



EPIZOD BRAGMAŃSKI *HISTORII O ŻYWOCIE I ZNAMIENTYCH SPRAWACH ALEKSANDRA WIELKIEGO* JAKO ZDERZENIE DWÓCH ŚWIATOPOGLĄDÓW

ALEKSANDRA BOBROWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Abstract

The Bragman Episode in the *Historia o żywocie i znamientych sprawach Aleksandra Wielkiego* as a Clash of Different World Views

The article presents an interpretation of a literary vision of utopia. It is focused on the cultural aspect of Bragmanes utopia created using artistic means – representations, values and beliefs specific for the author of the text as well as his cultural milieu. The deliberations featured in the article are based on the analysis of the “Bragman episode,” a fragment of an Old-Polish translation of *Historia o żywocie i znamientych sprawach Aleksandra Wielkiego* (*History of the Life and Eminent Affairs of Alexander the Great*) dating back to 1550. The story of Alexander’s encounter with Bragmanes determines the beginnings of the utopian tendency in Polish literature. The episode mentioned was described by Julian Krzyżanowski in his monograph *Romans polski wieku XVI* in 1934 and extensively analysed by Anna Krzewińska in her treatise *Początki utopii w literaturze staropolskiej*.

One of the interpretative proposals presented in this article is an assumption that the Bragman utopia is unreal and poses as a curiosity. Moreover, the exoticism and isolation of Bragmanes’ land indicates connections between its description and the myth of the Golden Age or the Paradise Lost. The key role of nature, which is identified with the primeval and – at the same time – the best state of human existence, is also emphasized. One of the means of depicting nature appears to be worth considering especially: the description of nature referring to the concept of *locus amoenus*, also proper for the descriptions of an Earthly Paradise, indicates an archetypical character of this kind of representations. The next part of the article is devoted to an analysis of the axiological level of the Bragman utopia. Implying that strict ethical principles based on

a strong distinction between right and wrong result from perceiving man as a spiritual creature, the author aims to discuss the spirituality of the Indian nation with reference to Christian religion and beliefs, and ways of representation characteristic for the religious mentality of the Middle Ages. The conducted analysis of paraphrases from the Holy Bible found in the letters of the leader of the Bragman community indicates that their philosophy and religion are deeply ingrained in the culture of Logos. As a result, it is *logos*, not nature (*physis*) or law (*nomos*), that can be considered the basis of the Bragman order. Furthermore, Bragmanes' retreat from the sphere of culture as well as European civilisation and their conscious choice of living close to nature do not prove their barbarity. Instead, they question the validity of the opposition between culture and nature (however the distinction between nature and civilisation is sustained).

The reading of the Bragman episode proposed in the article, oriented towards the disclosure of a vision of the world depicted in the romance, shows that the Christian significance and parenetic character of the Bragman utopia (clear for the Medieval reader) could not influence the protagonist. In the author's opinion, they determine a significant stage of Alexander's pilgrimage around the world, the moment of confronting and rejecting a strange world-view.

Key words: pseudo-historical epic, *Aleksandreida*, utopia, nature, primitivism

Utopia interesuje badaczy przede wszystkim jako ideał stanowiący alternatywę dla niezadowolającej rzeczywistości. Zarówno starsze ujęcia problemu, jak i coraz liczniej ostatnio podejmowane badania koncentrują się na ideowych aspektach idealistycznych wizji świata. Próby wyodrębnienia formalnych cech gatunkowych utopii schodzą na dalszy plan wobec szukania wyznaczników utopijności w warstwie treściowej utworów, na podstawie ich aspektu ideologicznego, społecznego i politycznego¹. W dążeniach

¹ By wymienić chociażby studia Łukasza Zweifla (Ł. Zweifel, *Utopia – idealna odpowiedź na nieidealną rzeczywistość*, Kraków 2008), Łukasza Stefaniaka (Ł. Stefaniak, *Utopia. Źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011) czy Macieja Czeremskiego i Jakuba Sadowskiego (M. Czeremski, J. Sadowski, *Mit i utopia*, Kraków 2012). Wyjątek na tym tle stanowi książka *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych* Andrzeja Juszczaka, w której autor bada utopię z perspektywy literaturoznawczej, wyrażając pogląd, iż „filologiczna analiza utopii (pozytywnych i negatywnych) może przynieść wiele interesujących obserwacji, nie tylko doprecyzowując zestaw formalnych wyznaczników gatunku, lecz także pozwalając dotrzeć do kryjącego się za stałością formy pewnego trwałego wyobrażenia, które może się okazać kluczowe dla utopii (nie tylko literackich)” (A. Juszczak, *Stary wspaniały świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków 2014, s. 13).

do usystematyzowania wiedzy o zjawisku dominuje ponadto skłonność do uwydatniania podobieństw między poszczególnymi utopiami, do operowania myśleniem schematycznym, systemowym, do podejmowania prób klasyfikacji². Możliwe jest jednak także inne podejście: spojrzenie na różne utopie jak na twory jednostkowe i badanie, jaki obraz świata wyłania się z analizy postulatywnej warstwy konkretnego utworu – co utopia mówi o świecie swojego twórcy, o wyobrażeniach, wartościach i przekonaniach wyrażonych w dziele nie zawsze *explicite* (często może nawet wbrew autorowi), właściwych jednak kulturze, z której się wywodzi. Mając w pamięci podnoszące się nader często głosy sprzeciwu wobec nadużywania terminu „utopia” na określenie nieziszczalnych mrzonek czy „poronionych pomysłów”, warto w centrum swoich rozważań postawić utopię (*ou-topos*) jako miejsce nierzeczywiste, nieprawdopodobne, by abstrahując od jej postulatycznego wymiaru, od zawartych w niej programów ideologicznych, skupić się na kreowanym środkami sztuki wymiarze kulturowym.

Próba odkrywania wizji świata obecnej pod warstwą (obowiązkowego w przedstawieniach utopijnych) wyidealizowanego obrazu stosunków społecznych może prowadzić do interesujących wniosków, co potwierdzi analiza staropolskiego, datowanego na rok 1550 przekładu *Historii o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego* – utworu wyznaczającego początki nurtu utopijnego w literaturze polskiej. Zawarte w omawianym dziele obrazy reprezentują sposoby myślenia o świecie właściwe epoce średniowiecza, a sam romans, jako kompilacja motywów rozwijanych i przetwarzanych na przestrzeni wieków, stanowi element wielowiekowej tradycji literackiej, nieobcej ani tłumaczowi, ani czytelnikowi, dla którego spolszczył łaciński tekst³. Celem podejmowanej tu analizy nazywanego „utopią bragmańską” fragmentu romansu o Aleksandrze Wielkim⁴ będzie

² Za najbardziej charakterystyczny przykład uznać należy klasyczne już opracowanie Jerzego Szackiego (J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000).

