych i duchowych" [25] bohatera, jego dyspozycji, dążeń, cnót i pożądań. Sarbiewski czyta więc tym razem *Eneidę* poprzez doświadczenia średniowiecznych psychomachii. Jakby czując się uprawniony przez praktykę moralitetu, gdzie określone elementy psychiki każdego są upersonifiko-

[24] Tak samo u wszystkich pozostałych interpretatorów. W tym duchu Bernard Silvestris wyprowadza etymologię imienia „Eneasz" od greckiego „*ennos demas*" 'mieszkaniec ciała' (zob. S. Skimina, *„Eneida" Wergiliusza w alegorycznej interpretacji Sarbiewskiego*. „Meander" 1953, s. 264). Niepokojący Sarbiewskiego problem dwupostaciowości Eneasza jako typu uniwersalnego i epickiej postaci wysokiej dostrzega tylko Galuzzi (*op. cit.*, s. 198—199): „*Sed quia nucleum istum intra poematis integumenta reliqui penitus, nec eas exposui nominatim praeceptiones, quae traduntur ab Aenea, Imperatoris optimi vel sustinente personam, vel speciem praeseferente, totum aliquando corticem frangam, tesolutisque putaminibus, id demum extraham fotas, quod moribus, vitaeque civili possit utilitatem afferre*".

[25] Podobnie B. Silvestris (cyt. za: Skimina, *De Bernardo Silvestri Virgili interprete*, s. 239): „*Socios Aeneae dicimus qui comitantur potestate scilicet animae et ipsa corpore et ipsa membra corporis*".

wane i usamodzielnione, przypisuje podobną intencję Wergiliuszowi. W jego interpretacyjnej „kontropowieści" akcja rozwija się jako dramat życia wewnętrznego, a przygody i walki bohatera na lądach i wodach zostają sprowadzone do dziejów duszy.

W epopei Wergiliusza, zwłaszcza w jej pierwszej części, która jest, jak *Odyseja*, historią wędrówki, istnieje silna waloryzacja przestrzeni. Znakiem dodatnim opatrzona jest tam Troja, potem Italia, a więc stara i nowa ojczyzna. Wszystkie inne miejsca, jakkolwiek zróżnicowane zależnie od tego, czy Eneasz spotyka się tam z pomocą, czy z wrogością, są zasadniczo miejscami niewłaściwymi, oznaczają zbłądzenie, zboczenie z drogi do celu. Sarbiewski częściowo tę waloryzację utrzymuje, ale ją upraszcza, a co ważniejsze — stawia znak minus również przy Troi. Podstawą systemu jego filozofii moralnej jest koncepcja trojakiej drogi życia. Rozkosz, działanie i kontemplacja wyznaczają więc trzy główne punkty na mapie wartości: Troja, Kartagina, Italia [26].

Dlaczego Sarbiewski zdecydował się na tak drastyczne odstępstwo od oryginału? Oto dość skomplikowany schemat wędrówki Eneasza jako zarazem ucieczki i dążenia, wędrówki *quasi*-powrotnej, bo Italia jest przecież „nową Troją", nie poddawał się uniwersalnej wykładni moralnej. Można by na nim zbudować jedynie historię odzyskania pierwotnego stanu równowagi po jakiejś moralnej katastrofie, co nie dałoby się pogodzić z zamysłem Sarbiewskiego, który chciał przedstawić historię stopniowego rozwoju. Zamysł ten tłumaczy również kierunek alegorycznych podstawień niezgodny z wymową tekstu epickiego: Troja, gdzie poznajemy Eneasza jako męża stanu i ojca rodziny, oznacza rozkosz, a Kartagina, w której bohater przeżywa romans, to pokusa życia aktywnego. Sarbiewskiemu zależało jednak na klarowności porządku diachronicznego, który podkreśla podwójnie: poprzez linearność opowiadania i poprzez przełożenie kategorii przestrzennych na czasowe, zgodnie z ogólnym sensem równania: życie = wędrówka [27]. Nie bez wpływu był tu zapewne przykład Fulgencjusza, a być może również Silvestrisa i Jana z Salisbury, którzy widzieli w *Eneidzie* ilustrację sześciu faz życia ludzkiego od narodzin do starości [28]. Dlatego przeszkody, które napotyka Eneasz-Każdy

---

[26] U Galuzziego (*op. cit.*, s. 209 n.) Troja oznacza królestwo rozkoszy, Azja — „krainę najbardziej zmysłową [*delicatissima regio*]", Latio — cnotę, Italia — „*animi corporisque felicitas*", ale nowe imperium to żywot wieczny.

[27] Szerzej pisałam na ten temat w artykule *Peregrynacja* (w zbiorze: *Przestrzeń i literatura*. Wrocław 1978).

[28] Podobny sens pojawił się już u Fulgencjusza i Serwiusza, choć w dalszym ciągu ustąpił elementom normatywnym: po dojściu do pewnej dojrzałości Eneasz walczy ze złem i nieświadomością wspinając się na kolejne stopnie wyższej dojrzałości. Silvestris i Jan z Salisbury byli bardziej konsekwentni, ograniczając się do wyłożenia sensu pierwszych sześciu ksiąg i każdej z nich przypisując jedną z faz życia ludzkiego: dzieciństwo, wiek chłopięcy, młodość, wiek męski jako wiek

w drodze do prawdziwej mądrości, pojawiają się w określonym porządku, zgodnym z potocznym doświadczeniem i stereotypami „retorycznej psychologii": młodzieńca pociąga rozkosz, człowieka dojrzałego — władza.

Inne miejsca, do których los rzuca Eneasza, również zyskują wykładnię moralną. I tak Tracja, Strofady, a także Scylla i Charybda oznaczają nadmierne pożądanie dóbr materialnych i różne wady z nim związane, od skąpstwa do „żarłoczności". Pokonawszy je Eneasz musi zwalczyć pokusę władzy, najpierw „tyrańskiej" — opuszczając wyspę Polifema, a następnie „należnej" — porzucając kraj Dydony.

Zgodne z wymową oryginału jest tłumaczenie znaczenia wyspy Delos, siedziby wyroczni, jako „*manifestum*", czyli ujawnienie, objawienie. Pisząc o odwiedzinach u Helenusa w Epirze, Sarbiewski omija nazwę miejsca, eksponując jedynie postać wieszczka.

Można by się spodziewać waloryzowania opozycji miejsc zamkniętych i otwartych, okazuje się jednak, że Sarbiewski nie wykorzystał w pełni tej możliwości. I tak wejście do domu, a także wpłynięcie do portu oznacza „wejście w siebie", rekolekcyjne skupienie. Ale już las, który mógłby mieć podobne znaczenie jako miejsce bezpieczne, a nawet święte (gaj Apollina w ks. VI), oznacza u Sarbiewskiego szkodliwe dla kontemplacji rozproszenie. Zignorowana też została opozycja góra—dół: Tartar to waloryzowana dodatnio „ojczyzna prawdy".

Wergiliusz wprowadził do swojej epopei cały tłum postaci drugorzędnych. Z punktu widzenia wątku głównego można by wśród nich wyróżnić dwie grupy: pomocników i przeciwników Eneasza, który to podział nie pokrywa się zresztą z podziałem na postacie „pozytywne" i „negatywne". Dotyczy to zwłaszcza części wojennej — w obozie Turnusa nie brak męstwa i szlachetności. Tymczasem hasła osobowe w alegorycznym leksykonie Sarbiewskiego układają się w dwa szeregi, biały i czarny, przy czym szereg drugi obejmuje wszystkich przeciwników Eneasza, niezależnie od ich pierwotnego nacechowania moralnego, a ponadto również część wiernych mu towarzyszy. Ważne jest tu jedno kryterium: przybliżenie bądź (choćby nieumyślne) oddalenie bohatera od podstawowego celu. Sarbiewski nie baczy tu wcale na istniejące w oryginale odcienie, lekceważy powiązanie uczuciowe z bohaterem. W szeregu „czarnym" znaleźli się więc ludzie Eneaszowi najbliżsi, jako najsilniej związani z Troją, dziedziną ciała i rozkoszy. Najbardziej drastyczne przewartościowania dotyczą Anchizesa, którego Wergiliuszowy Eneasz otacza ogromną miłością i szacunkiem synowskim, a także sternika Palinura, który jest w oryginale (III, 561) określony jako „mistrz w swoim rzemiośle". U Sarbiewskiego Anchizes = „zmysłowość" Eneasza, a Pali-

---

niedozwolonych miłostek, dojrzałość, starość. Zob. Skimina, *„Eneida" Wergiliusza w alegorycznej interpretacji Sarbiewskiego*, s. 264. — Gasqui, *op. cit.*, s. 30.

nur = „pożądanie posłuszne zmysłom", lub wręcz „zła wolna wola" [29]. Za ich sprawą podróż się opóźnia, a na drodze pojawiają się cele fałszywe lub pozorne, sukcesem więc staje się ich zguba, śmierć i pogrzeb [30].

Konsekwencje takich podstawień są bardzo poważne: dwie opowieści przestają biec równolegle, każda z nich implikuje już nie tylko różne, ale nawet przeciwstawne emocjonalne programy odbiorcze, odwrotne kierunki sympatii i reakcji na określone zdarzenia.

