

WITOLD WOJTOWICZ Wrocław

## „TERAZ, MISTRZU, SAM SIE LÉCZ” O ZNACZENIU „TRENÓW” DLA CYKLU „TRENÓW” JANA KOCHANOWSKIEGO

W artykule prześlę znaczenia motta dla struktury światopoglądowej i retorycznej *Trenów* Jana Kochanowskiego, przedstawione w pracach Marii Cytowskiej<sup>1</sup>. Zarazem będzie to próba ponownego wyjaśnienia cykliczności *Trenów* w odniesieniu do analizy ich kontekstów religijnych – przede wszystkim roli *Trenu XIX* dla

<sup>1</sup> Należy wskazać zwłaszcza artykuły M. Cytowskiej: *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Od motta do genezy poematu*. „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1, s. 181–186; *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Terapia bólu. W kręgu tradycji antycznej i chrześcijańskiej*. „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” t. 7 (1988), s. 143–152. Do tej ostatniej pozycji odsyłam dalej skrótami C. Ponadto stosuję następujące skróty: B = T. Banaś-Korniak, *Wokół „Trenów” Jana Kochanowskiego. Szkice historycznoliterackie*. Katowice 2016. – G = Z. Głombiovska, *„Treny” Jana Kochanowskiego wobec konwencji gatunku i literackiej mody*. W: *W poszukiwaniu znaczeń. O poezji Jana Kochanowskiego*. Gdańsk 2001, s. 7–62. – GC = S. Grzeszczuk, *Cycero w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W: *Kochanowski i inni. Studia, charakterystyki, interpretacje*. Wyd. 2, zmien. i uzup. Katowice 1988, s. 105–132 (pierwodruk w zb.: *Jan Kochanowski i epoka renesansu. W 450 rocznicę urodzin poety 1530–1980*. Red. T. Michałowska. Warszawa 1984, s. 140–158). – H = P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Przeł. P. Domański. Kęty 2004. – K = K. Kumaniecki, *Dookoła zaginionej „Consolatio” Cycerona. „Meander”* 1967, z. 2/3, s. 86–112; – KT = J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*. Wyd. Sejmowe. T. 2: *Treny*. Oprac. M. R. Mayenowa, L. Woronczakowa, J. Axer, M. Cytowska. Wrocław 1983. BPP, B 24. – N = A. Nowicka-Jeżowa, *„Tren XIX – albo Sen”. Szkic interpretacyjny*. W: *Spotkania w labiryncie. Szkice o poezji Jana Kochanowskiego*. Kraków 2019, s. 91–118. – O = B. Otwinowska, *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*. W: *Jan Kochanowski. 1584–1984. Epoka, twórczość, recepcja*. T. 1. Red. J. Pelc, P. Buchwald-Pelcowa, B. Otwinowska. Warszawa 1989, s. 399–413. – P = J. Pietrkiewicz, *Średniowieczna formuła snu w „Trenach” Kochanowskiego*. W: *Literatura polska w perspektywie europejskiej. Studia i rozprawy*. Przeł. A. Olszewska-Marcinkiewicz, I. Sieradzki. Wybór, oprac., przedm. J. Starnawski. Warszawa 1986. – PW = D. P. A. Pirie, *Wymiar tragiczny w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W zb.: *Jan Kochanowski. Interpretacje*. Red. J. Błoński. Kraków 1989, s. 178–199. – U = G. Urban-Godziek, *„Treny” Jana Kochanowskiego wobec włoskiej tradycji funeraliów poświęconych dziewczętom (Giovanni Boccaccio, Giovanni Pontano i inni)*. „Terminus” 2008, z. 2, s. 79–121. Liczby po skrótach wskazują numery stronice. W przypadku cytatów z *Trenów* podaję numery wersów. Rozważania Cytowskiej miały swoją recepcję – zob. m.in. K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. Wrocław 1987, s. 176 n. – S. Grzeszczuk, *„Treny” Jan Kochanowskiego – próba interpretacji*. W: *Kochanowski i inni*, np. s. 89–90; GC 111. – K. Ziembka, *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*. Warszawa 1994, s. 268 n. – B 71, 144 oraz (przy okazji odwołania do prac Ziembki) 107, 117, 126.

wymowy całości cyklu<sup>2</sup>. Próba ta pozwoli spojrzeć szerzej na kilka węzłowych kwestii interpretacyjnych, co nie wymaga odkrycia nieznanych źródeł czy zdecydowanie odmiennego odczytywania utworu. Należy jednak przeciwstawić się tradycji izolowania poszczególnych trenów z cyklu (przykładowo liryzmu *Trenów VI, VII, VIII*<sup>3</sup>) od wymowy cyklu jako spójnej myślowo i artystycznie całości.

Cytat zawarty w motcie zbioru Kochanowskiego staje się źródłem uzasadnienia dla myśli autora, jej oryginalności, która dochodzi do głosu poprzez adaptację i interpretację tradycji wyrażonej w tym motcie<sup>4</sup>. Ów dwuwiersz zaczerpnięty z *Odysei* (księga XVIII, w. 136–137) poeta przywołał w łacińskim przekładzie Cicerona. Rzymski pisarz umieścił słowa Homera w dziele filozoficznym *O przeznaczeniu*, są one fragmentem rozważań Odyseusza nad zmiennością ludzkich losów na skutek działań Zeusa. Kochanowski nie ukrywał śladów inspiracji, na odwrót – myślał tekstem motta w swoim cyklu.

Kluczowe znaczenie motta dla wymiarów religijnego i moralnego *Trenów* przyjmował Stanisław Lempicki w pracy *Rzecz o „Trenach”*<sup>5</sup>. Zdaniem badacza, to za jego

<sup>2</sup> Myślenie o *Trenach* w kategorii cyklu poetyckiego (róznorodnie definiowanego) należy do stałej praktyki interpretacyjnej (zob. np. J. Ziomek, *Renesans*. Wyd. 2. Warszawa 1976, s. 318).

<sup>3</sup> Na ów liryzm wskazuje np. Pietrkiewicz (P 60). Szerzej o iluzji „watorów sentymentalnych” *Trenów* pisze Pirie (PW 178 n.).

<sup>4</sup> O oryginalności z racji przekształceń toposów, motywów czy cytatów – zob. np. P. O. Kristeller, *Myśl moralna humanizmu*. W: *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Przekł. z ang. G. Błachowicz, M. Szymański. Red., przekł. z wł. L. Szczucki. Warszawa 1985, s. 111–113. W obrębie twórczości Kochanowskiego problemem tym zajęli się m.in. J. Axer (*Smok i słowiczki. Wokół wersów 9–14 „Trenu I” Jana Kochanowskiego*. „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1, s. 187–191; *Rola kryptocytatów z literatury łacińskiej w polskojęzycznej twórczości Jana Kochanowskiego*. Jw. 1982, z. 1/2, s. 167–177) czy G. Urban-Godziek (*Motywy hymen-funus (ślub-pogrzeb) i greckie rytuały żałobne w trenach VI i VII Jana Kochanowskiego*. W zb.: *Jan Kochanowski. Nowe perspektywy badawcze. W sześćdziesięciolecie istnienia Muzeum w Czarnolesie*. Red. T. Błach, M. Kozdrach. Radom–Czarnolas 2022, s. 159–186). Bogactwo podjętej przez Kochanowskiego tradycji ukazuje *Komentarz II* (do karty tytułowej) J. Axera i M. Cytowskiej (KT 104).

<sup>5</sup> S. Lempicki: *Rzecz o „Trenach”*. W: *Renesans i humanizm w Polsce. Materiały do studiów*. Wstęp K. Budzyk. Warszawa 1952, s. 205–219, zwłaszcza s. 215–218. Uczony pisał, że poeta: „powtarza ją [tj. myśl zawartą w motcie] z naciskiem wielokrotnie; tłumaczy ją dosłownie w trenie II [...], umieszcza w trenie XVI [...], trawestuje w trenach I, XVII i XIX. Tchnie tą myślą cały cykl żałobny Kochanowskiego” (*ibidem*, s. 216). Ponadto Lempicki (*ibidem*, s. 217) dostrzegł – podnoszony również w niniejszym artykule – aspekt cierpienia Kochanowskiego, którym było przekształcenie buntu i cierpienia w doświadczenie religijnej pokory. Z kolei niedostrzeżenie struktury rekapitulacji doprowadziło badacza do nietrafnych wniosków o „pewnym kompromisie z chrześcijaństwem” w *Trenie XIX* (*ibidem*, s. 218). Kwestia motta nie jest natomiast poruszana w rozważaniach J. Pelca, z wyłączeniem przypisów w książce *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*. (Wyd. 3, uzup. i popr. Warszawa 2001, s. 538–539, przypis 40 (podana w nim informacja pojawiła się w przypisach w drugiej i następnych edycjach monografii), s. 552, przypis 60); o motcie nie wspomina uczonego nawet we wstępie do *Trenów* opublikowanych w serii „Biblioteka Narodowa” (wyd. 1: 1969). Co prawda, w monografii znajduje się obszerne omówienie historii badań nad *Trenami* (*ibidem*, s. 525–553), ale powiązania z Ciceronem zostały tam zawężone do *Trenu XVI* (*ibidem*, s. 549). J. Axer i M. Cytowska (*Objaśnienia: założenia i organizacja*, KT 36) wskazują w Wydaniu Sejmowym prozę łacińską, zwłaszcza Cicerona, jako podstawę frazeologii *Trenów*, zdaniem autorów, mocniej zaznaczoną niż tradycja poetycka. U Pelca brak też dostrzeżenia przyjęcia postawy Hioba przez Kochanowskiego (postać ta nie

sprawą *Treny* uzyskują charakter cykliczny. Cechę tę dostrzec można poprzez rolę, jaką odgrywa w nich *Consolatio* Cyserona (pseudocyserońska *Consolatio* pióra Sygoniusza)<sup>6</sup>, wedle Cytowskiej tworzącą ramy dla cykliczności przejętej z Francesca Petrarki czy Giovanniego Pontana (wzorującego się z kolei na Auzoniuszu) (C 148). Cykliczność zbioru Kochanowskiego akcentuje przede wszystkim Zofia Głombiowska<sup>7</sup>. Wyjątkowość *Trenów* w stosunku do cyklu Petrarki, drugiej części *Canzoniere – In morte di Madonna Laura*, i drugiej księgi *Les Amours* Pierre’a Ronsarda zatytułowanej *Sur la mort de Marie*<sup>8</sup>, postrzega ona jako przeniesienie cyklicznej, powtarzalnej struktury utworów miłosnych do zespołu tekstów o tematyce funeralnej<sup>9</sup>.

Dzięki motto, do którego autor *Trenów* nawiązuje wielokrotnie, reinterpretacji ulega Cyserońska tradycja konsolacyjna, w szerszym zaś ujęciu – wartości humanizmu renesansowego. Przemiana światopoglądu (połączona w szczególności z krytyką i ukazaniem nieskuteczności filozofii stoickiej, w tym zwłaszcza Cyserona<sup>10</sup>, a także z dyskusją o znaczeniu i miejscu cierpienia w życiu ludzkim oraz o niemożności wyeliminowania go z kondycji człowieka) zostaje przeprowadzona w duchu chrześcijaństwa. Z kolei za sprawą tej transformacji doświadczenie Jana nawiązuje do doświadczenia Hioba<sup>11</sup>: w aspekcie religioznawczym wyraża ono przekształce-

---

występuje w indeksie monografii, także w trzeciej edycji). Historię odczytań *Trenów* przeszedł K. Ziemia w szkicu *Kilka myśli o „Trenach” i ich tradycji interpretacyjnej* (w zb.: *Wiązanie sobótkowe. Studia o Janie Kochanowskim*. Red. E. Lasocińska, W. Pawlak. Warszawa 2015, s. 293–309).

- <sup>6</sup> M. T. Cicero, *Pocieszenie*. W: *Pisma filozoficzne*. T. 4: *O starości. – O przyjaźni. – Topiki. – Fragmenty*. Przeł. Z. Cierniakowa, W. Kornatowski. Koment., posł. K. Leśniak. Warszawa 1963, s. 203–211 (przeł. W. Kornatowski). W artykule korzystam z tego wydania, lokalizując cytaty i odwołania poprzez podanie numeru strony. Z prac poświęconych analizie *Consolatio*, w tym rekonstrukcji tego traktatu zob. K. Kumaniecki: K 86–112; *Cyseron i jego współcześni*. Warszawa 1989, s. 439–441. Na temat utworu Sygoniusza zob. J. Gruchała, *Z dziejów pewnego fałszerstwa. Uwagi o „Konsolacji” Pseudo-Cyserona z 1583 r.*, *Rocznik Komisji Historycznoliterackiej* t. 24 (1987), s. 153–163. – R. S. Forsyth, D. I. Holmes, E. K. Tse, *Cicero, Sigonio, and Burrows: Investigating the Authenticity of the „Consolatio”*. „Literary and Linguist Computing” 1999, nr 3, s. 375–400 (studium zawiera badania stylometryczne wykazujące fałszykat z XVI wieku).
- <sup>7</sup> Problem podnoszony zwłaszcza w rozprawie Głombiowskiej „*Treny*” Jana Kochanowskiego wobec konwencji gatunku i literackiej mody (G 23): „Prawdziwa niezwykłość *Trenów* Jana Kochanowskiego nie polega [...] na tym, że poświęcone są małemu dziecku – były takie utwory w literaturze antycznej i były też w Polsce XVI wieku takie dzieła sztuki rzeźbiarskiej, dziecięce pomniki nagrobne. Szukać jej należy natomiast w cykliczności *Trenów* i – jeszcze dokładniej – w specyficznym charakterze tego cyklu”. Zob. też *ibidem*, s. 49. – K. Wierzbicka-Trwoga, *Kompozycje cykliczne w poezji Jana Kochanowskiego*. W zb.: *Wiązanie sobótkowe*, s. 95–107.
- <sup>8</sup> Zob. S. Skwarczyńska, „*Treny*” Jana Kochanowskiego a cykl funeralny Ronsarda „*Sur la mort de Marie*”. W: *Wokół teatru i literatury. (Studia i szkice)*. Warszawa 1970, s. 203–225. – G 30 n.
- <sup>9</sup> Na temat podobieństw zob. G 23; różnic – G 48–49.
- <sup>10</sup> Zob. GC 105–132, zwłaszcza s. 119. Obraz bóstw w pismach Cyserona jest silnie uzależniony od konwencji gatunkowej jego twórczości – inaczej wypowiada się on w swoich mowach (i jako mąż stanu), inaczej (ale w sposób mało spójny) w pismach filozoficznych czy listach – zob. A. Bleich-Schade, *Studien zu Ciceros Religionsphilosophie*. Bielefeld 1996, s. 18.
- <sup>11</sup> Aspekt ten był dostrzegany w badaniach nad *Trenami* (choć nie pojawia się ani w monografii Pelca *Jan Kochanowski*, ani we wstępie do jego opracowania *Trenów*). Por. A. Borowski, *O trwodze, rozpacz i nadziei w „Trenach” Jana Kochanowskiego*. W zb.: *Jan Kochanowski. Interpretacje*, s. 170–171, 175. Tamże o braku teodycei w cyklu poety, który to pogląd przyjmuje

nie teodycei – punktem odniesienia dla zła fizycznego czy moralnego pozostaje, obdarzony pełnią mocy i absolutną sprawiedliwością, chrześcijański Bóg – w antropodyceę<sup>12</sup>. Symboliczny wzorzec stanowi wspomniane doświadczenie Hioba<sup>13</sup>. Oskarżenie Boga (najdobitniej i najostrzej dochodzące do głosu w *Trenie XI*: „Nieznajomy wróg jakiś miesza ludzkie rzeczy, / Nie mając ani dobrych, ani złych ná pieczy” (w. 5–6))<sup>14</sup>, przemienia się w jawne oskarżenie człowieka – w miejsce teodycei pojawia się problem antropodycei czy *iustificatio*, jak w *Trenie XVIII*: „Wielkie przed Tobą są występy moje” (w. 25). Kochanowski przejdzie drogę Hioba w *Trenach*: kwestia ludzkiego grzechu, własnej winy (którą bardzo silnie akcentuje w swych pracach o poecie Kwiryna Ziembra<sup>15</sup>) zastąpi kwestię Boskiej sprawie-

A. Nowicka - Jeżowa (*Sen życia w „Trenie XIX” Jana Kochanowskiego*. „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” t. 32 (1997), s. 48; „*Tren XIX – albo Sen*” [...], N 106 (tu bez uwag o braku teodycei jak w pierwodruku)). W niniejszym artykule proponuję odmienną perspektywę interpretacyjną. Por. też K. Ziembra, *Poezja ostatecznych konsekwencji*. W zb.: *Jan Kochanowski. Interpretacje*, s. 152–153. – Mrowcewicz, *op. cit.*, s. 182–192. – P. Wilczek, *Dialog masek. „Treny” Jana Kochanowskiego jako poemat polifoniczny*. W: *Dyskurs. Przekład. Interpretacja. Literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze*. Katowice 2001, s. 18–21 (na s. 21 o „zakorzenieniu dzieła w podstawowym węźle chrześcijańskiej teodycei”; na s. 30 uwaga: „*Tren XIX*, wypowiedź Matki, nie daje odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia” – w artykule staram się pokazać coś dokładnie przeciwnego). – D. Künstler-Langner, *Człowiek i cierpienie w poezji polskiego baroku*. Toruń 2000, s. 50–51. – K. Obremski, *Czarńoleskie „Treny”: Hiob, grzech poety, rozgrzeszenie Boga*. W zb.: *Paradygmat pamięci w kulturze. Prace dedykowane Antoniemu Czyżowi*. Red. A. Borkowski, M. Pliszka, A. Ziontek. Siedlce 2005, s. 289–293. – B 121–122, 127.

