

Pamiętnik Literacki 2013, 3, s. 69-86



„Czy się kryć w pustym lesie?”

O przekładzie i interpretacji mitu o Akteonie w ujęciu

Andrzeja Zbylitowskiego

Anna Kochan

ANNA KOCHAN
(Uniwersytet Wrocławski)

„CZY SIE KRYĆ W PUSTYM LESIE?”

O PRZEKŁADZIE I INTERPRETACJI MITU O AKTEONIE
W UJĘCIU ANDRZEJA ZBYLITOWSKIEGO

W niespokojnym 1588 roku, gdy w Europie buntował się katolicki Paryż, a Wielka Armada została rozbita, tracąc morskie panowanie na rzecz Anglii, w Polsce, nie bez przeszkód, koronowano nowego władcę – Zygmunta III Wazę. Drogę do tronu otworzył mu Jan Zamoyski, pokonawszy pod Byczyną wojska Maksymiliana III Habsburga. Jednym z tych, którzy zasłużyli na wdzięczność króla, był starosta szydłowiecki – Balcer Stanisławski (za dzielność król podziękował mu godnością nadwornego kuchmistrza). Prawdopodobnie w tym samym roku wyszedł w Krakowie *Akteon* – skromny, kilkukartkowy druk autorstwa Andrzeja Zbylitowskiego. Tytułu tylko domyślamy się, bo w unikacie nie zachowała się pierwsza karta (w żywej paginie powtarza się „*Actaeon*”)¹. Całość została zadedykowana kuchmistrzowi nadwornemu Balcerowi Stanisławskiemu².

Historia Akteona cieszyła się przez wieki niemalą popularnością. Niewątpliwie wpływała na to, poza interesującą fabułą, nośna struktura mitu, która potrafiła udźwignąć różne jego interpretacje. Akteon (Aktajon, Actaeon) był synem Autonoe (córci Kadmosa) i Aristajosa (syna Apollona i nimfy Kyrene). Chłopca wychował centaur Chejron, który nauczył go również myślistwa. Według najbardziej popularnej wersji tej opowieści Akteon został ukarany przez Artemidę, którą łowca zobaczył, gdy kąpała się nago w źródle. Rozgniewana bogini przemieniła go w jelenia, którego ścigały, a następnie pożarły jego własne psy.

Dzieje Akteona opisali Hezjod (*Teogonia* ⟨*Narodziny bogów*⟩), Eurypides (*Bachantki*), a po nich m.in. Diodorus Siculus (*Biblioteka historyczna*), Pauzaniusz

¹ Druk jest przechowywany w Bibl. Kórnickiej PAN, sygn. Cim.Qu.2719, Mf 2512, Mf 546, Mf 3674. Do tekstu A. Zbylitowskiego odsyłam skrótem Z. Ponadto w artykule pojawiają się skróty: K = J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*. Warszawa 1962. – S = A. Samsonowicz, *Łowiectwo w Polsce Piastów i Jagiellonów*. Warszawa 2011. – M. Thiébaux, *The Mediaeval Chase*. „Speculum” t. 42 (1967), nr 2. – W = L. P. Wilkinson, *Ovid Recalled*. Bristol 2005 (reprint wyd. z 1955). – WS = M. Wichowa, *Staropolskie przekłady „Metamorfoz” Owidiusza*. Łódź 2008. Liczby po skrótach oznaczają strony, jedynie w przypadku dzieła Zbylitowskiego – wersy.

² Tekst wydał K. Młynarz (*Uwagi na marginesie dwóch unikatów Andrzeja Zbylitowskiego*. „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” z. 8 (1963)).

(*Wędrowki po Helladzie*), Hyginus (*Fabulae*), Apollodorus (*Bibliotheca*), Nonnus Panopolitanus (*Dionysiaca*) czy Fulgencjusz (*Mythologiarum libri III*)³.

Literatura, z której czerpać można było wersje tej opowieści, była zatem całkiem pokaźna. Nie ma jednak wątpliwości, że główne źródło wiedzy dla twórców XVI-wiecznych, w tym i dla Zbylitowskiego, stanowiły *Metamorfozy* Owidiusza.

Dodać trzeba, iż mit o Akteonie chętnie wykorzystywany był także w sztukach plastycznych. Z czasów antycznych zachowało się nieco ponad 20 malowideł wazowych (w większości z V w. p.n.e.), których temat stanowi śmierć myśliwego. Równie wiekowe są: metopa ze świątyni w Selinuncie czy relief na sarkofagu w Salonikach⁴. Spośród dzieł nowożytnych do najbardziej interesujących należą obrazy: *Artemida i Akteon* (1530) Lucasa Cranacha starszego, *Akteon i Artemida* (jeden z pierwszych obrazów o tematyce klasycznej – 2 poł. XV w.) Domenica Veneziana, *Artemida i Akteon* (1558) oraz *Ukaranie Akteona / Śmierć Akteona* (1570) Tycjana, *Akteon i Artemida* (ok. 1565) Paola Veronesego i *Artemida z Akteonem* (1591) Jana Breughla starszego⁵, *Diana i Akteon* (1595) Josepha Heintza starszego. Temat podjęli także Parmigianino i Rembrandt van Rijn. Wspomnieć trzeba, że z biegiem czasu scena kąpeli Diany zyskała jednoznaczny erotycznie, choć zróżnicowany, charakter w pracach malarzy XVI- i XVII-wiecznych⁶.

Owidiusz to autor, którego sława przetrwała od starożytności. Początkowo dzieła Nazona były cytowane przez średniowiecznych gramatyków, stopniowo przenikając do twórczości poetów (W 371). Właściwa *aetas Ovidiana*⁷ rozpoczęła się jednak około XI wieku, a popularność poety wzrosła znacząco w stuleciach XII i XIII⁸. Od wieku XV coraz liczniej pojawiały się także entuzjastyczne opinie o autorze wyrażane przez najwybitniejsze umysły i pióra epoki⁹. Nie zmienia to faktu, że Owidiusz najchętniej czytany i komentowany był w średniowieczu, przede wszystkim dlatego, iż jego poezja wkroczyła do szkół. Przypisywano jej wartości umoralniające i wychowawcze, masowo też powstawały rozmaite wstępy (*accessus*), zawierające biografię i komentarze¹⁰. Do najbardziej znanych opracowań zaliczają się te Arnulfa z Orleanu (*Allegoriae super Ovidii „Metamorphosin”* {XII w.}), Jana z Garlandii (*Integumenta super Ovidii „Metamorphosin”* {ok. 1234}), Giovanniego dei Bonsignori (*Allegorie e esposizioni delle „Metamorfosi”* {ok. 1375–1377})

³ Zob. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Red. nauk. J. Łanowski. Przeł. M. Bronarska [i in.]. Wrocław 1987, s. v. *Aktajon*, s. 21.

⁴ Zob. *Akteon*. Hasło w: V. Zamarovský, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Przeł. J. Illg, L. Spyłka, J. Wania. Wyd. 2. Katowice 2006, s. 45.

⁵ Zob. *ibidem*.

⁶ Zob. K. Zimek, „*A toż tobie cielesność!*” *Interpretacja mitu Akteona w wierszu „Nagroda wszeteczności” Hieronima Morsztyna*. W zb.: *Amor vincit omnia. Erotyzm w literaturze staropolskiej*. Red. nauk. R. Krzywy. Warszawa 2008, s. 66. Badaczka wskazuje dzieła Lucasa Cranacha starszego, Parmigianina, Tycjana, Josepha Heintza starszego, Paola Veronesego, Giuseppe Cesariego, Francesca Albaniego, Paula Rubensa i Rembrandta.

⁷ Sformułowanie L. Traubego (zob. W 376).

⁸ Zob. R. H. Coon, *The Vogue of Ovid since the Renaissance*. „*The Classical Journal*” t. 25 (1930), nr 4, s. 280.

⁹ Opinie takie wygłaszali m.in. D. Calderinus, R. Regius, A. Manutius, A. Asculanus, J. Micyllus, J. Scaliger, J. Passerat, o czym pisze Coon (*ibidem*, s. 280–283).

¹⁰ Zob. S. Stabryła, wstęp w: Owidiusz, *Metamorfozy*. T. 1. Przeł. A. Kamieńska. Oprac. S. Stabryła. Wyd. 2, zmien. Wrocław 2004, s. CXX. BN II 76.

i anonimowy tekst *Ovide moralisé* (pierwsza połowa XIV w.)¹¹. W końcu zaczęto tłumaczyć dzieło Nazona na języki rodzime: niemiecki przekład *Metamorfoz* pióra Albrechta von Halberstadta powstał już na początku XIII wieku. Pierre Bersuire (Bercheure, Berçoir, Berchoire, Berchorius lub Bercorius) w połowie XIV stulecia napisał parafrazę poematu, przetłumaczoną później na angielski przez Williama Caxtona, w XVI wieku Francuzi, Anglicy i Niemcy (drugi raz) mają przekład kompletnego dzieła Nazona¹².

Nieustannym przeróbkom podlegają również zaczerpnięte z *Metamorfoz* opowiadania mitologiczne. Moda ta ogarnia całą Europę. Mnożą się więc ponownie opowiedziane historie Cefala i Prokris, Tereusa, Prokne i Filomeli, Faetona, Meleagra, Medei, Ariadny, Andromachy i innych¹³. Nic dziwnego, że ślady lektury *Metamorfoz* znaleźć można w dziełach najwybitniejszych autorów. Osobne badania poświęcono temu zagadnieniu w odniesieniu do twórczości Dantego, Chaucera, Marlowe’a, Szekspira, Spensera, Milтона, Marota, Du Bellaya czy Montaigne’a¹⁴.