³ Problem genezy utworu i jego polskiego tłumaczenia, ciekawy sam w sobie, zasługuje na osobne studium. Wypada jednak nadmienić, że wyrażone tu przekonanie o średniowiecznym charakterze tak wersji polskiej, jak i jej pierwowzoru, opiera się na ustaleniach Juliana Krzyżanowskiego, który za źródło polskiego przekładu uznał łacińską *Historia Alexandri Magni regis Macedoniae de preliis* z X w. autorstwa archiprezbitera Leona z Neapolu. Zob. J. Krzyżanowski, *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962, s. 28–29.

⁴ Poglębioną analizę utopii bragmańskiej w zestawieniu z inspirowaną nią parodystyczną wizją z *Mikołaja Doświadczynskiego przypadków* przedstawiła Anna Krzewińska w rozprawie *Początki utopii w literaturze staropolskiej*, Toruń 1994.

wykazanie jego swoistego, jednostkowego charakteru – nie dlatego, że mowa o dziele wyjątkowym, lecz dlatego, że wyłącznie uwolnienie się od wypracowanych schematów i modeli pozwala spojrzeć na utopię jak na źródło wiedzy o mentalności ludzkiej, w którym znajdują odzwierciedlenie właściwe epoce poglądy na naturę świata i człowieka.

W 1510 roku, siedem lat przed wydaniem *Utopii* Tomasza More'a, Leonard z Bończy ukończył pierwszy polski przekład romansu o Aleksandrze Wielkim, utworu niezwykle poczytnego w średniowieczu, wyrastającego ze starożytnych legend i opowieści biograficznych o Macedończyku. Dopiero jednak późniejszy anonimowy przekład z 1550 roku ukazał się drukiem i zyskał popularność niesłabnącą aż do XVIII wieku⁵. Spośród opisanych w utworze przygód Aleksandra uwagę badacza utopii zwraca tzw. epizod bragmański, opisujący spotkanie i wymianę korespondencji macedońskiego władcy z Bragmanami⁶, ludem zamieszkującym dorzecze Gangesu.

Do rzeki Ganges dociera Aleksander u szczytu swojej potęgi, po zwycięstwie nad księciem indyjskim Porusem. Nie mogąc przepłynąć przez rzekę, wysłał do zamieszkującego drugi brzeg ludu, o którego zwyczajach wiele już słyszał, posłów z listami, przedstawiając się w nich jako człowiek szukający mądrości i prosząc o udzielenie nauki. W odpowiedzi sam mistrz

⁵ Przekład z 1550 r. przewyższał walorami językowymi i stylistycznymi tłumaczenie wcześniejsze, dlatego stał się podstawą opracowanej przez Juliana Krzyżanowskiego i wydanej w 1939 roku edycji utworu.

⁶ Pisownię „Bragmani” przyjmuję za wydaniem Juliana Krzyżanowskiego z 1939 r., choć stosuje się także zapis „Brahmini” lub „Bramini”, podkreślający związki między bragmańską wizją świata a braminizmem. W komentarzu do *Historia Alexandri Magni* Krzysztof Nawrotka pisze: „w Indiach Grecy i Macedończycy spotkali zarówno członków kasty bramińskiej, jak i nagich ascetów (*sramanas*). Jednak poza nielicznymi wyjątkami [...] autorzy antyczni nie potrafili rozróżnić tych dwóch kategorii, a określenia «nadzy mędrcy» (gymnosofisci) i Brahmanowie były używane zamiennie” (K. Nawrotka, *Komentarz, [do:] Pseudo-Callisthenes, Historia Alexandri Magni (Romans o Aleksandrze)*, przekł., wstęp i komentarz K. Nawrotka, Poznań 2010, s. 283). W analizowanym tu utworze spotkanie z gymnosofistami stanowi odrębny, choć krótki epizod, co może wynikać z pomyłki popełnionej na pewnym etapie rozwoju *Aleksandreidy* i powtórzonej przez tłumacza – Tomasz Ślęczka podaje za Georgem Cary (G. Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956) informacje o źródłach omawianego epizodu – trzech łacińskich redakcjach *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, nie wskazuje jednak, która z tych wersji stała się podstawą polskiego tłumaczenia (zob. T. Ślęczka, *Aleksander Macedoński w literaturze staropolskiej*, Wrocław 2003, s. 29–30). Prawdopodobnie kompilator odpowiedzialny za włączenie w obręb dzieła Leona z Neapolu opisu spotkania z Bragmanami nie usunął poprzedniej zwięzłej wersji epizodu.

Bragmanów, Didymus, opisuje Aleksandrowi życie swojej wspólnoty. Po udzieleniu szczegółowych informacji o stylu życia Bragmanów Didymus przystępuje do ostrej krytyki obyczajów samego Aleksandra oraz jego poddanych, a listowna polemika, która się z jego uwag wywiązuje, kończy się odejściem Macedończyka, w najmniejszym stopniu nieprzekonanego o słuszności poglądów adwersarza⁷.

W samym opisie społeczeństwa Bragmanów próżno szukać elementów fantastycznych, reguły życia społeczności, choć trudne do zastosowania w praktyce, nie wykraczają poza sferę prawdopodobieństwa. A jednak niezeczywistość owej krainy nie ulega wątpliwości – oprócz dalece zaawansowanej idealizacji modelu stosunków społecznych wynika ona z kontekstu, w jakim omawiana utopia została osadzona, z charakteru całego utworu, w którym nie brak motywów cudownych. Przygody Aleksandra są pasmem spotkań z tym, co inne, dziwne, niesamowite. I tak epizod bragmański sąsiaduje z fragmentami opisującymi walkę ze smokami, spotkanie z ludźmi wielkimi jak olbrzymy czy zabicie bazyliuszka. Sam stanowi więc jeden z przystanków na trasie Aleksandrowych podróży, wartą obejrzenia osobliwość. Egzotyka i oddalenie są cechami znamienymi dla utopii, co wskazywał już Jerzy Szacki:

Położeniem najdogodniejszym dla utopii okazuje się pogranicze świata znanego i nieznanego. Świat znany jest światem złym, świat nowy zdaje się obiecywać wszystko. Zjawiskiem niezmiernie z tego punktu widzenia interesującym jest nader intymny związek klasycznych utopii miejsca z literaturą podróżniczą [...]. Związek ten jest zastanawiająco wielostronny. Nie sprowadza się tylko do chronologicznej zbieżności społecznych utopii miejsca z wielkimi geograficznymi odkryciami. Powiedzieć można, iż oba rodzaje literatury przenika podobny duch. Ta sama fascynacja innością i nowością, ta sama pasja porównywania, to samo przekonanie, że na tym świecie wszystko jest możliwe, ta sama, wreszcie, wiara w możliwość istnienia ziemskiego raj⁸.

Badacz dostrzegał relacje łączące utopie miejsca, do których zdecydowanie zaliczyć należy epizod bragmański, z opisami dalekich krain przekazywanymi przez podróżników. Wspólnym mianownikiem jest tu dążenie do

⁷ „Zaprawdę tedy nie błogosławieństwem, ale nędzą wasz żywot może być okraszony”. *Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego (1550)*, wyd. J. Krzyżanowski, Kraków 1939, s. 112–113.