- <sup>12</sup> Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Przeł. W. Kurdziel. Kraków 1997, s. 89–122. – O. Marquard: *Szczęście w nieszczęściu. O teorii szczęścia pośredniego między teodyceą a filozofią historii; Rozum jako reakcja graniczna. W sprawie przemiany rozumu za sprawą teodycei*. W: *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 5–56.
- <sup>13</sup> Podążając za myślą Bergera (*op. cit.*, s. 114–115): głos Boga musi zagłuszyć krzyk sprzeciwu udręczonego człowieka, przemienić krzyk Hioba w wyznanie-samoupokorzenie *ad maiorem Dei gloriam* (słowami Jana: „Pąńska ręką mię dotknęła” (Tren XVII, w. 1); słowami Hioba: „Bóg mnie dotknął swą ręką” (Hi 19, 21)). Radykalnie transcendentnemu Bogu należy się podporządkować jako całkowicie innemu, nie można Go kwestionować ani się Mu przeciwstawić, z natury przekracza On ludzkie standardy etyczne. *Locus humilitatis* Hioba brzmi: „Choćby mnie zabił Wszchemocny – ufam, i dróg moich przed Nim chcę bronić” (Hi 13, 15). Pytanie sformułowane w teodycei to otwarte oskarżenie Boga, nie doczekało się ono jednak racjonalnej odpowiedzi – podważone zostało natomiast prawo do stawiania tego pytania: „Naprawdę chcesz złamać me prawa? Wykażesz Mi zło? Jesteś czysty? / Czy ramię masz mocne jak Bóg? Czy głos twój rozbrzmiewa jak Jego?” (Hi 40, 8–9). Przytaczając cytaty z Biblii, korzystam z edycji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 3, popr. Poznań 1990. Z rozważań literaturoznawczych o postaci Hioba – zob. Künstler-Langner, *op. cit.*, s. 26–28, 44–67. Warto też wspomnieć tom esejów *Hiob biblijny. Hiob obecny w kulturze* (Red. P. Mitzner, A. M. Szczepan-Wojnarska. Warszawa 2010).
- <sup>14</sup> Zob. interpretacje W. Weintrauba terminu „wróg” w pracach *Fraszka w tragicznej tonacji* (w: *Rzecz czarńoleska*. Kraków 1977, s. 314 n.) i *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego* (w: *Nowe studia o Janie Kochanowskim*. Pośl. T. Ulewicz. Kraków 1991, s. 96–97) oraz rozważania J. Sokolskiego *Bogini, pojęcie, demon. Fortuna w dziełach autorów staropolskich* (Wrocław 1996, s. 35, 81).
- <sup>15</sup> Zob. np. Ziembra, *Poezja ostatecznych konsekwencji*, s. 146–153.

dliwoci<sup>16</sup>. Hiob akceptuje wolę Boga i nie oczekuje innego uzasadnienia niż to, że tak właśnie przedstawia się wola Stwórcy. Jest to bliskie wczesnośredniowiecznemu, pesymistycznemu obrazowi człowieka – ludzkiej nietrwałości – znajdującemu swe odzwierciedlenie w figurze Hioba (rola *Moralia in Job* Grzegorza Wielkiego)<sup>17</sup>. U Jana emocje wywołane cierpieniem mają ostatecznie siłę, która prowokuje do głębszego zrozumienia własnego położenia: wskazują, jak postąpić, pobudzają do działania, czego świadectwem są treny psalmiczne (a finalnie cały cykl *Trenów*). Zło, które dotyka podmiot liryczny, zostaje jako grzech przypisane jemu samemu, dobroć Boga pozostaje przy tym nienaruszona. Cierpienie jest znakiem i źródłem pouczenia.

### Tren I

Stoicyzm, panteistyczny w teorii (i pozbawiony transcendencji w przeciwieństwie do platonizmu), w dziedzinie religijności funkcjonował tak, jak gdyby uznawał istnienie boga osobowego, stąd jego bliskość z chrystianizmem, a zarazem dystans w stosunku do niego<sup>18</sup>. Tło to rzutuje na problemy z interpretacją religijności Kochanowskiego, zwłaszcza tej ujawnionej w *Trenach*. Stoicy uznawali bogów, ale bogów, wobec których człowiek nic nie może – także w tym zakresie poeta odsunie od siebie owo nauczanie.

Stoicyzm wyróżniał dwie podstawowe funkcje zasady kierowniczej – przywołanie, powiązane z wyobrażeniem i poznaniem, oraz pobudkę czynną (*horme*) – wolę odnoszoną do sfery motorycznej, powodowana przez wyobrażenia i skierowaną ku

- <sup>16</sup> Zob. Berger, *op. cit.*, s. 115. O doświadczeniu odkrywania przez Kochanowskiego własnej winy pisze Ziemba (*Poezja ostatecznych konsekwencji*, s. 147 n.), twierdząc m.in., że twórca rozumiał, iż „wina tkwi w egzystencji i polega na tym, że człowiek jest błędem” (*ibidem*, s. 150). W interpretacji S. Graciotiego (*Religijność poezji Jana Kochanowskiego*. W: *Od renesansu do oświecenia*. T. 1. Przekł. z jęz. wł. W. Jekiel [i in.], z jęz. fr. J. Rogoziński, z jęz. łac. G. Błachowicz. Warszawa 1991, s. 234) fraszka III 76 *Człowiek boże igrzysko* jawi się jako świadectwo tej tendencji: chrystianizacja toposu mogła zostać dokonana przez zrzucenie odpowiedzialności za „boski śmiech” na człowieka. Z kolei N. Minissi (*Jeszcze na temat „Trenów”*. W: *Corona scientiarum. Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane profesorowi Januszowi Pelcowi*. Red. nauk. J. A. Chrościcki. Red. J. Gładzowski, M. Prejs, K. Mrowciewicz. Warszawa 2004), przywołując również w kontekście *Trenów* fraszkę III 76, przypisuje Kochanowskiemu myśl, iż „życiem ludzkim rządzi próżny kaprys” (*ibidem*, s. 238–239). Gracioti (*op. cit.*, s. 242) najwyraźniej akcentuje ów powiązany z antropodyceą aspekt duchowości Kochanowskiego. Autor przywołuje fraszkę III 2 *Do Pana*, gdzie poeta prosi Boga, by Ten czynił swoją wolę („Wszystko wiész, Pánie – zgub, co przeciw Tobie, / Á zdarz jáko Pan, coś ulubił sobie”), oraz pozostającą również w kręgu tych wyobrażeń, akcentującą rolę Opatrzności Bożej fraszkę III 38 *Do Pana*. Fraszki J. Kochanowskiego cytuję według edycji: *Dzieła wszystkie*. Wyd. Sejmowe. T. 3: *Fraszki*. Cz. 1: *Fototypia, transkrypcja, indeksy wyrazów i form*. Oprac. M. Eder, przy udz. M. Chantry, J. Duskiej, M. Janickiego, T. Szostek. Warszawa 2025. BPP B 25.
- <sup>17</sup> Zob. K. Ruh, „Gregor der Grosse”. „Verfasserlexikon” t. 3 (1981), zwłaszcza szp. 238–240. – M. Baasten, *Pride According to Gregory the Great. A Study of the Moralia*. Lewiston, N. Y., 1986. – J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*. W zb.: *Człowiek średniowiecza*. Red. J. Le Goff. Przeł. M. Radożycka-Paoletti. Warszawa 1996, s. 14. – K. Greschat, *Die „Moralia in Job” Gregors des Grossen. Ein christologisch-ekkleziologischer Kommentar*. Tübingen 2020, s. 31–46, 79–140.
- <sup>18</sup> Zob. np. K. Algra, *Stoic Theology*. W zb.: *The Cambridge Companion to the Stoics*. Ed. B. Inwood. Cambridge 2003, s. 153–178.

przedmiotom (zob. H 135 n.)<sup>19</sup>. W tym sensie Kochanowski w *Trenie I* („Nie wiem, co lżej: czy w smutku jawnie żałować, / Czyli się z przyrodzeniem gwałtem mocować”, w. 19–20) dostrzega klasyczny błąd stoicyzmu, kryjący się w przekonaniu, iż pragnieniami da się kierować (co oznacza, że powinniśmy pragnąć tylko tego, czego chce od nas Rozum czy rozumna Natura) (H 136). W rzeczywistości wolę możemy narzucić działaniom zwróconym ku przedmiotom, a nie chceniom – im są głębsze, tym bardziej jesteśmy bezradni wobec takich „stanów duszy”<sup>20</sup>. Podstawowa dla stoicyzmu dyscyplina pragnienia, zakładająca pozostawanie w spójności z samym sobą, może okazać się niemożliwa do osiągnięcia (i taką się okazuje). Nigdy może nie dojść do utożsamienia natury (*physis*) z rozumem (*logos*). Życie wedle natury może nie być życiem podług prawa wewnętrznego – rozumu. Przykładowo, dla Marka Aurelego<sup>21</sup> dyscyplina pragnienia polegała na rezygnacji z pragnienia, odmowa nie obejmowała tylko żądań Natury Wszystkiego (H 136). Kluczowe zatem pozostawało określenie, czym Ona jest. Z kolei w praktykowaniu dyscypliny woli istotną była chęć czynienia tego, co wyraża własna natura. Wynikało to z przekonania, iż Rozum i naturę indywiduum należy wiązać z całością porządku powszechnego. Problem natury i woli z całą wyrazistością ukazuje Kochanowski w przywołanych tu wcześniej końcowych wersach *Trenu I*. Naprowadzają one na podstawową intuicję cyklu, że problem natury i rozumu – udziału jednostki w powszechnej Naturze oraz Rozumie – nie daje się właściwie określić bez pojęć chrystianizmu czy jahwizmu, które z kolei nadadzą inny sens pojęciom rozumu i natury. Dopiero wtedy, za cenę przekształcenia kluczowych wyobrażeń stoików (natura jest rozumna, a rozum stanowi źródło poznania sensu życia; rozum wynosi mędrca ponad przydarzające się mu nieszczęścia), Jan z Czarnolasu jest zdolny powrócić do ich głównego pragnienia: spójności z samym sobą<sup>22</sup>.

Konsekwencje tego są dalekosiężne. Kochanowski odtwarza na płaszczyźnie wzorców literackich doświadczenia Cyncerona z *Pocieszenia* (C 148), podejmując jednocześnie rozważania z *Rozmów tuskulańskich*<sup>23</sup>. Ból tkwi *in natura*, a nie – jak

<sup>19</sup> Autor przywołuje rozważania A.-J. Voelkego z książki *L'idée de volonté dans la stoïcisme* (Paris 1973, s. 131–133).

<sup>20</sup> Stał „Cofam się i poddaję” („*cedo et manum tollo*”) – zob. Cicero, *Pocieszenie*, s. 208 (fragment 13): „Marek Tulliusz opowiada w swym *Pocieszeniu*, że ustawicznie walczył ze swym losem i że zdobywał przewagę nad nim zawsze, gdy mężnie odpierał napaści wrogów, nie dał mu się złamać nawet wtedy, kiedy wygnany z domu przebywał z dala od ojczyzny; atoli w czasie, gdy stracił tak bardzo kochaną córkę, został – jak wyznaje – haniebnie przez los pokonany. Cofam się – rzecze – i poddaję”.

<sup>21</sup> W. Holzm ann (Xylander) po raz pierwszy przetłumaczył *Rozmyślania* na łacinę w 1558 roku.

<sup>22</sup> Aspekt ten, odrzucenia kluczowych przedstawień stoicyzmu (zwłaszcza Cyncerona) w *Trenach*, podkreślał Łempicki (*op. cit.*, s. 216), potem znalazł on odzwierciedlenie w szeregu prac Grzeszczuka.

<sup>23</sup> M. T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*. W: *Pisma filozoficzne*. T. 3: *Księgi akademickie. – O najwyższym dobru i złu. – Paradoxy stoików. – Rozmowy tuskulańskie*. Przeł. W. Kornatowski, J. Śmigaj. Koment. K. Leśniak. Warszawa 1961, s. 587–635 (przeł. J. Śmigaj). Cytując z księgi III *Tuskulanek*, korzystam z tego tłumaczenia. Podaję też odniesienia do edycji łacińskiej B. G. Teubnera (1912): *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V*. Mit Benützung von O. Heines Ausgabe erklärt von M. Pohlenz. Stuttgart 1957. Omówienie zagadnień śmierci, żałoby i pocieszenia w księgach III i IV *Tuskulanek* – zob. A. Füh rer, *Tod, Trauer und*

twierdzi stoik Chryzyp czy cyrenaicy – *in opinione* (C 145–146; K 109)<sup>24</sup>. Nie wszystko stanowi kwestię osądu, już właśnie same rzeczy, a nie jedynie ludzkie wyobrażenia o tychże rzeczach, nasz wewnętrzny dyskurs na ich temat, odbierają nam spokój. Nie wszystkie tragedie świata wywodzą się z fałszywych przedstawień. Wskutek tego różnica między rzeczami zależnymi od nas i takimi, na które nie mamy wpływu, wygląda inaczej – przyczynowość wewnętrzna, nasza zdolność wyboru może w istocie okazać się całkowicie zależna od przyczynowości zewnętrznej (dla stoików warunkowanej Przeznaczeniem bądź powszechnym biegiem rozumnej Natury). *Treny* nie są zatem dyskusją z tradycją stoicką – w zbiorze tym Kochanowski od samego początku odrzuca ów aspekt przekonania stoików, który cierpienie i smutek wiąże nie z uwarunkowaniami natury ludzkiej, ale ze sferą opinii oraz wyobrażeń, które można i należy odrzucić dzięki dyscyplinie pragnień (odmowie przyzwolenia na takie emocje). Rację ma Krantor w *Rozmowach tuskulańskich* (s. 627–628 [zob. *Tusc.* III 29]) – ból jest zjawiskiem naturalnym. Nieczułość na ból prowadzi ku zdzczeniu duszy i ciała: „Wielką płaci się za to cenę, by nie odczuwać żadnego bólu: dusza staje się okrutna, ciało odrętwiałe” (s. 594 [zob. *Tusc.* III 6, 12–13])<sup>25</sup>.

Cyceron znał i cenił traktat *O żałobie* (skierowany przez Krantora do jego przyjaciela Hipoklesa po śmierci syna) i na tym to dziele opierał swoje przemyślenia w księdze III *Tuskulanek*. Cyceron korzystał zeń również, pisząc słynne *Pocieszenie* na śmierć córki Tulli. Idea naturalności, zrównanie tego, co naturalne, z tym, co właściwe i słuszne, odgrywa istotną rolę w rozważaniach Krantora. Z punktu widzenia autora naturalne afekty (wśród nich negatywne, takie jak strach, gniew i żal) stanowią celowe przejawy natury. Dlatego są one uzasadnione i nie można ich unicestwić (należy dbać o zachowanie umiarkowania). Unicestwienie afektów, które prowadzi do niewrażliwości, byłoby jednoznaczne z lekceważeniem natury ludzkiej. W ten sposób Krantor zwracał się przeciwko cynickiemu, a zwłaszcza stoickiemu ideałowi apatii. „Obojętność” zabija serdeczne, ludzkie uczucia, jest przeciwna naturze ludzkiej – twierdził. Afektów nie powinno się wykorzeniać (termin „*apátheia*” rozumiano przede wszystkim jako odseparowanie od bólu fizycz-

*Trost in Ciceros Tuskulanischen Schriften und Malebranches Schrift „Entretiens sur la Mort”. Eine phänomenologische Untersuchung.* Frankfurt am Main 2002, s. 61–89.

<sup>24</sup> Zob. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*: „Otóż przyczyną nie tylko zmartwienia, lecz także pozostałych niepokojów [...] jest wyobrażenie” (s. 601 [zob. *Tusc.* III 11, 24]); „zawsze biore od cyrenaików broń przeciw przypadkowym ciosom, a jest nią długotrwałe, uprzednie rozmyślanie, które załamuje wszelkie ataki losu. Równocześnie zaś uważam, że zło, o którym mowa, ma swoje źródło w wyobrażeniu, nie zaś w naturze. Gdyby bowiem było rzeczywiste, to dlaczego by ciosy z góry przewidziane miały być mniej dotkliwe?” (s. 605–606 [zob. *Tusc.* III 15, 31]).