W epickiej strukturze *Eneidy*, podobnie jak u Homera, ważne miejsce zajmuje tzw. machina bogów. Krokami bohatera kieruje przyjazne bóstwo, matka-Wenera, a kolejne perypetie spowodowane są działaniem nienawidzącej go (jako Trojańczyka) Junony. Epizodycznie w akcję włączają się również inni bogowie różnej rangi: Pallada, Neptun, Eol, Diana, Merkury, Wulkan, Mars, Apollo, Penaty, nimfa Juturna, a nawet sam Jowisz, który ostatecznie rozstrzyga losy wojny italskiej na korzyść trojańskich wygnańców, doprowadzając zarazem do zgody skłócone boginie [31]. Sarbiewski, jak to już poprzednio zauważyliśmy, redukuje machinę niebiańską. Niektórym bóstwom (Neptun, Merkury, Wulkan, Eol) przydziela, podobnie jak ludziom, funkcje wewnętrznych sił i dyspozycji Eneasza, o innych nie wspomina w ogóle. Również Wenera i Junona zostały „uwewnętrznione", zachowały jednak role kluczowe, uosabiając dwa podstawowe ideały życiowe, a zarazem główne wektory dążeń Eneasza-Każdego: „miłość mądrości" oraz „żądzę władzy, zaszczytów i bogactw". Do sprawy wypadnie jeszcze powrócić. Tymczasem zwróćmy uwagę, że, w porównaniu z triadą przestrzenną Troja—Kartagina—Italia brakuje tu jednego członu: dziedzina rozkoszy pozostała nieobsadzona.

W słowniku alegorycznym jest również kilka haseł *stricte* przedmiotowych, takich jak okręt, ster, kotwica, zbroja i miecz. Równocześnie jednak właśnie w tej grupie obserwujemy szczególnie wiele pominięć. Opuszcza Sarbiewski niemal wszystkie (z wyjątkiem złotej gałązki i dwu gołębi Wenery) przedmioty, które w oryginale stanowią symbole, znaki profetyczne lub rekwizyty magiczne; nie ma więc ani czterech białych koni, ani maciory z dwunastoma prosiętami, ani dwunastu łabędzi wróżących powrót statków, ani węża grobowego. Nie jest to chyba przypadek. Z podobnych powodów ograniczona została liczba i treść kolejnych przepowiedni. Sarbiewski unika używania elementów o podwójnej strukturze semantycznej, jakby w obawie przed budowaniem znaków

---

[29] Negatywny sens wiąże z tą postacią również Fulgencjusz (*op. cit.*, s. 95), choć w aspekcie poznawczym: „*Palinurus enim quasi Planodorus id est errabunda visio*".

[30] Podobny sens wiąże z pogrzebem Kajety Fulgencjusz (*op. cit.*, s. 103) oraz Galuzzi (*op. cit.*, s. 220).

[31] Wcześniej już, bo w rozdz. 7 księgi III, działanie „machiny bogów" w epopei wyjaśnił Sarbiewski w duchu chrześcijańskim (127).

„trzypiętrowych". Przede wszystkim jednak chodzi tu o eliminację pierwotnych, wpisanych w tekst przez samego Wergiliusza sensów całościowych (socjopolitycznych), których przekazem była „mitopodobna" struktura epopei.

Z upodobaniem natomiast wykorzystuje Sarbiewski wszelkiego rodzaju zjawiska astronomiczne i meteorologiczne, jak chmury, słońce, fale morskie, wiatry. Chmury pojawiają się parokrotnie w znaczeniach pokrewnych wprawdzie, ale z różnymi znakami wartości. Zasadniczo oznaczają nieświadomość, a ich niespodziewane rozdarcie to nagła iluminacja. W pokrewnym znaczeniu występują później jako „fałszywe argumenty", bo zaciemniając prawdę stanowią jej przeciwieństwo. Kiedy indziej jednak oznaczają usprawiedliwioną i roztropną dyskrecję, którą powinien zachowywać polityk [32].

Zjawiska astronomiczne wielokrotnie służą w *Eneidzie* jako sygnały upływu czasu. W opowieści alegorycznej ta ich rola została zlikwidowana na rzecz nowych funkcji znakowych. „Już Jutrzenka nad Idy szczytami się schyli, prowadząc dzień" (193) — przytacza Sarbiewski i przekłada: jutrzenka — „miłość mądrości, która światło przynosi duchowi", Ida — piękno. Rzecz znamienna, że nie odwołuje się tu (i w paru innych miejscach), jak zwykle, do streszczenia, lecz posługuje się dosłownym cytatem z *Eneidy*, i to cytatem, który zawiera figurę retoryczną (peryfrazę). Obserwacja ta prowadzi nas do stwierdzenia ogólniejszego: Sarbiewski nie tylko zmienia pierwotną waloryzację moralną i emocjonalną poszczególnych przedmiotów, ale nie respektuje „sygnałów ważności" oryginału, mieszając ze sobą i równając elementy o różnym statusie i różnej randze. Najlepiej widać to zjawisko, gdy zestawimy grupy haseł synonimicznych. I tak: rozum to zarówno Achates, jak Penaty, Helenus i Merkury, a pożądanie to Palinurus, „nieprzyjaciele", czyli mieszkający na mijanych przez Eneasza wyspach Grecy, wreszcie morze. Człowiek (dusza ludzka) to zarówno Eneasz, jak i jego okręt. Z przytoczonego wcześniej przykładu z jutrzenką okazuje się, że owo zacieranie pierwotnej hierarchii elementów posuwa się aż do ignorowania ich przynależności do różnych warstw tekstu: obok przedmiotów przedstawionych pojawiają się fragmenty warstwy „wyrazów i zdań".

Synonimiczności tej nie towarzyszy zjawisko paralelne, a mianowicie homonimiczność, w każdym razie występuje o wiele słabiej niż w alegorezie mitu w *Bogach pogan*. Nic w tym dziwnego, gdy weźmiemy pod uwagę, że tam autor miał na celu zestawienie uniwersalnego leksykonu alegorycznego, tutaj zaś zależy mu na zbudowaniu spoistej „kontropowieści" (o dziejach duszy), w której wszystkie znaki odnoszą się do tej samej dziedziny.

Dają się, co prawda, obserwować pewne różnice znaczeń przypisywa-

[32] Zob. podobną wykładnię w *Bogach pogan* (s. 117).

nych tym samym przedmiotom, jak w przypadku wspomnianych poprzednio chmur lub Junony, która oznacza zasadniczo „*cupiditas honorum*", ale konkretyzuje się jako „pragnienie władzy, zaszczytów i bogactw" (192), „żądza władzy [...] należnej" (198), wreszcie „żądza rozgłosu i wzięcia, płynących [...] ze sławy nauczania" (206). Łatwo jednak zauważyć, że zawsze chodzi o zastosowania pokrewne, tylko mniej lub bardziej uszczegółowione, a pewne rozchwianie znaków wartości wystarczająco tłumaczy się kontekstem.

Ciekawy przykład „kilkuznaczności" stanowi Italia, która oznacza kontemplację albo „wyższą część duszy", jednak i tu rozbieżność okaże się pozorna, gdy odtworzymy cały system pojęciowy Sarbiewskiego.

Zasadniczo homonimiczność występuje jedynie w tej partii tekstu, gdzie Sarbiewski dwukrotnie opowiada tę samą sekwencję (zstąpienie Eneasza do podziemi, ks. VI), za każdym razem inaczej ją interpretując. Zabieg jest całkowicie arbitralny, ale zamierzony i tak samo jak w *Bogach pogan* wynika właśnie z przyjęcia różnych pól odniesienia (filozofia praktyczna i spekulatywna).

Szukając niekonsekwencji Sarbiewskiego, warto natomiast zwrócić uwagę na te miejsca, gdzie wykorzystuje on *Eneidę* w sposób dosłowny, nie dokonując „przekładu" alegorycznego. Nie dziwimy się, że czyni to wtedy, gdy znajduje u Wergiliusza gotowe niejako przedmioty-znaki, jak owe personifikacje z przedsionka piekieł: Głód, Nędza, Niezgoda, Śmierć, ani gdy przytoczywszy 13-wersowy dyskursywny monolog Anchizesa (*Eneida*, ks. VI, w. 733—735) dodaje tylko: „w których to wierszach zawiera się cała filozofia naturalna o Bogu i przyrodzie" (205).

Zdarzają się jednak poważniejsze zakłócenia. Wiemy już, że Trojańczycy, którzy wędrują z bohaterem, to jego siły cielesne i duchowe, ale oto epizod z księgi V, kiedy to Trojanki odmawiają udziału w dalszej podróży, pragnąć pozostać na Sycylii:

dlatego nader słusznie kobiety towarzyszące Eneaszowi nie chcą iść z nim dalej. Nic bowiem ludziom zmierzającym do prawdziwego stanu mądrości nie jest tak konieczne, jak zerwanie wszelkich stosunków z tą płcią, albo raczej Eneasz dążąc do Italii, czyli kontemplacji, powinien porzucić swe siły, nie same w sobie co prawda, ale ich słabość i nieudolność. [200]

A więc kobiety trojańskie to słabość Eneasza, ale zarazem po prostu kobiety!

Podobnie w epizodzie kartagińskim, który został zinterpretowany w sposób szczególnie drastycznie naruszający pierwotne znaczenie tekstu, a niezgodny z wcześniejszą praktyką [33]. Dydona uosabia „samą istotę ży-

[33] Wszyscy poprzednicy Sarbiewskiego łączą Dydonę ze sferą erotyki. Fulgencjusz (*op. cit.*, s. 99): „*Illic etiam et Dido videtur quasi amoris atque antiquae libidinis umbra iam vacus*"; Silvestris: „*Dido i. e. libido*", „*Dido i. e. luxuria*" (cyt. za: Skimina, *De Bernardo Silvestri Virgili interprete*, s. 225); również Galuzzi (w mowie 8) interpretuje epizod kartagiński jako uwolnienie się Eneasza od pokus

cia społecznego, czyli politykę", ale równocześnie zachowuje swoją pierwotną rolę partnerki Eneaszowego romansu. Sarbiewski pisze:

Eneasz [...] nie tylko uczy się społecznego życia, lecz także bierze w nim tam udział, a z doświadczenia — uwikłany w nieprzystojną miłość — poznaje nędzę i utrapienia. [199]

Przypominanie o potrzebie czystości cielesnej mieści się oczywiście w postulowanym wzorze moralnym, rzecz jednak w tym, że Sarbiewski ulega tu pokusie wykorzystania fragmentu pierwszej opowieści, który wmontowuje w drugą. W ten sposób mieszają się dwie historie, zewnętrzna z wewnętrzną, sens alegoryczny z literalnym, a sama alegoreza z interpretacją mimetyczną. We fragmencie dotyczącym kobiet trojańskich odnajdujemy jeszcze jedną rzecz znamienną: związki logiczne płaszczyzny *signifié* zostają przeniesione w kierunku odwrotnym, na płaszczyznę *signifiant*: to dlatego kobiety się buntują, że mędrzec powinien zerwać z nimi kontakty. Obserwacja ta prowadzi nas w kierunku następnego problemu.