W dawnej kulturze Polski opowieści mitologiczne traktowane były przede wszystkim jako popularna beletrystyka, a pojedyncze historie wybrane z antycznego poematu tłoczono już w XVI wieku. Kasztelan brzeźnicki Andrzej Dębowski wydał u Wirzbięty *Atalantę* (drukowaną w latach 1572–1574), *Sąd o zbroję Achilową* (wydany przed r. 1587) i *Tysbe z Piramusem* (1591)¹⁵. Utwory cieszyły się poczytnością i miały kilka wznowień¹⁶.

Piotr Wężyk Widawski przetłumaczył mit o Prokne, Filomeli i Tereuszu¹⁷, a w końcu XVI stulecia istniała również tragedia pt. *Piramus i Tyzbe*, lecz nie mamy bliższych informacji o tym dziele (WS 11).

Dopiero wiek XVII przyniósł dwa, niemal równoległe wydane przekłady całości, autorstwa Jakuba Żebrowskiego i Waleriana Otwinowskiego¹⁸. Wiadomo też, że w rękopisie istniało tłumaczenie całości pióra Józefa Moczydłowskiego (niestety, utwór zaginął) (WS 7).

Metamorfozy najsilniej oddziaływały na wyobraźnię poetycką, ale zdarzały się

¹¹ Zob. *ibidem*, s. CXXI. Tekst ów przypisywano niekiedy Filipowi z Vitry lub Ch. Legouais’mu. Zob. J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*. Transl. B. F. Session. Princeton 1972, s. 92.

¹² Zob. Stabryła, *op. cit.*, s. CXXIII. Szerzej o recepcji zob. WS 11–13.

¹³ Zob. Stabryła, *ibidem*, s. CXXII, CXXIV.

¹⁴ Zob. uwagi Coona (*op. cit.*, s. 285). Interpretacje dość specyficznego mitu przywołują: A. D. Hall, *The Actaeon Myth and Allegorical Reading in Spenser’s „Two Cantos of Mutabilitie”*. „The Sixteenth Century Journal” t. 26 (1995), nr 3, s. 562–563. – M. Maślanka-Soro, *Owidiusz u Dantego na tle średniowiecznej tradycji literackiej*. „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis” 2011.

¹⁵ A. Dębowski, *Utwory zebrane*. Wstęp, oprac. M. Wichowa. Kraków 2009. Krzyżanowski (K 259) datował te wydania na 1587 rok.

¹⁶ Krzyżanowski (K 212) uważał, że przekłady Dębowskiego „rażą nas dzisiaj pewną gadatliwością, nadmiarem powtarzań, choć w czytaniu brzmia gładko i niewiele ustępują odpowiednim fragmentom w tekstach *Przemian* Otwinowskiego i Żebrowskiego”. Z tezą tą polemizuje Wichowa (w: Dębowski, *op. cit.*, s. 31, 47).

¹⁷ P. Wężyk Widawski, *Philomela. Morale, to jest ksiąg rozmaitych autorów wykład obyczajny pod obraz boginiej Weneri [...]*. Kraków 1585.

¹⁸ O obu tłumaczeniach zob. M. Wichowa: „Przeobrażenia” Jakuba Żebrowskiego i „Przemiany” Waleriana Otwinowskiego. Dwa staropolskie przekłady „Metamorfoz” Owidiusza. Łódź 1990; WS.

również przekłady innych dzieł Owidiusza, o czym świadczą fragmentarycznie zachowane *Remedia amoris* (1584) Malchera Kurzelowskiego czy *Dydo* (1600) Malchera Pułdowskiego, która stanowiła – według Juliana Krzyżanowskiego – kontaminację Wergiliusza i *Heroid*¹⁹.

Jak wspomnieliśmy, w 1588 roku w Krakowie wyszedł *Akteon* pióra Zbylitowskiego. Utwór składa się z dwóch części, pierwsza – *Historia* – to przekład fragmentu ks. III (w. 155–252) *Metamorfoz* Owidiusza; druga: *Do tegoż J. M. Pana Kuchmistrza – Autor*, zawiera objaśnienie mitu. Poemat został zakwalifikowany przez Krzyżanowskiego jako romans humanistyczny (K 25, 212)²⁰.

Adresat dedykacji – Balcer Stanisławski, herbu Piława (zm. 3 III 1610), był najstarszym synem podczaszego sanockiego Kaspra Stanisławskiego. Balcer, starosta szydłowiecki, osiecki, starogardzki i kasztelan sanocki, wślawił się męstwem bitewnym, głównie w walkach przeciw Moskwie, za co Stefan Batory obiecał mu stanowisko podskarbiego wielkiego koronnego i wkrótce ogłosił go pisarzem polnym koronnym. W chwili gdy wychodził *Akteon*, Stanisławski był już kuchmistrem koronnym. Godność tę, a także kasztelanię sanocką nadał Stanisławskiemu król Zygmunt III Waza w styczniu 1588 za zasługi w bitwie pod Byczyną prowadzonej pod dowództwem Jana Zamoyskiego przeciwko Maksymilianowi III Habsburgowi. Podskarbig koronnym został Stanisławski po Janie Młodziejowskim, podskarbig wielkim koronnym – po Janie Firleju. Lojalnie bronił też króla i królewiczów w czasie wojny domowej i rokoszu. O męstwie Stanisławskiego wspominał Zbylitowski również w *Drodze do Szwecyj*²¹.

Poeta wybrał adresata starannie: Stanisławski był wykształcony i należał do elity dworskiej. Nie wiemy jednak, jakie związki – poza dworskimi – łączyły tego poetę podczaszego z adresatem kuchmistrem. Jak przypuszcza Kazimierz Młynarz, wydawca *Akteona*, Stanisławski mógł finansować studia zagraniczne Zbylitowskiego, a także udzielić poręki na urząd truckczaszego²².

Zdarzało się, że poeci tłumaczyli lub parafrazowali fragmenty dzieł wielkich poprzedników traktując to jako rodzaj ćwiczenia. Nie mamy żadnych wiadomości o innych pracach przekładowych Zbylitowskiego, ale najprawdopodobniej *Akteon* nie stanowił ani wprawki, ani tym bardziej fragmentu tłumaczenia całego dzieła Nazona. Nie wiemy też, jaki był rzeczywisty powód wyboru tego mitu. Niewątpliwie, ostatnia ćwiartka XVI wieku sprzyjała Owidiuszowi. Wielbicielem tego starożytnego poety był Zamoyski, o którego protekcję Zbylitowski długo się starał. To nie tajemnica, że późniejsze pełne przekłady *Metamorfoz* pióra Żebrowskiego i Otwinowskiego powstały w kręgu oddziaływania domu hetmańskiego (WS 9). Do kultu Nazona w Polsce przyczynił się także uczonego szlachcic – humanista Jeremiasz Wojnowski, który w 1581 roku zorganizował wycieczkę w celu odnalezienia grobu Owidiusza. W miejscu jego wygnania natknął się na „nagrobek” poety, i kamień

¹⁹ Tekst wydał R. Skulski (*Ovidius albo przeciwko płomienistej miłości ksiąg dwoje*. „Pamiętnik Literacki” 1925/26). Zob. też K 214.

²⁰ O przekładach *Metamorfoz* szerzej pisze Wichowa („Przeobrażenia” Jakuba Żebrowskiego i „Przemiany” Waleriana Otwinowskiego).

²¹ A. Zbylitowski, *Droga do Szwecyj*. W zb.: *Trzy podróże*. Wstęp i objaśnienia E. Kotarski. Gdańsk 1973 (ks. III).

²² Młynarz, *op. cit.*, s. 36–37.

z inskrypcją przewieziono do Polski. Mistyfikacja powiodła się, bo płytę tę później opisywali ludzie znani i poważni, jak Antonio Possevino (WS 13).

Do historii Akteona odwoływał się Zbylitowski jeszcze kilkakrotnie w swoich dziełach. Trzeba jednak powiedzieć, że poza interesującym nas utworem wzmianki o nieszczęsnym myśliwym są tylko stylistyczną ozdobą. Np. w *Drodze do Szwecyjej* poeta, zastanawiając się nad powstaniem mijanej przez podróżników góry, przypuszcza, że mogła być kiedyś człowiekiem, teraz zamienionym w skałę. Na dowód przywołuje rozmaite metamorfozy: Prokne w słowika, Adonisa w kwiat, Niobe w kamień i – m.in. – Akteona w jelenia (ks. II, w. 427–439)²³.

Liczący niemal 200 wersów poemat Zbylitowskiego został napisany parzystym 13-zgłoskowcem. Dołączono do niego, poprzedzony wierszem o adresacie, 100-wersowy utwór, który objaśnia sens moralny cierpienie Akteona.

