

SEBASTIAN DERDA

doktorant UKSW, Warszawa

**JANA KOCHANOWSKIEGO NOWA WIZJA
CZŁOWIEKA (RENASANSU)
W ŚWIETLE DIALOGU WRAŻLIWOŚCI ZE ŚMIERCIĄ
ODBUDOWA ŚWIATOPOGLĄDU I TOŻSAMOŚCI POETY „TRENÓW”
Część II**

Słowa kluczowe: renesansowy humanizm, stoicyzm, fatum, cnota (*apatheia*), Fortuna, Opatrzność, *medicina animi*, Mądrość, *sophiae ardua templa*, eschatologia, Hiob, śmierć

1. Wstęp. 2. Polemika ze stoikami i własnymi nauczycielami – negacja wartości. 3. Apogeuem rozpaczy – polemika z tradycjami religijnymi. 4. W poszukiwaniu pocieszenia. 4.1. Przemiana osoby. 4.1.1. Trwanie w żałobie – między koniecznością a pragnieniem. 4.1.2. Pamięć u potomnych. 4.1.3. Tożsamość odbudowana. 4.2. Nowa wizja człowieka. 4.2.1. Prawo do płaczu. 4.2.2. Pocieszenie w ramionach Matki. 5. Zakończenie

1. WSTĘP

Dialog wrażliwości ze śmiercią – tak można by określić osobisty wymiar twórczości żałobnej Kochanowskiego. Wrażliwości wyjątkowo czulej na zjawiska przemijania i kresu, wstrząsanej śmiercią znajomych, bliskich i najbliższych, stale zagrożonej perspektywą śmierci własnej. Doświadczenie i zgłębianie śmiertelności w sobie i w drugich jest dla poety szkołą egocentryzmu, a zarazem współczucia. Ta pierwsza pozwalała przeżywać wciąż na nowo swoją skazaną na śmierć niepowtarzalność, druga – uczyła poczucia przynależności do rodziny ludzkiej i bycia jednym z wielu. Wrażliwość poety nieustannie broni się przy tym przed traumatyzmem swoich reakcji, gdzie obroną staje się światopogląd (niezależność wewnętrzna wobec ciężkich przeżyć), sposób kształtowania biografii (odnosi się wrażenie, że Kochanowski stale ukrywa się przed losem), a przede wszystkim twórczość. Jednak około 1577 r. w poecie załamuje się zdolność asymilowania cierpień. Ciosy dosięgają głębiej, przeżycia destrukcyjne objawiają całą siłę swej pustoszącej energii. Wrażliwość osiągnęła swoją pełną skalę i broni się już nie poprzez uchylanie się od ciosu,

lecz jego pełnym przyjęciem. Tym samym poezja Kochanowskiego nie konstytuuje już ludzkiego *ja* w wymiarze etycznym czy egzystencjalnym, lecz oddaje się analizie obiektywnej relacji między podmiotem a przenikającym go doświadczeniem¹.

Z pewnością lektura *Trenów*, bo je tu będziemy rozważać, może w tym kontekście rodzić niejedno pytanie. Niewątpliwie jest to dzieło ponadczasowe, zawsze aktualne, dotykające najistotniejszych spraw ludzkiej egzystencji i przynoszące odpowiedzi na najbardziej nurtujące człowieka pytania. W *Trenach* poddano dyskusji światopogląd człowieka Renesansu i zanegowano jego podstawy zarówno religijne, jak i świeckie, wywodzące się z antycznej tradycji filozoficznej. *Treny* relacjonują również próbę odbudowania owego światopoglądu, ponieważ tylko znalezienie pewnych i niezmiennych podstaw ludzkiego bytu mogło uchronić człowieka myślącego od pesymizmu i rozpacz. Nie uwolniło go zresztą od niepokojów i zwątpienia, o czym także *Treny* świadczą. By jednak zrozumieć, na czym polega kryzys światopoglądowy w *Trenach*, jakie są jego konsekwencje i co z pierwotnie wyznawanego poglądu zostało odbudowane w świadomości poety, trzeba się zapoznać z owym systemem światopoglądowym wyznawanym w tej epoce i propagowanym lub popularyzowanym w twórczości Kochanowskiego. Stanowi to bowiem najlepszy, a zarazem konieczny element analizy dramatu filozoficznego zawartego w *Trenach*. Należy przy tym zaznaczyć, że próba ta skłania do podjęcia rozważań interdyscyplinarnych zarówno z zakresu filologii, teologii, filozofii, a nawet psychologii. Stan badań nad twórczością czołowego poety polskiego Renesansu przedstawia się zatem imponująco – jest więc taki, jaki przysługuje dziełom najświetniejszym i twórcom najwybitniejszym.