⁸ J. Szacki, *op. cit.*, s. 67.

odnalezienia ziemskiego raju, dążenie właściwe – zdaniem Mircei Eliadego – również Krzysztofowi Kolumbowi⁹. Rumuński uczony sugeruje istnienie związku między tęsknotą za rajem utraconym a przekonaniem o doskonałości życia pierwotnego, obecnym już w kulturze starożytnej, od XVI wieku funkcjonującym jako „mit dobrego dzikusa”:

Mit dobrego dzikusa zastąpił tylko mit złotego wieku, to znaczy mit doskonałości początków, i był jego kontynuacją. [...] Stan niewinności, duchowego błogostanu człowieka sprzed upadku, mitu rajskiego, w micie o dobrym dzikusie przedzierzga się w stan czystości, wolności i błogostanu wzorcowego człowieka żyjącego na łonie macierzyńskiej i hojnej Natury. Bez trudu jednak rozpoznajemy w tym wyobrażeniu pierwotnej Natury charakterystyczne cechy krajobrazu rajskiego¹⁰.

Utopia bragmańska to odnaleziona na dalekim łądzie kraina, w której życie toczy się zgodnie z prawami natury¹¹. Świat Bragmanów urządzony jest tak, by człowiek mógł w nim żyć w harmonii z przyrodą, jak najmniej w nią ingerując, a jednocześnie zaspokajając swoje podstawowe potrzeby. Mieszkańcy utopii nie uprawiają roli, nie łowią ani nie polują, nie przekształcają krajobrazu poprzez czerpanie surowców na budowę domów czy szycie ubrań. Chodzą nago lub zakryci liśćmi niczym pierwsi ludzie, zachowując we wszystkim umiar, nie chorują, nie znają zarazy i umierają

⁹ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 53.

¹⁰ *Ibidem*, s. 37. Wystrzegając się nakładania na utwór o średniowiecznych korzeniach późniejszych kategorii pojęciowych, w odniesieniu do epizodu bragmańskiego wypadu unikać mówienia o micie dobrego dzikusa, a używać raczej określenia „utopia prymitywistyczna”. Dariusz Śnieżko wspomina o istniejącej w średniowieczu (widocznej chociażby u Dantego) tendencji do chrystianizacji mitu złotego wieku z uwagi na możliwość prefigurowania przezeń raju ziemskiego. Reliktem tego mitu w jego ascetycznym wariancie była na przykład postać Jana Chrzciciela. Zob. D. Śnieżko, *Mit wieku złotego w literaturze polskiego renesansu. Wzory – warianty – zastosowania*, Warszawa 1996, s. 52–53.

¹¹ Nie należy jednak utożsamiać państwa Bragmanów z odnalezionym rajem ziemskim – Georges Cary wprowadza między tymi dwoma krainami rozróżnienie, na określenie społeczeństwa bragmańskiego używając słowa „utopia” (*ou-topos* – „nie-miejsce”), dla ziemskiego raju rezerwując pojęcie „eutopii” (*eu-topos* – „dobre miejsce”). Zob. G. Cary, *op. cit.*, s. 79. W bogatej tradycji legend o Aleksandrze Macedońskim pojawia się zresztą motyw jego podróży do ziemskiego raju – opisana ona została w *Alexandri Magni iter ad paradisum*, utworze powstałym między 1100 a 1173 r. Aleksander dociera w nim do położonego nad Gangesem miasta błogosławionych. Zob. J. Delumeau, *Historia raju. Ogród rozkoszy*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1996, s. 46.

wyłącznie z przyczyn naturalnych. Świadomość istnienia jako cząstka przyrody została szczególnie zaakcentowana w wypowiedzi Didymusa – poucza on Aleksandra, że „jeśli prawie chcemy baczyć, ona cie matka porodziła, która kamienie i drzewa na świat wypuściła”, gani go również za to, że grzebiąc zmarłych w kosztownych kamiennych grobowcach, „nie dopuszcza ziemi z ciała twego pokarmu wziąć”¹². Mistrz bragmański dostrzega także zagrożenie płynące z chciwej i bezwzględnej eksploatacji zasobów. W szeregu Aleksandrowych zbrodni wymienia: „Tyś ony rzeki Paktoli i Herini, barzo jasne, w których był piasek złoty, zubożył i z cudności je złupił. Ty, pijąc wodę z Nilu rzeki z twym zastępem, umniejszyłeś jej”¹³.

W świetle powyższych uwag uprawnione wydaje się nazwanie epizodu bragmańskiego utopią stanu natury; zarazem jednak pojawia się konieczność uściślenia znaczenia terminu „natura” oraz zbadania, jaką rolę odgrywała ona w światopoglądzie Bragmanów. Historyk idei Arthur Lovejoy i antropolog kultury George Boas na podstawie analizy starożytnych źródeł wyodrębnili dziewięć powiązanych z sobą, często ich zdaniem mylonych i mieszanych, znaczeń pojęcia „natura”. Aż cztery z wymienionych znaczeń:

- 1) natura w opozycji do prawa, obyczaju, konwencji, obiektywnie obowiązująca w dziedzinie moralności, istniejące prawo pozytywne czy obyczaj uznane za częściowe lub całkowite odchylenie od tej obiektywnej normy;
- 2) to, co jest prawdziwe lub obowiązujące z natury, jako to, co jest powszechnie znane lub akceptowane przez ludzkość w opozycji do przekonań i standardów właściwych poszczególnym nacjom, okrośom czy jednostkom;
- 3) natura jako ogólny porządek kosmiczny, optymistycznie pojmowany jako dobry lub ustanowiony przez istotę boską w opozycji do możliwych dewiacji tego porządku będących skutkiem ludzkiego błędu lub deprawacji;
- 4) naturalny stan istoty żywej jako stan zdrowia w opozycji do choroby lub upośledzenie funkcji;

wskazują na normatywny charakter pojęcia, definiując naturę jako obowiązującą w ludzkim życiu normę lub wszystko, co pozostaje z tą normą

¹² *Historia o żywocie...*, s. 105–106.

¹³ *Ibidem*, s. 104.

w zgodzie¹⁴. Natura, *physis*, uzyskała w starożytności status obiektywnego prawa jako przeciwwaga dla *nomos*, tradycyjnych reguł moralnych i istniejących praw, którym zarzucano zależność od partykularnych interesów i lokalnych obyczajów. Badacze prymitywizmu sugerują jednocześnie związek tak rozumianej natury z pierwotnym stanem egzystencji człowieka:

By virtue of its (probably) original signification, 'nature' suggested the condition in which human society existed at its genesis; if, then, that which is 'by nature' is *eo ipso* the best or the normal condition [...]. But this implication was greatly re-enforced by the sense of 'nature' as that which is not made by man, not due to his contrivance, and the associated assumption that 'nature' – as a quasi-divine power – does all things better than man¹⁵.

[Na mocy swojego (prawdopodobnie) pierwotnego znaczenia termin „natura” sugerował stan, w jakim społeczność ludzka egzystowała u swoich początków; jeśli tak, wówczas ten, który jest „z natury”, jest *eo ipso* stanem najlepszym lub normalnym [...]. Ale tę implikację znacznie wzmacniało znaczenie słowa „natura” obejmujące to, co nie jest uczynione przez człowieka, dzięki jego pomysłowości, oraz związane z tym założenie, że „natura” – jako siła quasi-boska – czyni wszystko lepiej niż człowiek (przeł. A.B.).]

