

SOFIÓWKA STANISŁAWA TREMBECKIEGO WOBEC TRADYCJI FILOZOFICZNEJ ANTYKU

AGNIESZKA ŚNIEGUCA*

Sofiówka doczekała się już znakomitych komentarzy. Cechą klasyki jest jednak to, że nieustannie zachęca do zajmowania stanowiska¹, co jest uzasadnione o tyle, że może zaowocować ujawnieniem niedostrzeżonych wcześniej szczegółów. I tak na przykład, budzące dawniej silne emocje, panegiryczne fragmenty poematu doczekały się w ostatnich dekadach interpretacji wskazujących na konieczność uwzględnienia historycznych uwarunkowań przychylniej postawy Trembeckiego względem Rosji. W toku dyskusji nad tekstem, szczęśliwie podniesiona została również kwestia przewrotnej dwuznaczności panegiryzmu Trembeckiego. Kropkę nad „i” postawiła tu Barbara Wolska znakomitym artykułem „*Pan i pies. Król i poeta*”. „*O wierszach w materiałach politycznych*” Stanisława Trembeckiego z lat 1773–1798². Wiedza na temat skłonności pisarza do zakamuflowanego wykpiwania chwalonych ma w przypadku *Sofiówki* niemałe znaczenie. Koresponduje bowiem – o czym do tej pory nie wspomiano – z tradycją *Metamorfoz*³. Oba teksty zbliża do siebie przekorny dystans, z jakim traktowani są adresaci komplementów. Rządząca rzeczywistością obu dzieł zasada nieustającej zmienności wszechrzeczy stanowi ważny kontekst dla owych pochwał⁴. Z pewnym wszakże zastrzeżeniem.

* Agnieszka Śnieguca – adiunkt w Katedrze Literatury i Tradycji Oświecenia Uniwersytetu Łódzkiego.

¹ Epikurejski klucz, który posłużył w niniejszym szkicu do odczytania poematu, otwiera tylko jedną z wielu furtek wiodących ku poznaniu myślowej głębi tekstu. Należy jednak podkreślić, że klucza tego używano dotąd nazbyt ostrożnie. Wydaje się, że epatujący wielością odniesień wywód narratora-erudyty straci przypisywany mu eklektyczny charakter, jeśli poszczególne refleksje zechcemy spiąć epikurejską klamrą. Zob. M. Skrzypek, *Lukrecjusz w poezji filozoficznej polskiego oświecenia*, „Przegląd Humanistyczny” 2004, nr 3.

² „Przez pochwały – pisze B. Wolska (*Pan i pies – król i poeta. O „wierszach w materiałach politycznych”, Stanisława Trembeckiego z lat 1773–1798*, „Napis”, seria VI, 2000, s. 94) – przy zachowaniu pozorów lojalności, przebija u Trembeckiego drwiący stosunek do chwalonych”. (O panegiryzmie Trembeckiego zob. też: *ibidem*, s. 95, 104; J. W. Gomulicki, *Wstęp* [do:] Stanisław Trembecki, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1965, s. 34–35; T. Kostkiewiczowa, *Z problematyki gatunkowej polskiego poematu opisowego* [w:] *Styl i kompozycja*, red. J. Trzynadłowski, Wrocław 1965, s. 71; A. Nasiłowska, *Poezja opisowa Stanisława Trembeckiego*, Wrocław 1990, s. 182–183; J. Snopek, *Stanisław Trembecki* [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, Warszawa 1992, t. I, s. 35).

³ Por. S. Stabryła, *Owidiusz. Świat poetycki*, Wrocław 1989, s. 269–270.

⁴ Zarówno w poemacie Trembeckiego, jak i w *Metamorfozach* Owidiusza, zasada przemiany posłużyła do wydobywania i podkreślenia intencji panegirycznej utworu. (Zob.: J. Snopek, *Objaśnienia*

Tym mianowicie, że za tradycją przemian w *Sofiówce* nie stoi eklektyczno-pitagorejska koncepcja kosmologiczna przedstawiona w zakończeniu eposu Owidiusza, ale demokrytejsko-epikurejski materializm wraz z lukrecjańską interpretacją idei Wielkiego Roku. Wiele wskazuje też na to, że poświęcone Aleksandrowi i Katarzynie panegiryki powinniśmy czytać, mając w pamięci Owidiuszowe wizerunki Cezara i Augusta. Sportretowani przez Trembeckiego władcy Rosji mają wiele z antycznych bohaterów. Oto np. Aleksander, wzorem Oktawiana, pasowany zostaje na twórcę nowego ładu politycznego⁵, społecznego i moralnego, który zaprowadza, podbijając pozbawione cywilizacyjnych obrodziejstw ludy⁶. I tak jak epoka Augusta stanowi w *Metamorfozach* kontynuację i dopełnienie rządów Cezara, tak objęcie tronu przez Aleksandra staje się ukoronowaniem polityki prowadzonej wcześniej przez Katarzynę. Bez carycy Ukraina nie dostąpiłaby dobrodziejstwa pokoju⁷, a jej mieszkańcy nie mieliby okazji zaznać dobrobytu godnego pokolenia złotego wieku⁸. Warto w tym miejscu zapytać, czy odczytywanie adresowanych do

[do:] Stanisław Trembecki, *Sofijówka*, Warszawa 2000, s. 88; S. Stabryła, *op. cit.*, s. 263). Warto zaznaczyć, iż w *Sofiówce*, podobnie jak w *Metamorfozach* (ale także w IV ks. *Eneidy* Wergiliusza), filozofia stała się środkiem do wypuklenia idei potęgi państwa (por. S. Stabryła, *op. cit.*, s. 263–265). Proroctwo z IV ks. *Eneidy* spełnia w eposie Wergiliusza funkcję analogiczną do wypowiedzianej w *Sofiówce* refleksji o wiecznej powtarzalności dziejów. Wielki Rok ma bowiem sprawić, że dobrobyt złotego wieku, jaki przeżywa Ukraina pod rządami cara, będzie się odnawiał nieskończoną ilość razy, sam zaś Aleksander, niczym August u Owidiusza, zyska nieśmiertelność. Z jedną wszak różnicą: z proroctwa Helenusa wynika, że August zostanie zaliczony w poczet niebian ze względu na swoje zasługi dla państwa, podczas gdy kolejne „wskrzeszenia”, jakie czekają Aleksandra będą wynikiem mechanicznej powtarzalności wszystkiego (Owidiusz, *Metamorfozy*, XV 446–449). Aleksander będzie panował nad Ukrainą nieskończoną ilość razy nie ze względu na osobiste zasługi, ale wskutek wpisanej w istnienie świata konieczności.

⁵ Zob. W. Steffen, *Vergilius a Trembecki*, „Kwartalnik Klasyczny” 1931, s. 409.

⁶ Aleksander, niczym August, ustanowi w podbitych krajach nowe sprawiedliwe prawa. Będzie też czuwał nad moralnością, dając osobisty przykład poddanym (zob.: S. Stabryła, *op. cit.*, s. 268; Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. XV, w. 832–839; *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1981, ks. VI, w. 847–853; ks. VII, w. 99–100, 272–273; S. Trembecki, *Sofijówka*, w. 319 i nast.).

⁷ Jak podkreśla Nasiłowska (*op. cit.*, s. 174, 176–179, 196, 198), Trembecki, chcąc skomplementować Katarzynę, czerpał z oświeceniowej tradycji filozoficznej. Wzorem zachodnich filozofów XVIII w. zamieścił na kartach *Sofiówki* pochwałę mądrych absolutnych rządów, gwarantujących dobrobyt i pomyślność obywateli. Zob. też: J. Kott, *Przedmowa* [do:] Stanisław Trembecki, *Pisma wszystkie*, t. 1, s. XXXVI; W. Steffen, *op. cit.*, s. 411.

⁸ A. Nasiłowska (*op. cit.*, s. 13) zwraca uwagę, że przywołanie mitu złotego wieku zostało w *Sofiówce* podporządkowane intencji panegirycznej. „Fragmety poświęcone Katarzynie i Aleksandrowi – stwierdza – ich pokojowej misji, rozwojowi gospodarki” dowodzą, że „za Aleksandrem stoi złoty wiek, i to w wersji, jaką kultura europejska zna z *Eneidy*”. Źródłem dobrobytu mieszkańców Ukrainy nie jest więc wyłącznie płodność ziemi, gwarantująca bez troskie i wolne od pracy życie, ale mądre rządy wsparte wysiłkiem obywateli. (Zob. też: *ibidem*, s. 209, 212–213; J. Kott, *op. cit.*, s. XXXVI; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 67). Dodajmy, że z tak pojętą afirmacją postępu spotkamy się nie tylko u Wergiliusza. Wcześniej znajdziemy ją u przedstawicieli greckiego racjonalizmu z V w. p.n.e. i w Rzymie u czerpiącego z tradycji greckiej Lukrecjusza. Wiele stuleci później językiem pokrewnym Lukrecjuszowi przemówią twórcy *Encyklopedii* (Zob.: J. Korpany, *Lukrecjusz. Rzymski apostoł epikureizmu*, Wrocław 1991, s. 123–124, 128–129; Lukrecjusz, *O naturze*

carów pochwał w kategoriach politycznej deklaracji nie jest w przypadku *Sofiówki* błędem. Być może zamieszczoną w poemacie apoteozę Katarzyny i Aleksandra należałoby rozpatrywać, biorąc pod uwagę filozoficzny – epikurejski – kontekst utworu. Jeśli bowiem sięgniemy po poglądy Epikura, z założenia kosmopolityczne i pacyfistyczne, głoszące braterstwo wszystkich ludzi spragnionych bezpieczeństwa i dobrobytu, to narodowość panujących straci znaczenie⁹. Dlatego nie w kategoriach zdrady narodu, ale raczej wierności ideałom epikurejskim, głoszącym poddanie się każdej władzy, o ile tylko spełnia ona oczekiwania poddanych, odczytywałabym pochwały wypowiedziane w *Sofiówce* pod adresem Katarzyny i Aleksandra¹⁰. (Znamienne, że epikurejskie *parere quietum*, które w owych panegirykach pobrzmiewa, wywołało u polskich czytelników nie mniejsze – negatywne – emocje niż to samo hasło głoszone przez rzymskich uczniów Epikura¹¹). Oburzenie kontestatorów *Sofiówki* na niepatriotyczną wymowę dzieła wydaje się nieusprawiedliwione również z tego powodu, że Wielki Powrót, w kontekście którego umieszczono imię Aleksandra, przekreśla każdą z wypowiedzianych pod jego adresem pochwał, negując przy okazji także cywilizacyjny i polityczny dorobek Katarzyny¹². W świetle nauki o Wielkim Roku żadne z nich nie kreuje historii, a ludzkość niczego im nie zawdzięcza. Podmiot czynności twórczych¹³, proponując wizję rzeczywistości jako nieustannie czynnego kosmicznego kołowrotu, za jeden z trybów wszech-mechanizmu uznaje również ten rządzący ludzką historią. Narrator¹⁴, przypominając o wielokrotnych zmianach politycznego zwierzchnictwa nad Ukrainą, sugeruje nieuchronność następnej zmiany, tym razem pozbawiającej Rosję władzy nad Dnieprem i Bohem. Zanim więc przypiszemy Trembeckiemu

wszechrzeczy, przeł. E. Szymański, Warszawa 1957, ks. V, 1105–1115; 1365–1457; J. Kott, *op. cit.* s. XIII).

⁹ Zob. Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. V, w. 1127–1128. Epikurejczycy, podobnie jak cynicy i stoicy, byli kosmopolitami. Podział ludzkości na wojujące ze sobą państwa uważali za niedorzeczność.

¹⁰ Epikurejczycy – zauważa Korpanty (*op. cit.*, s. 160) – odrzucając pogląd, że społeczeństwa powstały „z natury”, skłonni byli widzieć w państwie przede wszystkim sprawnie funkcjonującą instytucję zdolną ochronić ich interesy i zapewnić jednostkom bezpieczny byt, co w konsekwencji umożliwiło indywidualną ataraksję. Zob. też: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 490–491.

¹¹ Znamienne, że epikurejskie *parere quietum*, oficjalnie potępione w Cesarstwie jako sprzeczne z rzymską *virtus*, spotkało się u nas z nie mniejszą niż w ojczyźnie Lukrecjusza niechęcią, kiedy na kartach polskiego poematu głosił je u progu XIX w. rodzimy poeta. Tożsamość reakcji nie jest przypadkowa. Obywatelski ethos – rycerza patrioty kształtował się w Polsce od czasów renesansu w oparciu o rzymskie – stoickie – wzorce. Zob. J. Korpanty, *op. cit.*, s. 171, 217–218.

