

Juliusz Domański

O dwu znaczeniach metafory pszczoły*

Tytuł mówi o 'metaforze', a na dobrą sprawę trzeba by mówić o 'porównaniu', a może o 'toposie pszczoły'. Lecz 'porównanie do pszczoły' byłoby zwrotem mało operatywnym, a 'topos pszczoły' byłby też może i nieco pretensjonalny, i trochę na wyrost.

* Dla jasności i porządku muszę poprzedzić tekst artykułu trzema wyjaśnieniami.

Po pierwsze, to, co chcę tu przedstawić, jest pochodną wygłoszonego w październiku ubiegłego roku w Wolfenbüttel referatu pt. *Bienenmetapher und Nachlassen der Mythologiekritik in der Renaissance*. Wywołało ją poczucie znacznych niedostatków ujęcia treści zawartych w pierwszym haśle niemieckiego tytułu, niedostatków w znacznej mierze spowodowanych okolicznościami zewnętrznymi, czyli tematem kolokwium, na którym referat wygłosiłem, a był to temat: *Renaissanciekultur und klassische Mythologie*. Także poczucie dość sztucznego złączenia dwu wątków sygnalizowanych tytułem mojego referatu skłoniło mnie do opracowania pierwszego z nich na nowo jako całości autonomicznej.

Po drugie, temat 'pszczoły' był przedmiotem prowadzonego przeze mnie w roku 1996/1997 w Instytucie Filologii Klasycznej UW seminarium latynistyczno-neolatynistycznego i to, co powiem, będzie jakoś nacechowane przez tę dydaktyczną genezę. Więcej mianowicie mojego materiału źródłowego pochodzi z przypadkowej, dość skąpej, trzeba to przyznać, i (co też koniecznie dodać trzeba) niełatwo dostępnej literatury niż z moich własnych badań. Najważniejsze były dwie prace wcale nie nowe: artykuł Jürgena von Stackelberga *Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Imitatio* w „Romanische Forschungen” z 1956 i wydany w 1974 jako niespełna czterdziestostronicowa broszura wykład Jana Hendrika Waszinka *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*. Obok nich wymienić też trzeba jako dość bogaty zestaw odsyłaczy do antycznych użyc metafor pszczoły zwięzły komentarz Paula Shoreya do Horacjańskiej ody IV 2 w: Horace, *Odes and Epodes*, ed. with Introduction and Notes by P. Shorey, revised by P. Shorey and G.J. Laing, Chicago 1925. Za swoje zadanie uznałem, przygotowując ten tekst (podobnie zresztą jak tekst wspomnianego wyżej referatu)

Tak nazwane, przedmiotem poniższych uwag będzie najpierw porównanie poety do pszczoły, jego pracy twórczej do jej pracy, a owocu tej pracy do miodu, porównanie, którego sami poeci starożytni nieraz używali mówiąc o swojej twórczości. W dziejach użyć tego porównania, które konstytuują pierwsze interesujące mnie znaczenie tego, co nazywam metaforą pszczoły, można wyróżnić kilka faz rozwojowych i tym samym kilka modeli, i właśnie ich opis będzie przedmiotem pierwszej części niniejszego tekstu¹.

W najstarszej fazie tych dziejów, z punktu widzenia mojego tematu prehistorycznej, jeszcze nie pszczoła jest przedmiotem wypowiedzi, lecz miód, a nawet słodycz w ogóle. To faza Homerowej 'mowy słodszej od miodu' i 'spływającej z języka' świętego mówcy (*Il. I, 249*) i faza Hezjodowej 'słodyczy głosu' jako przywileju tego, kogo, ukochały Muzy' (*Theog. 96–97*). Nie będę jej egzemplifikować, odnotuję tylko, że miód (słodycz), symbol posiadanej i głoszanej przez poetę prawdy, pojmuje się w tej fazie jako dar bogów i że takie jego pojmowanie nie traci w greckich użyciach metafory swej mocy również w fazie, od której zaczyna się moje zainteresowanie, ono zaś zaczyna się od zmiany polegającej na tym, że – jak to ujmuje Waszink – „dar z krainy bogów traci na znaczeniu w porównaniu z aktywnością owada, który – w taki lub inny sposób – pozyskuje miód”, od momentu więc, kiedy „główne zainteresowanie przenosi się niejako z miodu na pszczołę”, na jej aktywność odczuwaną jako zbieranie, a tym samym, kiedy „z treści objawienia, a więc z rzeczy ponadludzkiej, zainteresowanie przesuwają (...) na wyposażonego w sztukę objawiciela, który dzięki takiemu łatwemu i całkowicie zrozumiałemu przedstawieniu akcentu staje

skonstruowanie czegoś w rodzaju typologii znalezionych użyczeń metafory, bo podstawowe rozróżnienie dwu jej znaczeń znajduje się – co prawda w formie tylko przypisowej wzmianki – w artykule von Stackelberga.

Po trzecie wreszcie, obok dwu wymienionych wyżej prac obcych i przeze mnie wykorzystanych trzeba odnotować także – przeoczoną niestety we właściwym czasie – pracę rodzimą, która, choć za przedmiot główny ma metaliteracką refleksję renesansową, zajęła się też większością tych wypowiedzi starożytnych, które są przedmiotem moich rozważań. Jest to artykuł D.C. Maleszyńskiego *Pszczoła-„archipoeta” (teoria mimesis w dawnej metaforyce)*, wydana w książce *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce* pod red. Zofii Mitosek przez Wydawnictwo Naukowe PWN (Warszawa 1992, s. 273–306), a jeszcze trzy lata wcześniej drukowana w „Przeglądzie Humanistycznym” (1989, z. 10). Nie mogąc już wykorzystać tego opracowania rodzimego – i ujętego w nieobecne w moim nowoczesne kategorie literaturoznawcze – tym skwapliwiej do niego odsyłam.

¹ W opisie tym korzystam z prac wymienionych w poprzednim przypisie (J. H. Waszink, *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*, Opladen 1974; J. von Stackelberg, *Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Imitatio*, „Romanische Forschungen” XLVIII 1956, s. 271–293, przy czym ta druga jest rzeczowo – ale naturalnie nie chronologicznie – jakby kontynuacją pierwszej), a dostępnych mi dzięki uczynności dwu Polaków pracujących w ośrodkach zagranicznych: kserokopię rozprawki Waszinka otrzymałem od dra Krzysztofa Ligoty z Instytutu Warburga w Londynie, a kserokopię artykułu von Stackelberga od dr. hab. Jerzego Drewnowskiego z Akademii Lessinga w Wolfenbüttel. Miło mi, że obu mogę na tym miejscu wyrazić serdeczne podziękowanie.

się objawiającym posiadaczem sztuki, czyli przez bóstwo natchnionym poetą”². Dzięki temu przesunięciu metaliterackie zastosowanie metafory pszczoły osiągnęło w klasycznym okresie Grecji swoją fazę rozwojową ostateczną: z Hezjodowego wyznania, że Muzy objawiły mu narodziny bogów, przekształciła się ona w teorię poetyckiego natchnienia wyrażoną właśnie za pomocą metafory pszczoły w Platońskim *Ionie*.