Zbylitowski, oczywiście, nie zmienił fabuły i przekładając poemat podążał za Owidiuszem. Odcisnął jednak na tłumaczeniu autorskie piętno. Przede wszystkim skoncentrował się wokół kilku elementów przestrzeni (woda, las) i pojęć (wstyd, głos), które połączył z postaciami utworu. Starał się także nadać dziełu harmonię poprzez powtórzenia i paralelizmy. Pierwszym wyraźnym śladem takiego postępowania była zamiana miejsca akcji: historia mitologiczna rozegrała się na górze Kithairon w Beocji, Owidiuszowa dolina („*Vallis erat piceis et acuta densa cupressu, / nomine Gargaphie succinctae sacra Dianae* [Była dolina pod osłoną gęstych jodeł i cyprysów, zwana Gargafie, poświęcona Dianie w sukni przepasanej]²⁴”) stała się w polskim tłumaczeniu pagórkiem porośniętym cisami i cyprysami²⁵. Istnienie cyprysu jako drzewa poświęconego Dianie jest dla Zbylitowskiego oczywiste, ale oryginalne świerki poeta zamienia na cisy, co powoduje, że las przekształca się w symboliczny cmentarz (cyprysy – smutek, śmierć; cisy – nieśmiertelność). Tak go też poeta opisuje: to miejsce zacienione, ciche i napelnione „wonnością smolnych drzew” (Z 2). Właśnie takie ciemne miejsca każdorazowo przynoszą zgubę myśliwemu: najpierw pobłądzi w gęstwinie, potem, stojąc w cieniu, zobaczy Dianę, w ciemnym lesie odkryją go psy, w końcu – poniesie w nim śmierć.

Ukryty wśród drzew i otoczony skałami źródł w pagórku jest jedynym jasnym punktem w tej przestrzeni (Z 14, 44). Woda, która daje życie kwiatom, trawie (Z 15) i w której kąpie się Diana (Z 31–35), stanie się zarazem narzędziem zemsty. Przez wodę dokona się metamorfoza (Z 65–66) i woda-lustro unacznici nieszczęśliwemu przemianę (Z 86).

Zanim dojdzie do krytycznego spotkania, zmęczony myśliwy, błądząc po nieznanym sobie lesie (Z 38), znajdzie się w najciemniejszym jego miejscu („przyszedł w gęste leśne cienie, / Gdzie nigdy nie dochodzą słoneczne promienie” (Z 39–40)). Zbylitowski w tłumaczeniu kilkakrotnie podkreślał brak winy Akteona, którego „nieszczęście ugodzi” (Z 39), który błąka się po „lesie nieświadomym” (Z 36) i który na miejscu znajdzie się „z przygody” (Z 39) – a więc przypadkowo.

Opisując Dianę, Zbylitowski skupił się przede wszystkim na dziewictwie

²³ Zbylitowski, *Droga do Szwecyjej*.

²⁴ Fragment w przekładzie A. Kamińskiego (na podstawie edycji: Owidiusz, *op. cit.*, s. 76).

²⁵ W *Metamorfozach* Owidiusza są to cyprysy i świerki, w tłumaczeniu B. Kicińskiego (Owidiusz, *Przemiany*. Tekst i przypisy oprac., wstępem i notą wydawniczą opatrzył A. Krawczuk. Warszawa 1995) – cyprysy i jodły.

i wstydlivosti bogini (Z 19, 36, 46, 48, 57, 59, 60–62). W kąpielii kobieta – wojowniczką, będzie niejako podwójnie bezbronna: nie tylko zrzuci szaty, ale też pozbędzie się łuku, włóczni i sajdaka. Chociaż rozbrojona Diana nadal „Patrzała prędkich strzał swych” (Z 63), nie mogła ukarać myśliwego, tak jak powinna to uczynić bogini łowów (np. w stosunku do Niobe). Woda, pierwotny powód nagości, stanie się jednocześnie bronią Artemidy. W chwili skropienia nią myśliwego Diana rzuca klątwę i przewrotnie zezwala Akteonowi na mówienie o jej wstydzie – jeśli tylko myśliwy zdoła wypowiedzieć jakiegokolwiek słowa.

Wprawdzie przemiana mężczyzny w jelenia (Z 75–80) i przydanie mu „bojaźni pierzchliwej” (Z 81) sugerowałyby, że myśliwy całkowicie zamienił się w zwierzę, jednak jeleni ma nadal ludzkie uczucia. Nie tylko „Myśl [...] sama przy nim i pamięć została” (Z 95) – on przede wszystkim chce mówić. Nie chodzi wszakże o opowiedzenie przygody Diany. Po przemianie Akteon w ogóle nie myśli o wstydzie bogini, lecz skupia się na własnym (w. 100), pragnie się pożalić (Z 89–90), a później rozpaczliwie chciałby, żeby go rozpoznano (Z 143–144). Zamiast tego może wzdychać (Z 92, 160, 164) i płakać (Z 93–94). Zbyt długie rozważania, czy zbiec do lasu, czy pokazać się innym, nie pomogły myśliwemu: „Czy sie kryć w pustym lesie? Tego bojaźń broni, / Tam zaś wstyd nie dopuści, ukazać się chroni” (w. 99–100). Ludzki namysł, dumanie, refleksja okażą się zgubą Akteona. Kiedy rozmyśla, co lepsze, traci czujność zwierzęcą i wtedy zauważają go psy. W chwili śmierci wyda z siebie „narzekanie / Smutne głosu nowego” (Z 163–164).

Przeobrażenie się w jelenia, poza zamianą ról (myśliwy – ofiara) jest interesujące także z innych względów. Po pierwsze, jeleni był zwierzęciem poświęconym Artemidzie, a ona sama poruszała się złotym rydwanem zaprzężonym w cztery złotorogie jelenie. Po drugie, przeobrażenie się w zwierzę było zwykle rodzajem degradacji i miało świadczyć o kondycji moralnej bohatera, w przypadku Akteona tym bardziej wątpliwej, że myśliwy ginie zabity przez własne psy, które w interpretacjach alegorycznych kojarzono przede wszystkim z cechami negatywnymi. Myślenie o przemianie w zwierzęta lub rośliny, a więc w byty niższe, jako o skutku grzechu ma długą tradycję: pierwszym, który wyraźnie to zaakcentował w odniesieniu do *Metamorfoz*, był Arnulf z Orleanu²⁶.

Pomimo że Zbylitowski nie zrezygnował z wyliczenia imion i cech ponad 30 psów, opis pościgu za jeleniem jest bardzo dynamiczny. Poeta często powtarza takie wyrazy, jak: „skoczyć” (Z 102), „bieżeć”, „przybieżeć” (Z 104, 106, 130), „bieg”, „bieganie” (Z 104, 112, 121), „gonić”, „doganiać” (Z 110, 116, 135), „prędkie” (Z 122), a nawet używa rozbudowanego porównania: „Prędzej niż lekki obłok z morza wypuszczony, / A wiatrem nieścignionym pod niebo pędzony” (Z 107–108).

Gęsty i ciemny las (Z 131–133) stanie się miejscem śmierci jelenia. Akteon nie może już mówić, ale wokół niego rozbrzmiewa wiele głosów: psie ujadanie „sie rozlega na wysokim / Powietrzu [...]” (Z 141–142), a niedawni towarzysze łowów szczują psy i wołają Akteona (Z 174–175). Akteon z powodu nowej, dwuistej natury czuje lęk przed lasem i wstyd przed ludźmi. Ludzka część wiąże się z utratą czujności, a to jest równoznaczne ze śmiercią.

Rozbudowany opis zadawanej myśliwemu-jeleniowi śmierci, tj. „roztargania”

²⁶ Zob. Maślanka-Soro, *op. cit.*, s. 134.

w „sztuki” (Z 187, 192) koncentruje się wokół ustawicznie powtarzanych trzech pojęć: ostrych zębów oprawców (Z 150, 155–156, 186), krwi (Z 147, 156, 159, 167, 178) i ran umierającego zwierzęcia (Z 146, 149, 157, 160).

Chociaż samego przekładu Zbylitowskiego nie ocenił Krzyżanowski wysoko, to zauważył opisy przyrody, które – jak to ujął – „tchną pewną świeżością”, poeta „nałożył nieco barw własnej inwencji” i „wprowadził dużo życia przez podkreślenie ruchu wody” (K 212–213). Badacz, zestawiając tłumaczenia Dębowskiego i Zbylitowskiego, przekład tego drugiego poety ocenił surowiej (K 212). Uznał, że twórca usiłował zachować nie tylko dosłowny sens oryginału, ale i szkolarskie subtelności (imiona nimf, psów), toteż:

w jego poemacie trafiają się całe ustępy, w których co drugi wiersz wykreślić by można bez szkody dla toku akcji, są to bowiem amplifikacje wierszy poprzednich, dodane dla uzyskania pary rymów. Dzięki temu [...] jędrne wyrażenia oryginału Owidiuszowego mocno nieraz ucierpiały, rozcieńczone powodzią niepotrzebnych słów. [K 212]

W tłumaczeniu Zbylitowskiego razila Krzyżanowskiego nieporadność stylowa, suchość, sztywność, niezgrabne powtórzenia i monotonia (K 212). Trzeba jednak przypomnieć, że z przekładu tego korzystali – w różnym stopniu – inni autorzy: Hieronim Morsztyn, Jakub Żebrowski i, pośrednio, Walerian Otwinowski (WS 203–206).