¹² W świetle mitu wiecznego powrotu – stwierdza R. Przybylski (*Rozpacz libertyna* [w:] *Klasyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Gdańsk 1996, s. 195) – wszelkie panegiryki w *Sofiówce* tracą na znaczeniu. W obliczu „scenariusza napisanego przez Wielkie Nic” znika bowiem wszelka odpowiedzialność jednostek za ich czyny. Zob. też: *ibidem*, s. 189, 193.

¹³ W dalszej części wywodu określenie „podmiot czynności twórczych” zastąpię tradycyjnym: autor.

¹⁴ Określić: narrator lub bohater używać będę wymiennie, mając na myśli zwiedzającego ogród przybysza z Tulczyzna.

niegodne Polaka pochlebstwo¹⁵, spróbujmy dostrzec interpretacyjną dwubieguność panegiryków, pozostawiającą miejsce na ich dwojaki odczytanie.

Zamykając temat kontrowersyjnych fragmentów utworu, sławiących carów, a zdaniem wielu osławiających Trembeckiego, warto zwrócić uwagę na pewien, pominięty przez badaczy, szczegół. Dotyczy on relacji między Potockim a Katarzyną i Aleksandrem. Chodzi mianowicie o to, że Szczęsny, którego znaczenie w poemacie zwykło się marginalizować, odgrywa we własnych dobrach rolę analogiczną do tej, która w wymiarze globalnym przypadła w udziale imperatorom. Jego związków z carycą i carem nie konstytuują wiernopoddańcze gesty, ale fakt realizowania we własnym otoczeniu misji cywilizacyjnej, prowadzonej na skalę ogólnopanstwową przez Aleksandra i Katarzynę. To szczególne usytuowanie Potockiego względem władców zostaje zobrazowane porównaniem arystokraty do Jowiszowego drzewa, czytelnym poprzez analogię z *Metamorfozami*, gdzie miano Jowisza zostało przypisane Augustowi¹⁶. Istotny dla wyjaśnienia związków Szczęsnego z Aleksandrem jest również fakt skomplementowania imperatora zwrotem, który można by traktować jako swoistą grę słów. Aleksander okazuje się bowiem władcą danym Ukrainie „losy szczęsnymi”. Niewykluczone, że kryje się za tym aluzja do politycznych skutków, jakie przyniosło zaangażowanie się Potockiego w działalność stronnictwa popierającego Rosję. Zarazem jednak formuła „losy szczęsnymi” wskazuje na konieczność jako sprężynę kierującą biegiem zdarzeń i zdaje się zaprzeczać wpływowi jednostek na jakiegokolwiek historyczne wypadki. Niemniej dwuznaczne, tym razem wskutek posłużenia się metonimią, wydaje się przywołanie Minerwy jako opiekunki rodu Potockich¹⁷.

Badacze komentujący zamieszczoną w tekście pochwałę Potockiego, chętnie wspominają o wymienionej wśród zalet magnata zdolności przebaczenia oraz o przynoszącej mu nie mniejszy zaszczyt „umysłu równości na przypadki”. Dla

¹⁵ Trembecki – słowianofil, skłonny był usprawiedliwić rozbiory, o ile mogły przyczynić się do zbudowania potęgi zjednoczonej Słowiańszczyzny. (O słowianofilstwie Trembeckiego zob.: W. Borowy, *O poezji polskiej w wieku XVIII*, Warszawa 1978, s. 183; S. Buksiński, *Stanisław Trembecki*, „Studia Kieleckie” 1992, z. 3/75, s. 24; J. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 33; I. Chrzanowski, *O wydaniach poetów stanisławowskich*, „Pamiętnik Literacki” 1908, s. 606; W. Jankowski, *Wstęp* [do:] S. Trembecki, *Sofijówka i wybór poezji*, Kraków 1925, s. XII, XVIII, XXX; J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*, Wrocław 1968, s. 119–120; A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 161, 170–173, 186, 194–196; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 153; E. Rabowicz, *Stanisław Trembecki w świetle nowych źródeł*, Wrocław 1965, s. 36–49, 396, 433; K. Smulka, *Stanisław Trembecki – obraz człowieka na podstawie zachowanej korespondencji*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 6, 2003, s. 74; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 9, 73; *Wprowadzenie do lektury* [w:] *Sofijówka*, Warszawa 2000, s. 6, 8, 14–15; B. Wolska, *op. cit.*, s. 94; E. Woroniecki, *St. Trembecki jako słowianofil*, „Biblioteka Warszawska”, luty 1913, z. 2, t. I, s. 294–295, 298.

¹⁶ S. Stabryła, *op. cit.*, s. 265–266.

¹⁷ Minerwa jako bogini mądrości, roztaczająca opiekę nad uczonymi, i „Minerwa Północy” – Katarzyna, jako opiekunka Potockich. „Resztę oddałbym woli, gdy postawisz z przodu / posąg Minerwy, twego opiekunki rodu. / Wysoką waszę świetność winniście Palladzie” (S. Trembecki, *Sofijówka*, w. 85–87).

Rabowicza za pochwałą kryje się aluzja do postawy Szczęsnego wobec autora utworu¹⁸. Snoppek jest z kolei zdania, że mamy tu do czynienia ze stylizacją Potockiego według stoickiego, zadowionego w staropolskiej tradycji, ideału męża stanu¹⁹. W podobnym kontekście umieszcza pochwałą Anna Nasiłowska, rozpoznając w drugiej ze wspomnianych cech stoicki spokój²⁰. Badacze podkreślają więc z jednej strony autobiograficzne uwikłanie komplementu, z drugiej akcentują zakorzenie przypisywanych Potockiemu cnót w tradycji stoickiej. Czy słusznie? Otóż, kojarzony ze stoicyzmem postulat zubożenia na niespodzianki losu, w tym konkretnym wypadku powinien być identyfikowany raczej z epikurejską ataraksją niż stoicką apatią. Poematowi patronują bowiem nie Marek Aureliusz czy Seneka, ale Epikur i Lukrecjusz. Nie jest to jedyny przypadek, gdy przywołanie kontekstu stoickiego wprowadza do interpretacji niepotrzebną nieśpójność, stwarzając trudności niemożliwe do rozwiązania, gdy zderzymy stoicyzm z epikureizmem. Gdyby przyjąć proponowaną tu epikurejską perspektywę lektury, przypisana Potockiemu „umysłu równość na przypadki” okaże się przymiotem nie byle jakim – cechą gwarantującą ataraksję. Dla epikurejczyka oznacza ona ni mniej ni więcej jak zrównanie z bogami²¹. Taka interpretacja wspomnianej wcześniej cechy pozwala z kolei ujrzeć w nowym świetle, traktowaną jako żartobliwy unik, wzmiankę narratora o zaniechaniu pisania na temat publicznych zasług Potockiego:

Wspominać przodków miałbym zbyt osnowę długą;
Któż się z tym domem równać ośmieli zasługą?
Wielkość męża, szanownych zbior przymiotów rzadki,
Przebaczenie, umysłu równość na przypadki
I co dla swego kraju, co zrobił dla ziomek,
Na osobnej to karcie damy dla potomków.”

A dziś mię określenia zatrudnią jedynie,
Skąd imię Sofijówki i daczego słynie²².

Z punktu widzenia epikureizmu aktywność na forum publicznym staje się bowiem jedną z głównych przeszkód na drodze do ataraksji²³. Miejscem właściwym dla oddania sprawiedliwości Potockiemu-obywatelowi będzie osobne histo-

¹⁸ E. Rabowicz, *op. cit.*, s. 434.

¹⁹ J. Snoppek, *Objaśnienia*, s. 73.

²⁰ A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 167, 169.

²¹ Zob. np. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Kosińska, W. Olszewski, wstępem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1982, s. 643; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. V, w. 49–51; K. Leśniak, *Komentarz [do:] Lukrecjusz, op. cit.*, s. 324, 376; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 14, 60, 62, 94–95, 154.

²² S. Trembecki, *Sofijówka*, w. 45–52. Według Snopka (*Wprowadzenie do lektury*, s. 14–15), formuła ta nie jest, jak sądzą niektórzy, zapowiedzią podjęcia pracy nad *Historią Polski*. Zdaniem badacza, mamy tu raczej do czynienia z wybiegiem, pozwalającym uniknąć nadmiernych hołdów pod adresem Szczęsnego.

²³ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 589–590, 647–648.

ryczno-biograficzne dzieło, w żadnym zaś wypadku poemat wyrażający filozofię ogrodu. Gdy będziemy czytać utwór, mając w pamięci poglądy Epikura i Lukrecjusza, to większego znaczenia nabierze również – lekceważona przez komentatorów, a niebanalna z punktu widzenia wspomnianych myślicieli – wzmianka na temat troskliwości Potockiego o poddanych²⁴. Jeśli do zgłębienia tajemnic tulczyńskiego parku zechcemy konsekwentnie używać epikurejskiego klucza, to być może sam Potocki zacznie odgrywać w poemacie większą rolę niż zwykle się sądzić²⁵. Jako epikurejczyk stanie się bowiem prawdziwym gospodarzem ogrodowego uniwersum. Mędrcom, miłośnikami prawdy i nauki²⁶, panem wyspy kultury na morzu barbarzyństwa. Czytelnik powinien mieć jednak w pamięci poczynioną wcześniej uwagę na temat dwuznacznego charakteru wszelkich panegirycznych wypowiedzi Trembeckiego. Fragmenty *Sofiówki* poświęcone Potockiemu nie są wyjątkiem. Także one posiadają swoje drugie dno. Odwołując się do wizji rzeczywistości przedstawionej w Szkole Ateńskiej, można by zażartować, że kierowane do Szczęsnego komplementy poddają się opisanemu tam prawu powszechnej jakościowej przemiany, w tym wypadku jest to przemiana z pochwały w kpinę. Zdaniem Anny Nasiłowskiej, narrator, widząc w Potockim kontynuatora i spadkobiercę mędrców ukraińskich, dokonuje swoistej kreacji, fantazując na temat zamierzchłej przeszłości²⁷. Tę swobodę w traktowaniu historii uczona kojarzy z usprawiedliwiającym przekłamaniami wystylizowaniem narratora na prostaczka. Bez względu na to, czy w pełni zgodzimy się ze wspomnianą interpretacją, czy też nie, wypadnie stwierdzić, że oczywiste przecenienie zasług ukraińskich mędrców przez narratora każe z dystansem potraktować również ich intelektualnego spadkobiercę, czyniąc go dziedzicem dużo mizerniejszej, niż sugerowana, schedy. Od czytelnika zależy więc, czy podda się urokowi legendy i zaakceptuje idealizującą manierę oficjalnego portretu Potockiego, czy też zechce naszkicować własny wizerunek arystokraty, oparty na obserwacji sylwetki wyłaniającej się z niezapisanych miejsc arkusza.

Chcąc wyjaśnić wszystkie kontrowersje, jakie mogą się pojawić wokół osoby Szczęsnego, nie można pominąć wystylizowanego według mitologicznych wzorów opisu parkowej wysepki. Opis ten, spuentowany komplementem o zbawienym wpływie Potockiego na gości, bywa zazwyczaj lekceważony przez badaczy

²⁴ S. Trembecki, *Sofijówka*, w. 25–26. Trembecki – stwierdza Snopek (*Objaśnienia*, s. 71–72) – czyni tu aluzję do usunięcia przez Potockiego z jego dóbr nieuczciwych, dopuszczających się nadużyć dzierzawców. Podkreślmy, że Szczęsny zasłużył sobie na wdzięczność poddanych także decyzją o zamianie pańszczyzny na czynsz. (Por. A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 169).

²⁵ W opinii Nasiłowskiej (*op. cit.*, s. 169–170, 486) *Sofiówka* jest najmniej panegirycznym spośród poematów Trembeckiego. Jak twierdzi badaczka, przedstawiony w poemacie ogród w żaden sposób „nie wyraża” osoby jego właściciela. Podobnego zdania jest także Buksiński (*op. cit.*, s. 24).

²⁶ Jako kontynuator „znakomitej” ukraińskiej tradycji filozoficznej.