Taka jest teza wywodu Waszinka, ilustrowana, rzecz jasna, przykładami. Chciałbym najpierw kilku tym przykładom przyrzeć się na użytek mojego dyskursu. Pierwszy z nich pokaże nam (odnotowaną i przez Waszinka) persewerację pierwotnego odnoszenia metafory raczej do miodu-pieśni niż do pszczoły-poety, następny – boską proweniencję posiadanej (raczej pozornie niż rzeczywiście) przez poetów sztuki.

Ową persewerację pierwotnego odniesienia metafory widać na przykład w podkreślających ruchliwość pszczoły słowach Pindara z *Pyth.* 10 (53–54): ἐγκωμίων γὰρ ἄωτος ὕμων | ἐπ’ ἄλλοτ’ ἄλλον ὅτε μέλισσα θύνει λόγον („Bo najpiękniejszy hymnów kwiat jak pszczoła to tu, to tam przeskakuje myślą”, tłumaczy Mieczysław Brożek). Rzecz w tym, że drugim członem porównania nie jest tu jeszcze poeta, lecz jego utwory, ich barwność, ich różnorodność, ich – dosłownie owo θύνει biorąc – ruchliwość.

Z kolei akcent położony na natchnienie (a nie np. na inwencję czy pracę poety) można, jak mi się zdaje, wyinterpretować z Arystofanesowego porównania do pszczoły już nie, jak u Pindara, utworu, lecz właśnie poety (*Av.* 737–750):

Μοῦσα λοχμαία,
 (...)
 ποικίλη, μεθ’ ἧς ἐγὼ
 νάπαισί τε κορυφαῖσιν τ’ ὄρειαις,
 (...)
 ἰζόμενος μελίας ἐπὶ φυλλοκόμου,
 (...)
 δι’ ἐμῆς γένουος ξουθῆς μελέων
 Πανὶ νόμους ἱεροῦς ἀναφαίνω
 σεμνά τε μητρὶ χορευμάτων ὄρεϊα,
 (...)
 ἐνθεν ὡσπερὶ μέλιττα
 Φρύμιχος ἀμβροσίων μελέων ἀπεβόσκετο καρπὸν αἰεὶ
 φέρων γλυκεῖαν ὕδαν.

W swym znakomitym poetyckim przekładzie Stefan Srebrny tak oto oddał te słowa:

² J.H. Waszink, *Biene und Honig*, *op. cit.*, s. 14 i 13.

Muzo pstropióra!
 (...)

Muzo leśna! Z tobą wraz
 w parowach cienistych, na górskich wyżynach
 (...)

pośród osiny gałązek zawodzę tę pieśń,
 (...)

i z burego gardziołka rozgłośny mój śpiew
 Pana leśnego świętymi czci tony,
 górskiej do płasów macierzy wtóruje...
 (...)

Stąd to niegdyś niby pszczoła
 zbierał wieszcz Frynich melodii swych miód
 bogomilnych – i wiecznie was nową
 słodką darzył pieśnią.

Skoncentrowanie się na metaforze pszczoły i konstatacje Waszinka – ale także spontaniczne odczucie sensu słów poszczególnych – każą mi trochę inaczej rozumieć ostatnie dwa zdania tej wypowiedzi chóru ptaków zaczynającej się od apostrofy do słowika, tak mianowicie: ‘swoim świergotliwym gardłem Panu objawiam święte prawa pieśni i Matce z gór tańce kultowe, a stąd i Frynich ambrozyjskich dźwięków żywi się zawsze owocem słodką niosąc pieśń’. Jeśli zaś mam w niuansach tego rozumienia rację, to sensu, który wyłuszczyłem przed chwilą, wolno się może w tym fragmencie chóru ptaków dopatrzeć dlatego, że w komedii tej ptasia społeczność, przegradzająca ludzi od bogów, dąży do przejścia przywilejów tych ostatnich, wobec czego i w cytowanych słowach chór ptaków wyraźnie przypisuje sobie cechy bóstwa, zdolnego udzielać natchnień zarówno innym bóstwom, tym mianowicie, których przywilejem są produkcje artystyczne (Πανὶ νόμους ἱεροῦς ἀναφαίνω σεμνά τε μητρὶ χορεύματα ὀρεῖα [tj. Kybele]), jak i porównanemu do pszczoły poecie Frynichowi.

A już wiadome (także dla Waszinka) przykładem tego charakterystycznego dla greckiej epoki klasycznej niejako teologicznego zastosowania metafory jest odmawiający poecie umiejętności, czyli sztuki, a przyznający jego natchnieniu podobieństwo do lotu i zbieraczej czynności pszczoły wywód w *Ionie* Platona (533 d – 534 d; zwłaszcza 534 ab: λέγουσι γὰρ δῆπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταί, ὅτι ἀπὸ κρηρῶν μελλιρῦτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετάμενοι, „zaiste bowiem powiadają u nas poeci, że czerpiąc ze źródeł miodopłynnych w ogrodach jakichś i parowach Muz, miód nam przynoszą jak pszczoły, sami też latając jak one”).

Taki sens naszej metafory Waszink uznaje za charakterystyczny dla greckiego pojęcia twórczości literackiej w okresie klasycznym i nim zasadniczo

zamyka swoje dotyczące greckiego obszaru językowego roztrząsania. Taki też sens dla mnie kończy pierwszą fazę jej stosowania i zarazem konstytuuje pierwszy dojrzały tego stosowania model.

Wychodząc poza konstatacje Waszinka odnotujmy tutaj od razu nader interesujący hellenistyczny wariant zastosowania metafory. Jak mi się zdaje, wolno go widzieć w zakończeniu Kallimachowego hymnu do Apollina, mocno i – chciałoby się rzec – wzorcowo oddającym ducha aleksandryjskiego estetyzmu form małych i wytwornych. Oto Zawisć szepcze Apollinowi do ucha: „Nie podziwiam wieszczka, którego pieśń nie jest jak wielkie morze”, Apollo zaś odpowiada: „Wielki jest strumień asyryjskiej rzeki, ale mnóstwo wlecze z wodą ziemnego mułu. Demetrze wszelako nie noszą pszczoły wody byle jakiej, lecz tę tylko, co czysta wypływa ze świętego źródła, niewiele kropel, kwiat najprzedniejszy”:

Ὁ Φθόνος Ἀπόλλωνος ἐπ' οὐατα λάθριος εἶπεν.
 „Οὐκ ἄγαμαι τὸν αἰοιδὸν δὲ οὐδ' ὅσα πόντος αἰείδη.”
 Τὸν Φθόνον ἀπόλλων ποδί τ' ἤλασεν ὡδε τ' εἶπεν
 „ Ἀσσυρίου ποταμοῖο μέγας ῥόος, ἀλλὰ τὰ πολλὰ
 λύματα γῆς καὶ πολλὸν ἐφ' ὕδατι συρφετὸν ἔλκει.
 Δηοῖ δ' οὐκ ἀπὸ παντός ὕδωρ φορέουσι μέλισσαι,
 ἀλλ' ἤτις καθαρὴ τε καὶ ἀχράαντος ἀνέρπει
 πίδακος ἐξ ἱερῆς ὀλίγη λιβάς, ἄκρον ἄωτον.”