Zanim Owidiusz opowiedział historię o myśliwym, zadał pytanie, czy przestępstwem może być błąd, a zatem – w konsekwencji – czy taki czyn może być ukarany („*at bene si quaeras, fortunae crimen in illo, / non scelus invenies; quod denim scelus error habebat* [Gdybyś chciał dociekać, za jaką zbrodnię doświadczyła go Fortuna, nie docieciesz zgoła, bo czyż błąd jest zbrodnią?²⁷]” (3.141–142))²⁸. Bez wątplenia projektował więc lekturę etyczną, a tego rodzaju pytań w całym dziele zadał o wiele więcej²⁹. Zauważmy, że w *Tristiach* (2.207) Nazo sam siebie porównał do Akteona skazanego za błąd, a nie za przestępstwo.

W średniowieczu unikano dwuznaczności moralnych, dlatego powstałe wówczas komentarze koncentrowały się na wskazaniu rozwiązań pożądanych z punktu widzenia nauki Kościoła, czemu służyła przede wszystkim wykładnia alegoryczna. Według Marilyn Desmond historia opowiedziana przez Owidiusza jest zniuansowanym studium relacji między wolą a czynem, co dostrzegali ci komentatorzy, którzy starali się usprawiedliwić postępek myśliwego³⁰.

Z mitologii wiadomo, że gniew Artemidy wzbudzały różne osoby i sytuacje. Była mścicielką matki – Latony, obrończynią boskich przywilejów³¹, lecz była

²⁷ Przekład: A. K a m i e ń s k a.

²⁸ O v i d i u s, *Metamorphoses*. Ed. W. S. A n d e r s o n. Leipzig 1977.

²⁹ Szerzej o tym pisze M. D e s m o n d (*The Goddess Diana and the Ethics of Reading in the Ovide „Moralisé”*. W zb.: *Metamorphosis. The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*. Ed. A. K e i t h, S. R u p p. Toronto 2007).

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 67.

³¹ Przykłady stanowią np. historie Admetosa, Oineusa, Atreusa czy Hippolita. Admetos, który dzięki boskiej pomocy zdobył dziewczynę, w czasie ceremonii ślubnej zaniedbał złożenie ofiary Artemidzie, ta zaś w gniewie wypełniła węzami pokój nowożeńców. Podobnie lekkomyślnie postąpił Oineus: gdy ofiarowywał pierwsze zbiory bóstwom, zapomniał o Artemidzie, która w zemście nasłała na jego kraj olbrzymiego dzika. Z kolei Atreus obiecał oddać Artemidzie najpiękniejszą zwierzę z własnej trzody, jednakże zatrzymał dla siebie jagnię o złotym runie. Żona Atreusa oddała

też obrażana przez kwestionujących jej talenty łowieckie³². Próby zamachu na czystość bogini ukazane zostały w historiach Aloadów – bliźniaków gigantów, Bufagosa, a także Oriona, którzy próbowali ją porwać³³. Boginię w kąpieli widział Siprojtes (bogini zamieniła go w dziewczynę), ale, oczywiście, to przykład Akteona był najczęściej powtarzany. Gdy Emelija, bohaterka *Opowieści kanterberyjskich* Chaucera, modli się do Diany, prosi m.in.: „Chroń od gniewu mnie, twego, pomszczenia; / Od nich straszną Akteon zniósł karę”. Nie bez znaczenia jest to, że ściany świątyni, w której Emelija zanosi modły, pokrywały sceny łowów, w tym historia nieszczęsnego myśliwego³⁴.

Zbylitowski w tłumaczeniu podkreślał brak winy Akteona, który na miejscu znalazł się przypadkowo („z przygody”). W komentarzu wszakże zapomina o tym i ocenia myśliwego zgoła inaczej. Poprzedzona dedykacją kuchmistrzowi druga część utworu jest interpretacją mitu. Nie wiadomo, dlaczego poeta postanowił wytłumaczyć wykształconemu adresatowi właściwe znaczenie historii. Fabuła jednak nie sprowokowała Zbylitowskiego do rozważań na temat przypadku, ślepego losu czy zakresu odpowiedzialności człowieka za czyny. Młynarz sądził, że pierwsza część poematu „jest po prostu egzemplifikacją spraw zawartych w drugiej, samodzielnej partii utworu”³⁵. Trzeba wszakże zauważyć, iż wskazówki interpretacyjne Zbylitowskiego są zaskakujące, bo w żaden sposób nie wynikają z lektury tekstu. Obrazują to już pierwsze słowa, w których autor ostrzega, że „nie trzeba żartować z wysokimi bogi” (Z 196), a gdyby „głupi Akteon nie śmiał się z Dyjany, / Nie byłby tak od własnych psów swych roztargany” (Z 197–198). Powtórzy to zresztą za nim później w wierszu Hieronim Morsztyn³⁶. Opowiadając za Owidiuszem historię nieszczęśnika, poeta podkreślał przypadkowość spotkania z Dianą i nie zasugerował nawet nieprzystojnej reakcji myśliwego, nazywanego Kadmusowym wnukiem. W komentarzu jednak – wbrew własnemu tłumaczeniu – uważa, że „niewstydlivy” Akteon winien był „Nie śmiać się, lecz ustąpić [...]” (Z 202). Na tym nie koniec – Zbylitowski poza interpretacją w duchu moralnym odnosi się również do współczesności, przy czym największego znaczenia dopatruje się w scenie rozszarpania jelenia przez psy. Akteonami nazywa bowiem ludzi, którzy, wprawdzie, nie widzieli Diany lub ledwo o niej słyszeli, nie byli zamienieni w jelenie, ale zostali pożarci przez psy. Poecie chodzi, oczywiście, o przenośne znaczenie tych słów. Żarłoczne zwierzęta zjadają nie tyle pana, ile jego przychody (gumna i brogi). Zbylitowski skupia się więc na wyliczaniu kosztów kupna i utrzymania psów, a także innych zwierząt (ptaków) łownych, co następnie prowadzi do wniosku, że człowiek jest niewiele wart, bo kara za jego zabicie (10 grzywien) jest o wiele niższa niż koszty utrzymania zwierząt (Z 217–224). Rozważania i ciąg

runo swojemu kochankowi – rywalowi Atreusa do tronu. Kochanek dzięki runo został obrany królem. Bogini potrafiła także troszczyć się o swoich wyznawców. Hippolit wyróżniał Artemidę, a lekceważył Afrodytę. Gdy zginął, Asklepios – na prośbę Artemidy – przywrócił mu życie.

³² Adonisa śmiertelnie ranił dzik, w wojnie trojańskiej bogini prześladowała Greków, a szczególnie – Agamemnona, którego ród spotkała kara.

³³ W innych wersjach Orion kwestionował jej pierwszeństwo w łowach.

³⁴ G. Chaucer, *Opowieść Rycerza*. Przeł., przypisy, posł. P. Mroczkowski. Kraków 1988, s. 52.

³⁵ Młynarz, *op. cit.*, s. 42.

³⁶ Zob. Zimek, *op. cit.*, s. 73.

skojarzeń powodują, iż poeta dochodzi do kolejnego wątku: skoro mowa o zwierzętach, Zbylitowski przypomina o koniach i aktualnym wyzyskiwaniu dawnych towarzyszy wojen (Z 225–232). To nie koniec: różnimy się od przodków – ciągnie poeta – którzy żyli oszczędnie i cnotliwie, ciesząc się Bożym błogosławieństwem. Obecnie rozrzutni krajanie wydają wszystko na zbytki, zadłużając się, doznając wstydu, procesując się i korzystając z lichwy. Zbylitowski konstatuje, że najlepiej poprzestawać na małym. Do tych refleksji powróci w utworach ziemiańskich – *Żywocie szlachcica we wsi i Wieśniaku*. Młynarz ocenił, iż w *Akteonie* wyrażona jest rezygnacja szlachty z wszelkich metod walki w imię spokojnego, harmonijnego trybu życia na wsi³⁷.

Ostatnie wersy tej części utworu (Z 265–292) zostały poświęcone adresatowi dedykacji, którego Zbylitowski chwali jako człowieka cnotliwego, dzielnego, dobrego i brzydzącego się postępowaniem ludzi mu współczesnych. Poeta ofiarowuje mu także swoje usługi i zapewnia o dożgonnej służbie. Być może, na wybór adresata, poza uhonorowaniem go przez króla godnościami w roku wydania *Akteona*, miały wpływ jakieś inne względy, ale chyba nie stosunek Stanisławskiego do myślistwa i polowania. W związku z rozprawieniem się ze współczesnymi Akteonami, zjedzonymi przez własne psy, Krzyżanowski uważał, że utwór dźwięczy „wyraźnymi pogłosami *Satyra* Kochanowskiego”, co miało stawiać go w rzędzie lepszych satyr, które ukazały się w dobie renesansu (K 213). Zdaniem Marii Wichowej, Zbylitowski interpretował ten mit w ścisłym połączeniu z realiami życia szlachty polskiej³⁸. Młynarz sądził natomiast, że utwór „stanowi samodzielne przekonania poety, oparte głównie na autopsji, nie ograniczone jeszcze żadnymi poglądami przyjętymi z góry”³⁹. Radosław Grześkowiak zwrócił uwagę, iż podobne opinie formułowano także pod adresem wiersza Kaspra Miaskowskiego *Na Akteony polskie*⁴⁰.

Dla Zbylitowskiego Akteon podglądający Dianę to postać z mitu, a zatem sprawa motywacji myśliwego oraz ocena losu, przypadku, winy i kary nie stanowi przedmiotu jego zainteresowania. Akteon rozszarpany przez psy jest dla poety daleko ważniejszy, bo właśnie ta kwestia i znaczenie przemiany zostaną przeanalizowane w jego komentarzu.