²⁷ Zdaniem Nasiłowskiej (*op. cit.*, s. 189), Trembecki, przedkładając ukraińską tradycję filozoficzną ponad osiągnięcia myślicieli greckich, świadomie stworzył literacką legendę. Z kolei według Snopka (*Wprowadzenie do lektury*, s. 1; *Objaśnienia*, s. 85), dokonująca się na kartach *Sofiówki* nobilitacja myślicieli ukraińskich nie była niczym innym, jak przejawem poczucia humoru pisarza.

i traktowany jako żart lub przejaw pustej konwencji²⁸. Wydaje się jednak, że wspomniany fragment jest bardziej niż zwykle się sądzić, brzemienno interpretacyjnie. Przybycie narratora na wyspę poprzedza niezwykła relacja z przejażdżki po stawie. Przebiega ona jakby wbrew woli zainteresowanego, przybierając ciekawą literacko postać²⁹. Bohater – jak sam oświadcza – zajmuje miejsce w łodzi przypadkiem, gdy zamyślony zbacza ze „zwykłej ścieżki”. Zbłąkanie w trakcie wędrówki ukazane w kontekście rozważań o przeznaczeniu człowieka to topos posiadający zaskakująco szacowną tradycję. Dostanie się w moc Charona, pogrążenie w mroku, pełne obaw domysły związane z celem podróży, bezradność i bierność bohatera wobec rozgrywających się wypadków – wszystko to naznaczone ostentacją i nienaturalnością teatralnej inscenizacji. Gdy jednak do wspomnianego fragmentu zechcemy odnieść uwagę Przybylskiego o obecności w *Sofiówce* maskowanego konwencją egzystencjalnego niepokoju, to podróż łodzią Charona stanie się tłem dla całkiem przekonującego monodramu, traktującego o nieuchronności umierania i lęku przed śmiercią. W swojej wędrówce w zaświaty bohater pozbawiony zostaje nadprzyrodzonej ochrony, jaką jego poprzednikom zapewniały przychylnie bóstwa – brak mu cytry Odyseusza lub różdżki Eneasza. Z tym, co nieznanne, musi zmierzyć się sam. Epikurejski kontekst znów przychodzi na myśl jako właściwe tło dla wyspy i mitycznego przewoźnika. Obawy bohatera okazują się bowiem bezzasadne. Spodziewane ciemności nie nastają, a sam przebieg żeglugi unaocznia moc nękającego ludzi przesądu. Podróż łodzią Charona przeradza się w opowieść epikurejczyka o lękach podsycanych przez wierzenia i kulturową tradycję. Porwanie gwałtem w zaświaty obrazuje siłę, z jaką religijny światopogląd narzuca się każdemu człowiekowi. Opis parkowej wyspy tradycyjnie dedykowanej zmarłym, staje się do takich rozważań doskonałym pretekstem.

Antyczny kostium Charona obmyślony przez stylistę-erudyte tylko z pozoru nie pasuje do nowożytnego teatru śmierci. Postać mitycznego przewoźnika od czasów *Boskiej komedii*³⁰, natchnionej przez *Eneidę*, zwykła zabierać w wieczność także chrześcijańskie dusze³¹.

²⁸ Badacze skłonni byli bagatelizować znaczenie epizodu opowiadającego o pobycie bohatera na Anty-Circe. Zdaniem Jankowskiego (*op. cit.*, s. XXIX), relacja z wyspy to jedynie żart, zainspirowany faktem, iż na stawie znajdował się zwierzyńiec. Dla Nasiłowskiej (*op. cit.*, s. 229, 233) opis jest pustą alegorią, nieprzystającą do oświeceniowego racjonalistycznego kontekstu.

²⁹ A. Groza w swoim opisie ogrodu wspomina o stawie, połączonym z sadzawką za pośrednictwem nakrytego głazem kanału. Znamienne, że dzieląc się wrażeniami z przejażdżki łodzią, autor relacji posługuje się tym samym co Trembecki, mitologicznym porównaniem: „ten wpływ ma w sobie coś fantastycznego; odpływ mimowolną trwogą przejmuję, gdyż udajemy się w kraj ciemności, w przestrzeń bez ruchu i życia. W barce o sześciu wioślarzach i sterniku odbywa się żegluga po tym państwie Plutona”. (A. Groza, *Opisanie Sofiówki*, 1843). Zdaniem A. Załuskiej (*Poezja opisowa Delille’a w Polsce*, Kraków 1934, s. 96), porównanie podróży kanałem do wędrówki w zaświaty to „szczyt sztuczności pozy”.

³⁰ Zdaniem Snopka (*Objaśnienia*, s. 82), wygląd Charona zdradza podobieństwa z *Eneidą*. Por. Wergiliusz, *Eneida*, ks. VI, w. 298 i n.

³¹ Por. np. *Sąd Ostatczy* Michała Anioła i *Pejzaż z Charonem przepływającym się łodzią przez Styks* Joachima Patinira.

Według Przybylskiego, wyprawa na wyspę służy żartom z religijnych zaświatów³². Wypada jednak dodać, że żarty te inspiruje epikurejskie poczucie humoru, zaś leżąca u źródła opisu filozofia staje się pobudką do całkiem poważnych światopoglądowych rozrachunków. Miejsce, do którego przywozi narratora Charon nie jest, jak mógłby oczekiwać podróżnik-erudyta, dantejskim piekłem. Tylko po części przypomina też wergilijskie Elizjum. Jego mieszkańcy, niczym dusze sprawiedliwych ujrane przez Eneasza, starannie pielęgnują swe dawne upodobania. Na Anty-Circe trafiają jednak obciążeni bagażem dawnych słabości. Mówienie więc o wyspie w kontekście przywołanej przez Wergiliusza pitagorejskiej nauki, głoszącej konieczność oczyszczenia przed zaznaniem radości Elizjum, byłoby w tym wypadku błędem³³. Wędrujący po przestrzeniach kultury bohater trafia w miejsce, które najbardziej ze wszystkich możliwych przypomina zapewne chrześcijański czyściec. Poprawa, jakiej podlegają przebywające w nim istoty, nie dotyczy jednak siedmiu grzechów głównych. Można by powiedzieć, że wady, których pozbywają się na wyspie jej mieszkańcy, są przede wszystkim wadami elit. Anty-Circe staje się w ten sposób czyścem dworaków. Potocki „miłośnik prawdy i nauki”, w którego moc popadają przybysze, nakłania swych gości, czy raczej obarczone słabościami dusze, by z umiarem – po epikurejsku – zaczęły korzystać z życia. Nie proponuje ascezy, ale opanowanie namiętności i cnotę pojętą jako umiar.

Mitologiczne i religijne konotacje nie są w tym wypadku jedynymi, które należałoby uwzględnić. Anty-Circe tworzy bowiem niezwykle kulturowy palimpsest, zapisany w różnych wiekach przez różnych autorów. Prócz odcisniętego na nim chrześcijańskiego i antycznego piętna, dostrzeżemy tu także zarzysy jednej z najbardziej znanych nowożytnych utopii. Wędrowni bohater, pełne rezygnacji poddanie się nieuniknionemu, podróż przez mroki jaskini, wreszcie pomyślny finał w azylu istot potrafiących żyć rozumnie, nasuwają skojarzenia z podróżą, którą w imię odnalezienia zagubionego ideału i poznania prawdy podjął Wolterowski Kandyd³⁴. Rozsądek i cnoty Anty-Circe są efektem odseparowania jej mieszkańców od reszty świata. Potocki-„bóstwo” lub po prostu – gospodarz wyspy,

³² Jak zauważa Przybylski (*Rozpacz libertyna*, s. 163), podobnie straszono „światem mar” w ówczesnych operach.

³³ Mitologiczne Elizjum w *Eneidzie* przeznaczone jest dla garstki sprawiedliwych. By się do niego dostać, należy – zgodnie z tradycją pitagorejsko-platońską – przejść trwające 1000 lat oczyszczenie. W tym czasie konstytuująca duszę ognista substancja pozbywa się piętna, jakie odcisnął na niej pobyt w cieple: „We wszystkich duszach ogień żywotny się pali, / Wzięty z nieba”. „Stąd i po śmierci ciała dusza, choć swobodna, / Cieleśnych przywar pozbyć się nie może do dna, / One bowiem przez długie wzajemne pożycie / W dziwny sposób w jej wnętrzu wszczepiają się skrycie”. (Wergiliusz, *Eneida*, ks. VI, w. 724 i n., zob. też: *ibidem*, ks. VI, w. 477 i n., 638 i n.; S. Stabryła, *op. cit.*, s. 262).

³⁴ Badacze podkreślają znakomitą orientację Trembeckiego w filozofii francuskiego oświecenia, w tym fascynację Wolterem. (Zob.: S. Buksiński, *op. cit.*, s. 15; W. Jankowski, *op. cit.*, s. III; S. Pietraszko, *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966, s. 126, 358, 359; E. Rabowicz, *op. cit.*, s. 145; J. Snopek, *op. cit.*, s. 540).

dzięki osobistym przymiotom umacnia i rozwija w swoim otoczeniu to wszystko, co stanowi o istocie człowieczeństwa. Jego rolę można by przyrównać do tej, która w „summie oświecenia” – Russowskiej *Nowej Heloizie* – przypadła w udziale cnotliwemu ateście Wolmarowi. W imię etyki zbudowanej na racjonalistycznym laickim światopoglądzie, stanął on na straży stworzonego przez siebie filozoficznego ładu. Potocki-mędrzec zajmie w społeczności Tulczyna miejsce podobne. Anty-Circe nie będzie jednak namiastką raj, przybierze raczej postać czyśćca zafundowanego gościom i domownikom przez gospodarza-filozofa. Pozytywna przemiana ludzkich umysłów dokona się tu nie na sposób chrześcijański, dzięki Łasce i Miłosierdziu, lecz w myśl objawionej przez empirystów prawdy głoszącej skuteczność przykładu w kształtowaniu postaw i formowaniu charakterów. Dziejący się na wyspie „cud” poprawy musi jednak budzić nieufność. Zmiana na lepsze, jakiej podlegają goście Potockiego, wydaje się nazbyt oczywista i bezwyjątkowa, by została przyjęta przez czytelnika bez zastrzeżeń. Z kolei mówienie o niej poprzez odwołanie się do antyzworu, rzuca pewien cień na grono pozytywnie odmienionych. By pokazać „uczłowieczającą” moc Potockiego, narrator przywołuje Owidiuszową opowieść o czarodziejce Kirke, która z zemsty lub dla kaprysu pozbawiała ludzi ich przyrodzonego wyglądu. Sugerowana w nazwie ogrodowej wyspy opozycyjność wobec mitologicznego wzorca sprawia, że zło, które u Owidiusza, było wyjątkiem, w poemacie Trembeckiego staje się zjawiskiem powszechnym. Pielęgnowana przez towarzyszy Szczęsnego cnota racjonalności pozostaje więc w stosunku do reszty świata normą na opak. Warto zauważyć, że „cuda”, których dokonuje Potocki, korzystając z mocy dobrego przykładu, tracą na znaczeniu, gdy zechcemy przywołać mitologiczny kontekst. Czary Kirke nie były wszak po myśli czarowanych. Nie były też nieodwracalne. Może się więc okazać, że przemienieni przyjaciele Szczęsnego nie posiadają na trwałe swych moralnych przymiotów³⁵. Zapewne zachowają je przez jakiś czas jako goście arystokraty, pozostając więzniami obowiązującej w jego domu przyzwoitości³⁶.

Charakterystyczny dla oświecenia pogląd, wskazujący na rolę przykładu i doświadczenia jako czynników kształtujących postawy człowieka, ściiera się w poemacie z tradycją dużo starszą, upatrującą źródeł ludzkich skłonności w uwarunkowaniach od wychowania niezależnych³⁷. Miejscem, gdzie obie koncepcje

³⁵ Trzeba pamiętać, że czary rzucane przez Kirke były odwracalne. Pani wyspy zdjęła zaklęcie z towarzyszy Odysusza, odprawiając czarodziejski rytuał na opak. Zob.: Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. XIV, w. 275 i n.

³⁶ Każda z przebywających na wyspie istot mogłaby powtórzyć za Wolterowskim Proścakiem, że dzięki przymusowi obcowania z mędrcem uległa metamorfozie, osiągając pełnię człowieczeństwa. (Voltaire, *L'Ingenu*: „La lecture agrandit l'ame, et une ami eclaire la console. Notre captif jouissait de ces deux avantages qu'il n'avait pas soupconnes auparavant. Je serais tente, dit-il, de droire aux metamorphoses, car j'ai ete change de brute en homme”. (www.gutenberg.org). [Cytat przytaczam w języku francuskim, gdyż polski przekład nie oddaje w tym wypadku treści oryginału].