<sup>25</sup> Na temat związków *Consolatio* z myślą Krantora z Soloi w Cylicji zob. K 93. – J. H. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome „Letter 60”*. Oxford 1993, s. 18–22. Scourfield dyskutuje ze zdaniem „*in consolatione filiae Crantorem... sequor* [naśladuję Krantora]”, co sugerowałoby bliską, wręcz niewolniczą zależność od *De luctu* Lucjana z Samosaty podczas tworzenia *Consolatio*. Pogląd taki zawdzięczamy Pliniuszowi Starszemu (zob. Cicero, *Pocieszenie*, s. 204 [fragment 7]), podobnie też owe związki ujmował K. L[eśn]i[ak] (wstęp w: Cicero, *Pocieszenie*, s. 201), natomiast Scourfield (*op. cit.*, s. 18–22) odrzuca podobne twierdzenie, wskazując, iż owa relacja wyglądała inaczej – przypuszczalnie w *Pocieszeniu* Cyceron zgadzał się z Krantorem, ale nie powielał niewolniczo jego dzieła.

nego – stąd Kochanowski w *Trenie XVII* odwoła się do fizykalnego bólu serca, wykorzystując obraz gorejącego słońca; niemożność odcięcia się od tego rodzaju cierpienia wybrzmiewa w *Trenie XVI* (w. 27): „Człowiek nie kamień [...]”<sup>26</sup>), należy zachować w nich umiar. Konsekwentnie, ból z powodu nieszczęść czy śmierci bliskich osób jest naturalnym objawem przywiązania, winno się w tych emocjach zachować wspomniany umiar. Zdaniem Krantora, próba zubożenia na ból fizyczny za cenę zubożenia na ból duchowy niszczy to, co najcenniejsze w życiu każdego człowieka: wzajemną serdeczność<sup>27</sup>. Nieosiągalna zdolność do nieodczuwania cierpienia odbiera osobie wartość i pozbawia ją umiejętności dostrzegania wartości w świecie relacji ludzkich.

Właściwą postawą człowieka dotkniętego śmiercią osoby bliskiej jest *metriopátheia*, nie *apátheia* (C 145–146)<sup>28</sup>. *Treny* stanowią akt uznania cierpienia jako przynależnego naturze człowieka, ale także rozpoznania w cierpieniu woli Boga czy

<sup>26</sup> Por. rozważania A. Kochan („Słowicze pióra” i „kamienisty słup”. *Jeszcze o interpretacji „Trenów” Jana Kochanowskiego*. W zb.: *Wiązanie sobótkowe*, s. 315–321) wokół wersetu 3: „Póki jeszcze kamienisty w polu słup nie stoję”, w *Trenie XV*. Skamienienie nie jest następstwem żalu (*ibidem*, s. 318), jest – że pozostaniemy w duchu tej metafory – stoicką obroną przed cierpieniem. Zob. też GC 119–120. – Ziembka, *Poezja ostatecznych konsekwencji*, s. 150–151.

<sup>27</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Aristoteles, Pirron, Plotyn*. Warszawa 1973, s. 127–132. O myśli Krantora – zob. H. J. Mette, *Zwei Akademiker Heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*. „Lustrum” t. 26 (1984), s. 23 n. – H. Krämer, *Die Spätphase der Älteren Akademie*. W zb.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. T. 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*. Hrsg. H. Flashar. Basel 2004, s. 113–129. Ostatnio ukazała się też praca *Brill’s Companion to Crantor of Soli*. Ed. C. Vassallo, P. De Simone, K. Fleischer. Leiden–Boston, Mass., 2024 (jako t. 9 serii „Brill’s Companions to Philosophy. Ancient Philosophy”).

<sup>28</sup> Zob. C. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*: „I nie bez słuszności powiedział ów Krantor, który szczególnie odznaczył się w Akademii: »Zupełnie się nie zgadzam z tymi, co tak zachwalają swą niezwykłą nieczułość, która wszak ani może, ani nie powinna się zdarzać. Obym nigdy nie zachorował; jeśli jednak zachoruję, niech pozostanie we mnie czucie, które istniało, choćby krajano mnie czy odcinano jakiś członek. Wielką płaci się za to cenę, by nie odczuwać żadnego bólu: dusza staje się okrutna, ciało odrętwiało«. Uważajmy jednak, by słowa te nie były słowami ludzi, którzy schlebiają naszej słabości i pobłażają miękkości” (s. 594 [zob. *Tusc.* III 6, 12–13]). Uwagi Krantora jako człowieka „*adsentantium nostrae inbecillitati et indulgentium mollitudini* [schlebiającego naszej słabości i pobłażającego miękkości]” są relacjonowane z dystansem. Zob. też GC 119.

Dyskusja Krantora dotycząca *apátheia* wybiega daleko poza tematykę *Trenów*. Przeciwwstawianie stoicyzmowi etyki perypatetyków było zresztą podnoszone w nowożytnych nurtach apologii afektu, odżegnujących się od stoicyzmu. W wieku XV G. Marnetti, autor *Dialogus consolatorius de morte filii* (1438), rozprawiał się z zapatrywaniami stoika Agnola Acciaiuolego: „Perypatetycy, którzy są daleko bardziej ludzcy, twierdzą, że wszystkie namiętności duszy przede wszystkim w naturze mają swe źródło... ja zaś przychylam się do ich zdania, jako że bardziej jest ono zgodne z ludzką naturą” (cyt. za: E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa 1969, s. 84).

Kolejny ważny aspekt występujący w myśli europejskiej jako przykład kontrastu między prywatną „emocją” a publiczną „wrażliwością” wiązał się z cierpieniem św. Augustyna po śmierci matki (księga IX *Wyznań*) – z jego stylizacją na osobę, która w sferze publicznej panuje nad swoim bólem, ale z drugiej strony swobodnie (czy nazbyt swobodnie) wyraża swój ból w życiu prywatnym. Zob. R. Schnell, *Historische Emotionsforschung. Eine mediävistische Standortbestimmung*. „Frühmittelalterliche Studien” t. 38 (2004), s. 181. Zob. też C 147.

bogów, której – wbrew przekonaniom Krantora – trzeba się poddać<sup>29</sup>. Ten aspekt rozważań odnosi się do problemu stoików, którym było powiązanie ludzkiego usposobienia z rozumną zasadą rzeczywistości. Założenie tożsamości „natury” (powszechnej Natury i tej właściwej człowiekowi – jak u Chryzypa<sup>30</sup>) i „rozumu” okazało się istotne dla całej tradycji stoickiej (w szczególności dla Cyncerona), określało cel moralny egzystencji ludzkiej – jako zgodnej z naturą. Rozumny człowiek żyje wedle natury, a zatem wedle rozumu (H 137). Kluczowa intuicja stoicyzmu dotyczy osiągnięcia na tej drodze spójności z sobą samym – co stanowi prawo twórcze rzeczywistości oraz prawo określające myśl i postępowanie człowieka. Dyscyplina pragnienia to przyzwolenie przez rozumną istotę ludzką na przejawiającą się w wydarzeniach „wołę boską”. Jeśli Jan z Czarnolasu byłby stoikiem, powiedziałby rozumnemu ładowi powszechnemu wyrażonemu w śmierci córki Urszuli: „tak”. Zgodziłby się na „swój” los, który rozumny wszechświat wyznaczył dla niego. Śmierci własnego dziecka nie postrzegaliby w kategoriach moralnego zła czy dobra – należałaby do porządku rzeczy obojętnych (co oznacza też, że śmierć dziecka, jak ironizuje Kochanowski w odniesieniu do Cyncerona, nigdy nie może stać się „godami” *⟨Tren XVI, w. 28⟩*). Rzeczy obojętne nie interesują Jowisza – nie posiadają żadnego znaczenia z perspektywy powszechnej, ponieważ mieszczą się wyłącznie w perspektywie subiektywnej (por. H 167–169). Nieosiągalne okazują się trud patrzenia z góry, kontemplacji panoramy rzeczywistości ludzkiej okiem mędrca (*Tren IX*), i wizja powszechnej metamorfozy – pozwalająca nie bać się śmierci – w którą włączona miałaby być Urszula (*Tren X*).

W cyklu Kochanowskiego dyskusja z tradycją cyncerońską przebiega w kilku obszarach. W zaginionym *Pocieszeniu* Cynceron w pierwszej części zapewne udowodnił, iż życie pełne nieszczęść jest karą za przewinienia (K 98). Poeta podejmuje to zagadnienie, nadając mu chrześcijańską wymowę: koncepcję oskarżenia człowieka przekształca w antropodyceę, czytelną w obrębie tradycji religijnych jahwizmu czy chrystianizmu. Kolejny aspekt wiąże się z tezą Cyncerona, stanowiącą argument konsolacyjny, iż śmierć jest lepsza od życia (K 98). I to przekonanie, które znajdujemy w *Trenie II*: A bodaj ani była światła oglądała, / Co bowiem więcej, jedno ród a śmierć poznała (w. 27–28), ulega w cyklu schryścianizowaniu poprzez odwrócenie – szczególnie w słowach Matki zawartych w *Trenie XIX* (w. 51–64, 81–106). Kochanowski postępuje tak za Laktancjuszem, któremu zawdzięczamy, iż *inepta illa sentientia* Cyncerona uległa ocaleniu w *Divinae institutiones* (K 98).

Powstrzymanie się od przeżywania cierpienia – a zatem również od płaczu – odbiera tożsamość człowiekowi, wyrażoną w jego naturze. Traci on więc z innymi ludźmi, ustanowioną w doczesności, i tym samym wyzbywa się człowieczeństwa.

<sup>29</sup> Zob. C i c e r o, *Rozmowy tuskulańskie*: „Wiąże się z tym pewien babski przesąd: ludzie myślą, że łatwiej przeblagają nieśmiertelnych bogów, jeśli, rażeni ich ciosem, okażą, iż są nieszczęśliwi i korni. Przeważnie jednak nie widzą, jak dalece są w niezgodzie sami ze sobą” (s. 628 [zob. *Tusc. III 29, 72*]). W cyklu Kochanowski odnajduje drogę ku zgodzie z samym sobą, osiąganą poprzez przeblaganie (rola *Trenów* psalmicznych).

<sup>30</sup> Zob. T i e l e m a n, *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden 2003, s. 89–139.

Jan z Czarnolasu mógłby powstrzymać się od „płaczu”, występując przeciw swemu człowieczeństwu – ale właśnie wtedy wszystko straciłoby sens:

„Próżno płakać” – podobno drudzy rzeczecie.  
Cóż, prze Bóg żywy, nie jest próżno ną świecie?  
Wszystko próżno. [...]  
(*Tren I*, w. 15–18)

Pisał w *Rozmowach tuskulańskich* Cyceron:

Cóż jednak mogłoby nam bardziej dopomóc w wyzbyciu się cierpienia niż to, że rozumiemy, iż nic ono nam nie pomaga i że ulegamy mu na próżno? [s. 635 (zob. *Tusc.* III 28, 66<sup>31</sup>)]

największą niedorzecznością jest daremnie ulegać smutkowi, skoro się rozumie, iż na nic to się zdać nie może. [s. 631 (zob. *Tusc.* III 32, 77<sup>32</sup>)]

Cierpienie i smutek nie dowodzą jednak, że wynikają one z wyobrażenia (*in opinione*). Smutek przystoi mężowi, jest zgodny z naturą człowieka, jest w przyrodzeniu – uważa Kochanowski wbrew Cyceronowi (s. 625–627 <zob. *Tusc.* III, 28>) (zob. GC 120). Poeta kwestionuje tym samym tak tradycję wyrażaną w rzymskim *epicedium*<sup>33</sup>, jak antropologię stoików.

Istotny problem postawiono w kolejnych wersach *Trenu I*:

[...] Mścimy, gdzie miękcej w rzeczy,  
Á ono wszędy ciśnie: bład wiek człowieczy.  
Nie wiem, co lżej: czy w smutku jáwnie żalować,  
Czyli sie z przyrodzeniem gwałtem mocować. [w. 17–20]<sup>34</sup>

Jeśli umiera dziecko, w wydarzenie to zaangażowany jest cały kosmos. Śmierć córki Urszuli to wytwór ustanawiającego go zespołu przyczyn. Każdy element kosmosu jest zgodny z nim, odsyła doń i nadaje mu kształt – całość jest obecna w każdej części (H 145–160). Dla stoików podobna relacja (jak między wspomnianym wydarzeniem a Janem z Czarnolasu) zakłada istnienie wszechświata i wolę powszechnego Rozumu – wynika z ogółu przyczyn tworzących kosmos (por. H 147). „Macanie” poświadcza zarówno istnienie wszechświata, jak woli Rozumu. Nie mogło być więc inaczej, Urszulka musiała umrzeć. Błędzeniem (gdzie bład ma ostatecznie wymiar religijny) staje się myślenie w odmienny sposób o Urszulce i jej śmierci. Oznacza ono brak spójności z samym sobą i brak doskonałości stoickiego mędrca. Z punktu widzenia owej filozofii Kochanowski winien zaakceptować wydarzenie, które mu się przytrafiło, przyjąć je, wręcz go chcieć. On jednak nie przyzwala na wolę Boską wyrażoną w śmierci Urszuli, nie zgadza się z poglądem, iż w każdym wydarzeniu przejawia się wola Rozumu/Natury.

Przywołać trzeba kontekst wypowiedzi Odysa, skąd zaczerpnięto motto *Trenów*: „*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse / Iupiter auctiferas lustravit lumine terras*” (KT 46). Rzekł Odys Amfinomosowi:

<sup>31</sup> Miejsce to omawia Führer (*op. cit.*, s. 83–85).

<sup>32</sup> Zdanie przywoływane w *Komentarzu II* (do *Trenu I*, s. 3/22–23 <I, 19–20>) Cytowskiej i Axera (KT 111), w odniesieniu do frazy „Próżno płakać”.

<sup>33</sup> Zob. Cytowska, Axer, *Komentarz II* (do *Trenu I*, s. 3/18 <I, 15>), KT 111–112.

<sup>34</sup> Zob. M. R. Mayenowa, L. Woronczakowa, *Komentarz I* (do *Trenu I*, s. 3/20–21 <I, 17–18>), KT 109.

Nie ma nic słabszego nad człowieka ze wszystkich istot, które się na tej ziemi ruszają i oddychają. Człowiek bowiem dopóki darzą go szczęściem bogowie i póki służą mu siły, myśli, że nigdy nie spotka go nic złego. Kiedy jednak ześlą nieszczęścia bogowie, znosi je bardzo opornie, z sercem pełnym udręki. Albowiem takie są umysły ludzkie, jakim światłem sam ojciec Jowisz opromienił urodzajne ziemie. Ile popełniłem szaleństw licząc na tak wielką siłę i wsparcie ojca i braci. Zaprawdę, nigdy nie powinien człowiek być niesprawiedliwym, a to, co ześlą bogowie, należy przyjmować w milczeniu<sup>35</sup>.

Właściwym problemem egzystencjalnym *Trenów* jest zdolność człowieka do przyjęcia cierpienia – oraz radości – „w milczeniu”, co wyraża zarówno jego pragnienia, jak i jego wolę. Postawa określa tym samym – za sprawą rozdwojenia pojęcia woli na pragnienia i skłonności – pobożność. Centralnymi zagadnieniami antropologii *Trenów* stają się uznanie cierpienia, podobnie jak radości, za wolę Boga, a także wiara, która odzwierciedli poddanie się Jego woli. Słowami Cicerona z *Rozmów tuskulańskich*: „Albowiem konieczność znoszenia ludzkiej doli zakazuje nam niejako walczyć z Bogiem i przypomina, że jesteśmy ludźmi. I ta myśl ogromnie uśmierza ból [...]”<sup>36</sup> (zob. *Tusc.* III 25, 60). *Treny* są w istocie opowieścią o dojrzewaniu do postawy nacechowanej pokorą zakorzenioną w duchowości religijnej<sup>37</sup>. Wola poszukiwania „wyjścia”: „Mácamy, gdzie miękcej w rzeczy, / Á ono wszędy ciśnie”<sup>38</sup> – nie oznacza wszak pogodzenia się z wolą Bożą (według Kochanowskiego świat, w którym człowiek ją bezwarunkowo przyjmuje, nie mógłby być dziełem chrześcijańskiego Boga). Osobna sprawa, że Jan dopiero rozpozna wolę Bożą – teraz widzi w śmierci Urszuli „niepobożną śmierć” (*Tren I*, w. 7). Analizowany tutaj *tren* jest jednocześnie aktem uznania kondycji ludzkiej jako naznaczonej „błędem”<sup>39</sup>. Jawne okazywanie smutku (należącego do natury ludzkiej i wyrażającego miłość ojca do zmarłego dziecka) znamionuje niepoddanie się woli Bożej. „Mocowanie się gwałtem z ludzką naturą”, również działanie bezbożne, stanowi z kolei sprzeciw wobec owej natury, do której przynależy – wbrew stoicyzmowi Cicerona – przeżywanie cierpienia, *ergo* jest także niepoddaniem się woli Stwórcy.

Stoicy uważali, iż pobożność dyscyplinuje pragnienia – sprawia, że godzimy się na przejawiającą się w wydarzeniach wolę boską. Spójność z samym sobą człowiek osiąga zaś wtedy, gdy czyni się sprawiedliwym wobec bogów: przystaje na wolę bogów. Pragnienia zostają wówczas pogodzone ze skłonnością. *Amor fati*

<sup>35</sup> Cyt. za: Cytowska, *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Od motta do genezy poematu*, s. 181–182. Podkreśl. W. W. Tamże na s. 181–183 autorka dokładnie omawia kontekst motta.

<sup>36</sup> Cyt. za: Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego [...], s. 98.

<sup>37</sup> Wyraża to swoistość formy cyklicznej *Trenów* – zob. G 23, 49.

<sup>38</sup> Zob. rozważania P. Stępnia dotyczące frazy „wszędę ciśnie” w rozdziale *Łaskawy sen i święta matematyka, czyli co wspólnego ma fraszka Kochanowskiego „Do snu” z traktatem Kopernika „O obrotach sfer niebieskich”?* (w: S. Falkowski, P. Stępień, *Ciężkie norwidy, czyli Subiektywny przewodnik po literaturze polskiej*. Warszawa 2009, s. 46–62).