Zbylitowski lubił historie z morałem, ale na kształt tłumaczenia fragmentu poematu Owidiusza nie wpłynęło naśladowanie Kochanowskiego, tylko jeden z charakterystycznych dla ówczesnej Europy sposobów interpretacji dzieła Nazona – objaśnienie moralne. W Polsce najpełniej chyba objawiło się ono w przekładzie *Metamorfoz* dokonany przez Otwinowskiego (sprawa Akteona została zawarta w *Argumentie Powieści piątej* w ks. III *Przemian*)⁴¹.

³⁷ Młynarz, *op. cit.*, s. 43.

³⁸ M. Wichowa, *Zarys dziejów recepcji „Metamorfoz” Owidiusza w literaturze staropolskiej*. W: J. Starnawski, M. Wichowa, A. Obrębski, *Antyk w Polsce*, cz. 1. Łódź 1992, s. 139.

³⁹ Młynarz, *op. cit.*, s. 43.

⁴⁰ R. Grześkowiak („*Humanitas*” w translacji. Komentarze staropolskich przekładów dzieł pisarzy antycznych na przełomie XVI i XVII wieku i ich humanistyczne źródła. W zb.: *Humanizm i filologia*. Red. nauk. A. Karpiński. Warszawa 2011, s. 281) przytacza pogląd S. Nieznanowskiego.

⁴¹ Szerzej o komentarzach Otwinowskiego zob. Wichowa, „*Przeobrażenia*” *Jakuba Żebrowskiego i „Przemiany” Waleriana Otwinowskiego, passim*. Dodać trzeba, że podobnych interpretacji dokonał również w Anglii A. Golding (1558).

To, co może nas dziś zdumiewać, to łatwość, z jaką Owidiusza czytano w duchu moralnym i interpretowano alegorycznie. Co więcej, w średniowieczu nawet modyfikowano, a niekiedy i zmyślano biografię poety, by jego twórczość pasowała do odpowiednich interpretacji⁴². Tak spreparowane „żywoty” Owidiusza powielane były także w czasach renesansu⁴³.

Dość łatwe okazało się przygotowanie odpowiednich fragmentów z *Metamorfóz* do użytku szkolnego (W 383). W wypowiedziach uczonych pojawiły się również liczne opinie o walorach moralnych poezji Nazona. Badacz Owidiusza, Lancelot Patrick Wilkinson, podał kilka charakterystycznych przykładów: *Heroidy* to w zamiarze poety, jak czytamy, potępienie występnej miłości, tak przedstawione, by napiętnować frywolnych, a wskazać tych, których pasje są właściwego rodzaju. *Lekarstwa na miłość* z kolei traktowano poważnie jako pomoc w osiągnięciu czystości (W 383). Bertrand Ginesse, dokonując przekładu tego dzieła, zakończył zadanie „na cześć i chwałę Maryi Dziewicy” (W 383). I nie był odosobniony: pewien paryski mnich, który u schyłku XV wieku kopiował *Sztukę kochania*, zrobił to „ad laudem et gloriam Virginis Mariae”⁴⁴. W czasach renesansu *Metamorfozy* były zaś poddawane różnym analizom i klasyfikacjom, wiele razy też je komentowano⁴⁵. Z pewnością takie postępowanie nie dotyczyło tylko dzieł Nazona⁴⁶.

Jeśli ów aspekt moralny w opowieściach Owidiusza nie był oczywisty, uciekano się do alegorii, podążając za przykładem Fulgencjusza i Theodulfa (W 384). Arnulf z Orleanu ocenił, że sam Owidiusz chciał pokazać metamorfozy, jakim poddane są dusze wskutek przemian doznawanych przez ciało⁴⁷. Zabiegi takie cieszyły się popularnością zwłaszcza w XII wieku, a najbardziej znanym dziełem były *Integumenta* Jana z Garlandii. Wiadomo, że powstały także specjalne wersje *Metamorfóz* na użytek zakonnic. Dominikanin Robert Holkot stworzył *Moralia super Ovidii „Metamorphoses”*, Thomas Waleys – „*Metamorphosis” Ovidiana moraliter explanata*, Giovanni dei Bonsignori – *Allegorie ed esposizioni delle „Metamorfosi”*, Laurence de Brun napisał poemat *Ovidius Christianus*, Pierre Bersuire ułożył *Ovidius moralizatus*. Nie można też zapomnieć o anonimowym *Ovide moralisé*. Korzystał z niego m.in. Chaucer⁴⁸. Do dziś dotrwało także wiele przekazów rękopiśmiennych, w tym – ilustrowanych⁴⁹. W niektórych z nich (np. z Rouen i Arsenalu) są ilustracje przedstawiające przemianę Akteona w jelenia⁵⁰.

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, iż w historiach mitologicznych próżno

⁴² Zob. F. Ghisalberti, *Mediaeval Biographies of Ovid*. „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” t. 9 (1946), s. 15.

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 33.

⁴⁴ Coon, *op. cit.*, s. 286.

⁴⁵ Zob. Ghisalberti, *op. cit.*, s. 42–43.

⁴⁶ Podobnie czytano np. Homera (*Moralia interpretatio errorum Ulyssis Homerici*).

⁴⁷ Cyt. za: E. D. Żółkiewska, *Postać Orfeusza w dwóch starofrancuskich wersjach „Owidiusza moralizowanego”*. W zb.: *Mit Orfeusza. Inspiracje i reinterpretacje w europejskiej tradycji artystycznej*. Red. S. Żerańska-Kominek. Gdańsk 2003, s. 47.

⁴⁸ Zob. S. B. Meech: *Chaucer and the „Ovide Moralisé”*. PMLA t. 33 (1918), nr 2; *Chaucer and the „Ovide Moralisé” – A Further Study*. Jw., t. 46 (1931), nr 1. O innych autorach pozostających pod wpływem tego tekstu zob. W 384 n.

⁴⁹ Zob. C. Lord, *Manuscripts of the „Ovide moralisé”*. „The Art Bulletin” t. 57 (1975), nr 2, s. 161.

⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 171.

szukać przesłania moralnego⁵¹. Stosowanie interpretacji alegorycznej rozwiązało jednak ten problem, co z biegiem czasu spowodowało, że i *Metamorfozy* Owidiusza traktowane były jak kopalnia wiedzy prawdziwej⁵².

Wedle najbardziej rozpowszechnionej interpretacji alegorycznej Akteon rozszarpany przez własne psy oznacza tego, kto kończy życie w nędzy, ponieważ oddaje się namiętnościom. W niektórych komentarzach był to ten, kto roztrwonił całe swoje mienie, by móc oddawać się myślistwu – zajęciu próżnemu i bezużytecznemu. Taki sposób odczytania mitu został utrwalony przez Fulgencjusza w jego *Mythologiae* (VI w. n.e.) i przez Arnulfa z Orleanu, Giovanniego del Virgilio oraz w wielkiej liczbie komentarzy do *Metamorfoz*. Najczęściej wznawiany komentarz powstały w czasach renesansu stanowiła praca Raphaela Regiusa *P. Ovidii Nasonis „Metamorphoseos” libri moralizati* (pierwszy raz opublikowana w 1493 r. w Wenecji). Według Regiusa fabuła mitu pokazuje, że Akteon był zapalonym myśliwym i przeznacział cały swój dochód na wyżywienie sfory⁵³. Podobne sugestie pojawiają się również w wielu dziełach emblematycznych (np. Andrei Alcatiego, Barthélemy’ego Aneau czy Johanna Sambucusa)⁵⁴. Ten rodzaj interpretacji, jak wskazał Jean Seznec, pomimo jej skostnienia, nadal znakomicie służy celom dydaktycznym⁵⁵.

Zbylitowski nie miał w Polsce poprzednika. Wprawdzie Georgius Sabinus (1508–1560), zamieszczając własny komentarz do mitu (*Fabularum poeticarum P. Ovidii „Metamorphosi” descriptarum interpretatio. Interpretatio ethica, physica & historica*), podał, że Jan Dantyszek zwykł był porównywać psy Akteona do pieczeniarzy, którzy pożerają swoich żywicieli (czyli nie znających miary władców, którzy rozdają dobra), uwaga ta jednak nie została utrwalona w twórczości warmińskiego biskupa⁵⁶. Interpretacja zaproponowana przez Zbylitowskiego jest zatem tradycyjna, ale w literaturze polskiej w takim kształcie pojawiła się po raz pierwszy. Warto wskazać, iż niemal w tym samym czasie, co przekład Zbylitowskiego, wyszedł w Lejdzie zbiór Geoffreya Whitneya *A Choice of Emblemes, and Other Devices* (1586), w którym czytamy, że ci, którzy ulegają swym zachciankom, podobni są zwierzętom i powinni otrzymać tę samą nagrodę co Akteon: pożarcie przez swoje niegodziwe czyny. Uświadamia to jedno – utożsamienie psów Akteona z požądaniemi nękającymi ludzką duszę stanowiło już wówczas w literaturze motyw obiegowy⁵⁷. W dawnej Polsce dostępne były różne komentarze do Owidiusza. Do dziś Biblioteka Jagiellońska przechowuje *Fabulae mythologicae explicatae*

⁵¹ Więcej o tym pisze Seznec (*op. cit.*, tu: rozdz. 3: *The Moral Tradition*).