³⁷ Chodzi o teorie fizjonomiczne biorące początek w filozofii Empedoklesa i głoszące, iż nasze skłonności zależne są od tego, w jakich proporcjach zmieszane zostały w ciałach cztery elementy. (G. S. Brett, *Historia psychologii*, przeł. J. Makota, oprac. R. S. Peters, Warszawa 1969, s. 19, 165–

wchodzą ze sobą w dialog jest ogrodowa wyspa. Trembecki, nie mniej przekornie niż Pope, który teorią czterech elementów wyjaśniał zachowanie wielkich dam³⁸, postanawia, na gruncie fizjonomiki, opisać słabości przedstawicieli „wielkiego świata”. Nie sięga jednak – jak chcą niektórzy – do Lavatera, ale posiłkuje się znaną m.in. z *Metamorfoz*, fizjonomiką zwierzęcą³⁹. Przegląd mieszkających na wyspie stworzeń otwiera charakterystyka tygrysa, którego prawo do życia zostaje uzasadnione – w duchu diderotowskiego sporu o komary. Istnieje on, by na świecie miał kto psuć, mordować i niszczyć⁴⁰. Sarkastyczny ton, w jakim usprawiedliwiona zostaje krwiożercza natura zwierzęcia zdaje się podważać wiarygodność teorii głoszących racjonalność istniejącego w naturze porządku. Z drugiej strony potwierdza on naturalność tego, co zwykliśmy uważać za naganne, i zaprzecza celowości wszelkich wysiłków pedagogicznych podejmowanych w imię jakiegokolwiek nie wysnutego z natury systemu wartości. Poprawianie tego, co zgodne z naturą, pozostanie bowiem zawsze działaniem wbrew samej naturze⁴¹. Przytoczona w poemacie mitologiczna opowieść o Epimeteuszu nie pozostawia złudzeń, że przypisanie wszystkim bez wyjątku ludziom intelektualnych i duchowych

166; 170). Wedle nawiązujących do tej tradycji epikurejczyków, różnice w usposobieniu zwierząt i ludzi wynikają z ilości przenikającego ich organizmy ognistego tchnienia. (Zob. np.: F. Copleston, *op. cit.*, t. I, s. 458; Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 615–617; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. I: w. 782 i n.; ks. II: w. 267–268; ks. III, w. 117–155, 269 i n., 455 i n.; ks. IV, w. 44–45; ks. V, w. 302, 566–567; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 9, 13, 36, 68, 77, 90–94, 137; T. Sinko, *Polski Anti-Lukrecjusz*, Kraków 1911, s. 27). Warto zauważyć, że między antyczną teorią czterech elementów i poglądami nowożytnych deterministów – Spinozy i Holbacha, do których nawiązuje Trembecki na kartach *Sofiówki*, istnieje wyraźna analogia. Wszyscy wyjaśniają zachowania człowieka wpływem czynników niezależnych od jego woli.

³⁸ W *Puklu porwanym* A. Pope’a kobiety zostają podzielone na cztery grupy, według tego, który z czterech elementów konstytuuje ich naturę: są więc ustępliwe, w których przeważa woda, dumne, które wypełnia ogień, kokietki, których żywiołem jest powietrze oraz związane z ziemią świętoszki. Po śmierci ich dusze powracają do żywiołów, z których powstały. (Pope, *The Rape of the Lock, by... An Heroi-comical Poem*, The Pennsylvania State University’s Ongoing Electronic Classics Series, p. V, s. 54, w. 161; p. I, s. 11–12, w. 85 i n.) O wpływie *Pukla porwanego* na twórczość Trembeckiego oraz o recepcji poematu w Polsce zob.: J. W. Gomułicki, *op. cit.*, s. 8; M. Dadlez, *Pope w Polsce w XVIII wieku*, Prace Historycznoliterackie, nr 19, Kraków 1923, s. 13–14, 30.

³⁹ Zob. J. Bachórz, *Karta z dziejów zdrowego rozsądku, czyli o fizjonomice w literaturze*, „Teksty” 1976, nr 2, s. 89–93; A. V. S. Ysabeau, *Lavater, Carus, Gall, Zasady fizjonomiki i frenologii. Wykład popularny o poznawaniu charakteru z rysów twarzy i kształtu głowy*, przeł. i uzupełnił W. Noskowski, Warszawa 1876, s. VI; J. Bachórz, *Fizjonomika [w:] Słownik literatury polskiej XIX w.*, Wrocław 1991, s. 294; J. Białostocki, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961. Warto zauważyć, że Lavater odcinał się w swoich badaniach od fizjonomiki zwierzęcej. Jego dociekania dotyczyły bowiem wpływu cech psychicznych człowieka na wygląd jego ciała.

⁴⁰ O kompromitacji finalizmu w *Kubusiu Fataliście* zob.: M. Cieński, *Wstęp [do:] D. Diderot, Kubuś Fatalista i jego pan*, przeł. T. Żeleński-Boy, Wrocław 1997, s. CXIX.

⁴¹ W wierszu Trembeckiego *Do Pani Tyszkiewiczowej* (S. Trembecki, *Pisma wszystkie*, t. I), podobnie jak w *Sofiówce*, wymienieni zostali ci, którzy dzięki zbawiennemu wpływowi gospodyni zdołali zmienić swoje zachowanie. W obu przypadkach „poprawa” oznacza używanie życia z umiarem. (Por. J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 84).

przymiotów to przejaw nadmiernego optymizmu. Trembecki, nawiązując do poglądu starożytnych, stwierdzającego obecność w człowieku ognistego pierwiastka – Logosu, danego nam w proporcjach gwarantujących intelektualną dominację nad resztą stworzeń⁴², sięgnął po mitologiczne uzasadnienie tego faktu. Przywołując mit o Prometeuszu i Epimeteuszu zasugerował, że cechą rozstrzygającą o człowieczeństwie jest przede wszystkim umiejętność korzystania z rozumu. Tym samym skłonny był odmówić zaszczytnego miana człowieka dość pokażnemu zastępowi głupców⁴³.

Gdyby objawienie kapłana Apollinowego dotyczące Epimeteusza odczytać jako próbę prześmiewczego – spreparowanego na użytek literacki – usprawiedliwienia głupoty, to treść owej wyroczni nabierze charakteru inwektywy antyreligijnej. Okaze się bowiem, że głupcy kompromitują nie tyle ludzkość, co samo dzieło stworzenia. By uzasadnić pojawienie się na ziemi całych rzesz istot niewydolnych umysłowo potrzebny będzie jakiś niewiele od nich lepszy demiurg⁴⁴. (W *Kandydzie* rolę taką spełniały kobiety z dzikiego plemienia Uszaków, wydające na świat rozmaite odmiany uszlachetnionych zwierzęcych istot).

Objawienie dotyczące Prometeusza i Epimeteusza, jakiego dostąpił kapłan Apollina, nie jest jedynym, opisanym w *Sofiówce*. Na początku poematu łaska obcowania z bóstwem dana została właścicielowi ogrodu – gorliwemu czcicielowi bogini miłości⁴⁵. Wizja Potockiego dotyczy rozkoszy, jaką ma go obdarzyć

⁴² W Grecji wierzono, że człowiek zawdzięcza swą uprzywilejowaną pozycję w świecie przyrody ognistej substancji o szczególnych właściwościach, rozproszonej w całym ciele. Ożywcze cząsteczki ognia krążyć miały w organizmach wszystkich żywych stworzeń, jednak przywilej posiadania duszy rozumnej przypisywano wyłącznie człowiekowi. Było to stanowisko wspólne m.in. dla orfików, pitagorejczyków, epikurejczyków, a także zwolenników Platona i Arystotelesa. (Zob.: W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, t. I, 190–191, 202, 204; G. S. Brett, *op. cit.*, s. 17, 28, 46, 70–79, 117–118; Diogenes Laertios, *op. cit.*, 484; 520–521; F. Copleston, *op. cit.*, t. I, s. 51, 57–59, 238–244, 370–375, 458, 616–617; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. II, w. 267–282, ks. III, w. 125–136, 177–220, 269–289, 323–336, 455–449; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 13, 90–94). Ślady owej tradycji filozoficznej odnajdziemy w *Sofiówce*. Wypełniający ciało ożywczy niebieski ogień, o którym mówi starszy z filozofów, ulegający rozproszeniu wraz ze śmiercią i zasilający kolejne organizmy, pojawia się tu jako element doktryny epikurejskiej.

⁴³ Wydaje się, że epizod z Anty-Circe bywa niesłusznie interpretowany jako świadectwo inspiracji poety teorią Lavatera. (Zob. R. Przybylski, *op. cit.*, s. 163, 193). Wymowa fragmentu wskazującego, jak stwierdza Przybylski, na ułomność ludzkiej natury oraz płynność granicy między człowiekiem i zwierzętami, powinna być raczej objaśniana przy pomocy fizjonomiki zwierzęcej.

⁴⁴ Platon i Arystoteles dzielili duszę na część racjonalną, będącą dziełem boga oraz irracjonalną, stworzoną przez demiurgów.

⁴⁵ Nasiłowska (*op. cit.*, s. 170) zauważa, że skutek wykrycia romansu Zofii z pasierbem Trembecki unikał ukazywania Potockiego i jego żony jako pary kochanków. Stąd konwencjonalny mitologiczny kostium służący przedstawieniu narodzin miłości magnata do Greczynki oraz nie mniej konwencjonalne i niezbyt liczne pochwały skierowane do patronki ogrodu. (Zob. też: A. Krupianka, *Ideowa wymowa „Sofiówki” w świetle badań tekstowo-stylistycznych*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, Lublin 1971, t. XIX, z. 1, s. 52; S. Buksiński, *op. cit.*, s. 24; E. Rabowicz, *op. cit.*, s. 434, 439–440; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 13–14; *Wprowadzenie do lektury*, s. 13; A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 164–166, 171; W. Jankowski, *op. cit.*, s. XXX; T. Kostkiewiczowa, *op. cit.*, s. 66).

Wenera, zsyłając z Olimpu Zofię – czwartą Charytę⁴⁶. To jej miłość sprawi, że po licznych trudach, rozpocznie on nowy, wypełniony rozkoszą, epikurejski okres życia. Zapowiedzią zmian, mających nastąpić w życiu Potockiego jest przerwanie pogoni za zwierzem pustoszącym tulczyńskie pola. Od zatrudnień związanych z wypełnianiem obowiązków gospodarza i obywatela, odciągnie Szczęsnego Amor, wprzęgając go w służbę Wenery⁴⁷.

Afirmowany w poemacie model miłości to pojęta po epikurejsku rozkosz zmysłów. Upewnia o tym fragment poświęcony skale Leukaty. Narrator zabiera tu głos w imieniu mężczyzn, potępiając oziębłość nadmiernie powściągliwych panien⁴⁸. Epikurejskie przesłanie zawarte zostało także w zaczerpniętym z *Metamorfoz*, a opartym na przekładzie Otwinowskiego, epizodzie dotyczącym miłosnych zmagania Peleusa i Tetydy. Strzeliste akty błagalne kierowane do córki Okeanosa, to przykład spożytkowania religijnej chrześcijańskiej terminologii w pozachrześcijańskim – libertyńskim kontekście. Modlitewne uniesienia Peleusa usprawiedliwione boską naturą obiektu pożądania, sakralizują akt seksualny, dowartościowując jednocześnie kobiecą zmysłowość. Przedmiot najwyższej adoracji staje się zarazem przedmiotem najwyższego pożądania. Zauważmy, że dopiero Tetydę uległą uczci Peleus ustawieniem ołtarza. Dziewicza, nieprzystępna bogini nie budzi sympatii⁴⁹. Jest przede wszystkim dumna, a motywem, który skłania ją do zachowania czystości, pozostaje pycha. W opisie, który troskę o zachowanie dziewictwa wywodzi z tak niskich pobudek, trudno nie doszukać się akcentu polemicznego wobec propagowanego przez chrześcijaństwo kultu czystości. Trwanie w panieństwie – jak pokazuje finał miłosnych zmagania bohaterów – jest nie tylko nienaturalne, ale ponadto może pozbawić świat wyjątkowych jednostek. Klęska Tetydy, znajdująca w *Metamorfozach* wyższą bożą motywację⁵⁰, w *Sofiówce* okazuje się po prostu zwycięstwem zdrowego naturalnego pragnienia nad podszytą hipokry-

⁴⁶ S. Trembecki, *Sofiówka*, w. 478 oraz: *ibidem*, w. 519 i n.: „Miej i tę, co przyjemność mojej zrówna matki”. / „Sofijo (...) / Ciebie tu spuścił Olimp, chcąc trudy nagrodzić / I chcąc takiego męża ważne troski słodzić”. Warto zauważyć, że epikurejczycy odrzucali miłość jako przysparzającą cierpień, akceptowali jednak Wenere – akt seksualny – źródło przyjemności i zasadę życia (J. Korpanty, *op. cit.*, 54–55, 99, 110–112, 114; Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 641; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. II, w. 171–174; ks. IV, w. 1052–1087, 1115–1159, 1200–1201).

⁴⁷ A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 218–219.