Czyli, jak to przełożył i zarazem poetycko sparafrazował Szymon Szymonowicz:

Zazdrość mówi: „Nie mistrz to, co potrosze śpiewa
 I co się jako morze z pieśnią nie wylewa”.
 Apollo Zazdrość nogą potrąci i rzecze:
 „Wielka egipska rzeka wiele błota wlecze,
 a pszczołki, co wdzięczny miód w Hymecie zbierają,
 z małych się a przezornych strugów napawają”³.

Sens tego, co czyni porównana do poety pszczoła, uległ tu zmianie. Jeżeli w poprzednich przykładach użycia metafory dominowała konotacja przyjmowania lub zbierania, to tutaj dochodzi do głosu – bardzo, to prawda, dyskretnie – inna konotacja, mianowicie wybierania. Warto ją zapamiętać, albowiem da nam ona jeszcze znać o sobie, skądinąd niż z poetyki wywiedziona i do innego niż poetycki użyta celu.

W jakiejś mierze zapewne wszystkie dotąd rozpatrzone użycia metafory warunkuje bezrefleksyjne, ba, bezwiedne przyjmowanie przez poetów greckich

³ Sz. Szymonowicz, *Sielanki IX*, 105–112, cyt. za: T. Sinko, *Literatura grecka*, t. II, cz. 1, s. 378; także o różnych próbach interpretacji tego Kallimachowego epilogu w kategoriach aktualnych każdorazowo sporów literackich.

własnej ich twórczości jako czegoś całkowicie samorodnego, tzn. nie zapożyczonego z zewnątrz, z obcego piśmiennictwa. Warunkuje je, rzecz wolno, brak w ogóle możliwości innego o własnej twórczości myślenia. Ten brak zresztą i nam się uświadamia tylko dzięki temu, że z literatury łacińskiej znamy inne myślenie poetów o własnej twórczości i zarazem swoistą konotację metafory pszczoły. Jest to konotacja przejmowania, zapożyczania, o której dokładniej za chwilę. Wygląda na to, że w literaturze greckiej taki sposób zastosowania metafory nie był możliwy lub przynajmniej potrzebny przed jej okresem rzymskim.

Tak było czy inaczej, mnie się udało go znaleźć dopiero w Lukianowym *Rybaku* (Ἀναβιοῦντες ἢ Ἀλιεύς). Reprezentujący tam autora Parrhesiades odpięra zarzut filozofów, jakoby uchylał ich czci. Oto interesujący nas fragment wypowiedzi (6, w przekładzie Władysława Madydy): „A skąd, jeśli nie od was, pochodzi to, co mówię? Jak pszczoła czerpię z waszych kwiatów i popisuję się przed ludźmi. Każdy chwali i rozpoznaje, skąd i od kogo pochodzi kwiat, w jaki sposób go zebrałem” (αὐτὰ γοῦν ἄφημι ταῦτα, πόθεν ἄλλοθεν ἢ παρ’ ὑμῶν παραλαβὼν καὶ κατὰ τὴν μέλιτταν ἀπανθισμένος ἐπιδείκνυμι τοῖς ἀνθρώποις; οἱ δὲ ἐπαίνουσι καὶ γνωρίζουσιν ἕκαστος τὸ ἄνθος ὅθεν καὶ παρ’ οὗτου καὶ ὅπως ἀνελεξάμην). Nie jest może bez znaczenia, że mamy tu do czynienia nie z metaliteracką refleksją poety i że rzecz nie dotyczy czerpania z boskich natchnień, lecz znajdujemy się na obrzeżu sofistyki i filozofii, a dyskurs toczy się wokół etycznej wartości życia filozofów, ocenianej wedle ich zgodności lub niezgodności z głoszonymi przez nich naukami.

Tyle o pierwszym modelu pszczoły zbierającej – wraz z odbiegającymi od niego dwoma greckimi wariantami – i tyle na razie o Grekach.

Drugi, o wiele bogatszy i kształtowany w kilku fazach model użycia metafory powstał w metaliterackim myśleniu Rzymian. U jego podstaw legło nieznane Grekom, a w każdym razie nie artykułowane przez nich doświadczenie recepcji, naśladowania i współzawodnictwa.

Choć i rzymscy poeci, zrazu nazywani po prostu ‘piszącymi’, *scribae*, w okresie klasycznym nadawali sobie na sposób grecki nazwę ‘wieszczów’ albo ‘kapłanów muz’, *vates* lub *Musarum sacerdotes*, natchnionych przez bogów i oznajmających ludziom pochodzące od bogów prawdy, to przecie także w tym trybie ich myślenie dotyczące ich samych oraz ich twórczości wzbogaciło się o element zupełnie nowy. Oto obok boskiego natchnienia i własnej ich mocy twórczej mają oni do dyspozycji greckie utwory poetyckie i czują się obowiązani do ich naśladowania i do współzawodniczenia z nimi. W takiej sytuacji treść i wyrazistość greckiej metafory pszczoły ulega wzbogaceniu. Greckie wzory, które mają być przedmiotem naśladowania, przedstawiają się jako bogate i zróżnicowane. Poeta rzymski widzi swoje zadanie w możliwie pełnym wykorzystaniu tego bogactwa i tej różnorodności⁴. Oto więc Lukrecjusz, porów-

⁴ J.H. Waszink, *Biene und Honig*, *op. cit.*, s. 20–21.

nując siebie do pszczoły w swym wspaniałym hymnie do Epikura, wyznaje wprawdzie, że nie zamierza, czerpiąc z jego „kart”, z Epikurem współzawodniczyć („quid enim contendat hirundo|cygnis aut quidnam tremulis facere artubus haedi|consimile in cursu possint et fortis equi vis?”), przecie jednak dodaje, że powinien i chce z pism Epikura zebrać wszystkie złote słowa prawdy, jak pszczoła wszystko spija z kwiatów (tuisque ex, inclute, chartis, floriferis ut apes in saltibus omnia libant, omnia nos itidem depascimur aurea dicta”)⁵.

Ten rzymski model, rezultat drugiej fazy starożytnego rozwoju metaliterackiej funkcji metafory pszczoły, ma swoje dalsze, wewnętrzne fazy rozwojowe. Z mocnego – nieporównanie mocniejszego niż w Grecji – akcentowania pracy poety, jego ogromnego trudu, a więc z akcentowania, które towarzyszy użytkowi porównania do pszczoły od początku i ujawnia twórczą aktywność poety, rozwija się stopniowo nowa rola pszczoły. Stanie się ona jasna, kiedy po Lukrecjuszu posłuchamy Horacego, a po Horacym Seneki.