<sup>39</sup> Cytowska (C 149) zwraca uwagę, iż samo sformułowanie ma genezę nie tylko w *Biblii* – jak choćby w *Psalmie 39*: „Błąd (mogę rzec sprawiedliwie), / Błąd jest człowiek, a co żywie, / Podobno to ku marnemu / Snu nocnemu, nieznacznemu” (w. 21–24); „Błąd jest człowiek, błąd nikczemny” (w. 48), zazwyczaj przywoływanym w kontekście w. 18 *Trenu I* – ale też we fragmencie 8 *Pocieszenia* (s. 205): „Nie wiem jednak, dlaczego opanowuje nas błąd i pożałowania godna nieznamość prawdy”.

stoików zostanie przez Jana Kochanowskiego zasymilowany w tradycjach jahwizmu (H 150–153).

### *Tren II*

W *Trenie II* wybrzmiewa po raz kolejny motto:

[...] jákie szczęście ludzi nászláduje,  
Ták w nas álbo dobrá myśl, álbo złá sprawuje. [w. 19–20]

Utwór ten, ironiczny w wymowie (G 9–22), jest aktem rozpoznania władzy „szczęścia”, choć nie Boga, nad usposobieniem ludzkim<sup>40</sup>. Zwraca uwagę wielość terminów, którymi Kochanowski próbuje określić osobę (byt) odpowiedzialną za śmierć Urszuli czy przyczynę<sup>41</sup> jego cierpienia: „nieszczęście” (w. 8), „ciężka Prozerpina” (w. 10), „przygoda” (w. 13), „szczęście” (w. 19), „prawo krzywdy pełne” (w. 22), „ksieni [tj. Persefona]” (w. 22). Poeta nie odwołuje się w owym miejscu cyklu do woli Boga. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, dlaczego spotkało go nieszczęście, stara się nazwać złowrogą siłę, by w ten sposób zrozumieć, jak coś takiego mogło w ogóle się wydarzyć.

Ironia *Trenu II* dotyczy zatrudnień poety-uczonego – bardziej stosownym miałyby okazać się pisanie kołysanek, „nieważnych pieśni” (w. 5)<sup>42</sup>, dla „mamek” (czego jednak Jan nie czynił z racji dojrzałości poetyckiej <w. 11–12>). One nic nie znaczą, są równie nieistotne, jak sława „z płaczu mego” (w. 16). (Dążenie do uznania stanowiło dla humanistów kwestię pierwszorzędą. W tym ostatnim sformułowaniu zawiera się świadomość rangi artystycznej dzieła i fascynacja sławą, jaką zapewnią autorowi *Treny* <zob. np. U 112>). Do „płaczu” bohater został przymuszony „gwałtem” przez „przygodę”:

Álem użyć w obojgu jednákij wolności  
Nie mógl: owom omináł, jáko w dordzáłości  
Dowcipu coś ránégo, ná to mié przygodá  
Gwałtem wbiłá i mojá nienagrodná szkodá.  
(*Tren II*, w. 11–14)

Podsumowując, punktem wyjścia w cyklicznych *Trenach* jest nierozpoznanie woli Bożej w śmierci Urszuli, tym samym nierozpoznanie własnej, ludzkiej kondycji przez ojca.

<sup>40</sup> Myśl wyrażona w *Trenie II* nie odnosi się jedynie do poezji czy sławy – por. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego [...], s. 58–60. Badacz podkreślał także, iż „tę myśl o uzależnieniu ludzkiego myślenia od okoliczności zewnętrznych, od wrogiej lub sprzyjającej człowiekowi Fortuny, Kochanowski wybiera nieomalże obsesyjnie z pism Cycerona” (GC 126).

<sup>41</sup> Przebieg zdarzeń został zdeterminowany łańcuchem przyczyn – pogląd antycznych stoików odrodził się w kręgu myślicieli renesansu (m.in. u P. Pomponazziego) – zob. Kristeller, *op. cit.*, s. 136. Śmierć Urszuli ujawnia ograniczoną władzę człowieka nad nadludzkimi mocami (por. *ibidem*, s. 137–138).

<sup>42</sup> Frazy: „nieważne pieśni”, „lekkie rymy”, są synonimem pieśni nieepickich (zob. E. J. Głębińska, *Łacińska poezja Franciszka Dionizego Książczaka*. Wrocław 1993, s. 19). Autorka odwołuje się do *Komentarza II* (<do *Trenu II*, do s. 4/5 (2, 4)>, KT 116). Szerzej o tym zob. G 9 n. – U 95. W kontekście cierpienia Jana – „rymy” okazują się faktycznie nieważne. O *Trenie II* pisała Bańś-Korniak (B 48–55).

### Tren IX

W *Trenie IX* Kochanowski ironizuje na temat możliwości wykluczenia cierpienia (a szerzej, przeżywania negatywnych emocji) z kondycji ludzkiej za sprawą „mądrości” (rozumianej jako „wiedza czysta”, nie zaś praktyczna i moralna umiejętność postępowania w sprawach życiowych)<sup>43</sup>, i tym samym – stałości:

Ty wszystkie rzeczy ludzkie masz za fraszkę sobie,  
 Jednąką myśl tak w szczęściu, jako i w żałobie  
 Zawszy niesiesz; ty śmierci namniej się nie boisz,  
 Bezpieczna, nieodmienna, niepożyta stoisz. [w. 7–10]

Wszakże nie istnieje tak opisana kondycja ludzka:

Terazem nagle z stopniów ostatnich zrzucony  
 I między inszê jeden z wielu policzony. [w. 19–20]

Wiedza, która swe źródło miałaby w Boskim rozumie, jako prawo z niego wynikające, określające naturę i rozum człowieka, okazuje się tylko złudzeniem. Dyktans, wyniesienie i brak zaangażowania, konieczne dla właściwego oglądu spraw ludzkich, stają się również jedynie złudzeniem. Jan odkrywa nietożsamość w miejscu stoickiego poczucia tożsamości rozumu ludzkiego i Rozumu powszechnego. Rozwiązaniem aporii będzie – poddane fideizmowi – doświadczenie wspólnoty w człowieczeństwie, jak w *Trenie XVIII*: „My nieposłuszne, Panie, dzieci Twoje” (w. 1). Poeta od wiary w rozum (a zatem od postrzegania siebie jako autorytetu, który na drodze do mądrości zdołał wejść na „stopnie ostatnie”) przechodzi do niewiary we własne kompetencje etyczne, do surowej oceny moralnej siebie samego, by ostatecznie dojść do momentu swego rodzaju konwersji w trenach psalmicznych. Bóg dzięki cierpieniu Jana ukazuje Kochanowskiemu, że zwodził czy nawet oszukiwał samego siebie jako poeta wyposażony – pozornie – w mądrość<sup>44</sup>.

### Tren XVI

Motto powraca również w *Trenie XVI*. Nim to następuje, Jan opowiada o kondycji człowieka naznaczonego piętnem szaleństwa, tj. Odysowego zapomnienia o bogach:

O błędzie ludzki, o szalone dумы,  
 Jako to łącno pisać się z rozumy,  
 Kiedy po wolej świat mamy, á głową  
 Człowieku zdrową. [w. 9–12]

Kres tego modelu człowieczeństwa zawiera się w myśli pojawiającej się w raz jeszcze przywołanym motcie, w nawiązaniu do niego:

Człowiek nie kámiên; á jako się stáwi  
 Fortuná, tákich myśli nas nábwáwi.

<sup>43</sup> Por. M. R. Mayenowa, L. Woronczakowa, *Komentarz I* (do *Trenu IX*, do s. 9/12–21 (9,1)), KT 135.

<sup>44</sup> Zob. też D. Gostyńska, *Półprawdy i półcienie. Etyka poezji w XVII wieku*. W zb.: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei. Referaty z konferencji zorganizowanej przez Katedrę Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Kazimierzu nad Wisłą, 18–22 X 1993*. Red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński. Lublin 1995, s. 33–46.

Przeklęte szczęście! Czy snąc gorzej duszy,  
Kto rány ruszy? [w. 37–40]

Jan zaczyna rozumieć, że nie dysponuje zdolnością, aby móc pocieszyć sam siebie. W *Trenie XVI* Kochanowski wciąż nie rozpoznaje w cierpieniu Boga – jedynie „fortune” („Przeklęte szczęście”). Wzorzec, jakim dla *Trenów* było *Pocieszenie* Cyncerona, wyczerpał swoje możliwości. W traktacie tym – jak zauważał jego autor w liście do Tytusa Pomponiusza Attyka<sup>45</sup> – zniesione zostało charakterystyczne dla utworów żałobnych rozróżnienie: między pocieszającym a człowiekiem pogrążonym w cierpieniu, wymagającym pocieszenia. Rolę pocieszyciela, starającego się przynieść ulgę w udrcę pocieszanemu, przejął tam sam Cynceron. Ów ojciec zmagający się z bólem po stracie córki przegrał – jego jedyną pociechą w cierpieniu stała się wiara w to, że jako nieśmiertelna Tullia przebywa w miejscu wiecznej szczęśliwości. Nie *medicina animi*, lecz ufność w apoteozę córki koi żal Cyncerona (wymienia on wielu sławnych ludzi, którzy zostali ubóstwieni, aby w ten sposób uzasadnić przeświadczenie o apoteozie córki)<sup>46</sup>. Nim Kochanowski dojdzie do wiary i podda się woli Bożej, uzna najpierw swoją bezradność. W apostrofie do czasu w *Trenie XVI* zawarł poeta doświadczenie daremności wysiłków przewyciężenia bólu mocą ludzkiego rozumu:

Czāsie, pożądnój ojcie niepamięci,  
W co áni rozum, áni trąfią święci,  
Zgój smutné serce, á ten żal surowy  
Wybij mi z głowy. [w. 41–44]

### *Tren XVII*

Inaczej niż dotąd, w psalmicznym *Trenie XVII* Jan z Czarnolasu dostrzega we własnym cierpieniu wolę Bożą (tym samym odchodzi od Cynceronowego stoicyzmu, by zmierzać ku chrystianizmowi) oraz przymus cierpienia, od którego nie ma ucieczki w granicach ustalonych dla człowieka. Poeta wierzy w to, że w przeżywanej boleści ujawniają się zamiary Boskie w stosunku do człowieka. Rozpoznaje w nich rękę Boga:

Páńska ręká mię dotknęła,  
Wszystkę mi rádość odjęła.  
Ledwie w sobie czuję duszę  
I tę podobno dać muszę.  
Lubo wstając goré jaśnie,  
Lubo pádnąc słońce gáśnie,

<sup>45</sup> Zob. C i c e r o, *Pocieszenie*, s. 203 (fragment 1): „Zrobiłem nawet coś takiego, czego przede mna nikt nie robił: pocieszałem pisemnie sam siebie. Poślę ci to dzieło, jak tylko będzie przez kopistów przepisane. Upewniam cię, że takiego pocieszenia jeszcze nie było”. Zob. też K 87–88. – C y t o w s k a: *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Od motta do genezy poematu*, s. 184–185; C 148.

<sup>46</sup> Zob. C i c e r o, *Pocieszenie*, s. 207 (fragment 11; znany dzięki Laktancjuszowi): „Jeśli trzeba było, by w ogólnym mniemaniu wzniesione zostało do nieba potomstwo Kadmusa, Amfitriona lub Tyndara, to takież zaszczyt z pewnością przyznać należy jej [tj. Tullii]”. Zob. też C 146. – S. C o l e, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*. Cambridge 2014, s. 1–3. – F ü h r e r, *op. cit.*, s. 91–92 (tu odwołanie do pracy G. R a d b r u c h, *Cicero. Trauer und Trost um Tullia* [w: *Gestalten und Gedanken. Zehn Studien*. Leipzig 1944, s. 7–27]).

Mnie jednak serce boli,  
 A nigdy się nie utoli. [w. 1–8]

Za pomocą metafory słońca oświetlającego ziemię zawartą w motcie i dla *Trenów* podstawowej Kochanowski kreśli obraz egzystencji, która naznaczona zostaje bólem, lecz właśnie w nim poeta odnajduje Boga:

Lecz Pan, który gdzie tknąć widzi,  
 A z przestrogi ludzkiej szydzi,  
 Zadał mi raz tym znaczniejszy,  
 Czymem już był bezpieczniejszy.  
 (Tren XVII, w. 21–24)

Rozum bowiem (ów fetysz stoików), źródło nieskutecznej filozofii, nie jest instancją, do której należy się odwołać, by przewyciężyć cierpienie:

A rozum [...]
   
[ . . . . . ]
   
Dziś ledwé sam wié o sobie:
   
Tak mię podpárł w méj chorobie.
   
(Tren XVII, w. 25–28)

Poeta doświadcza zatem radykalnej niesamodzielności człowieka i rozumu, co wyraża się jako krytyka filozofii Cycerona, jej nieprzydatności: nie tylko nie wyzwala ona mędrca od cierpienia, bólu i lęku, ale w praktyce przekreśla też status mędrca jako mędrca i wzmacnia doznanie cierpienia (GC 121–124):

A ja zátym lzy niech leję,  
 Bom stracił wszystkie nadzieje,  
 By mię rozum miał ratować;  
 Bóg sam mocen to hámować.  
 (Tren XVII, w. 49–52)

Przeżycie śmierci własnego dziecka prowadzi Kochanowskiego do (chrześcijańskiego) Boga. Pokuta ojca unaocznia marność ludzkiej egzystencji. Łzy stają świadectwem nie tyle cierpienia, ile szczerzej skruchy: stoicki rozum nie ratuje Jana w jego upadku, może to uczynić (i zapobiec mu) jedynie judeochrześcijański Bóg. Płacz to znak dostrzeżenia własnych błędów (rozum to tylko emblemat śmiertelnego grzechu ludzkiej pychy), a zatem sygnał duchowej przemiany, wreszcie znak nawrócenia – czego domaga się Bóg: „Uznajcie waszą nędzę, smućcie się i płaczcie! [...]. Uniźcie się przed Panem, a wywyższy was” (Jk 4, 8–10).

### **Tren XVIII**

*Tren XVIII* jest wyznaniem win Jana wobec Boga. Mówił Odys:

Człowiek bowiem dopóki darza go szczęściem bogowie i póki służą mu siły, myśli, że nigdy nie spotka go nic złego. Kiedy jednak zesłał nieszczęścia bogowie, znosi je bardzo opornie, z sercem pełnym udreki.

Jan zaś mówi:

My nieposłuszne, Panie, dzieci Twoje  
 W szczęśliwe czasy swoje  
 Rzadko Cię wspominamy,  
 Tylko rozkoszy zwykłych używamy.  
 Nie baczym, że to z Twej łaski nam płynie,

[ . . . . . ]

Niechaj ná Cię pomniemy

Przynajmięj w kaźni, gdy w łasce nie chcemy. [w. 1–5, 11–12]

Kochanowski po raz kolejny nawiązuje do motta. Bóg, zsyłając cierpienie na Hioba-Jana, doświadcza go i przypomina mu o sobie. Poeta poddaje się za sprawą „kaźni” woli Boga, niczym Odys: „Zaprawdę, nigdy nie powinien człowiek być niesprawiedliwym, a to, co zesłał bogowie, należy przyjmować w milczeniu”. W *Trenie XVIII* Jan woła:

Ále ojcowskim nas karz obyczájem,  
Boć przed Twym gniewem stájem,  
Ták jáko śniég niszczeje,  
Kiedy mu sólńce niebieskié dogrzeje. [w. 13–16]

Kluczowa metafora solarna powraca w tym utworze, aby połączyć się z wyznaniem win i prośbą do Boga o łaskę dla Jana:

Wielkié przed Tobą są występy moje,  
Lecz miłosierdzié Twoje  
Przewyższa wszytki złości:  
Użyj dziś, Pánie, náde mną litości. [w. 25–28]

Cierpiący ojciec uświadamia sobie, że zanosząc błagania, nie ma prawa powoływać się na swoją dobroć, mądrość czy cnotę, gdyż w obliczu Boga każdy człowiek okazuje się winny. W *Trenie XVIII* teodycea ulega przekształceniu w antropodyceę. Jan odkrywa miłość ku Bogu, czemu towarzyszy zrozumienie wyrządzonej Mu krzywdy. Idea opatrności miłosiernej nie jest do pogodzenia z zasadami stoicyzmu (H 163)<sup>47</sup>. W ujęciu Lucjusza Anneusza Seneki (*Zagadnienia przyrodnicze* ⟨I, przedmowa 3⟩): „Sam Bóg nie może zmienić biegu losu, ponieważ jemu samemu narzuciona została konieczność i prawo: On sam dla siebie jest swoją własną koniecznością” (cyt. za: H 163). Stoicy rozwinęli teorie opatrności partykularnej, co wynikało z potrzeby odczuwania obecności boga, jego dobroci i ojcostwa. Postacie bogów rozważających losy jednostek, figura daimona – to w istocie wyobrażenia mityczne, wyraziste personifikacje stoickich przedstawień Rozumu i Losu (H 163–166) (i pod takim kątem należy spoglądać na „*pater ipse Iuppiter*” z motta). W trenach psalmicznych przyzwolenie dla woli wyrażonej w chwili śmierci – „przyjmowanie z radością”, „akceptowanie z przyjemnością” „kochanie” czy „chcenie” jej – nie zostaje oddane językiem myśli i słów stoików (H 149). Kochanowski nie polega już na kategoriach stoików – ich wizja świata okazała się błędna. Punktem wyjścia stało się dla poety uznanie *metriopátheia*.