⁴⁸ S. Trembecki, *Sofiówka*, w. 133 i n. Skala „Leukacie podobna” przypomina o tym, że samobójstwa z miłości zdarzały się zawsze. Narrator pragnie zaradzić podobnym dramatom w najbliższym otoczeniu. Czyni to w duchu epikurejskim, zachęcając dziewczęta ukraińskie, by nie pozostawały nieczułe na prośby chłopców i nie skąpiły im swych wdzięków.

⁴⁹ Warto zauważyć, że przemiany, jakim podlega w *Sofiówce* Tetyda, odpowiadają w dużej części tym, które Owidiusz przypisał Proteuszowi (por. J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 81).

⁵⁰ Badacze rozmaicie interpretują fragment poświęcony zmaganiom Peleusa i Tetydy. Nasiłowska zauważa, że pod piórem Trembeckiego Owidiuszowa historia przestaje być opowieścią o nieuchronnym wypełnieniu się woli bożej, zyskując nowe – epikurejskie – przesłanie: oto cnota musi ulec przed zdrowym i naturalnym fizycznym pożądaniem. Według Gomulickiego (*op. cit.*, s. 16) epizod ma po prostu gorszyć odbiorców i zwrócić uwagę na osobę samego autora. Dla Przybylskiego (*op. cit.*, s. 163) jest pochwałą gwałtu pojmanego jako przejaw żywotności.

zją wstrzemięźliwością. Zauważmy, że opór bogini słabnie pod wpływem urody Peleusa.

Wyjście poza kontekst mitologiczny i odczytanie epizodu w kategoriach polemiki z propagowanym przez Kościół kultem czystości wydaje się tu jak najbardziej uprawnione. Słuszność tego rodzaju interpretacji potwierdza warstwa semantyczna tekstu – łącząca perspektywę mitologiczną i religijną, i prowadząca do swoistego spospolitowania chrześcijańskiego systemu wartości przez postawienie go na równi z pogańskim. Znajduje to wyraz w przedziwnym etycznym oksymoronie mówiącym o zaszczycającym ludzkość grzechu Peleusa. W efekcie wymowa fragmentu sprowadza się do pochwały naturalnego popędu triumfującego nad przeczącą naturze wstrzemięźliwością. Jeśli jednak opowieść o Peleusie i Tetydzie zechcemy umieścić w szerszym kulturowym kontekście i dla opisu miłosnych zmagania bogini poszukamy uniwersalnej filozoficznej wykładni, to okaże się, że podobny do użytego w *Sofiówce* mitologiczny kostium odnajdziemy bez trudu w zasobach nowożytniej ikonografii⁵¹. Podobną scenę z nimfą dającą odpór muskularnemu napastnikowi oraz z uosabiającym duszę delfinem spotkamy np. w inspirowanych neoplatonizmem wyobrażeniach, które w kontekście walki żywiołów opowiadają o zmaganiu duszy z namiętnościami⁵². Epizod może więc okazać się czymś więcej niż tylko pochwałą gwałtu i apoteozą witalizmu. Nie-wykluczone, że powinien objawić się czytelnikowi jako przekorna, dokonywana z pozycji epikurejskich, interpretacja znanych artystycznych motywów, przyznająca prawo do triumfu zmysłowej stronie ludzkiej natury.

Najpełniejszym objawieniem filozofii Ogrodu jest w poemacie Szkoła Ateńska – fragment odgrywający w utworze rolę szczególną, usytuowany w miejscu predestynowanym przez poetyki do zawarcia w nim treści najistotniejszej. Treścią tą jest w tym wypadku wykład doktryny epikurejskiej, przedstawiony czytelnikowi w porządku ustalonym przez Diogenesa Laertiosa⁵³. Odbiorca zapoznaje się

⁵¹ Zob. np. *Triumf Galatei* Rafaela lub wyobrażenia nimf walczących z trytonami, będące elementem rzeźbiarskiej dekoracji Kaplicy Zygmuntowskiej.

⁵² Grekom od czasów Empedoklesa znany był pogląd o dwóch konstytuujących świat zasadach bytu – miłości i niezgodzie (Korpanty, *op. cit.*, s. 58). Teorię obrazowano mitem o połączeniu Aresa i Afrodyty. Zapewne idąc tym tropem, Gomulicki (*op. cit.*, s. 19) interpretuje zmagania Peleusa i Tetydy alegorycznie – jako wojnę żywiołów. Badacz przywołuje dodatkowo jako kontekst Delille’owski opis pieczary nad wodą, w którym rozpoznaje symbol dążenia owych żywiołów do jedności.

⁵³ Naukę Epikura starożytni dzielili na trzy części, wyodrębniając: kanonikę (czyli wstęp do doktryny), fizykę (naukę o przyrodzie – o zachodzących w niej procesach powstawania i giniecia) oraz etykę (naukę o tym, jaki jest cel życia, co wybierać, czego unikać i w jaki sposób żyć). Trembecki, jak możemy się przekonać, zachował w *Sofiówce* tradycyjny porządek wykładu. (Zob. Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 599–600; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 8; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 88). O popularności filozofii Epikura i Lukrecjusza w XVII i XVIII w. zob.: A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 248, 250; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 221; R. Przybylski, *Rozpacz libertyna*, s. 176–177, J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, przeł. A. Neuman, Warszawa 1974, s. 29, 80, 88–89, 106, 120–122, 126–127, 143–145, 148–151, 180, 184–189, 193, 201, 204, 225–226, 242, 348–349.

w pierwszej kolejności z założeniami atomistycznej kosmologii⁵⁴, by następnie usłyszeć, jakie praktyczne wnioski należy wyciągnąć z materialistycznej i deterministycznej wizji świata. Komentując treść dysputy w Szkole Ateńskiej, wypada sprzeciwić się opiniom tych badaczy, którzy naukę o Wielkim Roku uznają za obcą epikureizmowi⁵⁵. Celowe wydaje się natomiast przyjęcie sugestii tych, którzy proponują umieszczenie wywodu o Wiecznym Powrocie w podwójnym lukrecjańsko-spinozjańskim kontekście. Dla Przybylskiego będzie to przede wszystkim spinozjanizm w wersji przedstawionej przez Diderota⁵⁶. Relacje między *Kubusiem*

⁵⁴ Szkoła Ateńska była przez właściciela ogrodu dedykowana Platonowi (R. Przybylski, *op. cit.*, s. 182; A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 246; *Rimembranza Józefa Krzeczowskiego*, Wilno 1843, s. 52; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 87–88; A. Groza, *op. cit.*, s. 230; A. Mickiewicz, *Objaśnienia do poematu opisowego „Zofijówka”* [w:] Stanisław Trembecki, *Pisma wszystkie*, t. II, s. 264, Trembecki, *Sofijówka*, s. 32, s. 265). W poemacie Trembeckiego stała się jednak miejscem dysputy zwolenników Epikura. Badacze tłumaczą ten fakt światopoglądowymi preferencjami Trembeckiego. Zdaniem Przybylskiego (*op. cit.*, s. 185–186) słowa wypowiedziane przez starszego z filozofów należy odczytywać wprost jako wyznanie wiary poety. (Zob. też: J. Snopek, *Wprowadzenie do lektury*, s. 16, *Objaśnienia*, s. 89–90; *Objawienie i oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986, s. 95, Stanisław Trembecki, s. 540; J. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 10, 12, 24–25; E. Rabowicz, *op. cit.*, s. 145, 263; S. Buksiński, *op. cit.*, s. 15; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 185–186; 190, 232–233; A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 99, 240–241; 246, 248, 250; J. Kott, *op. cit.*, t. I, s. XII, XXXII–XXXIII; *Objaśnienia wydawcy do Sofiówki* [w:] Stanisław Trembecki, *Pisma wszystkie*, t. II, s. 298; W. Jankowski, *op. cit.*, s. XXXV, XXXVI, XXXVIII; A. Krupianka, *op. cit.*, s. 54).

⁵⁵ Osiemnastowieczni filozofowie, tacy jak Holbach, Boulanger czy Helwecjusz, nawiązali w swoich teoriach do antycznej idei cyklicznego rozwoju świata. Powtarzalności szukali jednak gdzie indziej niż starożytni. W ich pismach zyskała ona wymiar nie tyle kosmologiczny, co historiozoficzny. (Zob. np. A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 250–251). Warto zauważyć, że przywołana na kartach *Sofiówki* idea Wielkiego Roku znana była wielu kulturom i szkołom filozoficznym. Do jej zwolenników zaliczali się zarówno materialści, jak i idealści – stoicy, platonicy, epikurejczycy (por.: A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 268; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 188). Patronujący Szkole Ateńskiej Lukrecjusz uczynił z nauki o Wielkim Roku istotny element własnej doktryny. Nawiązując do Platona, przekształcił teorię o powtarzalności wszystkiego w duchu atomistycznym. (Zob. K. Leśniak, *op. cit.*, s. 284; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 188). Cykliczność, według autora *De rerum natura*, oznaczała odtwarzanie pierwotnego porządku atomów stanowiących budulec wszechrzeczy. Palingeneza była dla rzymskiego filozofa początkiem takiej samej, lecz zarazem całkiem nowej – bo nieświadomej poprzednich „wcieleń” – egzystencji. (Zob.: J. Korpanty, *op. cit.*, s. 74, 97; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. I, w. 560–562, 1029 i n.; ks. II, w. 525–575, 1112 i n.; ks. V, w. 258 i n., 677–679; K. Leśniak, *op. cit.*, s. 284–285). Trudno zatem zgodzić się z tymi badaczami, którzy naukę o Wielkim Roku uznają za całkowicie sprzeczną z epikureizmem. (Por. J. Snopek, *Objawienie i oświecenie*, s. 98–99; T. Sinko, *op. cit.*, s. 29, A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 240).

⁵⁶ R. Przybylski, *op. cit.*, 189, 191, 194. Niewykluczone, że Trembecki miał okazję zapoznać się z nieocenzurowaną wersją *Kubusia Fatalisty*, publikowaną w prenumerowanej przez króla rękopiśmiennej gazecie „Correspondance” (zob. M. Cieński, *op. cit.*, s. XXXVI, XLII, CXXXV). Tocząca się na kartach francuskiej powieści dyskusja nad spinozjanizmem zostawiła ślad w utworze Trembeckiego (zob. W. Jankowski, *op. cit.*, XXXV, XXXVI, XXXIII). Fakt jednoczesnego powołania się na doktrynę epikurejską i spinozjanizm nie musi – jak sugeruje Nasiłowska (*op. cit.*, s. 102, 249) – skutkować światopoglądową niespójnością poematu. Autor podjął bowiem dialog z tym, co dla Lukrecjusza i Spinozy wspólne, a mianowicie z teorią deterministyczną i jej konsekwencjami. Trudność, zdaniem Nasiłowskiej, polega na tym, że Spinoza postrzega świat jako emanację Absolutu, natomiast

Fatalistą a *Sofiówką* rysują się interesująco, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę podniesiony w obu tekstach problem determinizmu. Wyeksponowany w równym stopniu przez obu autorów motyw bezrefleksyjnego powtarzania cudzych sądów wskazuje na konsekwencje, jakie dla intelektualnej aktywności człowieka ma uznanie konieczności za kosmologiczną zasadę rządzącą bytem. Motyw ten nabiera szczególnego znaczenia w kontekście nauki o Wielkim Periodzie⁵⁷. Uznanie wiecznej powtarzalności za fakt sprawia, iż szanse jednostki na ocalenie intelektualnej autonomii i uchronienie myśli przed trybami wielkiego kosmicznego kołowrotu wydają się znikome. Zjawisko wtórności zaczyna bowiem dotyczyć również naszych sądów i wyobrażeń o świecie. Wielki Powrót zrównuje twory intelektu z materią, skazując każdy z nich na ciągle rozpraszanie i wydobywanie z gigantycznego pojęciowego archiwum. Za sprawą kosmicznego mechanizmu wszelkie poglądy okazują się powieleniem wcześniej głoszonych. I nie chodzi tylko o to, że tocząca się w Szkole Ateńskiej dyskusja naśladuje dawno przebrzmiałe spory, nie wnosząc do refleksji filozoficznej niczego nowego. Trwanie w kulturze, o którym z optymizmem wspomina Przybylski, w rzeczywistości nie posiada u Trembeckiego mocy przedłużania egzystencji. Oznacza bowiem zatracenie w anonimowym bibliotecznym logosie. Wielki Powrót, negując możliwość gromadzenia wciąż nowych doświadczeń, skazuje wszystkich na czerpanie z tego samego myślowego rezerwuaru. Również wyświechtany koncept Potockiego „utrwalony” na „kamieniu przemijania”, wydaje się nieśmiertelny tylko o tyle, o ile zawiera prawdę używaną od dawna, ogólnie dostępną, niczym pozostająca w obiegu moneta. Dla czytelnika *Sofiówki* staje się jasne, że uczestnictwo w kulturze daje bardzo wątpliwą gwarancję przetrwania⁵⁸. Mimo wspomnianych wcześniej analogii z tekstem Diderota, bohater poematu nie jest, na równi z Kubusiem, zdeterminowany do tego, by nieugięcie trwać przy trudnej filozoficznej prawdzie⁵⁹. Woli sam na własny

Epikur widzi universum (także bogów) w kategoriach czysto materialnych. Obie koncepcje przynoszą jednak monistyczną wizję świata, odmiennie interpretując wyłącznie pratworzywo, z którego na mocy konieczności wynikają wszelkie byty.