2. POLEMIKA ZE STOIKAMI I WŁASNymi NAUCZYCIELAMI – NEGACJA WARTOŚCI

W perspektywie *Trenów* doktrynalny i banalny zarazem wykład filozofii stoickiej był jakby kuszeniem losu. Zmiany w postawach Kochanowskiego najbardziej wyraziście rysują się w perspektywie spraw ostatecznych, w perspektywie śmierci, oraz w momencie konieczności określenia własnego do niej stosunku. Obserwacja świata, ludzkich dążeń i namiętności, przewrotności Fortuny, a także zmienność ludzkich postaw i poglądów, zależnych od okoliczności zewnętrznych, przypadkowych, a nie głębokiej myśli filozofów – nie potwierdzały zasadności prostych prawideł moralnych i aksjomatów, na których oparty był gmach renesansowego optymizmu. Ułożony w myśli porządek świata nie wytrzymał konfrontacji z realiami świata rzeczywistego. W tym względzie *Treny* przynoszą odwołanie dawnego „wyznania wiary”, zaprzeczenie filozoficznych elementów światopoglądu człowieka renesansowego. Są tekstem polemicznym, ale także autpolemicznym, są bowiem przekreśleniem nie tylko filozofii stoickiej w bezpośredniej polemice z tekstami Cyserona, lecz i jej wcielenia w Kochanowskiego własnej twórczości. Zobrazowaniu tego zjawiska posłuży analiza *Trenu IX*.

¹ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*, Warszawa 1994, 185–186.

Tren IX rozpoczyna ironiczna apostrofa do rzekomo wszechpotężnej Mądrości². Owa „pochwała”, przytaczająca bogatą serię obiegowych i stereotypowych ocen apologetycznych, zawiera także wtrącone (choć w swej wymowie zasadnicze) pytanie: „jeśli prawdziwie mienią?” (w. 2)³. Nieludzka to filozofia, która „wsztyki rzeczy ludzkie ma za fraszkę sobie” (w. 7). Poeta nie wierzy już, że mądrość „jednaką myśl, tak w szczęściu, jako i w żałobie/ Zawždy niesie” (w. 8–9)⁴. Dalsze wersy trenu nie pozostawiają cienia wątpliwości: „na pewno mienią nieprawdziwie”⁵! Owa inwektywa jest wyrazem rozgoryczenia renesansowego poety-myśliciela wobec stereotypów filozoficznych, wobec prawd łatwych a pozornych⁶. Ironii wyraźnie towarzyszy autoironia, nieszczęśliwy bowiem ojciec Urszuli też należał do grona owych czcicieli Mądrości⁷, mozolnie wspinał się po szczeblach, prowadzących do jej prześwietnego sanktuarium; pokonywał kolejne stopnie trudności, prowadzące do zdobycia wiedzy o świecie. Człowiek nie może być jednak widzem – w jednym momencie zostaje zrzucony w dół, „między insze” (w. 20), załamuje się kunsztownie budowany system pouczeń o tym jak żyć, jak postępować⁸.

Można powiedzieć, że cały utwór jest wielką inwektywą wymierzoną przeciwko uosobionej (personifikowanej) Mądrości filozofów, zarówno epikurejczyków, jak i stoików⁹, którzy dawali niezawodne recepty na wszelkie okoliczności ludzkiego życia¹⁰. Cóż bowiem za pociechę może przynieść zalecana przez nich Mądrość¹¹.

Tren IX przenika żywioł polemiki i konfrontacji. Konfrontacji doktryny i doświadczenia, której efektem jest najczęściej odrzucenie doktryny¹². Poeta zwraca w nim uwagę na dwie zasadnicze sprawy: na ideał *apathei*, utożsamianej przez stoików z cnotą oraz na lekceważenie dóbr materialnych jako rzeczy obojętnych. Szcze-

² J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 2001, 537–538.

³ Tamże, 540–541; por. także: J. Prokop, *Liryka polska: interpretacje*, Kraków 1971, 18–19.

⁴ K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław 1987, 180–181.

⁵ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 540.

⁶ Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1988, 105–108.

⁷ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 540–541.

⁸ J. Pelc, *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1998, 180.