Stan natury to zatem życie w warunkach pierwotnych, nieskażone cywilizacją, co sugeruje tęsknotę za początkami, tzw. złotym wiekiem. Szczególnie ciekawe wydaje się stwierdzenie, że wszystko, co „naturalne”, jest dobre, a prawa i wytwory Natury, jako siły o boskim, nadprzyrodzonym charakterze, muszą być lepsze niż rezultaty pracy człowieka. Takie rozumowanie prowadzi do wniosku, że i człowiek jest dobry z natury, a przynajmniej był u początku dziejów, zanim nastąpił jego upadek. Drugie nasuwające się spostrzeżenie może dotyczyć swoistej legitymizacji bierności – skoro wszystko, co dzieje się naturalnie, jest z założenia dobre, człowiek nie powinien ingerować w zachodzące naturalnie procesy ani dążyć do rozwoju.

W korespondencji Aleksandra z Didymusem pojęcie natury pojawia się nader często (polski tłumacz posługuje się ówczesnym leksykalnym jego wykładnikiem, czyli słowem „przyrodzenie”) i również występuje w kilku znaczeniach. Zdanie otwierające opis bragmańskiego społeczeństwa: „My,

¹⁴ A. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity*, Baltimore – London 1997, s. 12–13.

¹⁵ *Ibidem*, s. 111.

zaprawdę, Bragmanowie prosty a czysty żywot wiemy, grzechom nie pełniemy, ani chcemy ich nazbyt mieć, niżli nasze przyrodzenie znosi, wszystko ścierpiemy i wszystko strzymamy”¹⁶ jest niejasne i najprawdopodobniej zawiera błąd – porównanie z angielską wersją utworu sugeruje, że możliwe jest odczytanie: „ani chcemy nazbyt mieć, niżli przyrodzenie nasze znieść może”¹⁷, słowo „przyrodzenie” oznaczałoby wówczas cechę właściwą gatunkowi ludzkiemu, określającą w tym przypadku jego możliwości i potrzeby. W podobnym znaczeniu termin „przyrodzenie” funkcjonuje w zdaniu „Chcemy też tobie o twym przyrodzeniu nieco powiedzieć”¹⁸, tu odnosi się jednak nie do ludzkości jako gatunku, ale do jednostki, samego Aleksandra, choć rozciąga się też na całe macedońskie społeczeństwo. Natomiast kiedy Didymus pisze: „A dla tego mniemy cię być barzo nieszczęśliwego, iż wierzysz przyrodzenie bogów albo z bogi obcowanie mieć”¹⁹, tu także mowa o cechach charakteryzujących pewien rodzaj istot, tym razem nadprzyrodzonych, cechach, do których posiadania Macedończyk uzurpuje sobie prawo. Inna wzmianka dotyczy nieożywionych elementów przyrody – przyrodzenie pojawia się tu w kontekście pożytku, jaki człowiek może czerpać z rzeczy materialnych. Bragmani twierdzą: „Zaiste że złota dusze wasze żadnym obyczajem nie będą zbawione, ani się ciała ludzkie nie nasycą. Ale my, którzy pożytek znamy i przyrodzenie tego złota rozeznawamy, gdy pragniemy, idziemy do rzeki pić”²⁰. Natura, istota rzeczy determinuje więc jej przeznaczenie, jednocześnie jest ona w pewnym stopniu nacechowana aksjologicznie, gdyż może wzmacniać w człowieku dążenie do dobra lub prowadzić go do upadku. Wreszcie stwierdzenie: „A kto by śmiał boską sprawę zmieniać? A jeśli by kto przyrodzenie zmienić chciał, za grzech to policzamy”²¹ odsyła do najszerzego rozumienia natury jako ustalonego przez Boga ładu, danego z góry, toteż niezmiennego, wymagającego od człowieka podporządkowania.

¹⁶ *Historia o żywocie...*, s. 101.

¹⁷ Uwspółcześniony angielski przekład łacińskiej wersji z X wieku (przywołany tu jako łatwiej dostępny niż tekst źródłowy), do którego polskie tłumaczenie wykazuje duże podobieństwo, ma w tym miejscu: „We’re unwilling to possess more than the law (*ratio*) of our nature requires” – cyt. za: G. B o a s, *Primitivism and related ideas in the Middle Ages*, Baltimore – London 1997, s. 148.

¹⁸ *Historia o żywocie...*, s. 104.

¹⁹ *Ibidem*, s. 106.

²⁰ *Ibidem*, s. 111.

²¹ *Ibidem*, s. 103.

Stan natury w przekonaniu Bragmanów jest wobec tego trwałym ła-dem zaprojektowanym przez Stwórcę, w którym to ładzie każde stworzenie ma swoje miejsce i wypełnia swoją funkcję. Natura człowieka określa jego potrzeby cielesne oraz duchowe, ale obejmuje także jego dążenia i zwyczajaje, do pewnego stopnia nawet wartości, skoro poznanie natury świata umożliwia rozeznanie, czy poszczególne jego elementy są dobre, czy złe.

Na osobną uwagę zasługuje opis przyrody, której podziwianie stanowi jedną z największych przyjemności Bragmanów:

Ale też insze rzeczy widząc, z których sie serca nasze uweselają, jako gdy patrzy-
my w niebo, gwiazdy niezliczone jasnące, słońce barzo jasne, ktorego jasnością
wszytek świat bywa oświecon i zagrzewan. Morze czerwone zawdy widzimy,
a gdy nawalnością bywa poruszono, nie psuje ziemie bliskiej, jako sie przyga-
dza w stronach waszych. To morze, jako swoję siostrę miłujemy, gdy sie krąży,
tam sie rozmaitych rodzajow ryb napatrzymy. Kochamy sie też widzieć kwitną-
ce pola, z ktorych rozkoszna wonność idzie w nozdrze nasze; też sie kochamy
w miejscach pięknych leśnych i przy wodach cudnych, na ktorych rozkoszne
pienie ptakow słyszemy²².

Początek opisu przywodzi na myśl pochwałę stworzeń z *Kwiatków świętego Franciszka*, podobnie jak *Pieśń słoneczną* rozpoczyna go bowiem zachwyt nad gwiazdami i słońcem (motyw znany także poetom polskim, obecny chociażby w nieco późniejszej pieśni *Czego chcesz od nas, Panie Jana Kochanowskiego*), po nim następuje zaś porównanie morza do umiłowanej siostry²³. Dalsza prezentacja bragmańskiego krajobrazu odpowiada jednak zupełnie innym wzorcom opisu przyrody – jest to typowy *locus amoenus*, znany z poezji idyllicznej i bukolicznej, stosowany jednak także dużo później. Do jego niezbędnych elementów składowych Ernst Robert Curtius zalicza „przynajmniej jedno drzewo (albo kilka drzew), łączkę oraz źródło lub strumień. Można było dodać do tego śpiew ptaków i kwiaty”²⁴ – wszystkie te komponenty weszły w skład opisu krainy

²² *Ibidem*, s. 104.