Rozpoczętą od refleksji nad daremnością współzawodniczenia z Pindarem odę Horacego IV 2 trzeba traktować tylko jako wariant tego, cośmy widzieli u Lukrecjusza. To prawda, że Horacy mocniej niż Lukrecjusz podkreśla trud własnego poetyckiego tworzenia, ale i on rozumie ostatecznie ten trud jako tylko zbieranie. Bezcelowe byłoby, powiada, współzawodniczenie z Pindarem, który, jak potężny łabędź, z samego siebie (lub raczej z Apollina, którego jest ptakiem) czerpie własną poetycką siłę. On, Horacy, może swe pieśni formować tylko ciężką pracą, tak jak mała pszczoła ciężką pracą pozyskuje swój nektar („ego apis Matinae|more modoque|grata carpentis thyma per laborem|plurimum circa nemus uvidique|Tiburis ripas operosa parvus carmina fingo”). List 84 Seneki natomiast przynosi element istotnie nowy. Do tego, co zebrała, pszczoła Seneki wnosi coś własnego i owo własne ma znaczenie istotne: „z różnych soków, które pozyskała z różnych kwiatów”, tworzy ona „nową i własną całość”, a to dzięki własnemu do nich dodatkowi, dzięki od niej samej pochodzącemu *fermentum*, które sprawia, że co zebrała, już tym, czym było, być przestaje (5: „nos quoque has apes debemus imitari et quaecumque ex diversa lectione congegimus separare [...], deinde adhibita ingenii nostri cura et facultate in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit unde sumptum sit aliud tamen esse quam unde sumptum est appareat”)⁶. Tak oto wyraziło się u Seneki dążenie Rzymian do oryginalności

⁵ *Ibidem*, s. 22–23. Miejsce Lukrecjusza to III, 1–13.

⁶ *Ibidem*, s. 23–24 (o Horacym, za którego hellenistyczne źródła Waszink uważa *Anth. Pal.* VII, 13 i 19) i 28–29 (o Senecie, z odsyłaczem do von Stackelberga, *Das Bienengleichnis*, jak w przyp. 1). Ze swej strony chcę odnotować, że co się tyczy samego toposu poety-pszczoły, to nie ma go utwór drugi z wymienionych przez Waszinka jako źródło Horacego (tj. *Anth. Palat.* VII, 19), będący wzorem dla Apollinowej mocy utworów podobnego łabędziowi Pindara, literalnie jednak mówiący o Alkmanie (τὸν χαρίεντ’ Ἀλκμᾶνα, τὸν ἑμνητῆρ’ ἑμεναίων|κόκνον, τὸν Μουσῶν ἄξια μελῳάμενον,|τύμβος ἔχει, Σπάρτας μεγάλαν χάριν, ἐνθ’ ὃ γ’ ἔλυσθεν|ἄχθος ἀπορρίψας οἴχεται

ich własnej twórczości poetyckiej i nie tylko poetyckiej. Albowiem Seneka, który zacytowane słowa poprzedził dokładnym opisem czynności pszczoły, a także poniechaniem – jako nieużytecznego dla jego własnych wywodów – poglądu, jakoby uzyskiwała miód w gotowej postaci, mówi o twórczości pisarskiej *in genere*, a nie tylko o twórczości poety.

Tyle o pierwszym znaczeniu porównania, tym, które się mieści w obrębie refleksji metaliterackiej i służy do obrazowego opisywania procesu tworzenia. Znaczenie drugie konstytuuje refleksja nie nad tworzeniem, lecz nad użytkowaniem literatury, refleksja przede wszystkim wychowawców i moralistów. Nie umiałem – inaczej niż w wypadku tamtej pierwszej – wyśledzić jakichś jej faz rozwojowych ani wyodrębnić modeli. Z dwu jej przykładów greckich, o których będę mówić, jeden, wcześniejszy, należy do literatury pogańskiej okresu rzymskiego, drugi, późniejszy, do chrześcijańskiej. Jeden pochodzi od Plutarcha, drugi od św. Bazylego Wielkiego. W pierwszym do pszczoły porównani zostali użytkownicy wyłącznie poezji, w drugim porównanie ma zasięg szerszy. Inaczej niż uczyniłem to w moim referacie niemieckim, omówię te dwa przykłady w kolejności chronologicznej, a omówienie pierwszego poprzedzę naszkicowanym bardzo krótko i symplicystycznie, ale dość daleko w stosunku do niego w przeszłość sięgającym kontekstem historycznofilozoficznym, bez którego ów pierwszy przykład nie byłby, jak myślę, dostatecznie wyrazisty.

εἰς Ἀΐδαν). Chcę też zarazem odnotować, że tuż przed *Anth. Palat.* VII, 13 występują dwa pokrewne epigramaty, tj. *Anth. Palat.* VII, 11 i 12. Wszystkie te trzy epigramaty, tj. 11–13, dotyczą zmarłej w dziewiętnastym roku życia poetki z IV wieku przed Chr. Erinny, autorki zaginionego dla nas *Wrzeciona* czy też *Prześlicy* (po dorycku, w którym to dialekcie Erinna pisała, Ἀλακάτα, czyli po attycku Ἠλακάτη). Gdy jednak epigramat I 13, przypisywany bądź Leonidasowi, bądź Meleagrowi, mówi (po dorycku) o Erinnie wprost jako o pszczole (παρθενικὰν νεασιδὸν ἐν ὑμνοπόλοισι μέλισσαν | Ἠρίνναν Μουσῶν ἄνθεα δρεπτομένην | Ἀΐδας εἰς ἡμέναιον ἀνάρπασεν. Ἔηρα τὸδ' ἔμφρων | εἶπ' ἐτύμως ἅ παῖς: „Βάσκανος ἔσσι", Ἀΐδα"), dwa poprzednie, jakby dziwnym trafem umieszczone przed tamtym wedle kolejności, w jakiej rozwijał się topos słodczy-miodu-pszczoły, mówią o jej pracy poetyckiej i owocach tej pracy, wierszach, właśnie jako o słodczy i miodzie. Oto kolejno oba utwory, pierwszy (11) uznawany za utwór Asklepiadesa, drugi (12) za anonimowy:

(11)

Ἄο γλυκὺς Ἠρίννης οὗτος πόνος, οὐχὶ πολὺς μὲν,
ὡς ἂν παρθενικὰς ἐννεακαιδεκέτευς,
ἀλλ' ἐτέρων πολλῶν δυνατώτερος· εἰ δ' Ἀΐδας οἱ
μὴ ταχὺς ἦλθε, τίς ἂν ταλίκον ἔσχ' ὄνομα;

(12)

Ἄρτι λοχευομένην σε μελισσοτόκων ἔαρ ὕμνων,
ἄρτι δὲ κυκνεῖω φθεγγομένην στόματι
ἦλασεν εἰς Ἀχέροντα διὰ πλατὺ κύμα καμόντων
Μοῖρα, λινοκλώστου δεσπότης Ἠλακάτης·
σοὺς δ' ἐπέαν, Ἠρίννα, καλὸς πόνος αὐ σε γεγωνεῖ
φθίσθαι, ἔχειν δὲ χοροὺς ἄμμιγα Πιερσίειν.