Psalmiczna modlitwa Jana nie stanowi także próby ingerencji w cele czy za-

<sup>47</sup> Por. rozważania Graciotiego (*op. cit.*, s. 233). Przywołane przez autora cytaty (*ibidem*, s. 234) z epicedium *O śmierci Jana Tarnowskiego* („Co Bóg przejrzał, to się już nigdy nie odmieni”, w. 67), *Pieśni IV z Fragmentów* („z drogi swej nie zidzie / Boskie przejrzenie”, w. 16–17) czy *Nagrobka z Fragmentów* („Co raz Bóg przejrzał, to już być musi”, w. 1), nie obrażają – wbrew przekonaniu badacza – Boga tradycji judeochrześcijańskiej, ale ukazują ideę opatrności stoickiej, zdecydowanie wyraźniejszą w utworach z *Fragmentów* niż w tekstach przez Kochanowskiego wydanych czy przygotowywanych do edycji. Pogańska akceptacja Fatum („Boskie przejrzenie”) nie jest do pogodzenia z chrześcijańskim nakazem nadziei.

mysły Boskie, ale potwierdza chęć uzgodnienia woli człowieka z wolą Boską<sup>48</sup>. Jan wyraża bezwarunkową ufność w to, co niewidzialne – czego rozumem (również rozumem stoika Cyncerona) nie daje się dowieść. Usiłowanie pogodzenia antyku z chrześcijaństwem – pod takim kątem można spoglądać na treny poprzedzające treny psalmiczne – nie miało szans powodzenia. Koncepcji Fatum, z wszystkimi jej odnogami (przykładem *Tren II* z licznymi figurami symbolizującymi jakąś moc, wyższą nad człowieka), nie można połączyć z chrześcijańskim nakazem nadziei: „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 24a).

W *Trenie XVIII* podmiot mówiący ukorzył się przed niewidzialnym Bogiem, poddał się mu i uznał Jego prawo (tym samym władzę)<sup>49</sup> oraz swoją „winę”. Czas zatem w świetle nadziei i wiary Jana w Opatrzność oddać głos miłosiernemu i niewidzialnemu Bogu.

### Cykl

Kwestionowanie równorzędności doświadczenia snu z doświadczeniem jawy było w antyku przywilejem wąskiego kręgu intelektualistów<sup>50</sup>. Sen umożliwił zetknięcie się, choćby i nawet ulotne, ze zmarłymi, bogami czy ludźmi istniejącymi jedynie w sferze więzi emocjonalnych czy towarzyskich<sup>51</sup>. Sen to narzędzie komunikacji – marzenia sennie są płaszczyzną spotkania duszy człowieka ze światem nadprzyrodzonym. Podkreślić należy wagę marzeń sennych, kontaktu z tym, co nadprzyrodzone, uzyskiwanego za sprawą snu<sup>52</sup>. Pogląd ów zakorzeniony był także w pa-

<sup>48</sup> Jan wkracza tu w obszary znane patrystyce. W *Wyznaniach* św. Augustyna (księga XI) i w jego traktacie *O państwie Bożym* (księga XII) poddanie się chrześcijanina woli Bożej w modlitwie (bo taki jest jej sens) odsyła do wielkiej dyskusji z pogańskimi rzecznikami wiecznych i niezmiennych cykli kosmicznych (których nie brakowało m.in. w stoicyzmie), przekonanych o niemożności jednorazowego wcielenia i absolutnym charakterze łaski Bożej (racjonalny Bóg nie może wedle pogan zmieniać Swjej woli przez stworzenie czy wcielenie). Zob. np. H. Chądwick, *Augustyn*. Przeł. T. Szafrański. Warszawa 2000, s. 106 n.

<sup>49</sup> Jak ujmie to Matka w *Trenie XIX*: „Skryte są Pańskie sady; co się Jemu zdąło, / Nalepij, żeby się też i nam podobąło” (w. 121–122).

<sup>50</sup> Przykładem takiej postawy jest Arystoteles z traktatami *O snach* i *O wieszczeniu*. Stoicy natomiast „wskrzესili religijne podejście do snów” (E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*. Przeł. J. Partyska. Kraków 2002, s. 108–109). Stosunek Cyncerona do snu (szczególnie w dziele *De divinatione*) jako aspektu wróżbiarstwa był ambiwalentny (zasadniczo potępiał on inne rodzaje mantyki, jak w pracy *O naturze bogów* – zob. A. Bleich-Schade, *op. cit.*, s. 114 n., zwłaszcza s. 130 n.). Choć można też wywnioskować, że snom przypisywał doniosłą rolę – zob. *ibidem*, s. 164. „Sen” Jana w *Trenie XIX* jest w tym rozumieniu ostatnim akcentem polemiki z filozofią Cyncerona.

<sup>51</sup> Zob. Dodds, *op. cit.*, s. 86. Przykłady tego rodzaju w twórczości Kochanowskiego notuje Otwińska (O 404–405). Autorka przytacza (cyt. jw., s. 404) m.in. fraszkę II 104 *Do drużby* (w. 7–14):

[...] nie mam w pamięci,  
Bych cię (to też nie miała pobudka do chęci)  
I przez sen kiedy widział; ale pismo twoje,  
To ciebie oznajmiło i przed oczy moje  
Przyniosło, żem cię w głowę lepiej wlepił sobie,  
Niżby mi cię był posłał w twej własnej osobie  
Wroty sen rogowemi, gdy poczyna świtać,  
A Tytan swoje konie w łąkach każe chwycić.

<sup>52</sup> Zob. E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*. Niektóre aspekty doświad-

trystyce. Tertulian w traktacie *De anima* (rozdz. XLVII, 2) mówi nawet: „*maior paene uis hominum ex uisionibus deum discutit* [to właśnie snom większość ludzkości zawdzięcza swą wiedzę o Bogu]”<sup>53</sup>. Orygenes w piśmie *Przeciw Celsusowi* (I, 46) twierdził natomiast, że wielu pogan nawróciło się na chrześcijaństwo dzięki snom czy wizjom<sup>54</sup>, jednak to jawę zrównuje on ze snem (nie na odwrót), gdy mówi o prawomocności płaszczyzny, na jakiej dochodzi do poznania „spraw boskich”<sup>55</sup>. Nie dyskutuje się, czy doświadczenie senne można uznać za paralelne wobec jawy. We wczesnym kościele chrześcijańskim sny o treści religijnej były traktowane niezwykle poważnie<sup>56</sup>. Także sen Jana służy określone mu celowi i w jego kontekście należy odczytać znaczenie *Trenu XIX albo Snu*. Kochanowski spotka się dzięki snowi z osobami zmarłymi: Matką i Urszulą, a spotkanie to będzie miało atrybut realności. Sen stanowi bramę, dzięki której poeta doświadcza innej rzeczywistości, przeciwstawionej codzienności jawy, ale od której ona sama fundamentalnie zależy. Owo doświadczenie opisane przez Jana we śnie jest doznaniem religijnym, jego zaś wpływ na przeżywanie jawy było pierwszorzędne: dzięki prawdziwemu snowi Kochanowski napisze *Treny*.

Konsolacja Matki we śnie dokonuje się za sprawą odwołania się do postawy pokory Hiobowej, przyjęcia „maski” Hioba przez Jana:

Skrytę są Pańskie sądy; co sie Jemu zdało,  
Nalepij, żeby sie też i nam podobało.  
(*Tren XIX*, w. 121–122)

Jerzy Pietrkiewicz (P 74–75) (a za nim Krzysztof Mrowcewicz<sup>57</sup>) zwraca w tym kontekście uwagę na rozdział *Księgi Hioba* (33, 15–19):

We śnie i w nocnym widzeniu,  
gdy spada sen na człowieka;  
i w czasie drzemki na łóżku  
otwiera On ludziom oczy,

*czenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. Przeł. J. Partyka. Wyd. 2. Kraków 2014, s. 52 (tamże dalsze przykłady takiego nastawienia).

<sup>53</sup> Tekst przywołuję za edycją J. H. Waszinka (na stronie: [https://www.tertullian.org/latin/de\\_anima.htm](https://www.tertullian.org/latin/de_anima.htm) [data dostępu: 20 X 2024]). Tertulian przedstawia krytyczny ogłd różnych koncepcji snów (rozdz. XLVI), wskazuje także np., że sny są zsyłane przez złe duchy: „*a daemoniis plurimum incuti somnia*”.

<sup>54</sup> Zob. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*. Przeł., wstęp, objaśn., indeksy S. Kalinkowski. Wyd. 2. Warszawa 1986, s. 67: „wielu ludzi przyjęło chrześcijaństwo jakby wbrew własnej woli, ponieważ jakiś Duch objawiający się im na jawie i we śnie uśmierzył ich nienawiść do nauki i natchnął chęcią umierania za nią”.

<sup>55</sup> Zob. *ibidem*, s. 68: „Jeśli dla każdego, kto wierzy w istnienie Opatrzności, jest rzeczą oczywistą, że określone sprawy boskie oraz zapowiedzi przyszłych wydarzeń związanych z życiem doczesnym objawiają się ludziom w sposób jasny czy zagadkowy we śnie, to dla czegoż mielibyśmy uważać za absurd przekonanie, że to, co porusza umysł ludzki we śnie, może również przejać go na jawie i przynieść korzyść temu, kto doznał widzenia, albo tym, którym widzenie zostało opowiedziane. We śnie zdaje się nam, że coś słyszymy albo widzimy, podczas gdy wrażeń doznaje nie wzrok ani słuch, lecz wyłącznie umysł, nie może więc być żadnej niedorzeczności w twierdzeniu, że podobnych wrażeń doznali prorocy, gdy widzieli jakieś niezwykle zdarzenia, słyszeli głos Boga albo oglądali rozwierające się niebiosy”. Zob. *Contr. Cels.* I, 48.

<sup>56</sup> Zob. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, s. 52.

<sup>57</sup> Mrowcewicz, *op. cit.*, s. 188.

przerażenie budzi w ich sercu.  
 Chce odwieść człowieka od grzechu  
 i męża uwolnić od pychy,  
 uchronić duszę od grobu,  
 a życie – od ciosu dzidy.

Przez cierpienie nawraca na łożu  
 i udrekę w kościach nieustanna.

Cierpienie jest widowym znakiem winy Jana i upomnieniem, sen – uwolni go od pychy<sup>58</sup>.

Kochanowski odzyskuje dzięki snowi prawdę swego życia. Bóg w *Trenach* przebacza cierpiącemu grzesznikowi – „używa” „litości” wobec bolejącego ojca<sup>59</sup>. Urszulka istnieje, ukazuje się w prawdziwej wizji sennej („*visio*”)<sup>60</sup> – prawdziwej, mającej bowiem miejsce tuż przed świtaniem czy ocknięciem się poety. Kochanowski zadbał, by jego sen był „obiektywnym zdarzeniem”. Fakt snu prawdziwego w wielu pracach powstałych po studium Barbary Otwinowskiej, a wcześniej Jerzego Pietrkiewicza, mylnie interpretowano (lub wręcz go nie dostrzegano)<sup>61</sup>, szczególnie nie docenia się jego roli w odniesieniu do zdarzenia, jakim było obdarcie Jana prawdą przez Boga – i dlatego nieuchwytny staje się sens *Trenów* jako cyklu<sup>62</sup>. Struktura snu Jana jest zależna od wzorca kulturowego (wskazała go

<sup>58</sup> Pirie wiąże „wyswobodzenie od pychy” (PW 195) ze swoją koncepcją tragizmu w *Trenach*.

<sup>59</sup> Tym samym, jak podkreśla Pirie (PW 195–197), nie można mówić o tragizmie cyklu jako pewnej całości zamkniętej *Trenem XIX*. Z „tragizmem” w życiu Jana (problem teodycei w kontekście śmierci niewinnego dziecka, córki Urszuli) mamy do czynienia do *Trenu XIX* czy psalmicznych *Trenów XVII i XVIII* – czyli do momentu zawierzenia poety chrześcijańskiemu Bogu i bezpośredniej ingerencji Boga w świat emocji Jana za pośrednictwem Matki.

<sup>60</sup> Zob. O 400, 404. W ujęciu Pietrkiewicza (P 61–62) będzie to raczej *oraculum* (krewny objaśnia śniącemu przyszłość). Konsolacyjną funkcję wizji sennej podnosił w starszej literaturze M. Brahmmer (*Petrarkizm w poezji polskiej 16 wieku*. Kraków 1927, s. 197, przypis 163). Zob. też C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Kraków 1995 (tu systematyka makrobiańska snów; na s. 67 o „*visio*” <gr. *horama*>, czyli widzeniu przyszłości). Tradycja grecka dotycząca snów wieszczych – zob. Dodds,  *Grecy i irracjonalność*, s. 86–110. Systematyk było wiele, istotne dla całej kultury antycznej okazało się rozróżnienie snów znaczących i nieznaczących (Homer w *Odysei* pisał o dwóch bramach snów: bramie z kości słoniowej i bramie rogowej). Pośród znaczących (a tylko te są ważne w perspektywie niniejszego wywodu) w obrębie tradycji Makrobiusza czy Artermidora wydzielono trzy kategorie (podaje za Doddsem <*ibidem*> referującym Makrobiusza): sny symboliczne, *horama* (prefiguracje przyszłych wydarzeń) i *chrematismos*, w którym mamy do czynienia wtedy: „gdy we śnie pojawia się ojciec śpiącego albo jakaś inna szanowana bądź wpływowa osoba, może kapłan albo nawet bóg, która bez osłonek wyjawia to, co się wydarzy albo nie wydarzy, czy też to, co powinno albo nie powinno być zrobione” (<*ibidem*>, s. 92). W kontekście niniejszych rozważań taką osobą staje się Matka poety, a nakazem – Cycerońskie „autopocieszenie” dokonane za pomocą *Trenów*.

<sup>61</sup> Na co zwracał uwagę już Pietrkiewicz (P 61). W ostatniej pracy Ziemby (*Kilka myśli o „Trenach” i ich tradycji interpretacyjnej*) sen pojawia się w „świeckim” kontekście, nie dostrzega się jego treści religijnej (przykładowo w wywodach o „wspomnieniu głęboko naturalnym” <*ibidem*>, s. 308). Na podobnej zasadzie, wydobywającej „świeckość” snu, zestawia sen z fraszki II 77 *Do Anny* (także z epigramu II 37 *Do Snu*) ze snem z *Trenu XIX* R. Rusnak (*Apolliniński i dionizyjowski wymiar twórczości Jana Kochanowskiego*. W zb.: *Inwencja i inspiracja w kulturze wczesnonowoczesnej*. Red. B. Niebelska-Rajca, M. Pieczyński. Lublin 2018, s. 116–117).

<sup>62</sup> Por. np. J. Krzyżanowski, *W wieku Reja i Stańczyka. Szkice z dziejów Odrodzenia w Pol-*

w swej pracy *Sen w poezji Jana Kochanowskiego* Otwinowska), któremu podlega – Kochanowski śni *visio*. Wierzy, że taki sen będzie snem prawdziwym, i ową wiarę ujawnia na kartach *Trenów*.

Przykładowo, dla Stanisława Grzeszczuka wersy:

Tu zniknęła. Jam się też ocknął. Ącziem prawie  
Niepewien, jeslim przez sen słuchał czy n jawie.  
(*Tren XIX*, w. 157–158)

– wyrażają niepewność czy zdystansowanie się Jana (który jedynie przyjmuje słowa Matki), nie są zaś potwierdzeniem rzeczywisto wizji<sup>63</sup>. Według Wiktora Weintrauba „Poeta zadbał o to, aby ten charakter wizji sennej, w ktorej prawda jest objawiona, postawić pod znakiem zapytania”<sup>64</sup>. Z takiego twierdzenia historyk literatury wysnuwa następnie wniosek, iż dystych zamykający *Tren XIX* ma „obnaac [...] charakter konwencji literackiej tego motywu”<sup>65</sup>. Zdaniem Donalda P. A. Piriego, „Jan po swoim śnie nie jest pewny, czy to, co mu się snio, było marzeniem” (PW 187). Z kolei Alina Nowicka-Jeżowa pisze:

Ojciec Urszulki – jak ongis Piotr wyprowadzony przez anioła z więzienia – nie wie, czy pozostawa w uspieniu, czy w zachwyceniu wizyjnym, i wątpliwości tej nie rozstrzyga. Jest jednak pewien, że stan, w jakim się znajdowa, roni się zasadniczo od życia na jawie. [N 99]

Także ten ostatni pogląd nie bierze pod uwagę – analizowanej w tekście Otwinowskiej – wieloznaczności „snu”, a w szczegolnoci charakteru *visio* (snu prawdziwego, wroebnego, objawieniowego). Specyficzne dla tego własnie snu jest, że ma on wszelkie cechy rzeczywistości. Jan niejako musiał się zapyta (w zgodzie z kulturowym wzorcem snu prawdziwego), czy to, czego dowiadczy, było snem, skoro nosiło znamiona rzeczywistości przeżywanej na jawie (na marginesie zauważamy, że wyraźne i jasne przedstawienia odgrywały istotną rolę w dociekaniach stoików o prawdzie<sup>66</sup>). To rzeczywistoc kulturowa *visio* modyfikuje czy stwarza realnoc doznania Jana, jego przeżycia<sup>67</sup>.