²³ W wersji angielskiej widoczna jest rozbieżność z tłumaczeniem polskim: „We see the purple sea and when the tempest stirs it, it does not shatter the beach on which it falls, but embraces it as if it were its sister” [Widzimy purpurowe morze, a kiedy nawalnica je wzburza, nie druzgocze ono plaży, na którą spada, ale obejmuje ją, jakby było jej siostrą] – cyt. za: G. Boas, *op. cit.*, s. 149.

²⁴ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 202.

zamieszkaną przez idealne społeczeństwo. Wypada zauważyć, że elementy wspomnianego toposu pojawiają się również w wydanym osiem lat później *Wizerunku żywota człowieka poczciwego* Mikołaja Reja, nader często współtworzą także scenerię utworów zaliczanych do nurtu poezji ziemiańskiej, jak na przykład *Elegii* III 2 Jana Kochanowskiego, *Wieśniaka* Andrzeja Zbylitowskiego czy *Żywota ziemiańskiego* Stanisława Mińskiego. Na tym (oraz na ostrym kontrastowaniu opisów życia na wsi i na dworze, czy to polskim, magnackim, czy macedońskim) kończą się jednak podobieństwa między utopią bragmańską a szlachecką wizją spokojnego bytowania. Poeci opiewający uroki życia wiejskiego doskonałą egzystencję wiązali z pracą na roli, czerpiąc z tradycji georgicznych, a głoszona przez nich pochwała poprzestawania na małym dotyczyła mierności dostatku, bez którego niemożliwe było zachowanie godności i niezależności osobistej. Ponadto poezja ziemiańska nie szukała ideału w odległych krainach:

Program ziemiańskiej szczęśliwości – poszukiwanie i odnalezienie źródeł szczęścia w życiu doczesnym, codziennym, w naturalnym i dostępnym dla średniego szlachcica kontekście społecznym i ekonomicznym – to prawdziwie renesansowa replika na średniowieczne lokalizacje krain szczęśliwych w zaświatach, w życiu pozagrobowym²⁵.

Z kolei bragmańska społeczność, żyjąca w surowych warunkach tylko dzięki darom ziemi, w swoim postrzeganiu życia jako pielgrzymki do innych krain²⁶ reprezentuje jeszcze sposób postrzegania rzeczywistości właściwy średniowieczu. Warto przy tym zwrócić uwagę, że świat otaczający Bragmanów, mimo ich ascetycznego stylu życia, przedstawiony został jako *locus amoenus*, a więc „miejsce przyjemne”. Właściwy wyrażaniu topiki arkadyjskiej i specyficzny dla idylli styl, w jakim opisana została przyroda w epizodzie bragmańskim, tym bardziej skłania do szukania w nim echa tęsknoty za rajem utraconym. Konwencjonalność pejzażu utopii bragmańskiej wiąże się bowiem w tym przypadku z jego archetypicznością – opis Didymusa włącza się w wielowiekowy (wykraczający poza średniowiecze) nurt przedstawięń raju ziemskiego operujących tymi samymi sposobami obrazowania, wpisuje się w pewną ciągłość wyobrażeń o idealnym życiu

²⁵ J.S. Gruchała, S. Grzeszczuk, *Wstęp*, [w:] *Staropolska poezja ziemiańska. Antologia*, oprac. J.S. Gruchała, S. Grzeszczuk, Warszawa 1988, s. 31–32.

²⁶ *Historia o żywocie...*, s. 110–111.

na łonie natury²⁷. Deskrypcja krajobrazu bragmańskiego uderza swoją lapidarnością²⁸, jest mocno uogólniona, pozbawiona konkretyzacji, jaką dają epitety, a jej abstrakcyjny charakter podkreśla typowość, a zarazem typiczność opisywanego miejsca (w ten sposób przenosząc je w sferę mitu). O świadomym nawiązaniu do obiegowych przedstawień rajy ziemskiego świadczy już samo umiejscowienie utopii bragmańskiej, usytuowanie jej na Wschodzie w dorzeczu Gangesu, czyli w pobliżu domniemanej lokalizacji rajskiego ogrodu²⁹.

Przybyszowi z zewnątrz, jakim był Aleksander, warunki życia Bragmanów nie musiały jednak wydawać się sielskie. Wręcz przeciwnie, nazywa ich żywot „srogim i leśnym”, porównuje ich do wilków, które nie mogąc zaspokoić głodu mięsem, zapychają żołądki ziemią, oraz do wieprzy żywiących się wyłącznie ziołami³⁰. W ten sposób Macedończyk odrzuca idylliczność arkadyjskiego krajobrazu i dostrzega w bragmańskim ideale cechy, które nie pozwalają jednoznacznie zaliczyć go do nurtu tzw. prymitywizmu miękkiego³¹. Władca, rozdrażniony krytyką jego obyczajów, traktuje lud, do którego przybył, by prosić go o naukę, jak dzikich barbarzyńców (sytuując ich w ten sposób poza sferą kultury) czy wręcz jak zwierzęta, zarzuca mu: „Nauk nie macie, abyście się uczyli, ani miłosierdzia szuka-

²⁷ O trwałości konwencjonalnych form w literackich przekazach wyobrażeń rajy świadczyć może relacja Amerigo Vespuciego z podróży po wybrzeżach Surinamu i Brazylii odbytej w latach 1499–1502. W liście do Wawrzyńca Medyceusza, pisząc o rajskim charakterze południowoamerykańskiego krajobrazu, podróżnik postuluje się niemalże tym samym zestawem toposów, choć można się domyślać, że realia przyrodnicze mocno odbiegały od opisu zawartego w korespondencji. Zob. J. D e l u m e a u, *op. cit.*, s. 106.

²⁸ Wyraźnie dostrzegalną w zestawieniu z Rejowym *Wizerunkiem*, gdzie opisy przyrody są bardziej szczegółowe, obfitują w wyczerpania, porównania i epitety (w dużej mierze określające kolory), przy czym stosowane przez autora środki poetyckie sprawiają, że opis staje się bardziej plastyczny, sugestywny, ale nie przyczyniają się do jego konkretyzacji – dzieje się tak za sprawą często stosowanych przez Reja przymiotników „rozliczny”, „rozmaity”, „różny” itp., a także w wyniku korzystania przez twórcę z określeń trwałe przypisanych elementom krajobrazu, które stanowiły stały repertuar poetów nawiązujących do tradycji idyllicznej. Por. E. O s t r o w s k a, *O artyzmie opisów przyrody w „Wizerunku” Reja*, [w:] e a d e m, *Z dziejów języka polskiego i jego piękna. Studia i szkice*, Kraków 1978, s. 239–266.