⁵⁷ Kubuś, stwierdza Cieński (*op. cit.*, CXX, CXIV–CXV, LXXII–LXXIII), jest filozofem tylko z pozoru: wyuczone sentencje powtarza mechanicznie, zna je na pamięć. Poza przyswojoną powierzchownie akademicką erudycją, może się jednak poszczycić także dużą dozą zdrowego rozsądku.

⁵⁸ Por. Lukrecjusz, *op. cit.*, s. 175; S. Trembecki, *Sofiówka*, w. 169.

⁵⁹ Kubuś, zapytany, jakie znaczenie może mieć zgoda na los, skoro i tak jest on nieunikniony, odpowiada bez wahania: bardzo duże, bo „czy [...] to jest nic, wiedzieć raz na zawsze [...], czego się trzymać?” (Diderot, *op. cit.*, s. 188; zob. też: *ibidem*, s. 30, 47, 55, 282, 307; M. Cieński, *op. cit.*, CXVII, CXXVII, XCIII–XCIV, XCVI, CXXVI; por.: J. S. Spink, *op. cit.*, s. 327, F. Copleston, *op. cit.*, t. IV, s. 247). Narrator *Sofiówki*, niczym Kubuś, pielęgnuje spinozjańską interpretację wolności pojmowanej jako zrozumiana konieczność (zob. A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 251). Dodajmy, że taka postawa wobec nieuniknionego ma długą filozoficzną tradycję. Warto tu przywołać choćby Heraklita i Demokryta (K. Leśniak, *op. cit.*, s. 320, Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 540), ale także stoików, epikurejczyków, a spośród osiemnastowiecznych myślicieli Helwecjusza i Holbacha. Dla Heraklita – zauważa Jaeger (*op. cit.*, s. 202, 205–207), objaśniając zasady filozoficznego kompromisu między wolnością a świadomością zdeterminowania – człowiek jest częścią kosmosu i podlega prawu całości. Dzięki umysłowi uświadamia sobie jednak rządzące światem wieczne prawo oraz fakt, że żyjąc

użytek odkryć inną, mniej bolesną. Epikur powiedziałby zapewne, że narrator, nie mogąc pozbyć się lęku⁶⁰, podąża śladem pospólstwa, szukając ucieczki w fałszywej teologii poetów⁶¹. Odgrywanie roli prostaczka musi w jego przypadku oznaczać udawanie. Bohater – jak zauważa Snopek – nie potrafi do końca ukryć przed czytelnikiem swego prawdziwego oblicza. Raz po raz objawia się odbiorcy jako przejęty egzystencjalnym niepokojem erudyta⁶².

Przebranie za prostaczka stwarza jednak możliwość folgowania emocjom. Największe towarzyszą bez wątpienia dyskusji w Szkole Ateńskiej. Dotyczą bowiem tego, jakie wnioski należałoby wyciągnąć z nauki Ogródu: czy dać się opętać wizją wiecznego powstawania i przemijania, czy też, lekceważąc kosmologię,

w zgodzie z rozumem ma udział w najwyższej mądrości. To, co odbywa się we wszechświecie, pozostaje więc w najściślejszym związku z jego osobą. Bóg – Logos, immanentne prawo we wszystkich rzeczach, sprawia, że ludzki rozum staje się chwilą w powszechnym wiecznym rozumie. Wolność oznacza w tym wypadku uznanie przynależności do universum i świadome podporządkowanie się powszechnemu prawu. (Zob. też: F. Copleston, *op. cit.*, t. I, s. 56–58). Także bohater *Sofiówki* jest przekonany, że poza własnym stosunkiem do świata niczego nie zdoła w nim zmienić. Odrzucenie światopoglądu chrześcijańskiego, dającego nadzieję na nieśmiertelność, nie prowadzi go jednak, jak twierdzi Snopek (*Objawienie i oświecenie*, s. 98), do zgody na utratę nadziei. (Zob. R. Przybylski, *op. cit.*, s. 191). W odróżnieniu od Kubusia nie zdoła poradzić sobie z determinizmem. Na przekór rozumowi nie zechce zrezygnować z nieśmiertelności. Dlatego zachowa w pamięci słowa poety o boskim pochodzeniu człowieka.

⁶⁰ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 641.

⁶¹ Zdaniem Sinki (*op. cit.*, s. 28) i Snopka (*Objaśnienia*, s. 91), postulat ukrycia trudnej „naukowej” prawdy o świecie przed nieprzygotowanym na jej przyjęcie gminem pojawił się w wywodzie starszego filozofa pod wpływem *Encyklopedii*. Zwolenników niewtajemniczenia maluczkich w wiedzę dostępną mędrcom spotykamy jednak dużo wcześniej. Przykładem patronujący dyskursowi w Szkole Ateńskiej Lukrecjusz. Autor *De rerum natura* nie ma wątpliwości, że tłum ponad gorzką prawdę przedłoży dające nadzieję na nieśmiertelność wierzenia religijne (Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. I, w. 943–948; ks. IV, w. 19–21; ks. VI, w. 57–63). Jednak nawet trzeźwo patrzący na rzeczywistość epikurejczycy nie zdołali prześcignąć w pragmatyzmie adeptów stoicyzmu. Dowodem poglądy Scewoli, który, dzieląc społeczeństwo na kategorie, dopasował do każdej z nich najbardziej odpowiednią dla niej prawdę. Wyodrębnił więc fałszywą – antropomorficzną, ale przydatną ludowi, teologię poetów; racjonalną i prawdziwą, lecz nieprzystającą do mniemań ogółu teologię filozofów oraz teologię polityków, zainteresowanych w utrzymaniu tradycyjnego kultu z pobudek czysto praktycznych. (Zob. F. Copleston, *op. cit.*, t. I, s. 474–475).

⁶² J. Snopek, *Wprowadzenie do lektury*, s. 11–12; zob. też: J. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 7. Według Rabowicza (*op. cit.*, s. 386–387, 434), fakt ukrywania się autora *Sofiówki* pod maską prostaczka to, z jednej strony, dowód upodobania Trembeckiego w mistyfikacji, z drugiej posunięta do przesady manifestacja skromności poety. (Zob. też: J. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 31, 34–35, 183; A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 172; B. Wolska, *op. cit.*, s. 95). Dla Przybylskiego (*op. cit.*, s. 161) podpisanie *Sofiówki* pseudonimem obraca poemat w żart. Z kolei zdaniem Nasiłowskiej (*op. cit.*, s. 275), wystylizowanie bohatera na człowieka z gminu ma uzasadnienie w samej treści utworu: prowadzi bowiem do pomniejszenia jego roli i w konsekwencji do nadania jego wypowiedzi znamion obiektywizmu. Tymczasem narrator *Sofiówki* zdaje się przymierzać swoje maski z tych samych powodów, co udający autora narrator *Kubusia Fatalisty*. Obaj, w przebraniu, mogą toczyć spór z filozofami, nie stając się stroną w sporze. (Por. M. Cieński, *op. cit.*, s. LXXVII; XCIX, C).

skupić się na korzystaniu z życia⁶³. Spór filozofów objawia się czytelnikowi jako polemika pesymisty z optymistą, pełnej nadziei młodości ze świadomą życia dojrzałością. Próba wprowadzenia w życie zaleceń młodszego filozofa nie przynosi spodziewanego rezultatu. Rozkosz nie uwalnia od lęku. Filozofia – dla epikurejczyka jedyny sprzymierzeniec, pomagający w dźwiganiu ciężaru życia⁶⁴ – nie spełnia najważniejszego z wyznaczonych jej przez Ogród zadań. Nic dziwnego.

⁶³ W *Sofiówce* odnajdziemy pochwałę rozkoszy pojmowanej po epikurejsku – jako najwyższe dobro (*Sofiówka*, w. 424; zob. też: A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 210, 240–241, 256, 280; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 91–92; T. Sinko, *op. cit.*, s. 29; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 177, 184; J. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 14–15, 20–21). Jej istotą jest wewnętrzny spokój, a źródłem uwalniająca od lęku przed bogami wiedza o przyrodzie oraz brak duchowych i fizycznych cierpień. (Zob.: J. Korpanty, *op. cit.*, s. 15–18, 76, 99, 139–140, 147; Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 586–590, 646–653; F. Copleston, *op. cit.*, t. I, 454, 456, 460–464; K. Leśniak, *op. cit.*, s. 326, 377, 409; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. III, w. 59 in.; J. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 14–15; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 176–177, 179; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 91–92). Bohater poematu, jak na epikurejczyka przystało, potrafi doświadczać rozkoszy wszędzie i czerpać ją wszystkimi zmysłami. Pijąc wodę, umie zaangażować nie tylko smak, ale i wzrok. Znamienne, że w wypowiedzianej przez niego pochwalę wody badacze widzą aluzję do pitagorejskiej diety, której przestrzegał sam Trembecki (E. Rabowicz, *op. cit.*, s. 435, 439; A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 100, 210, 256; J. Snopek, *Wprowadzenie do lektury*, s. 16; J. W. Gomulicki, *op. cit.*, s. 14–15; T. Sinko, *op. cit.*, s. 27). Tymczasem nie wolno zapominać, że wzmianka o zaletach źródlanej wody stanowi wprowadzenie do fragmentu niosącego bezsprzecznie epikurejskie przesłanie. W relacji z Anty-Circe chodzi bowiem o propagowanie epikurejskiej idei umiaru. Woda jako napój, który nie szkodzi zdrowiu i nie oszukuje zmysłów, zapewnia epikurejczykowi to, co ceni on sobie najbardziej – dobrą kondycję ciała i zdolność trafnego osądu rzeczywistości. Dla epikurejczyka to właśnie zmysły są jedynym źródłem wiedzy o świecie. Dlatego nie należy ich omamiać alkoholem. Epikurejski sensualizm zakłada potrzebę wrażeń („To mię bawi, to cieszy, to zmysły zachwyca”), jednak gdy staną się one zbyt silne, osiągnięcie rozkoszy wymagać będzie coraz intensywniejszych podnieć. Pobyt w Tulczyńcu najwyraźniej zmanierował bohatera, którego nie zadowala już żadna „śrzedniość”. By zaznać rozkoszy, musi ujrzeć piękno tej miary, co *Sofiówka*. Tu jednak zostaje uleczony z przesyty. Na powrót odnajduje radość w prostych doznaniach (zapach borów, smak czystej wody). Na wyspie spotka grono istot, które, jak on, zatraciły miarę w korzystaniu z dóbr. Anty-Circe pomoże im odnaleźć właściwe proporcje między samoograniczeniem i użyciem. Zanim się to stanie muszą jednak zerwać z dawnymi przyzwyczajeniami. Źródło, z którego zaczerpnie bohater po opuszczeniu łodzi Charona – niczym wody Lety – pomoże mu w oczyszczeniu się z dawnych pożądań i pozwoli po epikurejsku zasmakować w rozkoszach najprostych.

⁶⁴ Zdaniem Epikura (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 643–644), filozofować powinni wszyscy, „zarówno młodzi, jak i starzy”; ci ostatni, „aby starzejąc się czuli się młodzi, przypominając sobie dobra, jakimi obdarzył ich w przeszłości los, tamci znów – by pomimo swej młodości czuli się nieustraszeni wobec przyszłości...” Trwogę przed śmiercią może pokonać jedynie potęga wiedzy i dociekający prawdy rozum (zob.: Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 622–623, 645, 648–649, 653–654; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 92, 152–153, 158; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. II, w. 55–61; ks. III, w. 870–878, 1053–1066; ks. V, w. 43–88; ks. VI, w. 24–44, 57–78). Według epikurejczyków, „bajki” o bogach burzą zdrowy pogląd na życie, wywołując lęk i niszcząc szczęście. Gdyby ludzie wiedzieli, że ich cierpienia kończą się wraz ze śmiercią, potrafiliby dać odpór wieszczom (J. Korpanty, *op. cit.*, s. 149–150). Pogląd, iż wiedza uwalnia od namiętności i czyni człowieka szczęśliwym Epikur zaczerpnął od Demokryta. Podzielali go jednak również przedstawiciele innych szkół. Dobroczynne skutki rozpoznania własnego miejsca w świecie doceniali m.in. pitagorejczycy i stoicy, ponadto Anaksagoras, Platon, a także wspominany tu wielokrotnie Spinoza (J. S. Spink, *op. cit.*, s. 138, G. S. Brett, *op. cit.*, s. 126).