⁹ Główne tezy filozofii stoickiej wykladał i popularyzował swym „piórem anielskim” ukochany mistrz i nauczyciel humanistów – Marek Tulliusz Cyncero. Autor *Tuskulanek* pisał: „Nie jesteśmy bowiem z kamienia, lecz z natury kryje się w duszach coś delikatnego i miękkiego, czym zmartwienie wstrząsa jak burza [...]. I nie bez słuszności powiedział ów Krantor, który szczególnie odznaczał się w naszej Akademii: «Zupełnie się nie zgadzam z tymi, co tak zachwalają swą niezwykłą nieczułość, która wszak nie może, ani nie powinna się zdarzać. Obym nigdy nie zachorował; jeśli jednak zachoruję, niech pozostanie we mnie uczucie, które istniało, choćby krajano mnie czy odcinano jakiś członek. Wielką się płaci za to cenę, by nie odczuwać żadnego bólu: dusza staje się okrutna, a ciało odrętwiało»”. Zob. K. Mrowcewicz, dz.cyt., 180.

¹⁰ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 540–541; por. także: J. Prokop, dz.cyt., 18–19.

¹¹ Doświadczył też tego Petrarca po stracie Laury, gdy stwierdził z bólem: „Rozumie! Ty znasz sens świata całego/ A własnych cierpień czyż przeczuł przyczynę” (*Sonety dla donna Laury*). Zob. J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 179.

¹² S. Grzeszczuk, „*Treny*” – próba interpretacji dramatu filozoficznego, w: *Kochanowski: z dziejów badań i recepcji twórczości*, red. M. Korolko, Warszawa 1980, 500; por. także: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego*, Warszawa 1978, 101.

gólnie istotna w interpretacji *Trenów* jest sprawa *apathei*, cnoty mędrca, którego Kochanowski porównuje z aniołami: „A człowieka nie tylko w anioła odmienić” (w. 4), by ukazać jego nadludzką miarę – wyrzekł się bowiem zwykłych człowieczych pragnień i lęków, uniezależnił się od wszelkich przeciwności losu, siłą ducha wyszedł więc poza ramy ludzkiej egzystencji¹³. Ale ten stoicki ideał będzie podlegał gwałtownym atakom dopiero w dalszych utworach cyklu¹⁴.

Tren IX piętnuje zatem fakt, że mądrość nie jest w stanie zapewnić obojętności w obliczu cierpienia, narzeka na los mędrca, którego bolesne przeżycia spowodowały ponownie do poziomu ogółu ludzkiego¹⁵. Całe lata uporczywego wdzierania się na szczyt obróciły się wniwecz, poeta znalazł się w punkcie wyjścia¹⁶. Kochanowski zostaje zrzucony ze schodów nieposiadanej, ułudnej mądrości, aby osiągnąć prawdziwe poznanie, dotyczące związku człowieka z Opatrznością. Należy w tym miejscu wrócić myślą do motta *Trenów*: „Takie są umysły ludzi, jakim światłem sam ojciec Jowisz oświeca żyzne pola”, którego sens został wpisany w problematykę wewnętrznej zmiany. Owa zmiana staje się zrozumiała, jeżeli człowiek pojmowany jest jako pole, na które pada światło lub cień, bądź też przestaje padać światło Bożej obecności. Można powiedzieć, że Ojciec oświeca nieustannie, gdyż nawet brak światła, zachmurzenie, zaćmienie czy noc również pozostają pewnego rodzaju światłem. Umysły ludzi porównane są zaś nie tylko z polami, ale, co więcej, z polami żyznymi, a więc takimi, które oświecone blaskiem słońca, wydają obfity plon. W tym sensie *Treny* zdają się być plonem żyznej duszy, żyznego umysłu, na który padł cień Bożej obecności. I choć poemat jest na pewnym poziomie semantycznym opisem dostania się duszy w sferę cienia Boga, swoistej „nocy ciemnej”, oraz bliskości śmierci od cierpienia, jakim jest taka noc, to jednak ciemność okazuje się tu światłem, bo zachodzi w niej oczyszczenie umysłu, który rozpoznaje i porzuca błędne pojęcia na temat cierpienia i przemiany, na temat *cogito*, na temat samego siebie¹⁷.