⁵² Zob. *ibidem*, s. 91.

⁵³ Zob. *Latin Commentaries on Ovid from the Renaissance*. Selected, introduced and translated by A. Moss. Signal Mountain 1998, s. 47.

⁵⁴ Szerzej o tym pisze Grzeszkowiak (*op. cit.*, s. 283). Barthélemy Aneau (1510–1561) był francuskim poetą i humanistą, znanym głównie dzięki dziełu *Alector; ou le coq* (1560) i przekładowi *Emblematum libellus Alcatiego* (1549) na francuski. Johannes Sambucus (właśc. János Zsámboky (1531–1584)) był węgierskim lekarzem, humanistą, uczonec, poetą i mecenasem. *Emblemata* (1564), później wielokrotnie wznawiane, przyniosły autorowi międzynarodową sławę.

⁵⁵ Seznec, *op. cit.*, s. 103.

⁵⁶ Zob. M. Wichowa, *Kierunki recepcji „Metamorfoz” Owidiusza w literaturze staropolskiej*. „Meander” 1989, nr 1/2, s. 23. – Grzeszkowiak, *op. cit.*, s. 282–283. Ten fragment tekstu Sabinusa dostępny jest na stronie: <http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/7472/35/cache.off>

⁵⁷ Zob. Zimek, *op. cit.*, s. 78.

ex Ovidio z XIV wieku oraz *Metamorphosis moralisata* Bercheriusa⁵⁸. Oczywiście, dzieła Owidiusza polscy autorzy poznawali również w szkole, gdzie otrzymywali wskazówki interpretacyjne. Spośród rodzimych autorów tropem Zbylitowskiego pójdą m.in. Sebastian Fabian Klonowicz (*De victoria deorum*, rozdz. 29) czy Kasper Miaskowski (*Na Akteony polskie*).

Popularność mitu o Akteonie była spotęgowana przez pojemną literacko i jednoznacznie symbolikę polowania i jelenia. Eugenio Garin, analizując oddziaływanie przeszłości na teraźniejszość – a zatem nie tylko formy jej ujmowania i przyswajania, ale także wyobrażenia o odzyskanej starożytności – oraz stosunek między teraźniejszością a przeszłością, przypomniał istniejące wówczas sprzeczne przekonania, że, z jednej strony, mądrość już została dana w przeszłości, a z drugiej – wiedza jest zdobyczą, którą poprzedza długie i męczące polowanie⁵⁹. Oba mity – wizji określonej od początku i wyczerpującego poszukiwania – według badacza zdają się łączyć w konkluzji Giordana Bruna:

Diana („świat, wszechświat, natura”) objawia się naga myśliwemu Akteonowi, który ją dogonił, podczas gdy „psy, myśli o rzeczach boskich” rzucają się na niego i, zamieniwszy myśliwego w zdobycz, rozszarpują go („czyniąc go martwym dla motłochu, dla tłumu, wolnym od więzów wzbudzonych zmysłów [...], by nie przypatrywał się już przez szpary i okna swej Dianie, lecz powalwszy grube mury na ziemię, ogarnął wzrokiem cały horyzont”)⁶⁰.

Poza atrakcyjną symboliką polowania i jelenia myślistwo miało dla ówczesnych znaczenie jako zajęcie gospodarskie i szlachetna rozrywka. Szlachcic Zbylitowski wiedział, oczywiście, że lasy są cennymi rewirami łowieckimi. Gdy jechał do miasta, poruszał się po lasach, drogach leśnych, polnych, nieutwardzonych traktach. W krajobrazie dawnej Polski przeważały lasobory (czyli lasy mieszane) i bory wilgotne (S 45). Był to dom dla łosi, żubrów, dzików, borsuków, lisów, popielic, kun i gronostajów, wilków, saren, jeleni, zające i rozmaitego ptactwa (S 45–46).

Zbylitowski nie sprzeciwiał się myślistwu jako naturalnemu, zimowemu zajęciu skrzętnego gospodarza, który w ten sposób dostarczał jadła na stół. W *Żywocie szlachcica we wsi* poeta poświęcił obszerny *passus* rozkoszom myśliwskim: zarzucaniu sieci, szczwaniu chartów i ogarów, zastawianiu sideł, polowaniu z krogulcem. Szczekanie psów staje się wtedy, w ocenie wierszopisa, muzyką dla uszu „ludzi frasowliwych”. Przyjemności polowania opisuje wielu autorów, powstają też całe poematy myśliwskie⁶¹.

Piętnowanie młodzieńców podglądających kąpiące się panny łatwo byłoby uzasadnić, ale interpretacja, jaką dał Zbylitowski, nie jest bezpośrednio związana z perypetiami myśliwego, lecz wyłącznie ze skutkiem przygody, skoro Akteonami poeta nazywa tych, którzy trawią czas i marnują pieniądze na zbytki (co zresztą pisarz, lecz już bez pomocy Owidiusza, będzie jeszcze ganić w późniejszych

⁵⁸ Zob. R. Skulski, „*Metamorphosis moralisata*” ks. Piotra Bercheriusa. (*Ustęp z dziejów życia pozagrobowego Owidiusza na gruncie polskim*). „Przegląd Humanistyczny” 1923, z. 3.

⁵⁹ E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*. Przeł. A. Dutka. Wyd. 2, przejrz. Warszawa 1993, s. 13.

⁶⁰ Cyt. za: *ibidem*.

⁶¹ Zob. np. *Staropolskie poematy myśliwskie. Antologia*. Wybór, oprac. W. Dynak, J. Sokolski. Wrocław 2007.

utworach). Komentarz przydany do *Akteona* świadczyłby o tym, że opowieść zaczerpnięta z Owidiusza posłużyła wyłącznie skrytykowaniu kosztownej rozrywki, która pochłaniała cały szlachecki majątek. W *Witaniu króla nowego myśliwstwa*, a właściwie trofea i sprzęt myśliwski (prawdopodobnie też sokoły, psy do polowań), staje się nawet synonimem cennego daru, czegoś, czego nie może ofiarować władcy ubogi poeta.

Samo polowanie oceniano jednak rozmaicie. Uznawano je za szlachetną rozrywkę, wskazywano wartość gospodarczą łowów, ale kojarzono też z krwawym zajęciem i wprawką wojenną. Np. w *Livres du roy Modus et la royne Ratio* król Modus, upostaciowana alegoria, objaśnia metody polowania i chwalić łowy używa konwencjonalnego argumentu o zaletach myśliwstwa, które jest ucieczką od lenistwa – źródła wszelkiego zła. Gaston III, hrabia Foix (Gaston Phébus), uważał, że dzięki polowaniom człowiek nie płami się grzechem, bo – m.in. – śpi zmęczony łowami (T 260). Polowanie było jednak również surogatem bitwy. Machiaveli twierdził, iż książę zawsze winien myśleć o wojnie, a polowanie dobrze ją zastępuje (T 261). Równie wielu autorów wypowiadało się wszakże przeciwko takiej rozrywce (T 263). Kościół dość wcześnie wąpił w wartość polowania. Niewłaściwe było to, że duchowni nosili broń – ten sposób spędzania czasu stanowił przeszkodę w życiu kontemplacyjnym; nie zapominano też o kosztach ekwipunku, utrzymania psów i sokołów. Kłopot w tym, iż wielu duchownych wysokiego stanu od młodości wprawiało się w sztuce polowań i nie było skorych do porzucenia takiego zajęcia. Jan z Salisburii twierdził, że radość z polowania mogła wzbudzać niewłaściwe namiętności, i jako przykład podawał miłość Eneasza i Dydony (T 264). Dodać trzeba, że dla Kościoła, który co do zasady nie pochwalał łowów, polowanie na jelenia było mniejszym złem, bo nie kończyło się krwawym starciem człowieka ze zwierzęciem.

Jeleń jako symbol i wątek okazał się bardzo nośny literacko. Marcelle Thiébaux przeanalizowała występowanie motywu polowania na jelenia w średniowiecznym piśmiennictwie (T 264). Rozróżniła pięć głównych wyobrażeń ikonograficznych: jelenia u wodopoju, zabijającego węża, z porożem, jelenia przebitego i zwierzę zamęczone (zagonione) (T 40–41). Polowanie mogło zakończyć się trojako: sukcesem myśliwego, jego zamianą w ofiarę, w końcu – myśliwy mógł być skazany na nie kończące się łowy (T 50). Ostatecznie badaczka opisała 4 typy doświadczeń wyrażanych przez łowy: polowanie uświęcone, śmiertelne polowanie, łowy poucające i łowy miłosne (T 58). Studia na gruncie literatury polskiej uświadomiły, że interpretacja erotyczna z biegiem czasu zyskiwała na popularności⁶².

Znawca łowiectwa Phébus w *Livre de chasse* najwyżej oceniał jelenie z uwagą na ich czujność i inteligencję, a w zmaganiach ze zwierzęciem widział siłę tworzenia podstaw sztuki łowieckiej. *Ars venandi* wraz z wykształcającym się ceremoniałem wyrastała z elitarnej kultury średniowiecza i miała wpływ na późniejsze kształtowanie się postaw etycznych i estetycznych (S 431).

Michel Pastoureau w pracy o symbolach średniowiecznych analizował m.in. przemiany oceny wartości zwierzyny łownej. W starożytności i we wczesnym

⁶² Zob. Z i m e k, *op. cit.*, s. 64–84.