Zarówno Epikur, jak i jego słynny rzymski uczeń, nie mieli wątpliwości, że głoszona przez nich prawda jest trudna i dla niewielu możliwa do zaakceptowania. Nie ukrywali też, że bez względu na to, jak doskonale opanujemy sztukę życia, nasz los pozostanie naznaczony piętnem tragizmu. Dlatego otwierający poemat Lukrecjusza obraz, ukazujący budzącą się do życia przyrodę, w końcowych partiach utworu musi ustąpić miejsca scenom cierpienia i śmierci⁶⁵. Epikurejskie odosobnienie dla nikogo nie staje się bezpiecznym azylem, a zatrzaśnięcie furki od Ogrodu nie wystarcza, by schronić się przed fatalizmem. Filozofia Epikura nie ocali bohatera *Sofiówki*, tak jak wcześniej nie ocaliła zdumionego szaleństwem determinizmu Kandyda. Rządzące światem prawa będą obowiązywać nawet w filozoficznej samotni. Przywołanie jako kontekstu powiastki Woltera uświadamia, jak bardzo uprawniona jest fatalistyczna obsesja starszego z mędrców, prowadzącego gwałtowny spór z żyjącym nadzieją rozkoszy młodszym epikurejczykiem⁶⁶.

Wedle Epikura, mądrość filozofa nie ma wartości, o ile nie leczy z cierpienia i nie obdarza szczęściem. Mądrość sama w sobie nie przedstawia bowiem żadnej wartości, jeśli nie pomaga żyć. Słowa filozofa, którymi nie da się uleczyć żadnego ludzkiego cierpienia, pozostają puste⁶⁷. Tymczasem wryta na kamieniu przemijania maksyma staje się świadectwem bezsilności filozoficznych rad podpowiadających, jak owego szczęścia doświadczyć⁶⁸. Klęskę filozofii przewidział sam twórca Ogrodu. Krytykując pełną zabobonów poezję⁶⁹, nie wahał się doradzać uznania bajek o bogach najbardziej zgnębnym spośród swoich uczniów⁷⁰. Porzucanie

⁶⁵ Zacerpnięty od Lukrecjusza obraz śmierci, ukazanej jako koniec biesiady, łączy się w *Sofiówce* z refleksją o tym, iż nauka Ogrodu nie ze wszystkich serc potrafi usunąć lęk. (Zob.: A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 252; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 168–169, 183; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. III, w. 904–974; J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 92; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 98, 141). Ropaczliwa wędrówka bohatera, poszukującego podniet zdolnych zagłuszyć natarczywe myśli o przemijaniu, uświadamia ową prawdę (R. Przybylski, *op. cit.*, s. 168, 170, 175).

⁶⁶ *Sofiówka* to, jak podkreśla Przybylski (*op. cit.*, s. 152–153, 163–164, 192, 194), utwór będący manifestacją bezsilności i pesymizmu, wynikającego z uświadomienia sobie przez autora konsekwencji filozofii materialistycznej. Pod tym względem poemat bliski jest *Kubusiowi Fataliście*. (Por.: M. Cieński, *op. cit.*, s. CXIV, CIX). Niektórzy uczeni odmawiają jednak dziełu filozoficznej głębi (zob. np. W. Jankowski, *op. cit.*, s. XXXVIII, XXXII). Zdaniem Snopka (*Wprowadzenie do lektury*, s. 15), rozgrywający się na oczach czytelnika dramat pozbawiony jest szczerości i autentyzmu. Rabowicz (*op. cit.*, s. 426–427) uważa, że wyłożony w Szkole Ateńskiej system filozoficzny został sztucznie „doczepiony” do zakończenia poematu, a sam utwór „ideowo nie [dorasta] do poziomu pierwszych” tekstów Trembeckiego (*ibidem*, s. 436). Według A. Witkowskiej (*Poemat opisowy [w:] Słownik literatury polskiego oświecenia*, Wrocław, 1991, s. 418), *Sofiówka* reprezentuje konwencję opisowości pozbawioną problematyki etycznej, filozoficznej i dydaktycznej.

⁶⁷ Zob. K. Leśniak, *op. cit.*, s. 287–288.

⁶⁸ „Tam słodki wiersz, którego żaden wiek nie zmaże, / Wchodzącemu w tę grootę szczęśliwym być każe. / Smutnym nieposłuszeństwem ciężko jest przewinić” (S. Trembecki, *Sofiówka*, w. 129–131).

⁶⁹ Zob. J. Korpanty, *op. cit.*, s. 41, 156.

⁷⁰ Epikur był zdania (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 648–649), że niekiedy „lepiej [...] uznać mitologiczne bajki o bogach niż stać się niewolnikiem przeznaczenia przyrodników”. Mitologia dopuszcza bowiem możliwość prześlągania bogów, przeznaczenie natomiast jest nieubłagane. Sam

filozofii przez zwolenników Epikura zapowiedział także Lukrecjusz, przekonany, że wobec konieczności samotnego mierzenia się z losem niejedyni skłonny będzie uwierzyć w baśnie wieszczów⁷¹. Bohater *Sofiówki* postanawia dać wiarę opowieści o Prometeuszu⁷². Kapłan Apollina kimkolwiek jest, poetą, kapłanem, a może jednym z „wieszczących głos boga” pitagorejczyków⁷³ – oznajmia mu krzepiącą nowinę o boskim pochodzeniu człowieka, ożywionego przez skradziony z Olimpu ogień⁷⁴. Ogień ten u filozofa ze Szkoły Ateńskiej przybierze postać czerpanego z powietrza ożywczego tchnienia pochodzącego z górnych partii kosmosu⁷⁵, dla

twórca Ogrodu miał przyznać, że mądrość i wiedza o wszechświecie mogą doskwierać mędrcom bardziej niż niepewność ignorantom (*ibidem*, s. 622).

⁷¹ Dla Lukrecjusza – zauważa Korpanty (*ibidem*, s. 150–151) – *vates* to burzący spokój ducha kapłani: jasnowidze i wróżbici, ale także poeci z ich kłamstwami i fantasmagoriami.

⁷² Swoista światopoglądowa kapitulacja narratora, następująca po wysłuchaniu dyskusji w Szkole Ateńskiej, ma w sobie coś z klimatu Wolterowskiego *Prostaczka*. Dla bohatera francuskiej powieści pełne rezygnacji poddanie się śmierci okazuje się niemożliwe, gdyż pozostaje w sprzeczności z naturą człowieka. Ten, kto twierdzi, że potrafi stawić czoła lękowi, musi być głupcem lub pyszałkiem. Tylko podeszły wiek lub choroba potrafią skłonić ludzi do biernego poddania się konieczności. Wtedy jednak rezygnacja i obojętność nie przynoszą zaskczytu. Oznaczają bowiem zrównanie człowieka ze zwierzętami: „Niech inni wychwalają pompatyczny zgon tych, którzy poddają się bezwładnie dziełu zniszczenia [...] Kto bądź ponosi wielką stratę, odczuwa wielką żalność; jeśli ją dławi, to znaczy, że próżność towarzyszy mu do samego progu śmierci” (Wolter, *Prostaczek*, s. 228).

⁷³ Pitagoras utrzymywał (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 477, 487), że przez jego usta przemawia sam Apollo. Dlatego uczniów filozofa nazywano wieszczącymi głos boga. Przeciwnicy szkoły – wśród których byli także epikurejczycy – kpili z przepowiedni, które, ich zdaniem, mąciły ludziom w głowach (*ibidem*, s. 472–474, 477, 480, 487–491).

⁷⁴ Tytuł kapłana Apollina, żartobliwie lub całkiem serio, nadawano w oświeceniu różnym poetom. Sam Trembecki nazwał tak siebie w wierszu dedykowanym Reprinowi. Szumnym tytułem uczcił też megalomana Bielawskiego (zob. też: E. Rabowicz, *op. cit.*, s. 386–387; J. W. Gomułki, *op. cit.*, s. 34).

⁷⁵ Jońska filozofia przyrody uznawała istnienie pierwotnej materialnej substancji, która trwa, przybierając rozmaite formy. Dualizmu nie znano. Heraklit i Demokryt mówili o materii obdarzonej życiem (hylozoizm). Stoicy i pitagorejczycy, ale podkreślmy – także epikurejczycy, widzieli w duszy cząstkę niebieskiego ognia – Logosu, pobieranego przez człowieka w chwili narodzin i powracającego do górnych partii świata wraz ze śmiercią ciała. Tworzący duszę ogień nie miał, w myśl tej koncepcji, charakteru indywidualnego. Trembecki, mówiąc w Szkole Ateńskiej o niebieskim ogniu, pojmował go w taki właśnie sposób (J. Snopek, *Objaśnienia*, s. 20; *Objawienie i oświecenie*, s. 96, 97; A. Mickiewicz, *op. cit.*, s. 267; J. Kott, *op. cit.*, s. 379–380). Nawiązując do wyobrażeń starożytnych, nie odkrzył dawno zapomnianej doktryny. Epikurejską naukę o materialnej – ognistej – duszy świata przenikającej żywe organizmy, przywoływano bowiem chętnie począwszy od XVII w. (zob. J. S. Spink, *op. cit.*, s. 80–83, 114–117, 133–134, 157–159, 162–163, 207, 294–295, 313–314). Dlatego trudno zgodzić się z uwagą Nasiłowskiej (*op. cit.*, s. 243–244, 98), że Trembecki, wspominając o niebieskim ogniu, włączył do nauki Ogrodu poglądy wrogiej epikurejczykom szkoły stoickiej. Za nieporozumienie należy także uznać uwagę Przybylskiego (*op. cit.*, s. 186), który zapewnia, iż wspomniany przez sędziwszego filozofa niebieski ogień to żywioł skradziony bogom przez Prometeusza. Wzmianka o tytanie pojawia się w tekście później, a mitologicznej opowieści o ulepieniu człowieka z gliny nie przytacza filozof-epikurejczyk, lecz Prostaczek, niedawny słuchacz uczonej dysputy, przestraszony konsekwencjami determinizmu i szukający w poetyckiej legendzie skutecznego antidotum na kosmologię epikurejską.

kapłana Apollinowego pozostanie substancją udzieloną ludziom przez Prometeusza, twórcyem duszy niepoddającym się rozpadowi wraz ze śmiercią ciała. Poetyckie objawienie, któremu daje wiarę narrator, nawiązuje do krytykowanej przez uczniów Epikura tradycji homeryckiej, przyswojonej przez orfików i pitagorejczyków⁷⁶. Właśnie między tą tradycją i reprezentowanym przez epikureizm materializmem, a nie pomiędzy wywiedzionymi w gadaniu filozofami ze Szkoły Ateńskiej, toczy się w utworze spór najbardziej zacięty. Jest on – co warto podkreślić – sporem kluczowym także dla filozofii Ogrodu⁷⁷. Jego ewentualne rozstrzygnięcie musi oznaczać odrzucenie lub akceptację wiary w boskie pochodzenie człowieka. Myślącym jak kapłan Apollina nie wystarczy już filozoficzne zrównanie z bogami, którego można dostąpić, podejmując wysiłek rozumnego życia. Pragną oni właściwej bogom nieśmiertelności.

Gdyby odłożyć na bok antyczny kostium, w jaki udrapowano bohaterów *Sofiówki*, to okaże się, że za filozoficzną polemiką atomistów i zwolenników mitologii stoją gorące spory nowożytności. Wywłaszczenie z religii, które Przybylski wskazuje jako przyczynę etycznego kryzysu bohatera, dokonało się bowiem już w antyku, i to za sprawą myślicieli, których oświecenie uznało za swoich patronów⁷⁸. Na schyłek cywilizacji jońskiej przypadło również pierwsze w Europie odrodzenie religijne zainicjowane przez orfików i pitagorejczyków, stanowiące reakcję na szerzący się wśród elit sceptycyzm⁷⁹. Antyczny kontekst okazuje się więc jak najbardziej na miejscu, by oddać ideowe skomplikowanie schyłku XVIII wieku.