Komentarz Sarbiewskiego zawiera nie sam tylko słownik, ale niejednokrotnie wzbogacony jest przez zdania uzasadniające dokonane zabiegi substytucyjne. Czasami są one składniowo samodzielne, często stanowią nawiasowe wtrącenia, najczęściej — co charakterystyczne — przybierają formę zdań przyczynowych wprowadzanych przy pomocy spójników „*nam*", „*enim*", „*quia*". Warto przyjrzeć się owym uzasadnieniom, bo zdają się one odsłaniać podstawowe mechanizmy semantyczne alegorezy również tam, gdzie motywacja pozostaje domyślna.

Tak więc relacje między *signifiant* a *signifié* dałyby się sprowadzić do paru głównych typów o różnym stopniu arbitralności. Zasada pierwsza to reprezentatywność. Zszedłszy do Tartaru Eneasz poznaje tajniki etyki:

Zaczyna zaś od poznania najważniejszego z grzechów, czyli pychy, a następnie lekkomyślności, chełpliwości, których naturę, jako też kary za nie, stwierdza na przykładzie Aloidów, Tytanów, Salmoneusa [...]. [203]

Chodzi tu o zjawisko podobne, jak to, które daje się obserwować w paraboli i w bajce zwierzęcej. Aloidowie, którzy zgrzeszyli pychą, stanowią typowy a spektakularny przykład tej wady (jak lis jest przykładem chytrości), reprezentują więc zbiór „pysznych". Oparte na realizmie filozoficznym uogólnienie alegoryczne idzie jednak dalej: od zbioru do pojęcia. Typ już nie reprezentuje, lecz wciela samą pychę. Cytowany przykład, w którym Sarbiewski zatrzymuje się jakby wpół drogi, zdaje się odsłaniać mimetyczne korzenie alegorii. Pełne przekształcenie typu w abstrakcję możemy zobaczyć na innym miejscu:

---

cielesnych, słowem nie wspominając o polityce. Zob. wreszcie własny tekst Sarbiewskiego z *Bogów pogan*: „Kupidyn u Wergiliusza, zamieniony w Askaniusza i kryjący się na łonie Dydony, oznacza władcę oddanego rozkoszy, niezdatnego do walki zbrojnej" (s. 223).

Scylla i Charybda wyobrażają [*exprimuntur*] bardzo wielkie żądze ludzkie, rozpustę i chciwość, rozpustę Scylla, kochanka Glaukosa, chciwość zaś Charybda, która samemu Herkulesowi ośmieliła się porwać woły. [196]

W obu wypadkach uzasadnienie swoich substytucji Sarbiewski znajduje w powszechnie znanych fabułach mitycznych. A oto jeszcze jeden przykład oparty na tekście samej *Eneidy*. Wyspa Cyklopów oznacza „pragnienie władzy tyrańskiej". Sarbiewski dowodzi:

To tyrańskie usposobienie, czyli brak ludzkości, wyraża cyklop Polifem, który przebywając (jak to zwykli czynić tyrani) z dala od ludzi karmi się mięsem ludzkim [...]. Tyrani bowiem również karmią się krwią swoich poddanych. [197]

Punktem wyjścia wydaje się relacja podobna do poprzedniej: Polifem jest reprezentatywnym przykładem „nieludzkości". Tylko że w płaszczyźnie *signifié* znajdziemy już nie cały zbiór „nieludzkich" ani nawet nie samą „*inhumanitas*", lecz nieludzkość skonkretyzowaną jako cechę złych władców. W zbiorze nieludzkich tyranii stanowią podzbiór, Polifem zaś nie jest elementem należącym do tego podzbioru. Mamy więc do czynienia już nie z zasadą reprezentacji, lecz z zasadą podobieństwa. Motywacja Sarbiewskiego odwołuje się do szczegółowych analogii: tyrani tak jak Cyklop żyją w odosobnieniu i tak jak on żywią się krwią ludzką. Warto zauważyć, że to ostatnie podobieństwo nie jest dosłowne, lecz oparte na zleksykalizowanej hiperboli „krwiożerczy tyran" — takie odwołanie się do mechanizmów czysto językowych będziemy obserwować jeszcze niejednokrotnie.

A oto inny przykład, w którym podobieństwo wyprowadzone jest jeszcze bardziej dowolnie. Strofady, wyspa Harpii, jest symbolem skąpstwa, Harpie są wychudzone z głodu, bo „ludzie skąpi wolą z głodu umrzeć niż uronić najmniejszą cząstkę z nagromadzonych zapasów" (196), a twarze mają dziewczęce, bo „skąpstwo osłania się pozorami oszczędności" (196). W dalszym ciągu pozostaje tu jeszcze jakby ślad myślenia mimetycznego: między Harpiami a pojęciem skąpstwa pojawia się ogniwo pośrednie — ludzie skąpi.

W większości jednak przypadków pośrednictwo takie nie jest możliwe i relacją *quasi*-podobieństwa łączy Sarbiewski wprost przedmiot z abstrakcją. I tak Ewander oznacza mądrość starożytną, „Arkadowie bowiem istnieli jeszcze, zanim księżyc powstał" (206), Mezencjusz zaś „dowody zaczerpnięte z fałszywej teologii", ponieważ Wergiliusz określa go jako nieprzyjaciela bogów.

Niejednokrotnie podobieństwo dotyczy cechy wyraźnie drugorzędnej, jak wtedy gdy opiera się na związkach ilościowych. Tak trójgłowy Cerber utożsamiany jest najpierw z czasem „posiadającym jakby trzy głowy: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, którymi wszystko pożera" (202). W drugiej interpretacji Sarbiewski eksponuje już nie trój-, ale wielogłowość Cerbera, która „trafnie określa powszechność [*popularitatem*],

tj. wielogłowy tłum" (204), więc wielość nie uzgodnionych, popularnych opinii.

Czasem przymiotniki wyznaczające podobieństwo funkcjonują wprawdzie sensownie w obu płaszczyznach, ale w płaszczyźnie *signifié* użyte są przenośnie. Tartar jest ojczyzną prawdy, bo jest jak ona ciemny i głęboki.

Arbitralność w wykorzystaniu relacji podobieństwa wzrasta proporcjonalnie do stopnia uszczegółowienia płaszczyzny *signifié*.

Mizenus [...], czyli trębacz, oznacza niestosowną zapalczywość w dyskutowaniu. [...] Zatem człowiek dążący do mądrości powinien całkowicie go pogrzebać. [201]

Trębacz jest źródłem hałasu podobnie jak człowiek głośno krzyczący. Jest już jednak jedynie sprawą wewnętrznej logiki drugiej historii, że ten człowiek to dyskutujący uczony.

Zdarza się Sarbiewskiemu wyprowadzać znaczenie z etymologii, a więc z podobieństwa już nie przedmiotów, ale samych słów [34].

Imię Palinurus bowiem, jeśli tłumaczyć je po grecku, oznacza wiatr przeciwny lub wstecz niosący, przez co rozumieć należy pożądanie posłuszne zmysłom. [195]

Wywód ten stanie się zrozumialszy, gdy dodamy, że same wiatry oznaczają niepohamowane pragnienia i uczucia. I tak Eol, czyli „niższe pożądanie", „Wypuszcza [...] wiatry, czyli uczucia i pragnienia próżnej chwały, z więzienia skromności" (198). Odkrywamy tu nowy rodzaj motywacji, mianowicie wewnętrznych, kiedy to kolejne alegorie podpierają się nawzajem. Na tej zasadzie tworzy Sarbiewski wiele podobnych sekwencji:

Eneasz zatem, który już pogrzebał Anchizesa, tzn. zmysłowość, nie sprawi mu już co prawda pogrzebu, ale pewnego rodzaju uroczystość, mianowicie igrzyska połączone z obrzędami żałobnymi, tj. żale pomieszane z radością. To samo bowiem zwykle czynią na tzw. pożegnalnych ucztach [*in ultimis [...] cenis*] ci, którzy ze świeckiego życia przechodzą do kontemplacyjnego [...]. [200]

Uzasadnienie wewnętrzne wsparte jest tu „życiową" wiedzą autora o obyczaju zakonnym.

Wenus bowiem uzyskuje u Wulkana (przez którego słusznie rozumieć można pracę) zbroję dla Eneasza, a przede wszystkim ów puklerz pozłacany,

...co sam jeden na wszystkie wystarczy
Latynów strzały...,

a to znaczy trwałość nauki, połączoną z jasnością, do której praca jedynie prowadzi. [206]

[34] Autorem wszystkich pomysłów etymologicznych jest Fulgencjusz, od którego następcy przejmowali je w gotowej postaci. Rzecz znamienna, że chodzi tu niemal zawsze o etymologie greckie, choć i tekst interpretowany, i interpretacja napisane są po łacinie. Należy pamiętać, że etymologia stanowi odzwierciedlenie skomplikowanego problemu stosunku między światem realnym a językiem; średniowiecze, a po części i epoka późniejsza ujmowały tę relację jako motywowaną, wnioskując o naturze przedmiotu z charakteru słowa. Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*. Warszawa 1968, s. 82 n.

Związki logiczne oryginału zostały tu przeniesione na płaszczyznę alegoryczną i powstało kunsztowne równanie: praca tak się ma do nauki jak Wulkan do puklerza. Puklerz jest trwały i jasny (błyszczący), te same cechy przysługują — metaforycznie — nauce. Związek między Wulkanem a pracą jest już innego rodzaju i prowadzi nas ku następnej grupie uzasadnień kulturowych — symbolicznych i alegorycznych.