Poezja Homera i Hezjoda, która była grecką Biblią i źródłem greckiej teologii, stosunkowo wcześniej obudziła, także ze względu na tę swoją rolę, zastrzeżenia greckich filozofów. Już Ksenofanes miał za złe obu poetom, że przypisali swoim bogom wszystko, co u ludzi uchodzi za zbrodnicze i nieprzyzwoite⁷. Ksenofanes, o ile nam wiadomo, poprzestał na tej krytyce i nie próbował jej równoważyć dociekaniem jakichś ewentualnych pozytywnych wartości moralnych w Homerowych i Hezjodowych utworach. Platon podjął i ów Ksenofanesowy, i inne jeszcze wątki krytyki zarówno Homerowej, jak i właściwej poetom w ogóle koncepcji bogów, a zarazem przeprowadził, w *Państwie*, a potem także w *Prawach*, globalnie pomyślaną krytykę poezji, jedno i drugie w imię nie tylko filozoficznej racjonalności, ale i wychowawczego pożytku. Najcięższe zarzuty Platona pod adresem poezji to że przypisując bogom sprawstwo zła mija się całkowicie z prawdą ontyczną i z moralną przystojnością, że, dalej, jest przez to chybionym naśladownictwem naśladownictwa bytu, a nie samego bytu, że wreszcie w ludziach promuje nie rozum, lecz bezrozumne emocje, a ponieważ czyni to w sposób atrakcyjny, jest przeto szczególnie niebezpieczna. Nie będę próbował jakiegokolwiek rozwinięcia ani jakiegokolwiek egzemplifikacji tej do granic sensowności uproszczonej relacji. Chcę za to zwrócić uwagę na jeden tylko szczegół, dla mego wywodu nie bez znaczenia. Oto w obrębie podjętej w *Państwie* krytyki mieści się – obok licznych cytatów z Homera (co zresztą i w tym dziele, i u Platona w ogóle notoryczne) – także pozytywne wartościowanie niektórych treści jego poezji, treści o wyraźnym nacechowaniu moralnym. Przykładem szczególnie znamionym takiego wartościowania są przynajmniej dwukrotnie z pełną aprobatą w *Państwie* przytoczone z *Od. XX*, 17–21 słynne słowa Odyseusza, w gniewie na igrających z jego służebnicami zalotników Penelopy bijącego się piersi i nawołującego swoje „serce” do cierpliwości w imię jego uprzedniej zdolności do cierpliwości jeszcze większej. Chcę powiedzieć, że ten cytat, pokazujący zwycięstwo rozumu czy roztropności nad emocjami, to widomy, choć w stosunku do głównej problematyki dzieła nikły przykład platońskiej możliwości i platońskiej potrzeby znajdowania i promowania nawet w negatywnie ocenianej poezji zastanej jako całości obecnych tam elementów pozytywnych. Mówiąc to zaś chcę zwrócić uwagę na współlistnienie tego wątku z innym, łatwiej i bodaj chętniej dostrzeganym w *Państwie* i *Prawach*, mianowicie z platońskimi przepisami na poezję wychowawczo pożądaną⁸. W przeciwieństwie bowiem do nich

⁷ Xenophan., frgm. B 11: πάντα θεῶν ἀνέθικαν Ὀμηρος Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν, | κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. Por. też frg. B 12.

⁸ Plat. *Rep.* III, 390 d: ἀλλ' εἴ ποῦ τινες [...] καρτερίαι πρὸς ἅπαντα καὶ λέγονται καὶ πράττονται ὑπὸ ἑλλογίμων ἀνδρῶν, θεατέον τε καὶ ἀκουστέον, οἷον καὶ τὸ
στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ
τέτλαθι δὴ, κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

w Platonijskich pozytywnie wartościowanych cytatach z Homera zaczątkowo i dyskretnie dochodzi do głosu ważna dla mojego dyskursu i już wspomniana przeze mnie z okazji Kallimachowego hymnu do Apollina idea wyboru.

Plutarchowy traktat *O czytaniu poetów* (Πῶς δεῖ τὸν νεὸν ποιημάτων ἀκούειν) nie tylko nawiązuje, co dzięki imiennym odwołaniom jest oczywiste, do Platonijskiej krytyki poezji, ale jest też, jak mi się zdaje, dyskretną, lecz wyraźną z nią polemiką. Plutarch akceptuje wprawdzie zarzuty Platona, że poezja, a zwłaszcza poetycka teologia nie ma nic wspólnego z prawdą, że zawiera treści irracjonalne i właśnie przez to nieprzyzwoite, a zarazem wskutek swej atrakcyjności niebezpieczne, jednocześnie jednak bardzo stara się o zharmonizowanie poezji z filozofią, ba, o uczynienie z poezji niejako wprowadzenia do filozofii, zupełnie inaczej niż Platon, który za takie wprowadzenie uważał w *Państwie* raczej μαθήματα, czyli to, co później nazywano *artes quadriviales*. „(...) nie niszczy (...) i nie wycinamy poezji” – pisze bezpośrednio po odwołaniu się do *Praw* Platona; – „lecz tam, gdzie pierwiastek baśniowy i teatralny rozrasta się zuchwale i panoszy dla czystej przyjemności słuchacza, powinniśmy uchwyciwszy go powściągnąć i ujarzmić. Gdzie zaś ów pierwiastek łączy się w sposób wdzięczny z pewną nauką, a słodycz i powab wysłowienia nie są pozbawione pożytku i treści, tam wprowadźmy filozofię i połączmy ją z poezją. (...) Nie powinni więc unikać poezji ci, którzy chcą się oddać filozofii, lecz poezja powinna do filozofii przygotowywać; należy zawsze w tym, co przyjemne, szukać tego i cenić to, co jest pożyteczne”⁹.

Poezja nie nadaje się jednak do tego celu sama przez się; musi być poddana neutralizującej ukryte w niej zagrożenia wykładni. Jednym z istotnych elementów tej wykładni jest dla Plutarcha to, co wyraża w swej nowej, innej niż ta, którą znała autorefleksja poetów, funkcji, metafora pszczoły. Właśnie dla celów takiej neutralizacji zastosował ją Plutarch i tę jej nową funkcję ujął dwojako. Przypomniał, po pierwsze, że inaczej niż inne żywiny pszczoła szuka na łące tylko kwiatów, i proste to spostrzeżenie wykorzystał, aby uświadomić możliwość wielorakiego, zróżnicowanego odbioru poezji, a zarazem już tutaj