Trenologia polonistyczna nie wycignla jednak konsekwencji z przemylen Otwinowskiej (i Pietrkiewiczza) – nie pojela ich interpretacyjnej wagi dla rozumienia całego cyklu<sup>68</sup>. Doświadczenie Janowego snu odzwierciedla schemat wierzeń akceptowany przez autora i jego otoczenie (albo przynajmniej im znany). Forma jest

sc. Warszawa 1958, s. 61–68. Ze wspolczesnych prac por. np. L. Marinelli, *Treny od 19 do 1: niedoskonaloc i doskonaloc*. „Roczniki Humanistyczne” 2020, z. 1, s. 22–23.

<sup>63</sup> Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego [...], s. 99.

<sup>64</sup> Weintraub, *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*, s. 100.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>66</sup> Zob. I. Dabska, *Marzenia senne w greckiej filozofii starożytniej*. W: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne zozone w darze Wadyslawowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiąt rocznicę urodzin*. Red. T. Czeżowski. Warszawa 1960, s. 37–38. – R. J. Hankinson, *Stoic Epistemology*. W: *The Cambridge Companion to the Stoics*, s. 65–66, 82–84.

<sup>67</sup> Przykładowo, Matka Jana bynajmniej nie jest „mar senną” (B 91), „zjaw czy snem” (Z i e m b a, *Kilka myśli o „Trenach” i ich tradycji interpretacyjnej*, s. 302).

<sup>68</sup> Zob. np. P. Wilczek: *Przez sen czy na jawie? Tajemnice „Trenu XIX”*. W: *Polonice et Latine. Studia o literaturze staropolskiej*. Katowice 2007, s. 145 n. Autor pisze tu m.in.: „Pietrkiewicz dowodzi, że w *Trenach* »formuła snu <...> jest rzutowana z ostatniego trenu na cały cykl«. To nieprawda. Cykl *Trenów* nie zosta zdominowany przez *Tren XIX* i obecną w nim formue snu.

określona przez zasób kultury, a zarazem potwierdza tenże zasób: Jan pisze o głębokim wewnętrznym przeświadczeniu o obecności Matki, słyszy jej głos i widzi postać trzymającą na ręku jego córkę Urszulę.

Wątpliwość Kochanowskiego wyrażona w zakończeniu *Trenu XIX*: „*Áczciem práwie / Niepewien, jeslim przez sen słucał czy ná jáwie*”, stanowi „potwierdzenie oczywistości, wyrazności przeżytego snu lub zesłanego przez Boga widzenia” (O 404). Nie jest to już sen zwodniczy, frasunek niesiony przez „sen obłudny” jak w *Trenie XVI* (w. 5) – dowodzi Otwinowska (O 401). W *Trenie XIX* czytamy:

Ledwie mię ná godzinę przed świtánim swémi  
Sen leniwy oblápił skrzydły czárnáwémi.  
Ná ten czás mi sie mátká wlasnie ukázála,  
Á ná ręku Orszulę moję wdzięczną miála. [w. 3–6]

*Tren XIX* skupia w sobie – jako retoryczne *recapitulatio* – ogół motywów podjętych w poprzedzających go utworach<sup>69</sup>. Na zespoleniu owych motywów w jedną całość, co jest możliwe dzięki *Trenowi XIX*, polega specyfika cykliczności zbioru. *Tren XIX* rozwiązuje wątki myślowe, powraca do obrazów, zwrotów z wcześniejszych trenów, odnawia je w innej postaci, przynosi odpowiedzi na postawione uprzednio pytania. W literaturze akcentował to np. Pietrkiewicz:

Cały *Tren XIX* powinien być [...] czytany w zestawieniu z poprzednimi częściami cyklu. Czyniąc to, mamy szansę zbliżyć się do koncepcji autora; co więcej, pozwoli nam to powstrzymać się od przypisywania Kochanowskiemu różnych sprzeczności w strukturze *Trenów*. [P 69–70]

Przywołane miejsce z *Trenu XIX* (w. 3–6) stanowi rekapitulację prośby Jana – końcowych, dramatycznych, pełnych rozpaczyny apostofof z *Trenu X*, wyrażających myśl o nieistnieniu zmarłej<sup>70</sup>:

[...] Z zakończenia *Trenu XIX* nie wynika jednoznacznie nic. Nie wiemy, czy to sen, czy jawa, złudzenie czy objawienie Boże” (*ibidem*, s. 146).

Niniejszy artykuł dowodzi czegoś dokładnie przeciwnego. Zob. też B 67–68. Łącznikiem ideowym między stoickimi koncepcjami snu a sensem, który Jan nadał snowi w *Trenie XIX*, mógł być, jak sugeruje Otwinowska (O 407–408), traktat Synezzjusza z Cyreny *De insomniis*, myśl ta nie została jednak podjęta później w badaniach (zob. np. studium Nowickiej-Jeżowej *Tren XIX – albo Sen* (N 97–102)). O Synezzjuszu – zob. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, s. 46. – A. Sheppard, *Phantasia in „De insomniis”*. W zb.: *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, „De insomniis”*. Introd., text, transl., interpretative essays D. A. Russell [i in.], Ed. D. A. Russell, H.-G. Nesselrath. Tübingen 2014, s. 97–110. – S. Gertz, *Dream Divination and the Neoplatonic Search for Salvation*. W zb.: *...*, s. 111–124.

<sup>69</sup> Przykładem niezrozumienia roli *Trenu XIX* są rozważania M. Hartleba z książki *Nagrobek Urszulki. Studium o genezie i budowie „Trenów” Jana Kochanowskiego* (Kraków 1927, s. 119–134), który postrzega ten utwór jako element wykraczający poza strukturę cyklu, jedynie dołączony do zamkniętej myślowo całości. Sprawę krytycznej recepcji poglądów uczzonego referuje Nowicka-Jeżowa (N 93–95), zwracając uwagę, że Hartleb podkreślał również wymowę autpolemiczną *Trenu XIX*. Aspekty autotematyczny i autpolemiczny tego tekstu akcentuje także Nowicka-Jeżowa (N 115–117). Paradoksalność rekapitulacji polega na radykalnie zmienionej wymowie motywów. Zob. też przemyślenia P. Wilczka w rozdziale *Przez sen czy na jawie? Tajemnice „Trenu XIX”* (w: *Polonice et Latine*, s. 137 n.).

<sup>70</sup> Por. O 409–410. Zob. też T. Sinko, *Wzory „Trenów” Kochanowskiego*. „Eos” t. 22 (1917), s. 121–122. – W. Borowy, „*Nescio quid blandum*”. W: *Studia i rozprawy*. Oprac. T. Mikulski,

Gdziekolwiek jest, jeśliś jest, lituj mój żałości,  
 Á nie możesz li w onój dawniej swjéj całosci,  
 Pociesz mię, jáko możesz, á staw sie przede mną  
 Lubo snem, lubo cieniem, lub mără nıkczemną. [w. 15–18]

Upadek okazuje się tu najbardziej gwałtowny, ferment wzajemnie wykluczających się wyobrażeń religijnych najbardziej widoczny. Nowicka-Jeżowa (N 115–117) podkreśla, że właśnie w *Trenie XIX* przedstawiono prawdziwy obraz Raju (w. 67–76) w opozycji do możliwości egzystencji pośmiertnej, zaprzeczonych, w *Trenie X*. Zacytowany wcześniej początek *Trenu XIX* jest również zaprzeczeniem wypowiedzi z *Trenu III*:

Á ty, pociecho moją, już mi sie nie wróćisz  
 Ná wieki áni mojej tesknice okróćisz. [w. 9–10]

Dziecko – wbrew słowom zawartym w inskrypcji dedykacyjnej: „NIÉMÁSZ CIE, ORSZULO MOJÁ” [KT 49] – zostaje „wrócone” Janowi w sennej wizji. Jest ona prawdziwa, podobnie Urszulka jest prawdziwa, zbawioną Urszulką, a nie „nocnym snem znikomym” (*Tren XIII*, w. 5) (por. O 401). Urszula jest, choć jej istnienie nie ma związku z rzeczywistością doczesną. *Visio* zesłana przez miłosiernego Boga niesie prawdę w odróżnieniu od uroszczeń ograniczonego umysłu człowieka i ludzkich „snów lekkich, snów płochych” (por. O 402):

Wspinamy sie do niebá, Bożé tajemnice  
 Upátrując; ále wzrok śmiertelnéj źrzenice  
 Tępy ná to; sny lekkie, sny płoché nas bawia,  
 Które sie nam podobno nigdy nie wyjávia.  
 (*Tren XI*, w. 11–14)

Nie rozum ludzki – ten dostarcza złudzenia i pozory<sup>71</sup> – lecz Bóg, którego możliwości najwyraźniej nie obejmuje ludzki intelekt, objawia prawdę pokutującemu człowiekowi i stanowi źródło „poznania” w *Trenach* Kochanowskiego. To za sprawą Bożego miłosierdzia Jan ostatecznie nie traci „i pociechy, i baczenia swego” (*Tren XI*, w. 16). Urszula istnieje u Boga – fakt ten jest ostateczną pociechą dla Jana, wyrazem zachowania „baczenia” stają się zaś same *Treny*. Sen prawdziwy „wyjawił” się (spełnił się) (*Tren XI*, w. 14) ojcu – zobaczył śmiertelnymi oczyma żyjącą Urszulkę:

O to sie ty nie frásuj, á wiérz niewątpliwie,  
 Że twoją namilejsza Orszuleczká żywie.

S. Sandler, J. Ziomek. T. 1. Wrocław 1952, s. 30. – S. Skwarczyńska: „*Treny* Jana Kochanowskiego [...]”, s. 216–217; *Z dziejów inkarnacji poetyckich toposu „Ubi sunt?”* „Prace Polonistyczne” t. 32 (1976), s. 39–40. – J. Pelc: *Jan Kochanowski: „Tren X”*. W zb.: *Liryka polska. Interpretacje*. Wyd. 2. Red. J. Prokop, J. Sławiński. Kraków 1971, s. 16–29, zwłaszcza s. 27; *Jan Kochanowski*, s. 543–544. – P 63. – Grzeszczuk, „*Treny* Jana Kochanowskiego [...]”, s. 73–74. – PW 188–190. Maniera izolowania poszczególnych *Trenów* z kontekstu całości cyklu, dotycząca chyba przede wszystkim *Trenu X* – zob. K. Obremski, „*Epitafjum Hannie Kochanowskiej jako tekstowa podstawa destruktywnej reinterpretacji „Trenów”*”. „Pamiętnik Literacki” 2022, z. 2, s. 70.

<sup>71</sup> Zob. O 402. Na temat sceptycyzmu renesansowego – zob. np. K 106 n. – E. Garin, *op. cit.*, s. 21 n. – J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.* Przeł. A. Szymański. Warszawa 1994, s. 221–268.

Á tu więc takim ci się kształtem ukazała,  
 Jákoby się śmiertelnym oczom poznać dała,  
 Ále między áńjoły i duchy wiecznémi  
 Jáko wdzięczna jutrzenká świeci, á zá swémi  
 Rodzicámi się modli, jáko to umiała  
 Z wámi będąc, choć jeszcze słów nie domawiała.  
 (Tren XIX, w. 31–38)

Trudno więc zgodzić się z tym, co pisze Mrowcewicz:

Konkluzja cyklu, którą zawiera tren XIX, brzmi [...] bardzo dumnie. Nie ma już w nim próśb o pomoc, tak jak w trenach XVII i XVIII. Człowiek z dumą próbuje sam ratować się w nieszczęściu. Rozum, który był tylekroć przedmiotem ataków poety, poczyna znów odbudowywać zachwiany ład. [...] Bóg jest niepojęty i ukryty, ratunek można więc znaleźć tylko w sobie<sup>72</sup>.

Jan odnalazł w sobie jedynie żalność odbierającą mu jakiegokolwiek pocieszenie oraz pozbawiającą go rozumu (mądrości):

Żalności, co mi czynisz? Owa już oboje  
 Mam stracić: i pociechę, i baczenie swoje?  
 (Tren XI, w. 15–16).

Wyrazem tego, przykładowo, jest obwinianie w *Trenie VIII* samej zmarłej dziewczynki o smutek rodziców i pozostawioną po sobie pustkę.

Opierając się na wierze chrześcijańskiej i pocieszeniu uzyskanemu dzięki *visio*, Kochanowski przezwycięża model konsolacji cyceronńskiej w warstwie ideowej, wszakże cały czas tkwi w jego schemacie. Pisał Cyceon w *Rozmowach tuskulańskich*:

Niektórzy łączą wszystkie te sposoby dodawania otuchy (bo na każdego w inny sposób się wpływa) mniej więcej podobnie, jak ja w *Pocieszeniu* zebrałem wszystkie w jedną pociechę; obolała bowiem była moja dusza i próbowałem wszelkich sposobów, by ją uleczyć. Lecz jak w chorobach ciała, tak też i w chorobach duszy trzeba wybrać właściwą chwilę [...] [s. 631 <zob. *Tusc.* III 31, 76>]

Ta „właściwa chwila” nadeszła dzięki snowi. Dopiero za sprawą Boga zsyłającego ów sen możliwe jest pocieszenie. Widać tutaj analogię między *Trenem XIX* a *Consolatio* Cyceona, wszak i jemu pociechę przyniosła wiara w nieśmiertelność duszy (a zatem – Tulli). Argumenty na rzecz nieśmiertelności duszy pomagają Cyceonowi w przeprowadzeniu apoteozy córki.

Upływ czasu, do którego odwołał się cierpiący ojciec we wcześniejszych trenach (co stanowiło kolejne nawiązanie do myśli Cyceona<sup>73</sup>), nie miał spowodować, że spłynie na niego ukojenie. Zdaniem Matki, w jego poszukiwaniu Jan powinien zdać się więc na siebie, sam siebie powinien pocieszyć, gdyż będzie w stanie (teraz i dopiero teraz) tego dokonać:

A ták i ty, folgując práwu powszechnému,  
 Zágórdz drógę do sercá upadkowi swému,  
 [ . . . . . ]  
 Ná koniec, w co się on koszt i oná utrátá,  
 W co się práca i twoje obróciły láta,

<sup>72</sup> Mrowcewicz, *op. cit.*, s. 191.

<sup>73</sup> Zob. GC 128–129. Ani czas, ani – zalecane przez Cyceona (*Rozmowy tuskulańskie*, s. 620–621 <zob. *Tusc.* III 24, 58>) – rozumowanie nie wyzwoli od cierpienia. Zob. też Führer, *op. cit.*, s. 81–83.

Któreś ty niemal wszystkie strawił nąd księgami,  
 Mądość się bawiając światą tego zabawami?  
 Teraz by owoc zbierać swojego szczepienia  
 I ratować w zachwianiu mdlęgo przyrodzenia.  
 Cieszyłeś przed tym inszê w takiejże przygodzie –  
 I będziesz w cudzej czulszy niżli w swojej szkodzie?  
 Teraz, Mistrzu, sam się lecz<sup>74</sup>; czas doktor każdemu.  
 Ale kto pospolitym torem gárdzi, temu  
 Ták pozného lékarstwa czekać nie przystoi:  
 Rozumem ma uprzedzić, co inszê czas goi.  
 (Tren XIX, w. 133–134, 137–148)

Autor – „ogółony przez cierpienie, wyzuty z siebie podmiot *Trenów*”<sup>75</sup> – staje się biernym odbiorcą obiektywnego zjawiska sennego, poleceń czy zaleceń danych mu przez pojawiającą się we śnie Matkę<sup>76</sup>: postawa Hioba, którą Jan przyjmuje, wynika także z niewiary we własne kompetencje etyczne i prawo sądu<sup>77</sup>. Dzieje się tak do pewnego szczególnego momentu. Syn wedle zaleceń Matki winien „zabrać owoc swojego szczepienia”, „leczyć się swą mądrością”<sup>78</sup>. W kontekście

<sup>74</sup> Wzór postępowania wedle zaleceń ze snu o treści religijnej chrześcijanie mieli już w osobie św. Pawła: „W nocy miał Paweł widzenie: jakiś Macedończyk stanął [przed nim] i błagał go: »Przepraszam się do Macedonii i pomóż nam!« Zaraz po tym widzeniu staraliśmy się wyruszyć do Macedonii w przekonaniu, że Bóg nas wezwał, abyśmy głosili im Ewangelię” (Dz 16, 9–10 n.). Na ten kontekst wskazuje Dodd (Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju, s. 52, przypis 31).

<sup>75</sup> Ziembka, *Kilka myśli o „Trenach” i ich tradycji interpretacyjnej*, s. 308. Trudno się jednak zgodzić z twierdzeniem autorki, że Jan „doznał przemocy Boga, ale nie poznał jego miłości” (*ibidem*).

<sup>76</sup> Interpretacje wypowiedzi Matki (zwłaszcza przywołanego fragmentu) zbiera A. Czechowicz („Prawo powszechne, tor pospolity”. *Kilka uwag do interpretacji „Trenu XIX” Jana Kochanowskiego*. „Colloquia Litteraria” t. 6 (2009), s. 7–12).