Mówiąc o symbolach mam na myśli prastare symbole społeczne, w języku utrwalone w postaci zleksykalizowanych metafor. Na tej zasadzie Sarbiewski tłumaczy kotwicę jako nadzieję (201) lub wykorzystuje opozycję ciemność—światło (konkretyzowaną najczęściej jako przeciwstawienie noc—dzień lub chmury—słońce), przy czym światło oznacza prawdę, wiedzę, to zaś, co je zakrywa (zaciemnia) — nieświadomość, celowe ukrywanie zamiarów lub wreszcie fałszywą argumentację. Jak widać, motywacja kulturowa w połączeniu z „wewnętrzną" jest tak silna, że autor pozwala sobie na pewną polisemię, pozostając w granicach tego samego *pola semantycznego*.

Do współczesnej sobie kultury alegorycznej Sarbiewski nawiązuje w różny sposób. Posługiwanie się imionami bogów rzymskich jako znakami określonych wartości lub dziedzin życia było w jego epoce zjawiskiem nagminnym, stanowiąc rezultat wielowiekowej tradycji alegorezy mitu. Wulkan = praca, Apollo = mądrość — dokonując tych podstawień Sarbiewski właściwie nie potrzebował powoływać się na źródło, był tu w zgodzie z konwencją powszechną i niezmiernie popularną. Nieco inaczej jest jednak z postacią w *Eneidzie* kluczową, mianowicie z Wenerą.

W popularnej tradycji alegorycznej, wywodzącej się z Fulgencjuszowej wykładni sądu Parysa, Wenus stanowi człon systemowej trójcy bogiń oznaczających trzy drogi życia: Pallada = *vita contemplativa*, Junona = *vita activa*, Wenera = *vita voluptativa*. U Sarbiewskiego Junona zachowała swoją rolę jako patronka życia czynnego, Pallada jako mądrość, która „niszczy rozkosze", została wspomniana zaledwie raz (192). Nic dziwnego, bo jej „resort" objęła Wenera Urania jako „miłość mądrości". Zamach stanu wydaje się dość karkołomny, ale trzeba powiedzieć, że wbrew pozorom nie chodzi tu o pomysł arbitralny. Autor ma za sobą utrwaloną (głównie w pismach filozoficznych nurtu neoplatońskiego) koncepcję dwu bogiń miłości — ziemskiej i niebieskiej [35]. Do sprawy wypad-

[35] O neoplatońskiej koncepcji „*Geminae Veneres*" pisze E. Panofsky (*Neoplatoński ruch we Florencji i w północnych Włoszech*. W: *Studia z historii sztuki*. Wybrał, opracował i posłowiem opatrzył J. Białostocki. Warszawa 1971, s. 194 n.). Zob. tekst Galuzziego (*op. cit.*, s. 209): „*Non enim haec illa vulgaris est Venus inimica consilio et rationi sed alia quaedam caelestis a Platonicis ipsis excognitata*". Galuzzi (*op. cit.*, s. 208) widzi w Eneaszu, czcicielu Wenus niebiańskiej, czyli prawego rozumu („*recta ratio*"), przeciwieństwo Parysa, który służył Wenus zwyczajnej i ściągnął klęskę na kraj.

nie jeszcze powrócić, tymczasem dodając tylko, że Sarbiewski mógłby się tutaj powołać także na własnych *Bogów pogan*, gdzie koncepcja ta została szeroko wyłożona. Nie czyni tego w tym miejscu, za to w innym pisze: „Apollo bowiem, jak to wyłożyliśmy w *Starożytnościach*, jest mądrością, a Delos oznacza coś jawnego" (194).

Jednym z ważnych elementów kultury literackiej Sarbiewskiego musiały być również ikonologia i emblematyka. Ich ślady są w omawianym tekście pośrednie wprawdzie, ale przecież wyraźne. Można je dostrzec w charakterystycznym dla tej kultury eksponowaniu atrybutu znaczącego:

> Nie bez słuszności [...] nazywam Turnusa sofistą, skoro na hełmie nosi na głowie Chimerę albo Hydrę, symbol fałszu. [205]

Turnus-sofista, *nb.* również uwewnętrzniony, bo później Eneasz zabija go „w samym sobie", to obok Dydony-polityki jedno z najbardziej arbitralnych, najbardziej wbrew tekstowi dokonanych podstawień Sarbiewskiego, dla czytelników popularnej *Ikonologii* Ripy było ono jednak z pewnością mniej rażące.

Na koniec wypadnie przyjrzeć się operacjom semantycznym dokonywanym w zakresie haseł czasownikowych. Łatwo zauważyć, że jest ich stosunkowo niewiele, większość czasowników, tak jak to obserwowaliśmy w cytowanym na początku zdaniu, nie posiada alegorycznych odpowiedników, ale obsługuje równocześnie obie opowieści. Następuje tu jedynie pewne przesunięcie znaczenia za sprawą nowego kontekstu, w granicach wyznaczonych systemem językowym. Kierunek tych przesunięć uwarunkowany jest podwójnym sensem dwu podstawowych schematów fabularnych *Eneidy*, podróży i walki, utrwalonym zarówno w tradycji literackiej, jak w samym języku.

Podróż, a w szczególności żegluga, od wieków była równoważnikiem życia, a jak pamiętamy, podróż Eneasza ma charakter celowy, jest dążeniem. Na tej zasadzie przybywanie do określonych miejsc oznacza kolejne doświadczenia moralne, podobnie jak spotkania z ludźmi i bogami, z którymi bohater wchodzi w pewne stosunki, otrzymując od nich informacje i rady. Zarazem jednak, jako Każdy, dokonuje on wyborów negatywnych, od czegoś się uwalnia, jakieś wartości odrzuca. Proces ten pokazuje Sarbiewski wykorzystując trzy grupy epizodów epickich: odjazd bohatera z określonego miejsca, złożenie ofiar „przeciwnemu" bóstwu w celu przezwyciężenia szkodliwego wpływu, śmierć (np. zatonięcie) i pogrzebanie jednego z towarzyszy. Trzy różne grupy czasowników ujawniają więc nagle swoją synonimiczność. Dzieje się to na zasadzie arbitralnego ignorowania ich znaczeń „szczegółowych" na rzecz wspólnego elementu znaczeniowego, który tu niewątpliwie istnieje — w strukturze głębokiej słów „odjeżdżać", „porzucać", „grzebać" tkwi ogólniejszy sens: usuwać, eliminować.

W części drugiej pojawiają się czasowniki z pola semantycznego „walki". I znów nowy kontekst pozwala na „uwewnętrznienie" ich znaczeń. Pokonywanie, zabijanie (więc unieszkodliwianie) przeciwnika można dopisać do poprzednio wskazanego szeregu synonimów. Motywację łatwo dostrzec zarówno w starym alegorycznym równaniu ze średniowiecznych psychomachii: dysputa = walka, jak i w zleksykalizowanych użyciach językowych oraz związkach etymologicznych. Zdobyć miasto, dziewczynę — znaczy zdobyć mądrość, pojęcie wszechrzeczy; w tym przypadku czasownik funkcjonuje w swoim normalnym, słownikowym znaczeniu. Naturalną polisemię słowa wykorzystuje też Sarbiewski tworząc podstawienia: udać się po posiłki wojskowe = odwołać się do pomocy autorytetów, lub: rąbać coś mieczem = rozdzielać (pojęcie) bystrością sądu.

Czasem tylko obok słów oznaczających czynności i stany pojawia się znane nam „*id est*" lub „*hoc est*", sygnał alegorycznego przekładu. „Askaniusz jest niejako żywotną siłą Eneasza, jeśli poluje, co znaczy, iż baczne śledzi prawdę" (206). Jednak i tu istnieje niewątpliwy związek językowy, który dostrzeglibyśmy wyraźniej, zastępując niezbyt szczęśliwie dobrane w przekładzie Plezi słowo „śledzić" odpowiedniejszym tu czasownikiem „tropić" i pamiętając, że łacińskie „*venator*" znaczy zarówno „myśliwy" jak i „badacz".

Na znanej nam już zasadzie śmierć Amaty oznacza usunięcie nieświadomości. Ale Amata popełniła samobójstwo wieszając się na belce, a Sarbiewski nie pomija tego makabrycznego szczegółu: „wiąże sobie stryczek u belki, ponieważ samo powiązanie prawd z sobą usuwa nieświadomość" (207). Warto zauważyć, że nowe znaczenie wyprowadzone jest tym razem nie z podstawień rzeczownikowych (nie ma mowy np. o końcach sznura), lecz z wykorzystania dwu uprawnionych systemowo zastosowań czasownika „wiązać".

Wydaje się, że dla Sarbiewskiego zarówno proces twórczy jak proces odbioru polega na swoistej grze między ogólnym a szczegółowym, na wielokrotnym i obukierunkowym przechodzeniu ze sfery rzeczy do sfery uniwersaliów. Pamiętajmy, że inwencję i dyspozycję epicką opisuje on jako przejście od szczegółowej historii, poprzez ogólny „argument", do fabuły — znowu szczegółowej, ale oczyszczonej z rzeczy przypadkowych i zorganizowanej w porządku argumentu. Celem interpretacji mimetycznej było dostrzeżenie i wydobycie tego porządku. Ale również interpretacja alegoryczna została zdefiniowana przy pomocy tych samych kategorii retorycznych: „*docebimus, quo pacto obliquitas illa encyclopaediae fabulosae et inveniendа, et sit disponenda*" (191). Można by chyba nie mijając się z intencją autora powiedzieć w jego języku, że chodzi tu o odnalezienie w tej samej fabule innego, jeszcze ogólniejszego „argumentu".