⁹ Plut. *Mor.* 17 d–e i 20 b (poezja, a zwłaszcza teologia poetycka nie ma nic wspólnego z prawdą); 20 b i 20 f (poezja zawiera treści irracjonalne i dlatego nieobyczajne); 15 e–16 a (tekst zacytowany tutaj w zbiorowym przekładzie pod red. K. Kumanieckiego: Plutarch z Cheronei, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, Warszawa 1957, s. 15, w oryginale brzmi: ὄθεν οὐ φευκτέον ἐστὶ τὰ ποιήματα τοῖς φιλοσοφεῖν μέλλουσιν, ἀλλὰ ἐν ποιήμασι προφιλοσοφετέον ἐπιζομένους ἐν τῷ τέρποντι τοῦ χρησιμὸν ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν). Dodać warto, że Plutarch (17 f–18 d) powtarza za dawniejszymi myślicielami, iż poezja jest sztuką imitacyjną, ale idzie mu o imitację nie poetów, lecz rzeczywistości obiektywnej, o co właśnie szło Platonowi w *Państwie*. Na tak też pojętym imitacyjnym charakterze poezji opiera zarówno swoją jej obronę, jak i postulat, aby poddać poezję takim zabiegom recepcyjnym, które by neutralizowały szkodliwe jej oddziaływanie spowodowane tym, że skutecznie naśladuje rzeczywistość moralnie destrukcyjną, przy czym jednak skuteczność tego naśladowania Plutarch uznaje z naciskiem za zaletę poezji i nie myśli zgoła o tym, aby – jak Platon – zneutralizować szkodliwe działanie moralne poezji przez zredukowanie przedmiotów poetyckiego naśladowania do takich tylko, które moralnie destrukcyjne być nie mogą.

wskazać odbiór najbardziej z wychowawczego punktu widzenia pożądaný: „Ponieważ zaś tak jak na łące pszczoła ugania się szukając kwiatu, koza – gałązki, świnia – korzeni, a inne znów stworzenia szukają ziaren i owoców, tak i przy czytaniu poezji jeden zbiera kwiat treści, drugi upaja się pięknem i układem wyrazów (...). Przypomnijmy im, że jest rzeczą rażącą, iż ten, kto interesuje się treścią, nie przeoczy niczego, co jest nowe i niezwykle w opowiadaniu, ani też nie ujdzie uwagi tego, kto się zajmuje językiem, żaden zwrot poprawny i piękny, natomiast ten, kto czyta poezję nie dla przyjemności, lecz dla kształcenia charakteru, słucha leniwie i obojętnie tego, co się mówi o męstwie, o roztropności, o sprawiedliwości (...)”¹⁰. To nagana wyboru wychowawczo niepożądanego. Przypomniał jednak Plutarch, po drugie, również możliwość i potrzebę wyboru pożądanego wychowawczo i dopiero to przypomnienie nadało użytej przez niego metaforze pszczoły wyrazistość szczególnie silną: „Pszczoła – napisał – znajduje w najbardziej gorzkich kwiatach, w najbardziej kłujących ostach najlepszy i najużyteczniejszy miód: podobnie i chłopcy, jeżeli dobrze są syceni poezją, potrafią w jakiś sposób nawet z utworów zawierających złe i nierozumne aluzje wyciągnąć dla siebie korzyść i pożytek”¹¹. Zauważmy, że taka konstatacja jest w całkowitej opozycji do platońskiego pomysłu eliminacji poezji zastanej, ale nie w opozycji do owych cytatów Platona z XX księgi *Odysei*. Zauważmy też – ale już tylko ze względu na różnicę funkcji samej metafory, samego porównania – że Plutarchowa pszczoła nie materiał zbiera z kwiatów do produkcji miodu, jak go zbierała u Seneki, lecz po prostu miód.

Że św. Bazyli Wielki metaforę pszczoły, którą się posłużył w bardzo pod wieloma względami podobnej do Plutarchowego eseju *Mowie do młodzieńców, jak mają odnieść pożytek z autorów helleńskich* (Λόγος πρὸς τοὺς νεοὺς ὅπως ἂν ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων), zapożyczył z Plutarcha właśnie, to się przyjmuje powszechnie. Żeby jednak zrozumieć chrześcijańską swoistość użycia tej metafory, czyli jej zarazem homogeniczność i odmiennność od jej funkcji u Plutarcha, dobrze może będzie zdać sobie sprawę przede wszystkim z tego, że syntetyzuje ona pewną tendencję i pewien proces rozpoczęty w chrześcijaństwie mniej więcej dwa wieki wcześniej. Opiszę go tu równie krótko jak platońskie tło użycia metafory u Plutarcha.

Bazyli rozważa mianowicie problem, czy i w jakiej mierze wolno chrześcijanom przyswoić sobie kulturę helleńską, czyli pogańską. Odpowiedź jego można uznać za jego własną wersję programu, który znajduje wyraz w kilku symbolach lub, jeśli ktoś tak woli, toposach, genetycznie wyprzedzających jego rozprawkę, ale funkcjonujących z nią prawie współcześnie, a także po niej. Idzie mi o generalną ideę, która się wyraża w tych symbolach (toposach), nie zaś o treść literalną i szczegółową owego programu.

¹⁰ *Ibidem*, 30 c d.

¹¹ *Ibidem*, 32 e.

Jeden z tych symboli to obecny już u Orygenesusa, a na łacińskim Zachodzie rozpowszechniony przez św. Hieronima symbol branki pogańskiej' (*captiva gentilis*), drugi – również przez Orygenesusa wcześniej użyty, w łacińskim zaś obszarze językowym utrwalony przez św. Augustyna, to 'złupienie Egipcjan' (*spoliatio Aegyptiorum*). Św. Hieronim, odpowiadając w swoim liście siedemdziesiątym do Magnusa (pisanym około roku 397) na pytanie, dlaczego cytuje pisarzy pogańskich, i przytaczając z *Księgi Powtórzonego Prawa* (21, 10–13) przepis, aby wziętej w niewolę obcoplemiennej kobiecie Izraelita ogolił głowę oraz obciął paznokcie i dopiero tak przysposobioną pojął za żonę, sądzi, że i sam się do tego przepisu stosuje korzystając z dzieł autorów pogańskich, i innym chrześcijanom wolno z tych dzieł pod warunkiem stosowania się do owego przepisu korzystać¹². Interpretuje go zatem na użytek swojej wypowiedzi jako rodzaj zabiegu oczyszczającego, który koniec końców sprowadza się do odrzucenia treści niepożądanych i wybrania oraz przejęcia takich tylko, które się dają spożytkować po chrześcijańsku. – Powołując się na nakaz zabrania cennych naczyń i szat Egipcjanom, jaki Bóg w *Księdze Rodzaju* (3, 22) dał mającym wyjść z Egiptu Izraelitom – nakaz również wcześniej analogicznie zinterpretowany przez Orygenesusa – Augustyn tłumaczy go w *De doctrina Christiana* (z lat 396–426) jako nakaz spożytkowania dorobku kultury pogańskiej, ale i on, rzecz jasna, znajduje w tej kulturze elementy, które się do takiego spożytkowania nie nadają, np. astrologia i wielobóstwo, i radzi je pominąć¹³.