średniowieczu polowanie na dzika cieszyło się niezwykle estymą jako rytuał królów i panów, a niebezpieczne starcie z dziką świnią było czynem bohaterskim⁶³. Polowanie na jelenia nie przynosiło takiej chwały, bo zwierzę uważano za lękliwe i tchórzliwe; uciekało ono przed psami i dawało się łatwo zabić, a jego mięso – jako mdłe i niezdrowe – nie gościło na stołach patrycjusza. Trzeba dodać, że tchórzliwych żołnierzy, pierzchających z pola walki, nazywano właśnie jeleniami (*cervi*)⁶⁴.

Od XIII–XIV wieku sytuacja ta się zmieniła. Odtąd jeleni stał się zwierzęciem szlacheckim, a polowanie na niego – zajęciem królów, co szczegółowo opisują autorzy traktatów łowieckich, jak William Twiti, Gaston Phébus, Gace de la Buigne i wielu innych⁶⁵. Wpływ na to miały warunki ekonomiczne (kosztowne utrzymanie specjalnych psów do łowów na dzika), społeczne (utrata rytuału arystokratycznego z uwagi na stosowanie odmiennych niż polowanie sposobów zabijania szkodnika, np. pułapek i sieci zakładanych przez właścicieli pól, winnic i ogrodów), przyzwyczajenia kulinarne (miejsce dzika na stole pańskim zajmuje ptactwo) i – co wydaje się szczególnie istotne – tzw. *foresta*, czyli prawa dotyczące terenów łowieckich. Tylko ci, którzy mieli wystarczająco wiele ziemi, mogli polować na jelenie, bo wymagało to największych przestrzeni⁶⁶. Rozrywka ta odnosiła się zatem wyłącznie do wielkich posiadaczy. Zwierzynę łowną dzielono na *animalia superiora* (grubą) i *animalia minuta* (drobną). Nie był to jedynie efekt charakterystycznego podówczas porządkowania zjawisk i rzeczy, podział stał się bowiem nośnikiem treści prawnych. Rozróżniano dwa rodzaje łowów: *venationes magnae* i *venationes parvae*. Pierwszy dotyczył łowów na zwierzynę zastrzeżoną na mocy *regale* dla grupy uprzywilejowanej, drugi – pozostawał domeną ludzi parających się łowiectwem (S 50). Zasada *regale* łowieckiego była stosowana w niemal całej ówczesnej Europie i oznaczała przywilej zarezerwowany tylko dla tych, którzy z racji prestiżu godni są łowów na grubego zwierza (S 51). Jeleń należał do zwierząt z grupy *animalia superiora*, a polowanie na niego podlegało *regale*. Wprawdzie łowy nie były niebezpieczne, ale zawsze niełatwe ze względu na wielką czujność i rączość jeleni (S 67). W polskich i obcych źródłach zachowało się wiele opowieści o nieszczęśliwie kończących się polowaniach i śmierci jeźdźców, którzy albo nie dostrzegli w porę przeszkody, albo w pościgu spadali z wierzchowców. W takich okolicznościach, jak pisze Jan Długosz, zginął Kazimierz Wielki, który ruszył na łowy, nie szanując święta maryjnego⁶⁷. Jeleń był cennym trofeum: prócz mięsa wykorzystywano skóry, z których wyrabiano głównie rękawiczki, pasy, buty i inną galanterię; z rogów strugano szydła i rylce, okładziny rękojeści noży, haczyki na ryby czy grzebienie. Sierścią jelenia wypychano wyściółki siodeł (S 68–69). Gdy w *Odprawie posłów greckich* Poseł relacjonuje Helenie przebieg rady, dowiadujemy się, że Aleksander

⁶³ Zob. M. Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*. Przeł. H. Igalson-Tygielska. Warszawa 2006, s. 73.

⁶⁴ Zob. *ibidem*, s. 74.

⁶⁵ Zob. *ibidem*, s. 77–78.

⁶⁶ Zob. *ibidem*, s. 80.

⁶⁷ J. Długosz, *Roczniki, czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Księga IX. 1300–1370*. Oprac. tekstu łac. D. Turkowska, M. Kowalczyk. Przeł. J. Mrukówna. Red., komentarz J. Garbaciak, K. Pieradzka. Wyd. 2. Warszawa 2009, s. 434–435.

opisując własne zajęcia mówi: „wolałem po gęstych dąbrowach / Prędkie jelenie gonić albo dzikie świnię” (w. 217–218)⁶⁸.

W średniowieczu dokonywała się przemiana symboliki związanej z dzikiem i jeleniem. Pierwszy postrzegany jest jako uosobienie grzechów i zwierzę diaboliczne, drugi staje się zwierzęciem chrystologicznym, ozdobionym cnotami. Jego poroże porównuje się do *Dekalogu*, jelenia przedstawia się ze skrzydłami, widzi się w nim zwierzę słoneczne, wroga węża (Pliniusz uważał, że jeleni wypląsa z jam gady i je zabija; w Polsce wątek ten pojawia się w *Łowie Dyjanny* J. A. Kmity), z krzyżem między rogami, w kolorze białym. Jeleń staje się również symbolem zmartwychwstania (rogi co roku odrastają), a także obrazem dobrego chrześcijanina, a nawet atrybutem lub substytutem Chrystusa (*cervus – servus*). Wielokrotnie przywołuje się i komentuje werset z psalmu 42 (41), w którym mowa o łani⁶⁹.

Jak powiedzieliśmy, Akteon był również interpretowany jako Jezus Chrystus⁷⁰. Np. we wspomnianym wcześniej *Ovide moralisé* zaproponowano dwa rozwiązania. Po pierwsze, perypetie myśliwego unaoczniają niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą samo polowanie; po drugie, Diana może być utożsamiana z Trójcą Świętą, Akteon zaś z Chrystusem – i wówczas historia staje się alegorią inkarnacji⁷¹. Kojarzenie historii myśliwego z Chrystusem wiązać należy także ze wzrostem i popularnością hagiografii, czemu przysłużył się również nośny obraz męki myśliwego – rozczłonkowanie ciała oraz przemiany zwyczajów łowieckich. Wątek chrystologiczny pojawił się w Polsce w *Historiach rzymskich*. Jeleń, który na początku chrześcijaństwa kojarzył się z pogańskimi bogami i bohaterami (jak irlandzki Finn, czyli Jeleń – celtycki bóg z głową jelenia⁷²), a potem też z potępianym na zachodzie Europy karnawałowym obyczajem przebierania się za to zwierzę, musiał zostać symbolicznie obłaskawiony na użytek chrześcijaństwa. Odpustowe przebieranki biskup Faustyn skomentował następująco: „Czyż jakiś rozsądny człowiek uwierzy, że ludzie zdrowi na umyśle mogą się przebierać za jelenie i przemieniać w dzikie zwierzęta?”⁷³ Spotkanie z czarodziejskim zwierzęciem występującym w kulturze Celtów przekształciło się w przybycie psychopompa, wcielenie Chrystusa, dzięki któremu dokona się metamorfoza duchowa. Jak uczyły przykłady św. Eustachego i św. Huberta, zetknięcie się z jeleniem mającym krucyfiks w porożu może spowodować, że człowiek stanie się świętym⁷⁴.

Jeleń jako egzystencja efemeryczna również w wielu innych opowieściach (np. w legendzie o św. Edernie) działał na styku dwóch światów, wyznaczał granice, był też zwierzęciem inicjacyjnym, ponieważ pokazywał drogę do innego świata⁷⁵. Komentarz moralny do Owidiusza i postać jelenia jako symbolu nowej drogi wza-

⁶⁸ J. Kochanowski, *Odprawa posłów greckich*. Oprac. T. Ulewicz. Wyd. 12, przejr. i uzup. Wrocław 1974, s. 26. BN 13.

⁶⁹ Więcej informacji o tym zob. Pastoureau, *op. cit.*, s. 84–86.

⁷⁰ Zob. Seznec, *op. cit.*, s. 93.

⁷¹ Zob. Desmond, *op. cit.*, s. 68.

⁷² Zob. tzw. kocioł z Gundestrup, celtyckie naczynie z II–I w. p.n.e., na którym widnieje wizerunek rogatego boga Cernunnosa w towarzystwie jelenia i psa.

⁷³ Cyt. za: Ph. Walter, *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*. Przeł. E. Burska. Warszawa 2006, s. 63.

⁷⁴ Zob. Pastoureau, *op. cit.*, s. 87–88.

⁷⁵ Zob. Walter, *op. cit.*, s. 64.

jennie na siebie oddziaływały i wzmacniały się. Jeleń jest także „symbolem towarzyszącym”, co uwidacznia chociażby *Ikonologia* Cesarego Ripy⁷⁶. Dość wskazać, iż w wyobrażeniu Życia Długiego jeleń z rozłożystym porożem oznacza długowieczność (uważano, że zwierzęta te żyją 300 lat); jako towarzysz Roztropności informuje, że wprowadzie długie nogi zachęcają do biegu, ale poroże nakazuje hamować z obawy przed zaplątaniem się w krzaki⁷⁷. Zwierzę śpi również u nóg Pochlebstwa, które gra na flecie. Ukołysany melodią jeleń zapomina o bezpieczeństwie i daje się łatwo złapać, jak ten, kto chętnie słucha pochwał. Jako symbol chrystologiczny zwierzę znajduje się zaś w wyobrażeniu Pragnienia złączenia się z Bogiem⁷⁸.