Jak widzieliśmy, dokonuje się to poprzez serię mikrooperacji seman-

tycznych o charakterze substytucyjnym, przeprowadzanych na poszczególnych słowach, a właściwie przedmiotach. Przedmiot traktowany jest jako wiązka konotacji: cech, atrybutów, funkcji, odniesień naddanych utrwalonych w tradycji, itp. Jednym z elementów tej wiązki jest nazwa traktowana jako znak motywowany. Pierwsza faza operacji polega na wybraniu jednej konotacji (przy zignorowaniu i odrzuceniu pozostałych), ta wybrana staje się podstawą dalszych transformacji. Tu już mamy kilka możliwości. Po pierwsze, określona cecha staje się wyznacznikiem konstrukcji zbioru (gatunek, rodzaj) [36]. Jeśli jest to cecha istotna, mamy do czynienia z zasadą uogólnienia, dobrze znaną z praktyki mimetycznej i nieobcą również dzisiejszym procederom interpretacyjnym. Oto przykłady:

Eneasz → władca
Eneasz → człowiek

W praktyce alegorezy częściej jednak dochodzi do konstrukcji pojęcia. Weźmy prosty przykład:

Scylla (rozpustna) → Rozpusta

A teraz nieco bardziej skomplikowany:

Cerber (trójgłowy) → trójczłonowość → Czas (jako suma przeszłości, teraźniejszości i przyszłości)

Etapem pośrednim jest, jak widać, dość dowolnie skonstruowany zbiór przedmiotów i pojęć trójczłonowych, w których mieszczą się zarówno Czas, jak i Cerber (ściśle biorąc: jego głowa).

Przypomnijmy jeszcze jeden przykład:

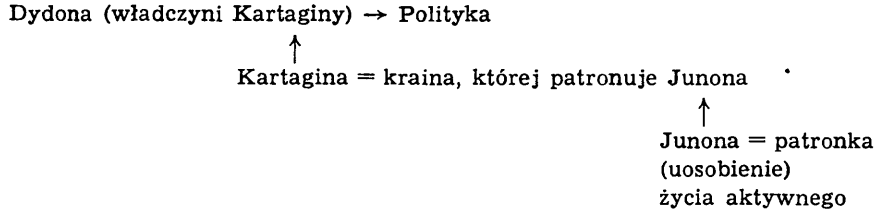
Polifem (okrutny) → okrutnicy → tyrani → władza tyrańska

Proces transformacji prowadzi tu od przedmiotu poprzez cechę, zbiór wspólny oraz mieszczący się w nim zbiór węższy, do którego ów przedmiot żadną miarą nie należy, do równie zawężonego pojęcia. Właśnie w takich przypadkach mamy do czynienia ze zwiększoną arbitralnością podstawień, która nie mieści się we współczesnej nam normie i wzbudza w nas odruch sprzeciwu. Podobnie dzieje się w przypadku podstawień prostych, ale opartych na konotacjach peryferyjnych — tego typu relacje semantyczne bywają źródłem ciekawych, „odległych" metafor, lecz w alegorii rażą dowolnością.

Często natykamy się na dodatkową trudność wynikającą z odmienności naszej kultury literackiej. Tak dzieje się zwłaszcza przy skomplikowanych motywacjach kulturowych, które w schemacie dają konstrukcję wielopiętrową. Oto przykład:

---

[36] Pisałam o tym wcześniej w artykule *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej* (w zbiorze: *Problemy odbioru i odbiorcy*. Wrocław 1977).



Rzecz w tym, że alegoria ma na celu nie stworzenie prostego ekwiwalentu tekstu podstawowego, ale przeniesienie całego systemu jego znaczeń na arbitralnie wyznaczoną płaszczyznę. Wybór płaszczyzny moralnej — jak pamiętamy, tylko jednej z możliwych — pociąga za sobą decyzję wyboru określonego metajęzyka, który staje się językiem nowej opowieści. Łatwo zauważyć, że jest on bez porównania uboższy od kodu epickiego, stąd właśnie konieczność daleko idącej selekcji elementów opowieści pierwotnej, a także zaobserwowana wcześniej synonimiczność alegorycznego słownika.

Czas na koniec przyjrzeć się samej już tylko „prawej stronie" owego słownika, zrekonstruować system pojęciowy i całościowy sens alegorezy. Łatwo zauważyć, że jest to sens *par excellence* filozoficzny[37]. Taki zresztą charakter miała od początku alegoreza *Eneidy*, przy czym jest rzeczą znamienną, że już poprzednicy Sarbiewskiego wpisywali w tekst Wergiliusza tezy filozofii platońskiej. Platonizuje Silvestris[38] oraz Jan z Salisbury: Cristoforo Landino i Tarquinio Galuzzi są już w tym względzie całkowicie konsekwentni. Dzieje Eneasza stanowią dla nich ilustrację obszernego, dyskursywnego wykładu neoplatońskiej etyki.

W opowieści o Eneaszu-Każdym już na pierwszy rzut oka uderza jej charakter finalistyczny. Jest on tyleż sprawą przejęcia pierwotnej, teleologicznej linii fabularnej utworu, co i finalizmu powszechnie panującego tak w starożytnej jak i w chrześcijańskiej myśli etycznej, zdominowanej przez pytanie, jaka jest najlepsza droga do szczęścia. Sarbiewski odpowiada jasno: jest nią życie kontemplacyjne, pozwalające na osiągnięcie

[37] Stwierdzenie „filozoficzności" *Eneidy* stało się niemal toposem powtarzanym przez wszystkich komentatorów, często cytujących się nawzajem. Makrobiusz (cyt. za: M. R. Jung, *Études sur le poème allegorique en France au Moyen Âge*. Berne 1971, s. 61): „*geminae doctrinae observationes praestiterit, et poeticae figmentum et philosophiae veritatem*". Silvestris (cyt. za: *ibidem*): „*Geminae doctrinae observationem perpendimus in sua »Eneide« Maronem habuisse, teste namque Macrobio, qui et veritatem philosophiae docuit et figmentum poeticum non praetermisit*". Jan z Salisbury (cyt: za: *ibidem*): „*Constat enim apud qui mentem diligentius perscrutantur auctorum Maronem geminae doctrinae vires declarasse, dum vanitate figmenti poetici, philosophiae veritatis involvit arcana*". O oto zdanie Galuzziego (*op. cit.*, s. 198): „*»Aeneida« divinum, quaemadmodum antiqui loquntur, opus, non tam fictam, conflatamque ad delectationem fabulam, quam... tractationem philosophiae*".

[38] Zob. S. Skimina, *De Bernardo Silvestri Virgili interprete*, s. 213 n.

„prawdziwej mądrości". Staje tym samym w długim szeregu myślicieli, który otwiera Sokrates, a dalszy ciąg stanowią Platon i Arystoteles, Augustyn, Tomasz i niemal cała scholastyka [39] oraz renesansowi kontynuatorzy platonizmu i arystotelizmu.

Wszyscy oni reprezentują w etyce stanowisko intelektualistyczne, stawiając znak równości między pojęciem szczęścia a pojęciami cnoty i wiedzy. Przekonanie, że nie można być dobrym nie będąc mądrym ani mądrym nie będąc dobrym moralnie oraz że dobro i mądrość stanowią warunek, a stopień poznania miarę szczęścia — to podstawowe aksjomaty całego tego nurtu myśli.

Łatwo zauważyć, że wszystkie pojęcia przywołane w słowniku alegorycznym Sarbiewskiego mieszczą się w trzech głównych polach semantycznych, należą do trzech zbiorów: wartości etycznych, sposobów poznania oraz elementów struktury psychofizycznej.

Przypomnijmy jeszcze raz fragment alegorycznej geografii: Troja, a także Kreta to sfera cielesna; Italia to „wyższa część duszy", pierwotnie zaś z tamtą zrośnięta, a później oddalona Sycylia to część niższa.

Sarbiewski odwołuje się do obiegowych w jego czasach koncepcji psychologicznych, już od starożytności ściśle powiązanych z teorią poznania. Nie sposób szczegółowo referować ową „naukę o duszy", trzeba jednak powiedzieć, że niemal wszyscy myśliciele mówią tu o strukturze złożonej i zhierarchizowanej. Platon odróżniał duszę rozumną od impulsywnej i zmysłowej [40] wiążąc każdą z nich z inną częścią ciała (głowa, serce, wątroba) i przyporządkowując odmienne cnoty (mądrość, męstwo, panowanie nad sobą). O wyższości duszy rozumnej decyduje jednak nade wszystko jej odmienna geneza i przeznaczenie (nieśmiertelność) [41]. Neoplatończycy wyostrzą tę koncepcję podkreślając dualistyczne rozdarcie istoty ludzkiej przechowującej pierwiastek boskości i wyrywającej się ku niebu, ale równocześnie zamkniętej w więzieniu ciała i ciążącej w dół. U Ficina znaleźć można koncepcję odpowiedniości poszczególnych stopni kosmosu i duszy [42]. Perypatetycka nauka o duszy jest bardziej umiarkowana (dopuszcza nawet wykładnię materialistyczną), ale i tu mówi się o trzech częściach (rodzajach, władzach) duszy: wegetatywnej, właściwej wszystkiemu, co żyje; zmysłowej, którą posiadają również zwierzęta; ro-

[39] Charakterystyczne są w tym względzie np. poglądy Jana z Salisbury, Sigera z Brabancji i Boecjusza z Dacji. Zob. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1973, s. 210—211; 376—377. — J. B. Korolec, *Postawy, normy i poglądy etyczne*. W zbiorze: *Historia filozofii średniowiecznej*. Pod redakcją J. Legowicza. Warszawa 1979, s. 434 n.

[40] Zob. m. in. A. N. Zakopoulos, *Plato on Man*. New York 1975. — Y. Brès, *La Psychologie de Platon*. Paris 1979, s. 434 n.

[41] O stworzeniu duszy z dwu pierwiastków, śmiertelnego i nieśmiertelnego, zob. Plato, *Timaios. Kritias*. Przełożył, wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki. Warszawa 1951, s. 76.