²⁹ Raj jest pierwszym krajem Azji, patrząc od Wschodu, w nim brały początek cztery wielkie rzeki: Tygrys, Eufrat, Physon (Ganges) i Geon (Nil) – takie wyobrażenie pojawia się m.in. w *Obrazie świata* Honoriusza z Autun. Zob. J. S t r z e l c z y k, *Średniowieczny obraz świata*, Poznań 2004, s. 93. Por. J. D e l u m e a u, *op. cit.*

³⁰ *Historia o żywocie...*, s. 109.

³¹ Zob. A. L o v e j o y, G. B o a s, *op. cit.*, s. 10–11.

cie, a to wszystko z bestyjami trzymacie, abowiem jako ony z przyrodzenia nie mają, aby co dobrego czyniły, tak że sie też ni w czym dobrym nie kochają³². Zarzut Aleksandra ma pewne podstawy, Didymus wyjaśnił mu bowiem, że Bragmani nie praktykują miłosierdzia, ponieważ nie popełniają występków, które wymagałyby miłosiernego przebaczenia. Jak pisze Anna Krzewińska, utopia bragmańska

oglądana oczami Macedończyka – czemu sprzyjały zastosowane w omawianym epizodzie epistolarne konwencje – zatracala cechy wymarzonego ideału i jako enklawa prymitywnej, upodabniającej Bragmanów do dzikich zwierząt wegetacji, praktykowanej przez nich bardziej wskutek naturalnej izolacji od cywilizowanego świata niż w imię cnoty, stawała się poronionym pomysłem. Degradując ludzi – w obawie przed moralnymi kosztami cywilizacji – do poziomu zwierząt i utrzymując ich niezmiennie w tym stanie, sprzeciwiała się zarówno ludzkiej naturze, jak i naturze świata i w tym sprzeciwie objawiała się jej pycha, szaleństwo i niedorosłość³³.

W swoim ataku na prostotę życia bragmańskiej społeczności Macedończyk, zaślepiony złością, przejawia jednak dzikość mieszkańców utopii – przekonany o zezwierzęceniu Bragmanów, przejawiającym się w jego mniemaniu w braku kultury, lekceważy bowiem rygorystyczny system wartości, jakim się kierują.

W państwie Bragmanów, pozbawionym praw, sądów czy wojska, systemem gwarantującym porządek i normującym zasady życia społecznego jest jednak etyka. Nadrzędną wartość stanowi dla społeczności bragmańskiej cnota umiaru, wyrażona słowami: „Ta rzecz jest u nas najlepsza, która nie jest zbyt³⁴”. Wbrew tej deklaracji, to nie umiarkowanie we wszystkim, lecz ascezę obecną w każdym niemalże aspekcie życia Bragmanów należy uznać za rys znamionujący omawianą tu utopię – przez nich samych odbierana jest jako wyraz wolności i źródło niezależności od świata zewnętrznego. Do praktyk ascetycznych zaliczyć należy ograniczenia w spożywaniu pokarmów, skromność (lub zupełny brak) odzienia, utrzymywanie stosunków płciowych wyłącznie w celu prokreacji, brak rozrywek innych

³² *Historia o żywocie...*, s. 109–110.

³³ A. Krzewińska, *op. cit.*, s. 38.

³⁴ *Historia o żywocie...*, s. 101.

niż rozpamiętywanie dawnych dziejów czy kontemplacja przyrody³⁵. Nadrzedną wartością jest dla Bragmanów dobro ogółu, jemu podporządkowują interes jednostki. Cenią także prawdę, dlatego nie uznają europejskich nauk, zwłaszcza retoryki, jako przesiąkniętych kłamstwem. Nie pracują, co Julian Krzyżanowski nazywa „wygodnym próżniactwem”³⁶, a co w kontekście epoki, w jakiej powstał utwór, wskazuje raczej na ideał życia kontemplacyjnego. Bragmani, jak już wspomniano, wystrzegają się czynienia zła do tego stopnia, że nie potrzebują sądów i nie muszą pokutować. Znają jednak pojęcie grzechu i wiążą je z przyrodzeniem, czyli naturą człowieka. Podobnie – wbrew ironicznej uwadze Aleksandra, że pożądanie rodzi się z ciepłoty wątroby i pokarmów, powinno być zatem obce niedożywionym Bragmanom – lud utopii wie, czym jest żądza, uznaje człowieka za istotę kierującą się popędami, która poprzez wstrzemięźliwość w zaspokajaniu zmysłowych potrzeb może dążyć do doskonalenia własnej natury. Żyjąc na wzór ludów pierwotnych, Bragmani dysponują już świadomością właściwą rodzajowi ludzkiemu po upadku, czyli po grzechu pierwotnym, a co za tym idzie, uznają, że ludzka natura jest niedoskonała – ich starania w kierunku życia w harmonii ze światem są w istocie próbą odzyskania utraconej dawno przez człowieka niewinności. Jednocześnie podkreślić należy, iż zwalczanie popędów ciała nie nosi w utopii bragmańskiej znamion zupełnego odrzucenia cielesności. Przyrodzenie idzie w ich nauce w parze z rozeznaniem, co znaczy, że uznają ograniczenia ludzkiego ciała i w zaspokajaniu jego podstawowych potrzeb kierują się wyższym dobrem, nie zaś chwilową przyjemnością.

W toku korespondencyjnej polemiki, zwłaszcza tam, gdzie pojawia się pojęcie grzechu, zła czy występku, język, jakim posługują się bohaterowie, staje się w miarę narastania między nimi napięcia bardziej obrazowy, zarówno Aleksander, jak i Didymus używają sugestywnych, sensualnych określeń i porównań. Za przykład służyć mogą chociażby wspomniane

³⁵ Zbieżność postulatów prostego, ascetycznego życia wyzwolonego od przywiązań do dóbr materialnych i potrzeb ciała z poglądami głoszonymi przez cyników sprawia, że często przecenia się ich wpływ na kształtowanie utopii bragmańskiej. George Boas wskazuje na bardzo istotną różnicę między naukami cyników a chrześcijaństwem – pierwsi wyrzekali się wszystkiego, by polegać na sobie samych, drudzy wyrzekali się wszystkiego i polegali na Bogu. Idąc tym tropem, należy uznać, że społeczeństwo Bragmanów kieruje się raczej naukami chrześcijańskimi niż przekonaniami filozofów antycznych. Zob. G. B o a s, *op. cit.*, s. 107–108.