¹² Hier. *Epist.* 70, 2: „Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio? et si quid in ea mortuum est, idolatriae, voluptatis, erroris, libidinis, vel praecido, vel rado, et mixtum purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domino Sabaoth? Labor meus in familiam Christianam proficit; stuprum in alienam auget numerum conservorum. Osee accepit uxorem fornicariam Gomer filiam Debelaim, et nascitur ei de meretrice filius Iezrael, qui vocatur semen Dei (*Os.* 1). Isaias novacula acuta barbam ac crura peccantium radit (*Is.* 7) et Ezechiel in typo fornicantis Ierusalem tondet caesariem suam, ut quidquid in ea absque sensu et vita est, auferatur”. Obok tych egzemplifikacji biblijnych, poświadczających wprowadzanie nakazu Jahwe w życie, obok obfitych przykładów z chrześcijańskiej przeszłości (3–5), jako zalecenie stosowania tegoż nakazu w odniesieniu do dziedzictwa kultury pogańskiej można traktować samo zakończenie listu (6). *Captiva gentilis* pojawia się u Hieronima także w *Epist.* 21, 13 i 66, 8. Co się tyczy Orygenesusa, to wątek ten występuje w *Hom. in Lev.* 7, 6.

¹³ Aug. *Doctr. Chr.* II, 40, 60: „Sicut (...) Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa fragmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque vitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et, quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate

W obu tych tekstach mieści się zatem jedna i ta sama idea wyboru, centralna idea dyrektywna refleksji myślicieli chrześcijańskich nad ich własną postawą wobec dziedzictwa kulturowego pogan.

Wcześniejsza od obu tych tekstów *Mowa* św. Bazylego Wielkiego (zmarł w roku 379) wyraża tę samą ideę w sposób o wiele bliższy temu, który widzieliśmy u Plutarcha. Jest bliższy Plutarchowemu, po pierwsze, dzięki wspólnej im obu i (co za chwilę zobaczymy) bardzo podobnie skonstruowanej metaforze pszczoły, po drugie też dlatego, że silnie wyeksponowany tu został propedeutyczny pożytek 'pism helleńskich', obecny wprawdzie, ale słabo się zaznaczający tylko u Augustyna. Trzecim wreszcie czynnikiem podobieństwa Bazylego do Plutarcha jest to, że bezimiennie (tzn. bez odsyłania do obu greckich poetów-teologów) pojawił się w *Mowie* Bazylego (nieobecny w tekstach obu poprzednio wspomnianych, a obecny u Plutarcha) wątek niemoralności pogańskich bogów, do której dołącza się – neutralny dla Plutarcha i nie budzący jego sprzeciwu – politeizm. Oto istotne z mojego punktu widzenia elementy dyskursu św. Bazylego Wielkiego.

Do życia wiecznego drogę wskazuje wprawdzie tylko Pismo święte, żeby je jednak móc lepiej zrozumieć, trzeba w młodości wyćwiczyć się na pismach poetów, historyków, mówców; są one wobec Pisma świętego nikłe jak cienie albo jak odbicia lustrzane, ale przez to właśnie wykazują pewne do Pisma podobieństwo i nie są bez pożytku. W jakiej mierze jednak wolno chrześcijaninowi z nich korzystać?

„Najpierw nie na wszystkie po porządku słowa poetów (...) trzeba zwracać uwagę, jako że są różnego rodzaju, lecz kiedy (poeci) opowiadają o czynach albo mowach dobrych mężów, należy ich kochać i naśladować i jak najusilniej się starać zostać takimi, gdy zaś przejdą do złych mężów, należy unikać tego naśladowania zatkawszy sobie uszy nie inaczej, niż (...) Odyseusz uniknął śpiewu Syren. (...)”

Nie będziemy tedy chwalić poetów, którzy złorzeczą i szydzą, ani tych, co przedstawiają zakochanych i pijanych, ani tych, co szczęśliwość mierzą obfitym stołem i rozwiązłymi piosenkami. A najmniej ze wszystkich będziemy zwracać uwagę na tych, którzy rozprawiają o bogach, zwłaszcza kiedy opowiadają o wielu bogach, i to nie zgadzających się ze sobą. (...) Cudzołóstwa zaś bogów i miłostki, i jawne uściski, zwłaszcza naczelnego i najwyższego, jak oni mówią, Zeusa, zostawmy aktorom na scenie.

To samo mam do powiedzenia o historykach, zwłaszcza gdy piszą dzieje dla przyjemności czytelników. Nie będziemy też naśladowali sztuki kłamania

sese animo separet, debet ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi evangelii. Vestem quoque illorum, id est hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda Christianum”. Podobna interpretacja u Orygenesza, *Epist. ad Greg.*, PG 11, 87–89 (= *Philoc.* cap. 13).

mówców. (...) Ale to raczej od nich przyjmujemy, w czym chwałą cnotę albo ganią przewrotność. Jak bowiem wszyscy rozkoszują się tylko wonią albo barwą kwiatów, a pszczoły umieją z nich i miód pobierać, tak samo ci, którzy w takich mowach szukają nie tylko przyjemności i wdzięku, mogą z nich jakiś pożytek złożyć w duszy.

Zupełnie tedy na podobieństwo pszczół powinniście korzystać z tych ksiązek. One bowiem ani nie przylatują jednakowo do wszystkich kwiatów, ani nie próbują zabrać w całości tych, do których przyleciały, ale biorą z nich tyle, ile potrzebują do swej roboty, a resztę pozostawiają. My także, jeśli mamy rozum, weźmiemy z nich to, co nam odpowiada i pokrewne jest prawdzie, a resztę pominiemy. I jak zrywając kwiat z róży, unikniemy cierni, tak samo w takich mowach to, co pożyteczne, zerwiemy, a tego, co szkodliwe, będziemy się strzegli¹⁴.

Pszczoła poetów i Seneki zbierała, nie na ślepo, rzecz jasna, i bez wyboru, ale zbierała jak najwięcej, pszczoła moralistów i pedagogów wybiera, co wcale nie wyklucza, iżby miała wybrać jak najwięcej. Kallimachowy hymn do Apollina przypisał jej, jak widzieliśmy, to właśnie, że wybiera, ale to była odmianka toposu w wąskim polu mojej obserwacji szczególna, wyjątkowa. Jeśli więc pominiemy ten wyjątek, to stwierdzić wypadnie na zakończenie, że dość jednorodna funkcja pierwotnej metafory rozdzieliła się dość radykalnie.

Do tego prostego stwierdzenia, które można było, rozumie się, ująć w paru zdaniach, doszedłem w wywodzie zapewne nieco zbyt obfitym, ale chyba nie nadmiernie zawitym. Żebym się mógł do końca utrzymać w tej samej poetyce, zasygnalizowanej zresztą przez dość długie preliminaria, nie powinno tu chyba zabraknąć i epilogu.