[42] Zob. Panofsky, *op. cit.*, s. 191—192.

zumnej, wyróżniającej człowieka [43]. Ich hierarchia sankcjonowana jest więc ontologicznie poprzez koncepcję tzw. łańcucha bytów [44]. W szczegółach istnieją oczywiście różnice między poszczególnymi filozofami. W myśli chrześcijańskiej na plan pierwszy wysuwa się relacja rozumu i woli, a ponadto obok tradycyjnych rozwiązań intelektualistycznych pojawia się woluntaryzm (św. Augustyn, niektórzy scholastycy) [45]. Najwyższa część duszy bywa bądź utożsamiana z rozumem, bądź określana innymi terminami (*mens, intelectus*), podczas gdy rozum (*ratio*) postawiony obok pamięci (*memoria*) spełnia rolę raczej instrumentalną [46]. Zawsze jednak sfera zmysłowa i popędowo-afektywna stawiane są niżej, a żądanie ich poskromienia i podporządkowania sferze intelektualnej posiada, jak widać, bardzo głębokie uzasadnienie.

Koncepcja antropologiczna autora traktatu *O poezji doskonałej* opiera się na zasadzie ostrych dychotomii. Obok zasadniczej opozycji ciało—dusza Sarbiewski wprowadza przeciwstawienie niższej (*inferior*) i wyższej (*superior*) części duszy oraz przynależnych im dążności i funkcji. Na wyższą część duszy składa się umysł (*mens, intellectus*) lub rozum (*ratio*) — terminów tych Sarbiewski zdaje się używać synonimicznie — oraz pamięć (*memoria*). Niższa część duszy to zmysłowość (*sensualitas*). Stosunek między nimi jest już nie tylko hierarchiczny, ale niemal alternatywny: rozwój duchowy dokonuje się poprzez redukcję i stłumienie zmysłowości, w najlepszym razie poprzez podporządkowanie jej intelektowi i swoiste, instrumentalne wykorzystanie [47].

Najciekawsza jest jednak sfera pośrednia, w której mieszczą się popędy, pożądania (*appetitus* [48], *cypiditates*), pragnienia (*desideria*), a także

[43] Arystoteles, *O duszy*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył P. Siwek. Warszawa 1972, s. 42 oraz XXVII (wstęp).

[44] *Ibidem*, s. XX—XXI.

[45] Zob. J. B. Korolec: *Filozofia moralna*. Wrocław 1980, s. 177; *Postawy, normy i poglądy etyczne*, s. 461—468. — E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Warszawa 1953, s. 197; *Duch filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1958, rozdz. *Wolna wola i wolność chrześcijańska*, s. 277 n.

[46] Tak jest u św. Augustyna, który w ramach „*mens*" (myśli, czyli duszy rozumnej) odróżnia „*ratio*" (rozum) oraz „*intellectus*" lub „*intelligentia*", czyli zdolność rozumienia i samo rozumienie jako efekt działań rozumu, a także iluminacji. Zob. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 35, 43. U Ficina „*anima prima*" dzieli się na część niższą (rozum) i wyższą („mens sive intellectus"). Zob. Panofsky, *op. cit.*, s. 192.

[47] U Sarbiewskiego: „skoro raz rozum uzyska przewagę, zmysłowość mu się podporządkowuje" (195). Zob. też 197, 203, 204.

[48] Termin „*appetitus*", tłumaczony przez Plezię jako „pożądanie", posiada w tradycji filozoficznej sens dość szeroki i zmienny. W psychologii Platona jest to siła nieokiełznana, instynktowna, irracjonalna, przypomina więc Freudowskie „*id*" (zob. Zakopoulos, *op. cit.*, s. 103 n.). W szerszym znaczeniu posługuje się terminem np. anonimowy uczeń J. Burydana z Akademii Krakowskiej, pisząc: „*triplex est appetitus: naturalis, sensualis et intellectualis*" (zob. Korolec, *Filozofia moralna*, s. 115).

uczucia (*affectus*). Owa pośredniość odnosi się nie tylko do aksjologii, ale i do faktu, że jest to zarazem płaszczyzna wewnętrznej komunikacji, gdzie ścierają się i walczą impulsy pochodzące z obu kierunków. Co prawda, częściej czytamy o pożądaniach niższych („*appetitus sensibus obtemperantes*", 195) i „złej" wolnej woli („*libertas animi retro rapiens rationem, seu potius parens inferiori parti concupiscentia*", 200), jest jednak i „żądza trudów [*appetitus molestiarum*]" i „pragnienie mądrości [*disiderium sapientiae*]" (192). Nieprzypadkowo znakiem tej sfery jest morze, jak one niebezpieczne, ale zarazem stanowiące jedyny żywioł umożliwiający żeglugę, a więc ruch naprzód i osiągnięcie brzegów Italii, ponieważ duch nasz jakiemukolwiek ulega wzruszeniu, zawsze kieruje się jedynie pożądaniem — pisze Sarbiewski (193) i dodaje: „pomiędzy stanem czystej kontemplacji a życiem, którym żyjemy, leży [...] pożądanie [...]" (196).

Zwróciliśmy już poprzednio uwagę na charakterystyczny przypadek (ograniczonej) polisemii: Italia oznacza u Sarbiewskiego zarówno „wyższą część duszy" („od Italii, tj. od władzy wyższej", 197), jak i samą kontemplację („do wybrzeży Italii, tzn. do kontemplacji", 197). Sprawa jest interesująca nie tylko ze względu na mechanizmy semantyczne alegorezy, ale i na samą istotę zawartej tu koncepcji antropologicznej. Poszczególnym wyższym i niższym częściom duszy ściśle odpowiadają określone orientacje, kierunki działalności życiowej. Sarbiewski odwołuje się do tradycyjnej trychotomicznej typologii „dróg życia": *vita voluptaria, vita activa, vita contemplativa.*

Ten właśnie schemat wyznaczał porządek myślenia całej średniowiecznej i renesansowej „filozofii praktycznej", stanowił też ważny składnik topiki literackiej i wzorów ikonograficznych. Z natury rzeczy był on silnie zaksjologizowany, ale rozkład znaków wartości kształtował się bardzo rozmaicie, każda z dróg mogła być uznana za najlepszą. Poszukiwanie początków trychotomii prowadzi znowu do Platona i Arystotelesa [49]. Obaj oni przyznawali najwyższą wartość życiu kontemplacyjnemu, choć poważna część *Etyki nikomachejskiej*, która stanowi najważniejsze źródło średniowiecznej, a także późniejszej nauki o moralności, poświęcona jest rozważaniu cnót cywilnych [50]. Wyższość ideału kontemplacyjnego przyjmuje też większość oryginalnych filozofów chrześcijańskich, w tym najwybitniejsi: Augustyn i Tomasz [51]. W okresie renesansu stanowiska zróż-

[49] Plato (*op. cit.*, s. 99, 101) zajmuje stanowisko bardziej radykalne, ostro przeciwstawiając „pożądanie jadła" „pożądaniu rozumu". Arystoteles przedstawia w X księdze *Etyki nikomachejskiej* ideał kontemplacyjny jako najwyższe ludzkie powołanie, wcześniej jednak zajmuje się obszernie wykładem cnót moralnych.

[50] Rzecz znamienna, że wielu średniowiecznych komentatorów *Etyki nikomachejskiej* na czele z Burydanem zadowalało się złożeniem deklaracji „kontemplacyjnych", by następnie rozważać już tylko problematykę pierwszych dziewięciu ksiąg. Zob. Korolec, *Filozofia moralna*, s. 89 n.

[51] Zob. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 7—8. — Korolec: *Filozofia moralna*, s. 88; *Postawy, normy i poglądy etyczne*, s. 452 n.

nicowały się zależnie od kierunku filozoficznego: kontynuatorzy platonizmu i arystotelizmu podtrzymywali ideał kontemplacyjny [52], wyznawcy stoicyzmu — obywatelski, odosobnione, lecz charakterystyczne stanowisko zajmowali myśliciele głoszący za Epikurem i Lukrecjuszem pochwałę „boskiej" rozkoszy [53].

Warto przy okazji zwrócić uwagę, że chodzi tu o koncepcje radykalne, bo teoretyczne. Popularna moralistyka skłaniała się do rozwiązań bardziej kompromisowych, zgodnie z oczywistymi wymogami praktyki społecznej. Dochodziło tu do głosu myślenie stanowe, zakładające harmonijne współdziałanie tych, co myślą, i tych, co działają. Ideał kontemplacyjny bywał ostro odrzucany przez przeciwników monastycyzmu [54]. Wielu pisarzy potępiając życie rozkoszne przyjmowało komplementarną równorzędność dwu pozostałych dróg [55], czasem kontemplację traktowano instrumentalnie (wiedza jako środek właściwego działania) [56].

Dla Sarbiewskiego ten ostatni pogląd byłby całkowicie nie do przyjęcia. Jego stanowisko, zgodnie z założeniami Towarzystwa Jezusowego, dalekie jest od wszelkiego kwietyzmu. Przeciwnie, podkreśla konieczność walki i wysiłku w dążeniu do doskonałości, z tym jednak, że cnoty moralne stanowią tylko środek do wyższego celu, jakim jest mądrość [57].

Oczyszczenie duszy zacząć się musi od całkowitego wykorzenienia pokus i przywiązań zmysłowych. „*Vita voluptativa*", domena niższych po-

---

[52] Pisze o tym E. Garin w książce *Filozofia odrodzenia we Włoszech* (przełożył z języka włoskiego K. Żaboklicki. Warszawa 1969, s. 119 n.). Zob. także Panofsky, *op. cit.*, s. 193 n., 210. — J. Czerkawski, *Orientacje ideologiczne w Polsce w XVI w. „Vita activa, vita contemplativa"*. W zbiorze: *Renesans. Sztuka i ideologia. Materiały Sympozjum Naukowego [...]*. Warszawa 1976, s. 35—44. — L. Szczucki, *Aspekty myśli polskiej XVI wieku*. W zbiorze: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. Warszawa 1978, s. 12 n. „700 Lat Myśli Polskiej".

[53] Takie stanowisko reprezentowali przede wszystkim L. Valla, P. Bracciolini, a także F. Buonaccorsi (Kallimach). Zob. Garin, *op. cit.*, s. 74 n.