³⁶ J. K r z y ż a n o w s k i, *op. cit.*, s. 37.

już porównania Bragmanów do wilków, wieprzy, bydła czy bestii, czyli zwierząt w ogóle. Z kolei Didymus szczególnie często wprowadza w obręb swojego wywodu kategorię czystości, odwołując się tak do duchowego, jak i do cielesnego jej wymiaru, przy czym czystość „fizyczna” jest w jego mniemaniu koniecznym warunkiem czystości duchowej. W sensie fizycznym mówi o „nieczystocie”, czyli rozpuszcieniu, oraz o cudzołóstwie³⁷ i oskarża nie tylko samego Aleksandra, ale i znaczną część rzymskiego (!) panteonu. Podkreśla także czystość fizjologiczną swojego ludu, pisząc: „Nagłej śmierci nie czujemy, abowiem przez smrodliwe uczynki powietrza nie kazimy, powietrze nasze żadnym obyczajem nie jest skażone”³⁸. Zarzuca natomiast Aleksandrowi, że „przed Bogiem nieczystotą i bałwochwalstwem zawždy śmierdzi”³⁹, przez co w swoim wywodzie, nadal operując słownictwem oddziałującym na zmysły, kieruje się w stronę duchowego pojmowania czystości jako wartości moralnej. W pouczeniach pod adresem Aleksandra pojawiają się też, równie sugestywnie przekazywane, typowo średniowieczne sposoby obrazowania grzechu i zła. Didymus straszy wręcz Aleksandra diabłami: „A ty, cesarzu, z zwirchniami [nieprzyjaciółmi] tylko walczysz, iż zaiste diabły, jako wieprze, tuczysz i chowasz”⁴⁰ – „Takowe są boginie twoje, które jędze piekielne zowią, które się po śmierci ludzkiej nad grzechy jadowicie mszczą”⁴¹. Wie także, czym jest piekło, postrzega je jako wieczne nienasycenie, i próbuje wykazać Macedończykowi, że już jego doczesne życie wykazuje znamiona mąk piekielnych:

³⁷ Obecność w wypowiedziach mistrza Bragmanów tak licznych odwołań do grzechów natury erotycznej tłumaczyć można postępującym na przestrzeni wieków procesem utożsamienia grzechu pierworodnego z aktem seksualnym – szerzej omawia zjawisko Jacques Le Goff (zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 142–144.). Innym wyrazem tego poglądu byłby u Bragmanów zwyczaj współżycia wyłącznie w celu spłodzenia potomstwa. Le Goff zauważa także, iż „przewyciężenie własnej seksualności wiąże się z pokonaniem własnego łaknienia. Od pierwszych Ojców Pustyni przez całe wieki średnie walka z łakomstwem i opilstwem, zwycięskie oparcie się obżarstwu i pijaństwu zawsze iść będą w parze z opieraniem się seksualnemu pożądaniu” (*ibidem*, s. 143–144), zatem także w innych aspektach życia asceza służy temu samemu celowi.

³⁸ *Historia o żywocie...*, s. 103.

³⁹ *Ibidem*, s. 106.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 102.

⁴¹ *Ibidem*, s. 107–108.

Tyć są udręczenia twoje, o których tobie nauczyciele twoi powiadali, które ciebie jako umarłego dręczą i uciągają. [...] Ty jeszcze będąc czujny, męki sobie gotujesz, jako kradziestwa, nieczystoty, cudzołóstwa, które pełnisz. Powiadają tak, iż w piekle mieszkający zawždy pragną i łączną, a nigdy nie mogą być nasyćeni. A ty takową masz żądzą i chęć nabywania, iż nigdy nie możesz być ochłodzon wielkimi bogactwy, a zasię wszystkie rzeczy, które w piekle być powiadali, w tobie się krom wątpienia najdują⁴².

Jak widać, żyjący w stanie natury Bragmani przestrzegają rygorystycznych zasad etycznych opartych na zdecydowanym rozróżnieniu dobra i zła, które wynika z postrzegania człowieka jako istoty duchowej, wystawionej wprawdzie na pokusy ciała, lecz zdolnej do pokonania ich na drodze ascezy i walki wewnętrznej. Swobodnie posługują się przy tym pojęciami z zakresu teologii i eschatologii chrześcijańskiej – wierzą w życie po śmierci i istnienie piekła. Nie bez przyczyny, analizując różne przekazy epizodu bragmańskiego, George Boas nazywa Bragmanów „instynktownymi chrześcijanami”, prawdziwymi Szlachetnymi Dzikusami reprezentującymi przymioty świętych i filozofów⁴³. Rzeczywiście: istota boska czczona przez Bragmanów wykazuje podobieństwo do Boga chrześcijańskiego – opisując ją, Didymus parafrazuje Pismo Święte, m.in. Ewangelię św. Jana i Psalm 51. Bóg Bragmanów stworzył świat i człowieka, dając mu wolną wolę, jest miłosierny, ale do miłosierdzia bardziej skłania go pokorna prośba niż kosztowne ofiary, kto zaś zostawi dla niego wszystko, nazwany zostanie jego przyjacielem. Choć zatem brak w utworze wzmianki o troistej naturze Boga czy męce i zmartwychwstaniu Chrystusa, czyli o tym, co stanowi trzon religii chrześcijańskiej (brak uzasadniony, bo akcja utworu obejmuje wydarzenia poprzedzające o kilka wieków ziemskie objawienie Chrystusa), duchowość Bragmanów reprezentuje poglądy i sposoby przedstawiania charakterystyczne dla mentalności religijnej wieków średnich. Ta zbieżność wyobrażeń najpełniej uwidacznia się we fragmencie nawiązującym do Prologu Ewangelii św. Jana:

A dla tego Bog wysłucha człowieka dla słowa, abowiem z słowa stawamy się równi Bogu, Bog słowo jest, a z tego słowa wszystkie rzeczy żywą, są i trwają; my to słowo zawždy miłujemy, a to w poćiwości mamy⁴⁴.

⁴² *Ibidem*, s. 108.

⁴³ G. B o a s, *op. cit.*, s. 147.

⁴⁴ *Historia o żywocie...*, s. 106.

Wprowadzając w obręb swoich przekonań religijnych ideę Boga-Słowa, Bragmani pokazują, że ich społeczność nie znajduje się na marginesie sfery kultury, ale do tej sfery przynależy. Ich filozofia i religia zakorzenione są bowiem w nurcie kultury Logosu, który na podstawie przytoczonego cytatu można definiować rozmaicie: 1) jako Boga-Słowo („Bog słowo jest”), 2) jako Słowo będące wyrazem Boskiej mocy stwórczej i ożywiającej („z tego słowa wszystkie rzeczy żywą, są i trwają”), oraz 3) jako Pośrednika między Bogiem a człowiekiem („z słowa stawamy się równi Bogu” – słowo/Logos umożliwia człowiekowi porozumienie/przymierze z Bogiem, znajomość Logosu czyni człowieka istotą duchową na podobieństwo Boga).

Toteż fakt, że Bragmani zdecydowanie odrzucają wierzenia Macedończyków i sami dystansują się od świata wartości opartego na mitologii grecko-rzymskiej oraz nauce wymowy, nie wyklucza ich ze sfery kultury jako takiej. Podobnie ich izolacja od cywilizacji nie świadczy o zdziczeniu czy barbaryzacji. Zdystansowanie się tak od kultury, jak i od cywilizacji europejskiej, jest świadomym wyborem społeczności bragmańskiej, który nie wynika z zacofania i niewiedzy. W języku, a zatem i myśleniu Bragmanów, pojęcia kultury i cywilizacji są obecne (choć niewyrażone wprost) – znacząca jest natomiast ich nieobecność na poziomie funkcjonowania jednostkowego i społecznego. Ich idealna kraina nie stanowi wszak enklawy pierwotnego, naiwnego stosunku do świata, Bragmani reprezentują świadomość człowieka po upadku, dobrego nie z natury, a w wyniku własnych dążeń. Czy można wobec tego mówić o prymitywizmie nabytym, o kulturowym akcie wycofania się z przestrzeni kultury? Skoro bragmański Bóg objawia się w słowie, Jego słowo powinno stanowić drogowskaz prawego, etycznego życia, znosiłoby konieczność szukania ideału w naturze, będącej przecież także tylko stworzeniem⁴⁵. Czyżby zatem podstawy bragmańskiego ładu należało szukać nie w *physis* i nie w *nomosie*, a w *logosie*? Łącząc przekonanie o wartości praw natury z duchowością protochrześcijańską opartą na *logosie*, utopia bragmańska podaje w wątpliwość zasadność mówienia o opozycji między kulturą a naturą, utrzymuje jednak w mocy przeciwstawienie natury i cywilizacji.