Niech więc zostanie dopowiedziane, że wedle tego, czego się dowiedziałem z cytowanych prac, w epoce postantycznej metafora pszczoły wykorzystywana była raczej w takiej formie i takiej funkcji, jaką jej nadali antyczni poeci (i Seneka), i wykorzystywana była przez poetów i pisarzy o zainteresowaniach humanistycznych raczej niż filozoficznych. Von Stackelberg wymienia Jana z Salisbury, Piotra de Blois i oczywiście Petrarke¹⁵. Znano ją nie od autorów greckich i nie z Lukrecjusza, lecz z Horacego, a bardziej jeszcze zapewne z czytanych przez całe średniowiecze listów Seneki. Ze swej strony mogą dorzucić jeszcze piętnastowiecznego Gasparina Barzizza, a to dzięki ogłoszonej przez Pigmana w „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” w 1982 roku jego scholastycznej rozprawce *De imitatione*, gdzie naturalnie metafora pszczoły się pojawia razem z relacją z listu 84 Seneki¹⁶. Nie potrafię natomiast nic

¹⁴ Bas. Magn. *Hom.* 22, 2–3, PG 31, 563–590; przekład T. Sinki w: Św. Bazyle Wielki, *Wybór homilij i kazań*, tłumaczył i wstępem poprzedził T. Sinko, Kraków 1947, s. 216–217.

¹⁵ J. von Stackelberg, *Das Bienengleichnis*, *op. cit.*, s. 279–283.

¹⁶ G.W. Pigman, *Barzizza's Treatise on Imitation*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaiss-

powiedzieć o tej jej funkcji, którą ma u Plutarcha i u Bazylego. Nic nie mówią o niej ani von Stackelberg, ani Pigman. Wygląda na to, że jej nie znano i że dopiero przekład *Mowy* Bazylego dokonany w pierwszych latach XV wieku przez Leonarda Bruniego ją upowszechnił. Jakkolwiek było – a warto by rzecz w czasach postantycznych, zwłaszcza zaś w humanizmie renesansowym pod kątem tego drugiego znaczenia metafory pszczoły prześledzić – Erazm z Rotterdamu jest tym humanistą, który ma ją w obu wersjach. W *Ciceronianusie* służy ona jako narzędzie ekspresji głównej tezy dzieła i opcji Erazma: nie można naśladować samego tylko Cyserona, lecz jak pszczoła zbiera z różnych kwiatów nektar, tak trzeba od różnych autorów brać różne wzory¹⁷. W *Enchiridionie* natomiast, gdzie Erazm oczywiście korzysta z *Mowy* Bazylego, trzeba z autorów pogańskich wybierać i przyswajać sobie na własny użytek to tylko, co w nich zbawienne¹⁸.

ance” IV 1982, s. 350, ww. 50–57: „Nota quod imitatio a quinque potest accipi similitudinibus vel per quinque similitudines habetur. Prima similitudo habetur ab apibus, a quibus componitur mel. Sicut enim apes in prato florenti et floribus pleno vadunt, flores candidiores et electiores sugunt, et extrahunt mel, ita et nos volentes imitari, quando libros oratorum et poetarum et imprimis Ciceronis nostri legimus, electiora dicta imitari debemus, et sicut ipsae apes non auferunt ipsos flores secum sed tantum id quod potest a floribus accipi, scilicet mel, ita et nos non accipiamus dicta oratorum et poetarum quos imitari volumus recte secundum litteram, sed imitemur ita ut non videamur furari”. Następne metafory opisujące proces naśladowania (ww. 58–82) to (2) pokarm i jego wchłanianie, (3) podobieństwo i zarazem niepodobieństwo między rodzicami i dziećmi, (4) głos odbity przez echo, (5) słyszany z oddali głos wielu ludzi nie to samo mówiących. Odwołanie do Seneki poprzedza te *similitudines*, s. 349–350, ww. 26–30: „Nota de imitatione per alium modum et maxime secundum Senecam. Dicit Seneca ad Lucilium quod imitatio non debet esse echo, id est: quando volumus imitari, non debemus accipere recte litteram sicut stat in illo libro in quo volumus imitari, sed debemus mutare verba et sententias ita quod non videantur esse illa eadem verba quae sunt in ipso libro”. Jak widać, jest to już daleko posunięte przetworzenie tekstu Seneki. Występujące w tej parafrazie Seneki słowo ‘echo’ jest, jak odnotował Pigman, wariantem rękopiśmiennym *Epist.* 84, 8 w miejsce *ex quo* w niektórych rękopisach obecnych do dziś w bibliotekach włoskich. To ono zainspirowało czwartą spośród wyżej wymienionych metaforę Barzizy.

¹⁷ *Ciceronianus*, ed. P. Mesnard, w: *Opera omnia Erasmi Roterodami* recognita et adnotatione critica notisque illustrata, ordinis primi tomus secundus (= ASD I, 2), s. 625, ww. 14–28 z cytatem z Hor. *Carm.* IV, 2; s. 652, ww. 3–23, gdzie ważne zwłaszcza ww. 18–21, wzbogacające metaforę pszczoły metaforą kozy: „Iam nec iisdem frondibus pascuntur capellae, quo lac illis cognatum reddant, sed omni frondium genere saginantur: atque non succum herbarum, sed lac ex illis transformatum referunt”.

¹⁸ Zalecenie to Erazm wyraża w dość obszernym wywodzie skupiającym wszystkie omówione tutaj topoty patrystyczne (przede wszystkim *captiva gentilis i spoliatio Aegyptiorum*) i inne jeszcze oraz odwołującym się imiennie do Bazylego Wielkiego, Hieronima i Augustyna, w: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Werke*, in Gemeinschaft mit A. Holborn hrsg. v. H. Holborn, München 1933 (i reprint 1964), s. 31, w. 34 – s. 35, w. 22, a także w rekapitulacji tego wywodu, s. 35, w. 26–31, gdzie pojawia się metafora pszczoły: „Ergo ut ad institutum revertamur, si ex libris gentilium optima quaeque decerpseris atque apiculae exemplo per omnes veterum hortulos circumvolitans praeteritis venenis sucum modo salutarem ac generosum exsuxeris, animum tuum ad communem quidem vitam, quam ethicam vocant, reddideris non paulo armatiorem”. Spożytkowując topikę

Obfitości wyboru z jednej, a ograniczenia w zbieraniu z drugiej strony jako zasady jednolitej i jako praktyki jednoczesnej teoretycznie to nie wyklucza. Byłoby może rzeczą również wartą zbadania, czy ideę obfitego wyboru i ograniczonego zbierania praktycznie i *expressis verbis* ktoś kiedyś głosił jako dyrektywę twórczą¹⁹.

patrystyczną Erazm modyfikuje ją niekiedy po swojemu i te jego modyfikacje byłyby warte rozpatrzenia, z którego jednak rezygnuję w moim krótkim i bardzo sumarycznym szkicu. Oryginalne, jak mi się zdaje, spożytkowanie przez Erazma pewnego wątku z cytowanego w tym dyskursie Augustynowego dialogu *De ordine* próbowałem przedstawić w moim niemieckim referacie, z którego niniejszy się wywodzi.

¹⁹ Wolno może, uprzedzając takie badanie, zwrócić uwagę na to, że zawiera ją – przynajmniej *implicite* – podkreślając raz po raz potrzebę obfitości materiału tekstowego mającego być przedmiotem naśladowania Gasparino Barzizza, co widać w jakiejś mierze nawet w cytowanym i omówionym wyżej (w przyp. 16) urywku.