[54] Potępienie monastycyzmu jako zjawiska aspołecznego pojawia się już w w. XV (L. Bruni, Platina, P. Bracciolini, w w. XVI podobne poglądy głoszą S. Speroni i P. Paruta (zob. Garin, *op. cit.*). Przy zachowaniu wszelkiej proporcji można tu przywołać również M. Bielskiego z jego *Komedią Justyna i Konstancjej*.

[55] Rzecz znamienna, że zwolennicy tego poglądu posługują się często symboliką chrześcijańską (Maria i Marta).

[56] Zob. L. Szczucki, *op. cit.*, s. 13—14.

[57] Myśl o konieczności moralnego przygotowania do uprawiania filozofii nieobca jest neoarystotelikom, rozwija ją np. XVI-wieczny włoski komentator *Etyki nikomachejskiej*, F. Figliuci (zob. Garin, *op. cit.*, s. 230). Jednak najbardziej charakterystyczna jest ona dla neoplatoników, którzy podnoszą rolę cnót jako środka oczyszczenia i uwolnienia duszy z upokarzających, degradujących ją uwikań cielesnych — zob. P. O. Kristeller, *Ficino*. W: *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford, Calif., 1964, s. 44 n. Długi wywód na ten temat, powiązany z alegorycznym wykładem treści *Eneidy*, zawiera księga III *Disputationes Camaldulenses* C. Landina.

żądań i spraw ciała, opatrzona jest u Sarbiewskiego bardzo silnym znakiem negatywnym. Wyrzeczenie się rozkoszy cielesnych, a także żądzy posiadania (która zgodnie z koncepcją Arystotelesowską może się objawić w postaci dwu skrajnych przywar: żarłoczności i skąpstwa)[58] jest więc pierwszym stopniem ku prawdziwej mądrości. Stopień drugi stanowi przejście przez próbę „życia aktywnego", czyli pożądanie władzy i zaszczytów. Jak pamiętamy, cała ta sfera, której patronuje Junona, nie jest wartościowana jednoznacznie: obok potępianej władzy tyrańskiej, wiążącej się z nieludzkością i okrucieństwem, istnieje „władza należna", do której sprawowania potrzebne są cnoty (wstrzemięźliwość i „*prudentia*", czyli mądrość praktyczna)[59]. Rozumiejąc pewne konieczności życia społecznego, w bezwzględnej hierarchii wartości Sarbiewski stawia życie aktywne niżej od kontemplacji, „prawdziwy mędrzec" góruje zdecydowanie nad władcą. Pokusa „życia aktywnego" stanowi również przeszkodę na drodze do właściwego celu, a więc i ją trzeba odrzucić — trychotomia dąży nieuchronnie ku dychotomii. Jedyna dziedzina, której naprawdę warto się poświęcić, to czyste poznanie[60]. Stanowisko Sarbiewskiego jest więc maksymalistyczne, a zarazem indywidualistyczne. Znów natykamy się na dylemat koncepcji bohatera uniwersalnego, ten sam, który wystąpił w lekturze mimetycznej. I tutaj ogólność identyfikuje się z doskonałością, a Eneasz jako „człowiek w ogóle" nie może podejmować celów mniejszych, drugorzędnych, jedynie najbardziej wartościowe. Alegoreza, która miała być sposobem przezwyciężania ograniczeń parenezy „wysokiej", sama tworzy ideał elitarny.

W spójnym systemie Sarbiewskiego ponad układem pojęć psychologicznych i etycznych nadbudowuje się układ trzeci, epistemologiczny. Również i tu mamy do czynienia z dychotomią: poznanie może być szczegółowe lub ogólne, przy czym to drugie jest bez porównania doskonalsze. Rzeczy poszczególne mają charakter konkretny, a więc materialny, i nie tylko ich zdobywanie czy posiadanie, ale i poznawanie angażuje „niższe części duszy", a części wyższe odwodzi od poznawania tego, co odznacza się jednością i ogólnością („*unum et universale*"). Myśl tę wykłada Sar-

---

[58] Sarbiewski idzie tu za Arystotelesem, który w *Etyce nikomachejskiej* wyłożył zasadę złotego środka; z wyjątkiem cnót dianoetycznych (wiedza, mądrość, roztropność) wszystkie inne polegają na zachowaniu zasady umiaru, podczas gdy jej przekroczenie w obu kierunkach, nadmiaru i niedostatku, stanowi wadę.

[59] „*Prudentia*", czyli rozsądek, to w systemie Arystotelesowskim cnota, która pozwala w każdej rzeczy zachować miarę i dokonać właściwego wyboru, wiąże się jednak z życiem praktycznym i ustępuje hierarchicznie głównej cnocie dianoetycznej, mądrości. Opozycja *prudentia—sapientia*, zakorzeniona w średniowiecznej myśli etycznej, została odnowiona przez św. Tomasza.

[60] Odnajdując taki właśnie sens w *Eneidzie* Sarbiewski zbliża się tu najbardziej do C. Landina, z tym jednak, że filozof włoski nie zajmuje się już wojnami Eneasza, przybycie do Italii-kontemplacji stanowi osiągnięcie celu. Rzecz znamienna, że Landino rozwija analogię między wędrówką Eneasza a mistyczną wędrówką bohatera *Boskiej Komedii*.

biewski przy pomocy alegorii lasu (199, 201). Ideałem jest skupienie, rozproszenie zaś to wróg prawdziwej mądrości. Takie rozpraszające nastawienie na rzeczy poszczególne wiąże się oczywiście nieuchronnie z „życiem aktywnym". Tymczasem właściwe poznawanie przedmiotów konkretnych dokonuje się nie bezpośrednio, lecz drogą spekulacji, za pośrednictwem pojęć ogólnych (zob. 204). Oto deklaracja skrajnie antyempiryczna:

poznając ogólne idee rzeczy trzeba jak gdyby umrzeć, tj. oderwać się od zmysłów, które poznają jedynie to, co szczegółowe, a nadto głodować i całkowicie zasnąć dla wszystkich spraw zewnętrznych.

[*Oportet [...] in cognoscendis rerum universalibus ideis quasi mori, hoc est a sensibus abstrahi, qui singularia tantum cognoscunt, famere praeteres et negotiis externis penitus obdormiscere*]. [204] [61]

Poznawanie idei możliwe jest dzięki rozumowi, który dany jest człowiekowi indywidualnie („*ingenita nobis ratio et naturale in nobis insitum lumen*", 196) [62]. Nie ma mowy o poznawaniu intuicyjnym [63]. Jedyny krok w tym kierunku można by odnaleźć w epizodzie z Merkurym, który Sarbiewski wykłada zdaniem: „*ratio divina illustrat mentem nostram, et Aeneam illuminat*" (200). Rzecz jednak znamienna, że owa iluminacja [64]

---

[61] Wszelki empiryzm obcy był Platonowi i jego kontynuatorom łącznie ze św. Augustynem, dla którego jedyny właściwy kierunek poznania to kierunek od idei do rzeczy, podczas gdy kierunek przeciwny degraduje człowieka (zob. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 232—233; *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 157—158). Tymczasem w linii arystotelesowskiej poznanie indukcyjne, jako stopniowa abstrakcja z materiału dostarczonego przez zmysły, było uznawane, a czasem nawet jego wartość podkreślano (św. Tomasz, singularyzm Suareza). „Zmysł wewnętrzny", służący do syntetyzowania spostrzeżeń, a nieraz utożsamiany z wyobraźnią, wymieniają nawet neoplatończycy. Sarbiewski nic o nim nie wspomina.

[62] Sarbiewski zdaje się tu nawiązywać do platońskiego i neoplatońskiego inneizmu, zgodnie z którym dusza posiada swoistą „pamięć przeszłości" (sprzed wcielenia), pozwalającą jej na bezpośrednie poznawanie idei (wzorów rzeczy). Pisze o tym Gilson (*Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 95 n.). Pogląd ten, podjęty przez Arystotelesa i myśl scholastyczną w bardziej umiarkowanej formie jako koncepcja tzw. intelektu czynnego, wiedzie wprost ku Kartezjańskim pojęciom wrodzonym (zob. Kuksewicz, *op. cit.*, s. 346 n.).

[63] Poznanie intuicyjne jako wyższe od rozumowego przyjmował Platon i neoplatończycy. U św. Augustyna, a także u Ficina posiadało ono sens wyraźnie mistyczny.

[64] Pojęcie „intelektu odseparowanego", który może kontaktować się z rozumem ludzkim, nieobce Arystotelesowi, jest jednak znowu szczególnie charakterystyczne dla linii platońskiej, zwłaszcza Plotyna i św. Augustyna (zob. Gilson: *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 101 n.; *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 226 n.) oraz florenckich neoplatoników (zob. Panofsky, *op. cit.*, s. 192). Koncepcja iluminacji, bliska myśli chrześcijańskiej ze względu na doktrynę objawienia, pojawia się u wielu filozofów średniowiecznych (zob. Z. Kuksewicz, *Problematyka duszy jako istoty człowieka*. W zbiorze: *Historia filozofii średniowiecznej*, s. 375 n.).

nie jest bynajmniej ukoronowaniem drogi Eneasza ku mądrości. Punktem dojścia jest mądrość spekulatywna „*comprehensio [...] rerum omnium [...] verique [...]*" (205), którego warunkiem jest zgłębienie... istoty sylogizmu [65]. W ostatniej części rozdziału odnajdujemy szczegółowe pojęcia z zakresu logiki (dialektyki), prawdziwe i fałszywe argumenty, tryby dowodzenia.

Epistemologia Sarbiewskiego jest optymistyczna i czysto racjonalistyczna, nie ma mowy o ograniczeniach poznawczych: rozum zdolny jest jego zdaniem pojąć „sprawy boskie i ludzkie". Trzeba przy tym podkreślić, że Sarbiewski unika sensów mistycznych, które chętnie wiązano z pojęciem kontemplacji [66]. „Miłość mądrości" uosobiona w *Venus caelestis* zdaje się, co prawda, nawiązywać do neoplatońskiej koncepcji miłości [67], warto jednak zwrócić uwagę, że jest to również po prostu aktualizacja znaczeń składających się na słowo „filozofia".