Zbylowski, jak każdy szlachcic, znał z autopsji zwyczaje łowieckie i wiedział, że moment zabicia zwierzęcia rozpoczyna ważny dla myśliwych rytuał. Rozbudowany u Owidiusza opis śmierci zadawanej myśliwemu przez psy, które w przekładzie naszego poety „roztargały [jelenia] w sztuki”, musiał robić wrażenie na ówczesnych. Zwykle to człowiek, a nie pies, uśmierca zwierzę: najpierw przebijano szyję, potem dzielono jelenia na miejscu w odpowiedniej kolejności, oddawano serce, płuca, wątrobę i tchawicę psom, w końcu szukano tzw. kości sercowej, mającej znaczenie magiczne i lecznicze (T 271–272). W rzeczywistości była to chrząstka, ważna zwłaszcza dla kobiet, które miały dzieci. W święto *Inventionis Crucis* (3 maja) owa kość przybierała ponoć kształt krzyża⁷⁹. W Polsce w sercu jelenia szukano „kamyka” – leku na mdłości, i uważano, iż „wódka z jeleniego serca destylowana sprawuje wielką pomoc i ten pożytek, że serce posila, od trzęsienia i od innych wielu niebezpieczeństw przypadkowych ratuje [...]”⁸⁰. W różnych częściach Europy przewidywano jeszcze inne czynności, np. przy podziale łupów pozostawiano kości miednicy.

Sceny polowań utrwalano nawet w świątyniach. Znajdują się one na sarkofagach (katedra w Clermont-Ferrand), tympanonach (kościół św. Ursyna w Bourges) czy drzwiach (katedra w Chartres)⁸¹. Samo polowanie trudno zatem było całkowicie potępić, nie postępując wbrew regułom i obyczajom społecznym. Zupełnie inaczej rzecz miała się z postrzeganiem myśliwego. To postać, która z biegiem czasu nabierała cech negatywnych, co niekiedy pokrywało się z interpretacjami *Metamorfoz*. W tym duchu komentowano np. postaci i wydarzenia z *Biblii*, m.in. Nimroda (Rdz 10, 9–10), potężnego władcę, grzesznika i słynnego myśliwego – prawdopodobnie budowniczego wieży Babel. Myśliwy to uosobienie zła w tradycyjnej egzegezie psalmów 10 (9) i 91 (90) (T 264). Być może, źródłem tego postępowania jest błąd językowy. Bardzo interesujące pod tym względem wydają się *Dekrety Gracjana*. Wśród dokumentów datowanych na lata 1139–1142 znajduje się jeden, który dowodzi, że dość wcześnie pomyłono dwa znaczenia słowa „*venator*”. Pierwsze odnosiło się do myśliwego, drugie do tego, który walczy z bestiami, co najprawdopodobniej dotyczyło gladiatora. Jak wiadomo, gladiatorzy specjalizowali się w różnych rodzajach walki i korzystali z roz-

⁷⁶ C. Ripa, *Ikonologia*. Przeł. I. Kania. Kraków 1998.

⁷⁷ Zob. *ibidem*, s. 442, 364.

⁷⁸ Zob. *ibidem*, s. 134–135, 145.

⁷⁹ Zob. S 70. Samsonowicz w swojej książce przedstawia ustalenia Thiébaux (T 272).

⁸⁰ *Staropolskie księgi o myślistwie*. Oprac. W. Dynak, J. Sokolski. Wrocław 2001, s. 121.

⁸¹ Zob. K. Kibish-Ożarowska, *O sztuce na wesoło*. Warszawa 2002, s. 326.

maitej broni. Byli tacy, którzy walczyli z zawiązanymi oczami albo na pięści, nożami w kształcie sierpa, mieczem, dwoma mieczami, mieczem z dwoma ostrzami, włócznią czy też przy użyciu sieci⁸². Ci, których zwano *venatores*, walczyli z dzikimi zwierzętami, a niekiedy popisywali się sztuczkami cyrkowymi, np. wkładaniem ręki do gardła lwa, jazdą wierzchem itd. W *Dekrecie Gracjana* (dist. LXXXVI, c. 7) ubolewano nad osobami dzielącymi się dobrami z aktorami (*histriones*)⁸³. W komentarzu wskazuje się w tej grupie właśnie *venatores*, jednakże św. Augustyn nie miał na myśli polujących na zwierzęta, lecz osoby występujące publicznie, do których zaliczał również nierządnicę (T 263–264). Podwójne znaczenie słowa „*venator*” nie sprzyjało pochwalie myślistwa. Zajęcie to zaczęto postrzegać jako grzeszne. Np. za niegodziwego myśliwego uważano biblijnego Ezawa, a stąd niedaleko do twierdzenia, że Ezaw był myśliwym, bo był grzesznikiem⁸⁴. Obraz myśliwego nie był jednoznaczny i niekiedy ukazywano go pozytywnie. W Muzeum Sztuki w Weimarze znajduje się pochodzące z XV wieku malowidło nieznanego artysty, na którym w scenie zwiastowania pojawia się Gabriel Archanioł jako myśliwy dmący w róg⁸⁵.

Zaproponowana przez Zbylitowskiego wersja historii o Akteonie wskazuje wyraźnie, że alegoryczna interpretacja w duchu średniowiecznym była ciągle żywa w końcu XVI wieku. Wprawdzie postać Akteona przedstawiano już częściej jako symbol Chrystusa, ale widoczne jest również, że historie mitologiczne nadal traktowano jak egzemplia, tzn. jako funkcjonujące osobno fabuły z własnym zestawem interpretacji. Jednocześnie (i bez przeszkód) taki komentarz współistniał z humanistycznym modelem przekładu, a nawet wpisywał się w model czytania mitologii jako poezji – tajemnicy, której utajone sensy muszą dopiero zostać odkryte⁸⁶. Można też przypuszczać, że Zbylitowski samego tłumaczenia nie uważał za właściwy podarek dla swego dobrodzieja, dlatego dopełnił je interpretacją, w której mógł pochwalić adresata, zaprezentować się jako zatroskany rozrzutnością, skromny szlachcic, poeta rozumiejący właściwy sens tekstu Owidiusza, a jednocześnie zgrabnie usprawiedliwić wybór fragmentu *Metamorfoz*, gdzie naga Diana kąpie się w źródle na oczach młodzieńca.

Akteon Zbylitowskiego nie pozostał na trwałe w obiegu literackim: wydany był tylko raz, a czytany jedynie przez następne 50 lat. Pogłosy przekładu i przejętki z niego odnaleźć można zarówno u Hieronima Morsztyna, jak i u tłumaczy całego poematu Żebrowskiego i Otwinowskiego⁸⁷.

⁸² Zob. M. Grant, *Gladiatorzy*. Przeł. T. Rybowski. Wstęp A. Ładomirski. Wrocław 1980, s. 52.

⁸³ *Decretum Gratiani*. Venetia 1591 (pars prima, dist. LXXXVI, c. VII–IX).

⁸⁴ Zob. *ibidem* (pars prima, dist. LXXXVI, c. 11). – T 264.

⁸⁵ Zob. Kibish-Ożarowska, *op. cit.*, s. 330.

⁸⁶ Zob. szerzej o tym: S. M. Wheeler, *A Discourse of Wonders. Audience and Performance in Ovid's „Metamorphoses”*. Philadelphia 1999, s. 75. – J. Schulte, „W które ja wszystkie kładę tajemnice swoje”. „Fraszki” a tajemnica poetycka humanistów. W: Jan Kochanowski i renesans europejski. *Ośmiu studiów*. Przeł. K. Wierzbicka-Trwoga. Red. M. Rowińska-Szczepaniak, K. Wierzbicka-Trwoga. Warszawa 2012.

⁸⁷ Zob. Zimek, *op. cit.*, s. 73. O zależnościach w przekładach pełnych pisała Wichowa w przywoływanej tu książce „Przeobrażenia” Jakuba Żebrowskiego i „Przemiany” Waleriana Otwinowskiego (*passim*).

Abstract

ANNA KOCHAN
(University of Wrocław)

“SHALL I HIDE IN AN EMPTY FOREST?”
ON THE TRANSLATION AND INTERPRETATION OF THE MYTH OF ACTAEON
IN ANDRZEJ ZBYLITOWSKI’S VIEW

Analysing Andrzej Zbylitowski’s translation of a fragment of Ovid’s *Metamorphoses* (Actaeon’s history from Book 3, lines 155–252), the author of the present article attempts to settle why the verse interpretation of the myth (the protagonist is devoured by dogs – incurring debts) which the poet included into the translation so strongly departs from the presented story. As a result, Polish translations of Ovid are traced, followed by an insight into the Roman poet’s immense popularity in the Middle Ages and an attempt made then to adjust *Metamorphoses* to school purposes through allegoric commentaries. To add, the article points at customary changes (mainly in hunting) and at a possible translator’s error, all of which influenced not only the interpretation of the myth but the figures of Actaeon and Diana, and the symbol of deer as well. The considerations lead to the conclusions that the allegorical interpretation in the mediaeval spirit was still valid among 16th century humanists, allegorical commentary coexisted with the new model of translation, and mythological tales were still treated as exempla, *i.e.* stories with their own sets of interpretations.