<sup>77</sup> Owa postawa jest przejawem masochizmu (religijnego) w ujęciu Bergera (*op. cit.*, s. 92 n.) jako szczególnego sposobu samorefleksji (*ibidem*, s. 92, przypis 4). Jednostka transcenduje swoje cierpienie poprzez odrzucenie własnego „ja” (ma to miejsce szczególnie w trenach psalmicznych, w których Jan siebie oskarża), tak by doświadczenie bólesci (prowadzące do samozniszczenia, radykalnego obniżenia własnej wartości) było dla niej możliwe do zniesienia, czy nawet, by zostało przez nią przyjęte z radością (czemu służy u Kochanowskiego *Tren XIX z visio* zbawionej Urszulki). Autodestrukcyjne praktyki eksponujące cierpienie, a zatem karę (zwłaszcza w trenach psalmicznych), poplaczają: Bóg objawia Janowi żywą, istniejącą realnie Urszulę. *Tren XIX* to moment doznania ulgi w cierpieniu. Zbawione dziecko przeżywające u Boga jest nagrodą dla ojca za jego udrękę. Poddanie się Bogu (w nadziei na szczęście wieczne zmarłego dziecka) chroni przed niepewnością, nieprzewidywanymi wydarzeniami – jak późniejsza śmierć córki Hanny. Postawa masochistyczna stanowi trwały element irracjonalności teodycei – szczególnego przypadku, gdy moralność religijna nakazuje cierpieć w imię wyższych i ważniejszych dóbr niż chwilowy komfort indywidualnej egzystencji:

Wódłem swój żywot ták skromnie,  
 Że ledwie kto wiedział o mnie,  
 A zazdrość i złé przygody  
 Nie miały mi w co dać szkody.

(Tren XVII, w. 21–25)

Aspekt ten niejednokrotnie był konceptualizowany w literaturze przedmiotu, przykładowo Pirie (PW 191–192) – w odniesieniu do *Trenu XV* – pisał: „Jan rozumie coraz lepiej, że jedyne wyjście z jego sytuacji zarazem beznadziejnej i tragicznej stanowi pokora, skromność wobec srogich, wyższych sił. W próżni po filozofach rysuje się bowiem coraz wyraźniej oblicze Stwórcy”.

<sup>78</sup> Ziembka, *Kilka myśli o „Trenach” i ich tradycji interpretacyjnej*, s. 301.

cyklu (i własnej twórczości) oznacza to, że musi on napisać (przyszłe) *Treny*, by (niczym Cyceron) pocieszyć siebie samego – będąc uprzednio już pocieszonym przez Boga przy pomocy Matki – za sprawą obecności żywej Urszulki: „Teraz, Mistrzu, sam się lecz”. Wykorzystanie wizji sennej służy prefiguracji wydarzeń mających dopiero nastąpić: a jest nimi cykl poetycki *Trenów*, jako „lekarstwo”, na które wskazuje wygłaszająca to polecenie Matka, wynikające z pozycji społecznej Jana, z bycia *poeta doctus*. Matka w pełni uznaje „trudy poetyckie Jana”<sup>79</sup> (owo „cieszenie przed tym inszych w takiejże przygodzie” (w. 143)) i właśnie dzięki nim Jan będzie w stanie „rozumem uprzédzić, co inszê czás goi” (w. 148) (odmiennie niż w *Trenie XVI*), by odzyskać równowagę ducha po cierpieniu, które „zachwiało” słabą, bo ludzką naturą poety z jej skłonnościami do duchowego upadku („rátować w záchwianiu mdłego przyrodzenia”, w. 142). Jan ma stać się „doktorem” dla siebie samego. Przyszłość wedle stoików jest określona i dokonana jak przeszłość<sup>80</sup>. Samozwrotność *Trenów* (zapowiedziała je w *visio* Matka i powstają one pod piórem Mistrza Kochanowskiego jako realizacja jej polecenia) znajduje oparcie w stoickim rozumieniu czasu.

*Tren XIX* ukazuje sens i cel „polemiki Kochanowskiego z własną twórczością i z własną postawą poetycką”<sup>81</sup>, twórca wypełnia nakaz Matki: „Teraz, Mistrzu, sam się lecz”. Ma on wykorzystać – bez względu na to czy i na ile dostrzegamy ironię w słowach Matki – swój talent, wiedzę i umiejętności w dziele pocieszenia samego siebie niczym Cyceron<sup>82</sup>.

Motyw snu wróżebnego występuje w *Trenach* w „metatekstowym” (czy manierystycznym) wymiarze – umożliwia zaistnienie cyklu poetyckiego. Wiedza zesłana przez Boga w osobie Matki zmusza Kochanowskiego do własnych już poetyckich rozważań, które przybiorą postać *Trenów*, by nie dopuścić do „upadku” ojca-autora („ludzkie przygody / Ludzkie noś [...]”, w. 155–156). *Epitafium Hannie* poświadcza skuteczność tej metody unikania błędu (i dlatego trudno się zgodzić z twierdzeniem, iż „może być czytane jako przesłanka destruktywnej reinterpretacji *Trenów* [...]”<sup>83</sup>). Nie żłudny dobrostan ziemski, lecz umiejętność radzenia sobie z cierpieniem i otwartość na prawdziwe, pozadoczesne szczęście określają właściwe nastawienie ludzkiego, ojcowskiego umysłu chrześcijanina:

<sup>79</sup> Całkiem odmiennie widzi wypowiedź Matki A. Nowicka-Jeżowa (*Słowo wstępne. Jan Kochanowski – poeta europejski i narodowy*. W zb.: *Jan Kochanowski. Nowe perspektywy badawcze*, s. 20), jako zakwestionowanie „trudów poetyckich”. Wcześniej Grzeszczuk („*Treny*” *Jana Kochanowskiego* [...], s. 99) twierdził, że Kochanowski „dystansuje się od wypowiedzi Matki”.

<sup>80</sup> Zob. np. spostrzeżenia Hadota (H 143) w odniesieniu do traktatu Symplicjusza *O kategoriach*.

<sup>81</sup> L. Szerbicka-Ślęk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego w świetle estetyki recepcji i oddziaływania*. „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 4, s. 14.

<sup>82</sup> Zob. Czechowicz, *op. cit.*, s. 18: „Pracę i czas spędzony przez Jana nad księgami Matka oblicza według miary negatywnej: kosztu, utraty, strawionych lat i zaniedbanych »zabaw tego świata«, którymi wzgardził jej syn, by stać się Mistrzem”. W poglądzie tym odmiennie postrzega się więc cel nakazu. Pozorny zarzut w stosunku do syna ma być bowiem pobudką do autokonsolacji Jana. Matka nie staje się „oređowniczką życia”, zachęcając 50-latkę do zwrócenia się ku „zabawom tego świata” (*ibidem*).

<sup>83</sup> Obremski, „*Epitafium Hannie Kochanowskiej*” [...], s. 70 (podobnie s. 72–74).

ÁBY OCIEC NIESZCZĘSNY ZÁRAZ ODŽÁLOWÁŁ  
 WSZYTKIÉGO, Á NÁ TRWÁLSZE ROZKOSZY SIE CHOWÁŁ  
 (*Epitáfijum Hánnie Kochánowskiej*, KT 97)

Nie dzieje się tak, że „życie będzie pojmowane już jako bierne podążanie ku własnej śmierci”<sup>84</sup>, gdyż jest drogą ku pozadoczesnemu szczęściu, które stało się udziałem Matki, Urszuli i Hanny. *Treny* wraz z epitafium Hannie są spójne, epitafium nie prowadzi do „destrukcji” przesłania *Trenów*, potwierdza je. Nie jest też tak, że „przezwyciężenie rozpaczki po śmierci Orszuli pozostawało jedynie tymczasowe – a więc wyłącznie iluzoryczne”<sup>85</sup>, gdyż Kochanowski sięga po pozaświatowe prawdy dotyczące kondycji ludzkiej, jej przeznaczenia.

Konsolacja *ad se ipsum* okazuje się ponadto i z konieczności wyznaniem win wobec Boga, a *Treny* jako całość stają się elementem obrzędu, gestem pokuty za inicjowanej w trenach psalmicznych<sup>86</sup>.

Idea wizjonerskiego snu (obiektywnego wedle obowiązujących tu wzorców) jest zakorzeniona w tradycji literackiej, podjętej przez Kochanowskiego, także w jego wierzeniach (i jego odbiorców). *Tren XIX* jako „zapis” snu stanowi literacką wersję pierwotnego marzenia sennego Jana. Elementy uwarunkowane przez kulturę (realność wizji, czas – tuż przed świtaniem) należą do schematu, do którego dopasowuje się doświadczenie Jana w jego pamięci kulturowej. Wzorce kulturowe (i literackie) śniącego ojca są ważnym czynnikiem determinującym bezpośrednią treść tego „snu”.

Dzięki chrystianizmowi (dopiero dzięki niemu) Jan przekonał się, iż rozum, poezja, księgi oraz mądrość mają jednak wartość<sup>87</sup>. Za sprawą Boga możliwe okazało się dla niego odbudowanie utraconego światopoglądu, w czym pomocne stały się „lata strawione nad księgami”, w szczególności księga III *Rozmów tuskułańskich* Cyserona i *Pocieszenie*<sup>88</sup>. *Treny* są swego rodzaju pokutą i ostrzeżeniem przed upadkiem. Ponieważ, jak zaznaczyłem, nie czas – wspomniany w *Trenie XVI* – ma pomóc „zagoić rany”, ale Jan winien stać się źródłem pocieszenia dla siebie samego (wszakże dopiero po uznaniu błędu – przekształceniu teodycei w antropodyceę – i w konsekwencji z a sprawą wizji zesłanej mu przez Boga), sięga on po „lutnię”, porzucaną już w *Trenie XVI*:

Lutnią i wdzięczny rym porzucić muszę,  
 Ledwie nie duszę. [w. 3]

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 69. Odmienne niż Obremski (*ibidem*), który twierdził, że: „Śmierć Orszuli była dla poety wyzwaniem, aby zracjonalizował utratę dziecka. Śmierć Hanny – prawie obezwładniła go”, uważam, iż Kochanowski nie „racjonalizuje” doświadczenia utraty córki, pokazuje wręcz, że nie jest w stanie tego zrobić. Śmierć Hanny nie „obezwładnia” Jana, wcześniej przyjął on słowa Matki:

Á ták i ty, folgując práwu powszechnému,  
 Zágródź dróę do sercá upadkowi swemu  
 (*Tren XIX*, w. 133–134)

<sup>85</sup> Obremski, „*Epitáfijum Hannie Kochanowskiej* [...]”, s. 71.

<sup>86</sup> Wagi nabiera symbolika liczby 19, opisana przez P. Bungusa w *Numerorum mystheria* (Bergomi 1599) jako symbol ludzkich wad i kary za nie – zob. Marinelli, *op. cit.*, s. 24–25.

<sup>87</sup> Por. np. odczytanie *Trenu XIX* przez Skwarczyńską („*Treny*” Jana Kochanowskiego [...], s. 218).

<sup>88</sup> Por. zwłaszcza Grzeszczuk: GC 127–130; „*Treny*” Jana Kochanowskiego [...], s. 96–101.

Cykl *Trenów* w istocie „rozpoczyna” *Tren XIX*. Dzięki niemu ujawnia się mechanizm rekapitulacji prowadzący do radykalnej zmiany postawy podmiotu (dla tego też w *Trenach* Jan pisze przede wszystkim o sobie – wśród badaczy ten pogląd najdobitniej reprezentował Janusz Pelc – to jego indywidualna jaźń jest głównym tematem refleksji o zmianie ludzkiego spojrzenia na świat). Za przyczyną *Trenu XIX* wypływa prawda o życiu pozagrobowym, prostująca błędne mniemania, których wyrazem – jak wskazano wcześniej – był *Tren X*; przedstawia się w nim Urszule, tym samym potwierdza się jej istnienie. (Kochanowski nie podejmuje krytyki tradycji religijnych dotyczących nieśmiertelności, jaka pojawiła się w kulturze europejskiej dopiero w XVIII wieku.) W tym sensie w formule Pelca mówiącej o „cyklicznym poemacie o kryzysie światopoglądowym twórcy” należy akcentować, że (napisane) *Treny* stanowią dowód wyjścia z owego kryzysu<sup>89</sup>, ale też, jak twierdzi Graciotti, „wyzwolenia się od pozostałości obu systemów myślenia: pogańskiego i hebrajskiego”<sup>90</sup>. Konsekwentnie *Tren XIX* ukazuje „koherentną, zwartą postawę emocjonalną” Jana<sup>91</sup> – drogę, która do takiej postawy prowadziła. Ten swoisty dynamizm *Trenów*, osiągany w *Trenie XIX* za pomocą rekapitulacji, często umykał spojrzeniu badaczy. Sprzeczność, „nawet pewne nieprawdopodobieństwo”, między obrazem Urszuli w *Trenie XIX* a jej wizerunkiem w *trenach* wcześniejszych komentuje Grzeszczuk<sup>92</sup>. W *Trenie II* mówi Jan:

Tak li moją Orszulą, jeszcze żyć ná świecie  
Nie umiawszy, musiała w rąnym umrzeć lecie?  
I nie nápátrzawszy się jasności słonecznej,  
Poszła niebogą widzieć krájów nocy wiecznej. [w. 23–26]

W rzeczywistości nie noc spowija „Orszulę”, lecz światło chrześcijańskiego nieba – taka jest rzeczywistość wieczna, w której sama Urszula:

Ále miedzy ánjóły i duchy wiecznémi  
Jáko wdzięczna jutrzeńká świeci,<sup>93</sup> [...]
   
[ . . . . . ]
   
Słońce nam zówždy świeci, dzień nigdy nie schodzi
   
Áni zá sobą nocy niewidoméj wodzi.

(*Tren XIX*, w. 35–36, 73–74)

*Visio* żyjącej w wieczności Urszuli nie zostawia po sobie „pustek” – jak w *Trenie VIII*:

<sup>89</sup> Por. np. J. Pelc: „*Treny*” Jana Kochanowskiego. Warszawa 1969, s. 101 n.; *Jan Kochanowski*: „*Tren X*”, s. 18.

<sup>90</sup> Graciotti, *op. cit.*, s. 242. W kontekście rozważań w artykule należy podkreślić, że mitologie pogańska czy hebrajska nie pełnią funkcji zastępczych, nie mają też tworzyć samodzielnej warstwy w dziele Kochanowskiego, lecz uzupełniać, a raczej prowadzić do myśli chrześcijańskiej i symboliki religijnej.

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 243.

<sup>92</sup> Zob. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego [...], s. 47–50 (na s. 48 autor pisze również o „uwznioślającej” hiperbolizacji). – P 63–66. Zob. też omówienie obrazów Urszuli np. w pracach Nowickiej-Jeżowej (N 103–114) i Banaś-Korniak (B 44 n.). Kwestię iluzoryczności przeświadczenia o „łamaniu konwencji gatunku” za sprawą poświęcenia *Trenów* malutkiej Urszuli podejmuje Głombiowska (G 19–20).

<sup>93</sup> Zdaniem Urban-Godziek (U 109), określenie Urszuli mianem „jutrzeńki” to „*katasterismos*” (termin oznacza przemianę osoby umarłej w gwiazdę i jest toposem antycznych epicediów).

Wielkiés mi uczyniła pustki w domu moim,  
Mójá droga Orszulo, tym zniknieniem swoim. [w. 1-2]

Urszula jest roześmianym dzieckiem:

Gieźleczko białé ná niéj, włoski pokręconé,  
Twarz rumiána, á oczy ku śmiéchu skłonióne.  
(*Tren XIX*, w. 9-10)

„Białe gieźleczko” Urszuli staje się dowodem życia uwielbionego, znakiem triumfu w niebie<sup>94</sup>. Tym samym doskonale znany tradycji epicedialnej płacz przy oglądaniu szat zmarłej, jak w *Trenie VII* czy w *Sylwach* Stacjusza (II, 1, w. 128 n.) (zob. C 145), nie ma już racji bytu.

W *Trenie XIX* przywrócona zostaje rzeczywistość, taka, jaka jest ona „naprawdę”. Urszula to w istocie mała dziewczynka, która „słów nie domawiała” (*Tren XIX*, w. 38)<sup>95</sup> (nie zaś owo pobożne dziecko, które poprzez modlitwę okazuje przywiązanie do rodziców w *Trenie XII* (w. 11-14)): „Orszulka objawia się taką, jaka była za życia – mała dziewczynka, a więc niezdolna do sformułowania wywodu religijno-filozoficznego” (U 106-107). Nie jest ona i nigdy nie miała być w zamyśle Boga „Safona słowieńska” (*Tren VI*, w. 1)<sup>96</sup>. W *Trenie III* o dziecku, które przewyższało talentem ojca, pisze Kochanowski:

Wzgárdziłaś mna, dziedziczko moją ucieszona.  
Zdalać sie ojca twégo bárziej uszczuplona  
Ojczyzná, niżlibyś ty przestać ná niéj miała.  
To prawdá, żeby była nigdy nie zrownála  
Z ránym rozumem twoim, z piękneńmi przymioty [w. 1-6]

„Safona słowieńska”, „dziedziczka” to tylko różne świadectwa zbłądzenia i py-

<sup>94</sup> Zob. N 104-106. Biała szata w *Trenie VII* symbolizowała śmierć i ziemską marność. Skwarczyńska („*Treny*” Jana Kochanowskiego [...], s. 212) przywołuje pogląd J. Kleina i A. Brücknera (*Zarys dziejów literatury polskiej i języka polskiego*. T. 1. Lwów 1938, s. 86) mówiący, iż przedstawienie Matki Boskiej z dziećmi postacią Jezusa na rękach stanowiło dla Jana wzorzec, podług którego stylizował on obraz Matki z Orszulką w *Trenie XIX*. O wzorcach Matki-Pocieszycielki pisze G. Urban-Godziek w artykule „*De consolatione somni*” – *figura Pocieszycielki w renesansowej poezji miłosnej. Jan Kochanowski w nurcie łacińskiej literatury europejskiej* (Boecjusz, F. Petrarca, G. Pontano, J. Secundus) („*Terminus*” 2014, z. 1, s. 95, 113, 115-116). Z wcześniejszych prac zob. C 150 (autorka przypomina, iż to z tradycji homeryckiej wywodzi się motyw matki niosącej ulgę skarżącemu się synowi).