Tekst, który próbowaliśmy tu poddać uwadze badawczej, pogłębia więc nie tylko naszą wiedzę o recepcji *Eneidy* i o Sarbiewskim jako znawcy i teoretyku poezji, ale niespodziewanie zdaje się odsłaniać system jego poglądów filozoficznych, system zaskakująco spójny, jakkolwiek synkretyczny.

Sarbiewski-filozof, dotąd całkowicie przemilczany, zasługuje niewątpliwie na zainteresowanie historyków myśli polskiej.

Ich też rzeczą byłoby odsłonięcie bezpośrednich inspiracji i związków autora traktatu *O poezji doskonałej* ze starożytną, średniowieczną i współczesną mu myślą filozoficzną. Przypomnijmy, że jako twórca poetyki jest on przedstawicielem platonizującego arystotelizmu [68], spadkobiercą raczej linii Patrizia niż Robortella. Kluczowe pojęcie ogólności — funda-

---

[65] Zdanie Sarbiewskiego „*Hic enim est connexio clarissima medii cum terminis in quo consistit ipsa argumentandi vis*" (207) Plezia tłumaczy niejasno przy użyciu terminów gramatycznych: „W czym widzimy jasno związek terminu środkowego z podmiotem i orzeczeniem, na czym polega sama istota dowodzenia". Tymczasem chodzi tu z całą pewnością właśnie o sylogizm. Umiejętność odnajdywania „*terminus medius*" stanowiła główny cel ćwiczeń z logiki już w późnym średniowieczu. Zob. M. Markowski, *Logika, jej recepcja i zastosowania*. W zbiorze: *Historia filozofii średniowiecznej*, s. 140.

[66] O dwu sposobach pojmowania kontemplacji, racjonalnym i religijno-mistycznym, zob.: Czerkawski, *op. cit.*, s. 44. Zob. też: Korolec, *Postawy, normy i poglądy etyczne*, s. 438, 454. — Panofsky, *op. cit.*, s. 194 n. — A. Kuczyńska, *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina*. Warszawa 1970, s. 71 n. — Kristeller, *op. cit.*

[67] Również w wykładzie zdania o jutrzence, która pokazała się zza góry Idy (193), Sarbiewski zdaje się nawiązywać do metafizyki światła i piękna. Jak słusznie pisze Kuczyńska (*op. cit.*, s. 135 n.), neoplatońska teoria miłości wiązała się silnie z „cnotą poznania".

[68] Na „platonizowanie" Sarbiewskiego zwracała uwagę Szmydtowa (*op. cit.*, s. 415—419; 430—431) ograniczając się jednak do koncepcji poety. Podobnie Sarnowska (*Teoria poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, s. 128—130).

ment „splatonizowanej" koncepcji *mimesis*, okazało się również przesłanką alegorezy jako metody lektury i sposobu interpretacji. Jak widać, oba te style czytania są u Sarbiewskiego niesprzeczne. Oba opierają się na przekonaniu, że szczegółowe przedmioty i zdarzenia stanowią estetyczne uwikłanie prawd ogólnych. Ponad „najogólniejszą ogólnością" epickich typów możliwa jest jeszcze ogólniejsza rzeczywistość czystych procesów psychicznych, gra dyspozycji poznawczych i wartości moralnych [69]. I taka właśnie rzeczywistość odsłonięta zostaje w alegorezie.

Również w zakresie psychologii, etyki i teorii poznania myśl perypatetycka wydaje się u Sarbiewskiego wyostrzona i pogłębiona silną domieszką platońską [70]. Znacznie mocniejsze są tu akcenty dualistyczne, bardziej radykalny i konsekwentny realizm filozoficzny. I on właśnie zdaje się stanowić wspólny mianownik całego systemu poglądów, w którym teoria duszy, teoria poznania i teoria poezji dopełniają się i nakładają wzajemnie.

Ta platońska „herezja" Sarbiewskiego jest zjawiskiem raczej niespodziewanym w świetle tego, co wiemy o XVII-wiecznej filozofii szkolnej w ogóle, a jezuickiej w szczególności [71]. XVII-wieczny platonizm to zjawisko raczej marginesowe wobec głównego nurtu rozwojowego filozofii. Stopień niezależności autora traktatu *O poezji doskonałej* wobec wcześniejszej myśli neoplatońskiej jest zapewne niewielki, na uwagę zasługuje jednak pewne *novum*. Badacze twórczości myślicieli florenckich zgodnie podkreślają, iż panuje w niej duch zgody, harmonii i kompromisu. Charakterystyczny dla neoplatońskiej wizji świata ruch wartości zdaje się być przede wszystkim ruchem z góry w dół: od absolutu, poprzez formy pośrednie, aż po materię. Następuje w ten sposób przenikanie i jakby uszlachetnianie całej piramidy bytów pierwiastkiem boskości i czystej duchowości. Tymczasem w myśleniu Sarbiewskiego dominuje — obca również arystotelizmowi — świadomość konfliktowego

---

[69] Rzecz znamienna, że w podobnym duchu pojmował alegorię T. Tasso (cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. T. 3. Wrocław 1967, s. 225): Naśladowanie dotyczy ludzkich czynności dostępnych zmysłom zewnętrznym. Alegoria, przeciwnie, dotyczy namiętności, opinii i charakterów nie tylko w tej mierze, w jakiej objawiają się na zewnątrz, ale przede wszystkim w ich wewnętrznej naturze [...]".

[70] O mieszaniu elementów platońskich i arystotelesowskich w filozofii renesansowej piszą m. in. Garin (*op. cit.*, s. 175 n.) oraz O. Kristeller (*The Classical and Renaissance Thought*. Cambridge, Mass., 1955, s. 60 n.).

[71] Zdaniem W. Tatarkiewicza (*Historia filozofii*, T. 2. Warszawa 1958, s. 47) jezuicka filozofia szkolna tego okresu mieściła się w nurcie neoscholastycznym, zapoczątkowanym przez F. Suareza. Tam właśnie inspiracji Sarbiewskiego szukał Górny (*op. cit.*). Zob. też S. Zabłocki, *Powstawanie manierystycznej teorii metafory i jej znaczenie na tle poglądów estetycznych epoki. Przyczynek do dziejów arystotelizmu w XVI wieku*. W: *Od prerenesansu do Oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*. Warszawa 1976, s. 80 n.

rozdarcia. Wizja świata opiera się na ostrych opozycjach, a dynamika życia psychicznego przybiera formę walki elementów wyższych z ciągłym zagrożeniem przez niższe, etyka zaś staje się domeną wyborów alternatywnych. W jakimś stopniu wynika to z samej alegorezy sprzyjającej uwyraźnieniu znaków wartości, jeśli nie wręcz układom biało-czarnym. Wydaje się jednak, że zrobienie przez autora *Bogów pogan* takiego właśnie użytku z inspiracji neoplatońskich tłumaczy się także niepokojem i dramatyzmem znamiennym dla epoki baroku.

Wróćmy jednak do alegorezy. Trzeba tu przypomnieć, że w rozumieniu Sarbiewskiego stanowi ona bynajmniej nie wpisywanie w tekst nowych sensów, lecz odnajdywanie tych, które zostały w nim umieszczone przez autora. Dlatego interpretując *Eneidę* Sarbiewski, co prawda, ignoruje i całkowicie pomija jej eksplikowane oraz implikowane sensy historyczne związane z dziejową misją Rzymu, równocześnie jednak stara się nie przekroczyć horyzontu Wergiliusza. Właśnie staraniem o swoistą dyscyplinę interpretacyjną tłumaczy się brak jakichkolwiek elementów chrześcijańskich. Wzmianki o pobożności i religii (201) mieszczą się całkowicie w granicach naturalnego monoteizmu dostępnego także poganom [72]. Uzasadnienie hierarchicznego porządku świata jest teoriopoznawcze, a nie religijne i moralne, jak choćby u św. Augustyna, sama zaś kontemplacja to największy stopień doskonałości moralnej, ale również po prostu zawodowe uprawianie filozofii. Nie polega ono tylko na samym myśleniu, jest ponadto nauczaniem i udziałem w dysputach, narażającymi zresztą mędrca na pokusy „życia aktywnego", pragnienie „próżnej chwały" i zbytnią zapalczywość w dyskutowaniu, które także musi przezwyciężyć.

Łatwo zauważyć, że ów uczony-nauczyciel, który wyrzeka się rozkoszy, po opanowaniu niższych popędów i uczuć osiąga stan czystości, a następnie odrzuca własność oraz władzę, odpowiada dokładnie etosowi monastycznemu, a nawet jeszcze węziej: zakonnemu ideałowi Towarzystwa Jezusowego. Nie trzeba też długo dowodzić, że Sarbiewski modelował wzorcową drogę Eneasza-Każdego opierając się również na materiale autobiograficznym. Elementy aktualizacyjne, których unika w samych podstawieniach, dochodzą dość szeroko do głosu w komentarzach uzasadniających; wystarczy przypomnieć *passus* o pożegnaniu domu rodzinnego (193) lub o uroczystościach towarzyszących złożeniu ślubów zakonnych (200).

I tak jest chyba zawsze z alegorezą. Usiłując wznieść się ponad historyczność autora ku ponadczasowej ogólności, interpretator niejako wbrew woli, „tylnymi drzwiami", wprowadza własną historyczność, swoje doświadczenie jednostkowe i świadomość swojej epoki.

---

[72] Koncepcję tej naturalnej teologii wykłada Sarbiewski w *Bogach pogan*, a także poświęca jej rozdział 17 księgi III dzieła *O poezji doskonałej*. Na temat podobnych koncepcji Ficina zob. K u c z y ń s k a, *op. cit.*, s. 64 n.