Nie będzie chyba wielkim nadużyciem, jeśli jako puentę do rozważań na temat światopoglądowych wyborów narratora przytoczę wypowiedź jednego ze znawców starożytności – Wenera Jaegera. Uczony, charakteryzując podłoże religijnego ożywienia, jakie za sprawą orfików i pitagorejczyków miało miejsce w Grecji u progu epoki klasycznej, wypowiada słowa mogące posłużyć za charakterystykę moralnych dylematów bohatera *Sofiówki*: „W kosmosie – stwierdza – takim, jak go widzi filozofia przyrody, dusza nie znajduje nigdzie należnego jej miejsca, natomiast schronienia używa jej religia”⁸⁰. „Właściwe człowiekowi pragnienie szczęścia szuka” ucieczki „przed [...] tragiczną prawdą” o własnej znikomości „w orfickiej wierze, że najlepszą częścią człowieka jest jego «dusza», [...] wezwana do wyższych i czystszych przeznaczeń. [...]. Gdy trzeźwy wzrok badające-

⁷⁶ Uczeni odnajdują w doktrynie pitagorejczyków ślady potocznych wyobrażeń utrwalonych w poezji Hezjoda i Homera. Jednym z nich jest przekonanie o pokrewieństwie ludzi i bogów. O nawiązaniach do pitagoreizmu, jakie odnaleźć można na kartach *Sofiówki*, zob.: A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 100, 208–209.

⁷⁷ Według orfików, ale także według Platona i Arystotelesa, duch ludzki jest boski, a powołaniem człowieka jest samodoskonalenie (W. Jaeger, *op. cit.*, t. I, s. 191–193).

⁷⁸ R. Przybylski, *op. cit.*, s. 183, 153, 192; *Ogrody romantyków*, s. 34; J. Snopek, *Wprowadzenie do lektury*, s. 16–17.

⁷⁹ F. Copleston, *op. cit.*, tom I, s. 43–44.

⁸⁰ W. Jaeger, *op. cit.*, s. 194.

go prawdę umysłu” obserwuje naturę i „odsłania człowiekowi obraz nieustannego powstawania i przemijania”, gdy dostrzega działanie prawa, „które nie troszczy się wcale o człowieka”, rodzi się bunt, „wiara w swe własne boskie przeznaczenie”. Delficka nauka Apollina wychodzi naprzeciw potrzebom ludzi, zaspokajając rosnącą potrzebę „osobistego kontaktu z bóstwem”⁸¹. Wieszczy bóg Apollo „staje się najwyższą instancją, jeśli idzie o mądrą radę”⁸². Bohater *Sofiówki* jest zdecydowany ową radę przyjąć. Może to jednak zrobić dopiero jako wolny od sceptycyzmu prostaczek. Tylko rezygnując z rozumowego dociekania, będzie mógł poczuć się wybrańcem i oznajmić, że objawiono mu jedyną wartość poznania prawdę. To, co dla epikurejczyka ze Szkoły Ateńskiej byłoby przejawem zabobonu i łatwowierności⁸³, dla gorliwego wyznawcy będzie oznaczać wtajemniczenie⁸⁴. Zgnębnemu uciekinierowi ze Szkoły Ateńskiej nie wystarczy już namiastka proroczego natchnienia, jaką zadowalał się Kubuś Fatalista, gdy sięgał po Pytię – bukłaczek⁸⁵. Religia – potrzebna zdaniem Kubusia wszystkim nieszczęśliwym – okaże się niezbędna także narratorowi *Sofiówki*⁸⁶. Nie należy jednak dawać wiary kategoriycznym zapewnieniom bohatera, że mit o Prometeuszu zaakceptował bez zastrzeżeń. Przesadna stanowczość, z jaką przyjęcie owej prawdy obwieścił, musi budzić nieufność czytelnika⁸⁷.

Autor daleki jest od jednoznacznego sugerowania czytelnikowi, jakie, wobec prezentowanych poglądów, zająć stanowisko. Tytuł absolutnie mądrego nie zostaje bowiem przyznany nikomu. Nie zasługują nań ani kapłan Apollina, ani prowadzący uczoną dysputę miłośnicy mądrości. Tych ostatnich określa się zaledwie

⁸¹ U Heraklita, jak zauważa Jaeger (*ibidem*, s. 191), pojawia się wiara w pokrewieństwo duszy z przenikającym kosmos „wiecznie żyjącym ogniem”. Zob. też: *ibidem*, s. 207–208.

⁸² „Słynne wypowiedzi [...] mędrców – pisze Jaeger (*ibidem*, 192) – poświęcane były Apollinowi [...] ponieważ uchodziły [...] za echo jego boskiej mądrości”.

⁸³ Zdaniem epikurejczyków, tylko ludzie prości wierzą w Hades. Lękają się śmierci i bogów, gdyż widzą zaświaty takimi, jakimi wyobrażali je sobie poeci. Zob.: J. Korpanty, *op. cit.*, s. 84, 89–91, 131, 142–145; K. Leśniak, *op. cit.*, s. 272–273, 312–314, 323, 325, 380–381; Lukrecjusz, *op. cit.*, ks. V, w. 82–88, 141 i n., 1169 i n.; ks. VI, w. 58 i n.; Diogenes, *op. cit.*, s. 631, 640, 643–644, 649; F. Copleston, *op. cit.*, t. I, s. 456–459; R. Przybylski, *Rozpacz libertynina*, s. 184.

⁸⁴ Zdaniem Jankowskiego (*op. cit.*, s. XXXV), w kreacji narratora *Sofiówki* na Prostaczka można dopatrzeć się aluzji do wiary chrześcijańskiej, uprzywilejowującej „maluczkich”.

⁸⁵ Diderot, *op. cit.*, s. 243. Filozofowie od antyku aż po nowożytność chętnie sięgali po mowę związaną w przekonaniu, że słowo poetyckie posiada szczególną moc oddziaływania na odbiorców. (Zob.: W. Jaeger, *op. cit.*, s. 194, 201–202; J. Korpanty, *op. cit.*, s. 174; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 155). *Sofiówka* zdaje się potwierdzać tę zasadę. Zdaniem Sinki (*op. cit.*, s. 26), Trembecki, promując filozofię Ogrodu w poetyckiej formie, jest o wiele bardziej sugestywny niż Holbach – autor suchego podręcznika epikureizmu.

⁸⁶ „Nasi filozofowie niech mówią, co chcą – oświadcza Kubuś (Diderot, *op. cit.*, s. 147) – religia to dobra rzecz – zwłaszcza dla nieszczęśliwych – A któż nim nie jest, mniej albo więcej?” (zob. też: *ibidem*, s. 179, 210; A. Nasiłowska, *op. cit.*, s. 249).

⁸⁷ Zdaniem Przybylskiego (*op. cit.*, s. 183), narrator z ironicznym dystansem potraktował zarówno dysputujących filozofów, jak i siebie samego.

mianem „mędrszych”⁸⁸. Manifestowany w tekście dystans do wszelkich jednoznacznych rozstrzygnięć światopoglądowych, dokonywanych zarówno na gruncie religii, jak i na gruncie negujących ją dociekań filozoficznych, okazuje się zgodny z poglądami przedstawicieli Ogrodu⁸⁹. Jeśli chodzi o możliwość poznania prawdy, epikurejczycy zdają się antycypować poglądy osiemnastowiecznych relatywistów. Sam Epikur jest zdania, że nie można „upodobać sobie jednego jedyne go sposobu tłumaczenia [zjawisk], odrzucając lekkomyślnie wszystkie inne”⁹⁰. Lukrecjusz zaś, przywołując różne koncepcje dotyczące funkcjonowania wszechświata, przyznaje, iż nie może powiedzieć, która z nich jest prawdziwa. Wyraża przy tym przekonanie, że rozumny człowiek niczego nie powinien przesądzać⁹¹.

Autor *De rerum natura* zapewne podpisałby się pod przesłaniem Wolterowskiego *Prostaczka*, głoszącym, że istnienie jedynej prawdy ukrytej pod stosem przetrzucanych przez wieki argumentów, zostałoby bez wątplenia wcześniej czy później zauważone, zwłaszcza gdyby prawda taka była ludziom niezbędna⁹². Nie odkryto jej jednak, więc nie mamy powodów sądzić, że istnieje. Jedyna racja, na którą przystaje autor *Sofiówki* dotyczy epikurejskiego przeświadczenia, by za cenne uznawać te poglądy, które pomagają znosić trudy życia. Prostaczkowi nie przychodzi jednak z pomocą ani filozofia, ani religia. Rozum okazuje się bezradny wobec lęku, którego nie uciszyło objawienie kapłana. Targające sercem bohatera *religio*, bo tak zapewne określiliby jego niepokoje „szkolni atleci”, powraca z nową siłą w końcowych partiach utworu. By je uciszyć, bohater chwytą się sposobu na dłuższą metę nieskutecznego. Śladem Delille’a pragnie zagłuszyć smutne myśli szumem płynącej wody⁹³. Nie wiemy, co stanie się dalej. Niedomknięcie *Sofiówki*, przez niektórych traktowane jako mankament kompozy-

⁸⁸ Zdaniem Kostkiewiczowej (*op. cit.*, s. 68–70) bohater manifestuje swoją niewiedzę, by uniknąć przyznania racji którejś ze stron i w ten sposób zachować obiektywizm. Podobnego zdania jest Przybylski (*op. cit.*, s. 184).

⁸⁹ Według Nasilowskiej (*op. cit.*, s. 239), dystans do filozofii materialistycznej jest w *Sofiówce* pozorny – wynika z zastosowania chwytu retorycznego, którego celem ma być utożsamienie się odbiorcy ze światopoglądem materialistycznym.

⁹⁰ „Ci [...] – twierdził Epikur (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 629–632) – którzy przyjmują jeden tylko sposób tłumaczenia, popadają w konflikt ze zjawiskami i pozbawiają się jedyne go sposobu poznania przyrody dostępnego człowiekowi”.

⁹¹ Z podobną postawą spotykamy się w *Kubusiu Fataliście*: „W którą bądź stronę się obrócisz nigdzie nie masz słuszności” – konstatuje bohater (Diderot, *op. cit.*, s. 237). Diderot, podobnie jak Trembecki, porusza problemy istotne dla światopoglądu materialistycznego XVIII w. Wchodząc w spór z osiemnastowiecznym materializmem, niczego nie przesądza. Z żywołu dyskusji nie wyłania się tu żadna niepodważalna prawda. Czytelnik sam musi wybrać przekonania bliższe jego systemowi wartości (zob. M. Cieński, *op. cit.*, s. LXXVI–LXXXII, CXIII–CXIX, CXXXIII, CXXII–CXXIV, CVI, CIX).

⁹² „To niedorzeczność [...] zbrodnia przeciw Nieskończonej Istocie mówić: «Istnieje prawda nieodzowna dla człowieka i prawdę tę Bóg ukrył»” (Wolter, *Prostaczek*, s. 211).

⁹³ Zob. A. Załuska, *Poezja opisowa Delille’a w Polsce*, Kraków 1934, s. 99; R. Przybylski, *op. cit.*, s. 179–180.

cyjny utworu, wydaje się w istocie zabiegiem celowym – niczym dzieło Lukrecjusza, pozostawia czytelnika w pełnej obaw niepewności⁹⁴. I właśnie w ujawnieniu owego lęku wielkość poematu⁹⁵.

Agnieszka Śniegucka

STANISŁAW TREMBECKI'S *SOFIÓWKA*
AND THE CLASSICAL TRADITION

Summary

This fresh reading of Stanisław Trembecki's *Sofiówka* [*Sophie's Garden*] (1806) tries to solve the problem of the poem's alleged inconsistencies by interpreting it in light of the Epicurean doctrine. The author argues that Epicureanism not only holds the key to a comprehensive appreciation of the poem but also enables us to make better sense of its most controversial passages, ie. the encomium of Count Stanisław Szczęsny Potocki, and the Russian monarchs Catherine II and Alexander I. The Epicurean approach also helps to illuminate the significance of some passages that have been ignored by the critics, eg. the narrator's voyage in Charon's boat or his stay on the island of Anti-Circe. Moreover, the present analysis focuses on the existential dilemmas of the main character, who tries in vain to defend himself against the fear of death and the despair brought about by the thoughts of the inexorable laws of determinism.

⁹⁴ *Sofiówka*, podobnie jak *De rerum natura* Lukrecjusza, wydaje się pozbawiona wyraźnego zakończenia. Nie jest to jednak, jak sugerują Przybylski (*op. cit.*, s. 162) i Snopek (*Wprowadzenie do lektury*, s. 11), wynik panującego w utworze kompozycyjnego bałaganu. Chodzi raczej o to, że światopoglądowe dylematy bohatera nie zostały jednoznacznie rozstrzygnięte. Ta sama uwaga dotyczy przywoływanej często w kontekście tekstu Trembeckiego powiastki Diderota. Trembecki zamyka utwór eleganckim panegirycznym na cześć Zofii, francuski pisarz wybiera konwencjonalny finał-atrapę, mający zaspokoić oczekiwania najbardziej powierzchownych czytelników.

⁹⁵ Zob. J. Snopek, *op. cit.*, s. 16–17.