Spotkanie z utopią powinno prowadzić do zmiany światopoglądu bohatera, dokonać w nim przewartościowania najważniejszych pojęć i transformacji zapowiadającej próbę zastosowania nowych wzorców po powrocie

⁴⁵ G. Boas, *op. cit.*, s. 88.

do rzeczywistości. Należałoby powiedzieć, że utopia winna rozsądzać ustalony porządek, wymóc jego zmianę, a pierwszym zwiastunem i orędownikiem tej zmiany ma się stać zwiedzający utopię podróżnik. W przypadku romanu o Aleksandrze Wielkim tak się nie dzieje. Bohater odchodzi znad Gangesu utwierdzony w przekonaniu o wyższości swojej cywilizacji nad barbarzyńskim ludem Bragmanów i jest to reakcja zrozumiała, motywowana włączeniem epizodu w ukształtowaną wcześniej strukturę tekstu. Spotkanie z Bragmanami nie mogło odmienić Aleksandra bez konieczności zmiany jego późniejszych losów, co – nawet przy tak swobodnym stosunku do prawdy historycznej i prawdopodobieństwa – nie było wykonalne. Macedończyk opuszcza więc krainę Bragmanów nieprzekonany, a wraz z nim odchodzi nieprzekonany czytelnik – niezależnie od poglądów czytelnika to Aleksander, jako główny bohater, pozostaje bowiem punktem odniesienia dla skuteczności bragmańskiej perswazji. Zawarty w epizodzie bragmańskim obraz prostego, ascetycznego, kontemplacyjnego życia w stanie natury, bliskiego ideałowi rad ewangelicznych, który dla średniowiecznego odbiorcy stanowić powinien wzór i zachętę, stracił zatem na swej ostrości.

Nawet jeśli utopia bragmańska nie spełniła jednak swego zadania i nie nakłoniła Aleksandra do zmiany poglądów, wyznacza ona istotny etap w jego wędrówce po świecie, moment konfrontacji z obcym światopoglądem i odrzucenia go. Toteż choć bez wpływu na tok akcji, epizod bragmański stanowi istotny element wizji świata wyłaniającej się z całości dzieła. Paradoksalnie właśnie brak powiązania wątku z dalszą fabułą utworu decyduje o jego znaczeniu – nie tylko dlatego, że uwidacznia się w nim Aleksandrowa *hybris*, przyczyna jego późniejszego upadku, ale dlatego, iż dochodzi w nim do spotkania dwóch porządków, spotkania, które mogło odmienić oblicze świata. Niezależnie od tego, jaki cel przyświecał wyprawie Aleksandra, czy przy okazji podboju nowych ziem starał się zaspokoić żądzę przygód, czy szukał śladów złotego wieku, czy w końcu, jak deklarował w pierwszym liście do Didymusa, dążył do zdobycia mądrości, spotkanie z Bragmanami wyznacza w tej wędrówce istotny etap. Zdawał sobie z tego sprawę kompilator tekstu, kończąc epizod bragmański urywkiem opisującym wzniesienie marmurowego pomnika, symbolu jego dokonań, z wrytym napisem: „Ja, Aleksander, [syn] Filipa Macedońskiego, po śmierci Dariusowej aż na to miejsce bojując mieczem walczyłem”⁴⁶. Odej-

⁴⁶ *Historia o żywocie...*, s. 113. Co ciekawe, podobny znak pojawia się kilka stron dalej – tam napis w alfabecie greckim, łacińskim i hinduskim brzmi: „Ja, Aleksander, Filipa

ście Macedończyka znad wód Gangesu, całkowite odrzucenie przez niego ideału wcielanego w życie w społeczeństwie Bragmanów i wznowienie wędrówki bez intencji zmiany rzeczywistości skazały utopię bragmańską na pozostanie w sferze nierzeczywistości, na dalsze funkcjonowanie w charakterze osobliwości i legendy, jednej ze zdobyczy w dorobku kolekcjonera.

Bibliografia

- Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego (1550)*, wyd. J. Krzyżanowski, Kraków 1939.
- Boas G., *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore, London 1997.
- Cary G., *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997.
- Czeremski M., Sadowski J., *Mit i utopia*, Kraków 2012.
- Delumeau J., *Historia rajy. Ogród rozkoszy*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1996.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1999.
- Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997.
- Gruchała J.S., Grzeszczuk S., *Wstęp*, [w:] *Staropolska poezja ziemiańska. Antologia*, oprac. J.S. Gruchała, S. Grzeszczuk, Warszawa 1988.
- Juszczak A., *Stary uspaniał świat. O utopiach pozytywnych i negatywnych*, Kraków 2014.
- Krzewińska A., *Początki utopii w literaturze staropolskiej*, Toruń 1994.
- Krzyżanowski J., *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962.
- Lovejoy A., Boas G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore London 1997.
- Nawrotka K., Komentarz, [do:] Pseudo-Callisthenes, *Historia Alexandri Magni (Romans o Aleksandrze)*, przekł., wstęp i komentarz K. Nawrotka, Poznań 2010.
- Ostrowska E., *O artyzmie opisów przyrody w „Wizerunku” Reja*, [w:] *eadem, Z dziejów języka polskiego i jego piękna. Studia i szkice*, Kraków 1978.
- Stefaniak Ł., *Utopizm. Źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011.
- Strzelczyk J., *Średniowieczny obraz świata*, Poznań 2004.

Macedońskiego, tenem słup podniósł po zburzeniu Dariusa, króla perskiego, i Porusa, króla indyjskiego; ktokolwiek chce dalej idź, ma się na lewą stronę obrocić, a kto by chciał na prawą stronę, wiele najdzie nieprzespieszności, które przekażą jego ście” (*ibidem*, s. 121). Jest to kolejny dowód na to, że kompilator włączył epizod bragmański w obręb utworu, nie dostosowując do tej zmiany wcześniejszej wersji tekstu.

Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.

Ślęczka T., *Aleksander Macedoński w literaturze staropolskiej*, Wrocław 2003.

Śnieżko D., *Mit wieku złotego w literaturze polskiego renesansu. Wzory – warianty – zastosowania*, Warszawa 1996.

Zweifel Ł., *Utopia – idealna odpowiedź na nieidealną rzeczywistość*, Kraków 2008.