<sup>95</sup> Honoriusz z Augustodunum (przełom XI i XII w.) w traktacie *Elucidarium* (PL 172, szp. 1109-1176), cieszącym się wielką popularnością w całej Europie w ciągu wielu wieków, nie tylko średnich (zob. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaire. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*. Paris 1954), naucza w osobie Magistra (zob. szp. 1149), że dzieci do lat trzech, które nie umieją jeszcze mówić i które zostały ochrzczone, będą zbawione (I, II, c.19: *De variis laicorum statibus*). Teolog odwołuje się tu do autorytetu *Ewangelii według św. Mateusza*: „*Tantum est enim regnum caelorum* [Do takich bowiem należy królestwo niebieskie]” (Mt 19, 14)). Zgodnie z tym nauczaniem Orszulka musiała dostąpić zbawienia (i dlatego nie ukończyła trzech lat życia – „więcej niż trzydzieści miesięcy nie miała” (*Tren XII*, w. 20)) – co na dalszym planie jest chrześcijańskim analogonem przebóstwienia zmarłej Tulli u Cyncerona.

<sup>96</sup> Urban-Godziek (U 114) podnosi, że Safona dla „Katullusa stała się protoplastką rzymskiej i renesansowej *puella docta*”.

chy Jana (nawiązujące do cierpienia Niobe *⟨Treny IV i XV⟩* – spowodowane jej pychą: wywyższaniem się nad matkę, której wyrokiem boskim przeznaczono mniejszą liczbą potomstwa<sup>97</sup>), ale również zawiedzionych nadziei ojca (utrata wyimaginowanej dziedziczki lutni), także bólu rodzica po śmierci swego dziecka. Tym samym topiczna kreacja – jak pokazuje Urban-Godziek – „dziecka obdarzonego niezwykłym talentem, przyszłej poetessy”<sup>98</sup> podporządkowana jest zupełnie innym celom, wpisuje się w poszukiwanie winy i grzechu po stronie ojca: wszak pragnął widzieć Urszulę kimś, kim nie miała się stać z woli Boga. Nie był jej sądzony choćby los mężatki:

Przyjdzie mi klucze położyć, sámęj precz jechać,  
 Domu rodziców swych miłych wiecznie zaniechać.  
 (Tren VI, w. 17–18)

Nie do takiej łóżnicy, moją dziewczko droga,  
 Miała cię mać uboga  
 Doprowadzić, nie taką dać obiecowała  
 Wyprawę, jaką dała.  
 (Tren VII, w. 11–14)

Jej śmierć nie była przedwczesna: „Póki jej zamierzony kres był, poty żyła” (Tren XIX, w. 118). „Wielkie nadzieje” wymienione w *Trenie XIII* („Wielkiś nadzieje w moim sercu rozniecił”, w. 10) to również tylko wyraz zbłądzenia i pychy Jana, który widział w Urszuli dziedziczkę ojcowskiej lutni i przedłużenie za sprawą potomstwa szlachtetnego rodu poety. Tym niezbożnym myśłem, poprzedzającym treny psalmiczne i *Tren XIX*, Jan winien, zdaniem Matki, położyć kres: „Zágródz drógę do sercá upadkowi swému” (Tren XIX, w. 135).

Sens rekapitulacji w *Trenie XIX* – wariacyjnie powtarzanych motywów<sup>99</sup> – pozwala rozstrzygnąć problem doskonale znany w pracach poświęconych *Trenom*. Charakterystyczna pozostaje rozbieżność – podnoszona przez Stanisława Grzeszczuka<sup>100</sup> oraz Piotra Wilczka<sup>101</sup> – pomiędzy Stanisławem Windakiewiczem a Julianem Krzyżanowskim. Ten ostatni twierdził np., że sen i słowa Matki przynoszą pociechę, która „bardzo mało ma wspólnego z metafizyką chrześcijańską w ogóle, katolicką zaś w szczególności”, że „odrzucony pod wpływem cierpienia rozum powraca jako jedyna droga pozwalająca człowiekowi zrozumieć sens istnienia”<sup>102</sup>. Taki zwrot okazuje się w istocie możliwy tylko i wyłącznie za sprawą miłosierdzia Boskiego (czego Krzyżanowski nie dostrzegął). Warunkiem koniecznym do uzy-

<sup>97</sup> Zob. też Wilczek, *Dialog masek*, s. 23–24. Zestawienie winy Jana z winą Niobe – zob. Ziembka: *Poezja ostatecznych konsekwencji*, s. 151–152; *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji*, s. 260–264. O Niobe pisze też Banaś-Korniak (B 143–144).

<sup>98</sup> Zob. U 112–121. Zob. też Urban-Godziek, *Motyw hymen-funus [...]*, s. 181–183.

<sup>99</sup> Por. np.: „ty [Urszulo] nie wiesz nic o płaczu moim?” (Tren X, w. 4) z „Twój neutolony / Płacz, synu mój, przywiódł mię w te tu wasze strony” (Tren XIX, w. 15–16).

<sup>100</sup> Grzeszczuk, „Treny” *Jana Kochanowskiego [...]*, s. 92–93, 97, 100.

<sup>101</sup> P. Wilczek: *W co wierzył Jan Kochanowski. Głos w sporze o religijność poety i jego poezji*. W: *Polonice et Latine*, s. 126–127; *Przez sen czy na jawie? Tajemnice „Trenu XIX”*. W: jw., s. 139–140.

<sup>102</sup> J. Krzyżanowski, *Poeta czarnoleski*. W: J. Kochanowski, *Dzieła polskie*. Oprac. J. Krzyżanowski. Wyd. 9. Warszawa 1978, s. 18–19.

skania pocieszenia na drodze rozumowej była uprzednia interwencja Boga w postaci przynoszącej konsolację *visio*<sup>103</sup>. Pisał Windakiewicz:

Widać, że [Kochanowski] w treści tego świata [starożytnego] przestał wierzyć i niebawem przeczuci się do obozu katolików wierzących. Poezja *Psalmsów* przeważała w jego duszy dawny bezwzględny podziw mądrości Greków i Rzymian. W *Trenach* dopiero wystąpił wyraźny wpływ przekładu *Psalmsów* na jego życie wewnętrzne<sup>104</sup>.

*Treny* są zatem – wbrew sugestiom Krzyżanowskiego i Grzeszczuka – *confessio fidei* Kochanowskiego. Cierpienie wykracza poprzez wiarę poza odkrytą w humanistycznym renesansie *hybris*, odsłania drogę poznania Boga, staje się świadectwem humanizmu potrydenckiego (N 117–118). Jan poszedł drogą Cycerona i stoików, prowadzącą donikąd. Punktem zwrotnym okazał się (po uznaniu własnej winy przez poete) sen objawieniowy – „chrześcijańskie nawiedzenie senne, będące trybuną przemawiającego Boga lub Jego wysłanników” (O 410) – Matki Jana.

Teoria fizyczna stoicyzmu, głosząc racjonalność wszechświata, budowała podstawę dla teorii moralnej stoików: dyscypliny pragnienia, której istota polegała na wyrażeniu zgody na zdarzenia tworzone przez Rozum (por. H 154 n.). Jan przyzwala na wolę nie Natury, lecz Boga, przejawiającą się w śmierci Urszuli. Przyzwalając duchowo na śmierć, wychodzi naprzeciw oczekiwaniom Stwórcy, w konsolacyjnej wizji zesłanej przez Boga przekracza ograniczenia jednostki w wiedzy o nieśmiertelności i całości kosmosu.

Jaką zatem wymowę otrzymuje motto *Trenów*? Opowiada o rozumnej zasadzie rzeczywistości, której należy się poddać, czyli o tym, że trzeba akceptować to, co przypadło człowiekowi w udziale, ów *amor fati*. Przy czym rozum ludzki nie jest tożsamy z rozumnością wszechświata, lecz wyraża jedynie zbłądzenie człowieka. W tej perspektywie „rozum wszechświata” okazuje się chrześcijańskim Bogiem (a przynajmniej bogiem tradycji judeochrześcijańskiej). Stoicy niczego nie afirmowali: uznawali bogów, ale bogów wobec których człowiek nic nie może.

Cierpienia (ojca po stracie dziecka) nie da się zrelatywizować w świecie doczesnym (gdzie punktem wyjścia jest idea stoików: *apatheia*), gdyż wszystko – całość rzeczywistości ludzkiej – ulega wtedy relatywizacji („wszystko próżno”, *Tren I*). Zrelatywizowana musi zostać zatem cała rzeczywistość doczesna (czyli winno dokonać się Janowe przejście z teodycei na poziom antropodycei: źródłem cierpienia poety nie jest wszak Bóg, ale sam człowiek – z jego grzechem pychy) na korzyść świata pozadoczesnego, co u Kochanowskiego dzieje się za sprawą figury Matki w *Trenie XIX* i na skutek litości Boga nad pokutującym człowiekiem. Konsolacja Matki opiera się na myśli, że na tym świecie dominuje nieszczęście, co równocześnie sprowadza się do obietnicy szczęścia w świecie pozadoczesnym. Ostatni tren

<sup>103</sup> Por. *ibidem*. Rozważania Krzyżanowskiego przywołuje Grzeszczuk („*Treny*” *Jana Kochanowskiego* [...], s. 92–93).

<sup>104</sup> S. Windakiewicz, *Jan Kochanowski*. Kraków 1930, s. 137. Czytamy tam też: „*Treny* są rodzajem *confessio fidei* Kochanowskiego, są aktem publicznego przyznania się poety do religijności i chrystianizmu, zerwaniem z dotychczasowymi poglądami humanistycznymi” (*ibidem*, s. 134). Cytaty przywołują Grzeszczuk („*Treny*” *Jana Kochanowskiego* [...], s. 92) oraz Wilczek (*W co wierzył Jan Kochanowski*, s. 126–127). Z kolei Nowicka-Jeżowa (N 106) sięga w swym studium do prac Graciotiego, Piriego i Borowskiego, wskazując na chrześcijańskie przesłanie *Trenu XIX*: „na obszarze ideowym *Trenu XIX* dominują treści chrześcijańskie [...]”.

cyklu, będący pocieszeniem (*consolatio*) oraz napomnieniem (*exhortatio*), przynosi Janowi wewnętrzny spokój, wskazuje na Boski porządek rzeczy w obu rzeczywistościach. Pocieszenie dokonuje się przez wiarę, *Treny* są zaś uznaniem winy i skruczą ojca, efektem napomnienia, i w tym sensie stanowią zadośćuczynienie Bogu. Jan ukazuje zupełny brak harmonii między rozumem starożytnych a wiarą chrześcijańską. Życie człowieka podlega odmianom losu i poszczególne wydarzenia w nim znajdują się zazwyczaj poza jego kontrolą – *Treny* dają wyobrażenie, w jaki sposób *poeta doctus* interpretował tego rodzaju doświadczenie. Kochanowski gra pojęciem losu (i wieloma innymi), aby ostatecznie zawierzyć Opatrzności Bożej. Rekomensuje mu to wszystkie jego cierpienia, przywraca znaczenie jego egzystencji – wychodzi on poza własne ograniczenia, odtąd jego trwanie to swoista hiobowa symbioza Boga z człowiekiem. *Treny* są próbą wyrażenia przez Kochanowskiego własnego przeżycia w ramach dostępnych mu tradycji kulturowych i literackich. Jan nie mógłby być tym, kim był, bez Boskiej pomocy.

Wypada zatem zgodzić się z liczącym dwie dekady (nieodosobnionym) zdaniem Wilczka:

Jan Kochanowski należy do pisarzy, o których rzekomo powiedziano już wszystko. Tymczasem nieraz wydaje się, że powiedziano o nim bardzo niewiele, a badacze gubią się w sprzecznościach dotyczących najbardziej podstawowych problemów<sup>105</sup>.

Być może zaprezentowane tu rozważania (postępujące za pracami Cytowskiej, Otwinowskiej i Ziemby<sup>106</sup>) wniosą nowe światło w sferę zagadnień dotyczących „ról podmiotu lirycznego”, „bezlądu myślowego”, „tragiczności”, „ekspresji milczenia” (jak je ujmowała Banaś-Korniak) w dziele Kochanowskiego czy do samego przesłania *Trenów*. Bo jak zwraca uwagę choćby Pietrkiewicz (P), rzeczywistość stworzona w cyklu przez autora to wcale nie „pełen sprzeczności świat przedstawiony” (B 127). W *Trenach* powinniśmy poszukiwać „integralności wyznaczonej przez strukturę dzieła” (N 91). Warto zatem odwołać się do źródeł oraz analiz znanych (i mniej znanych), nie zawsze jednak właściwie wykorzystanych (jeśli w ogóle). Poniekąd ten artykuł jest odpowiedzią literaturoznawcy na słowa Marka Janickiego sprzed ponad trzech lat, tłumaczącego stagnację w badaniach polonistyki akademickiej „zaniechaniem wynikającym z rozpowszechnionego przeświadczenia o wyeksploatowaniu pewnych zagadnień, a zarazem o miarodajności dotychczasowych ustaleń, szczególnie tych, które pochodzą od wielkich autorytetów; ustaleń, na które po prostu należy się powołać, nie wnikając w ich źródłowe podstawy czy logikę”<sup>107</sup>. Filologia w takich uwarunkowaniach przeradza się w karykaturę samej siebie.

<sup>105</sup> Wilczek, *W co wierzył Jan Kochanowski*, s. 125.

<sup>106</sup> Trudno zgodzić się z wywodami K. Ziemby (*Droga duchowa w „Trenach”*. W zb.: *Jan Kochanowski w czterechsetlecie śmierci*. Red. S. Nieznanski, J. Święch. Lublin 1991, s. 138): „Matka odpowiada wprawdzie synowi, ale odpowiada mu po swojej myśli. Jej zretoryzowane, jednogłosowe, nie dopuszczające sprzeciwu pouczenie rozmija się z horyzontem pytań i odpowiedzi syna. Jej konsolacja nie wchodzi w rzeczywisty dialog z jego trenami. Ani przyśnienie się umarłych, ani słowa śniącej się matki nie są rzeczywistą odpowiedzią Janowi, natomiast podkreślają jego opuszczenie i samotność, i beznadziejność przedsięwzięcia *Trenów*”. Pogląd przywołuje Obremski (*„Epitafijum Hannie Kochanowskiej” [...]*, s. 69, przypis 9).

<sup>107</sup> M. Janicki, *Ku nowej biografii Jana Kochanowskiego – z refleksji i doświadczeń komentatora historycznego „Dzieł Wszystkich”* (tzw. wydania sejmowego). W zb.: *Jan Kochanowski. Nowe perspektywy badawcze*, s. 32.

Bez uchwycenia podstawowych założeń cyklu Kochanowskiego śledzenie wędrówki zapożyczeń, similiów, topiki itd. będzie mało użyteczne – nie dostrzeżemy nowej funkcji i sposobów przekształcenia czy wykorzystania danego, podjętego przez poetę motywu, i tym bardziej zabraknie podstaw, żeby włączyć do interpretacji *Trenów* utwory Kochanowskiego spoza cyklu (co stanowi ulubioną grę intelektualnej trenologii). Znaczenie przemowy Matki w *Trenie XIX* dla rozumienia całego cyklu wydaje się najwyraźniejszym tego przykładem. Nie jest to myśl nowa.

---

Abstract

WITOLD WOJTOWICZ Wrocław  
ORCID: 0000-0002-8278-7948

**“TERAZ, MISTRZU, SAM SIE LÉCZ [NOW, MASTER, YOU WILL HAVE TO HEAL YOURSELF]” ON THE SIGNIFICANCE OF “TREN XIX” (“LAMENT 19”) FOR JAN KOCHANOWSKI’S CYCLE OF “TRENY” (“LAMENTS”)**

In the article, I analyse the significance of the motto (“*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse / Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras*”—a fragment of Odysseus’s reflections from the 18<sup>th</sup> book of the *Odyssey*, verses 136–137, quoted by Jan Kochanowski in the Latin translation of Cicero from *De fato*) for the worldview and rhetorical structure of *The Laments (Treny)*. Through multiple references to the motto within this poetic cycle, the Ciceronian consolatory tradition is reinterpreted, as are, more broadly, the values of the Renaissance humanism and the traditions of Stoic anthropology. These issues refer to the role of the “true,” “prophetic” dream—its meaning in *Lament 19, or: A Dream*. The experience of Jan’s “true” dream reflects a pattern of beliefs accepted by the author and his contemporaries. *Lament 19* resolves earlier lines of thought, returns to images and expressions from the preceding *Laments*, renews them in a different form, and provides answers to questions posed in the earlier poems. On a metapoetic level, the author demonstrates that self-referentiality of *Laments* consists in their foreshadowing within the mother’s *visio* in *Lament 19*, they come into being as Kochanowski’s fulfilment of his mother’s command: “Now, master, you will have to heal yourself.” In essence, the cycle “begins” with *Lament 19*. Through it, the mechanism of recapitulation is revealed, leading to a radical transformation in the subject’s attitude toward God and the death of his daughter, Urszula.