W podtekście *trenu* kryje się obraz *sophiae ardua templa*, wyniosłej świątyni mądrości. Nie wiadomo, czy ujrzenie progów owej świątyni to za mało, czy

¹³ Tak oto Cycero zachwalał zachowywanie równowagi i spokoju w każdych okolicznościach życia w *Rozmowach tuskulańskich*: „[...] kto dzięki opanowaniu i wytrwałości wolny jest od niepokoju duszy i tak pogodzony ze sobą, iż ani nie martwi się Przykrościami, ani nie załamuje się pod wpływem strachu, ani nie pada żądzą, pragnąc czegoś gorąco, ani nie daje się porwać lichej wesołości, jest to człowiek mądry, którego poszukujemy, człowiek szczęśliwy, któremu żadna ludzka rzecz nie może się wydawać nie do zniesienia na tyle, iżby go mogła przygnębić, i godna uciechy na tyle, iżby dał się jej ponieść” (IV, 17, 37). Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego*..., dz.cyt., 80.

¹⁴ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza*..., dz.cyt., 105–108. Twórcy dojrzałego Renesansu, a takim był Jan Kochanowski jako autor *Trenów*, byli rzecznikami odrodzenia starożytnej myśli sceptycznej, jej nowożytnymi spadkobiercami i kontynuatorami. Stronili natomiast od skrajnych konkluzji filozofów zarówno stoickich, jak epikurejskich, czy wreszcie neoplatonickich. Zob. J. Prokop, dz.cyt., 19.

¹⁵ S. Graciotti, *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc, t. 1, Lublin 1989, 336.

¹⁶ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza*..., dz.cyt., 98.

¹⁷ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta*..., dz.cyt., 282.

trzeba było ich przekroczyć, by nie doznać upadku w chwili cierpienia, czy też mądrość nie ma w sobie mocy, jaką ludzie jej przypisują? Ale gdyby tę moc posiadała, wartość jej byłaby bezmierna: „Kupić by cię, Mądrości, za drogie pieniądze!” – to nie jest już zwrot ironiczny, ale marzenie o cudownym zdobyciu lekarstwa¹⁸. Stwierdzenie, że nakazana przez mądrość stoicką obojętność wobec śmierci najbliższych jest lekarstwem zawodnym, było dla Kochanowskiego przeżyciem nie-małej wagi, a może nawet swego rodzaju wstrząsem moralnym¹⁹. Wśród straconych złudzeń najdotkliwsze jest chyba poczucie, iż mądrość i walory intelektualne nie wynoszą człowieka ponad innych, o czym Kochanowski-humanista był tak mocno przekonany. Mądrość miała ubezpieczyć poetę przed igraszkami losu; pozwalała mu nadto zająć stanowisko obserwatora spraw ludzkiego świata, dystansującego się wobec Fortuny, jak i ludzkich namiętności i pragnień, zrównanego poniekąd z samym Bogiem²⁰.

3. APOGEUM ROZPACZY – POLEMIKA Z TRADYCJAMI RELIGIJNYMI

W obliczu śmierci bliskich i cierpienia wszystkie ideały i poglądy okazują się nieważne i złudne, mimo iż mogło wydawać się, że zostały oparte na najbardziej niewzruszonych podstawach, bo na gwarantowanym przez Boga ładzie moralnym i na religijnych dogmatach. W kontekście *Trenów* to wszystko okazało się złudzeniem i straciło walor pewników. Podobnie jak stoicka mądrość, poddane zostają rewizji i opatrzone znakiem zapytania. Kryzys światopoglądowy opisany w *Trenach*, obejmuje bowiem wszystkie elementy światopoglądu człowieka renesansowego. Te wywodzące się z nauk filozofów starożytnych, jak i te wywodzące się z tradycji religijnych, chrześcijańskich.

Tren X to kolejny „akt” w „dramacie filozoficznym”, w którym kryzys światopoglądowy poety osiąga swoje apogeum²¹. Wpisane weń wątpliwości i pytania dotyczą spraw szczególnie istotnych poglądów religijnych Kochanowskiego, mianowicie życia pozagrobowego. Postawione niegdyś w łacińskiej elegii pytanie: „Dokąd duch idzie z ciała?” (III, 13) zastąpiono tu serią pytań szczegółowych²², odnoszących się do miejsc pobytu duszy ludzkiej w zaświatach, określanych przez różne religie i wierzenia²³. Ojciec-Orfeusz gotów jest wszędzie szukać swej zmarłej córki, idąc

¹⁸ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 98.

¹⁹ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 74–75.

²⁰ S. Grzeszczuk, „*Treny*” – *próba interpretacji...*, art.cyt., 499; por. także: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach człowieka myślącego epoki renesansu*, w: *Arcydziela literatury polskiej. Interpretacje*, red. S. Grzeszczuk i A. Niewolak-Krzywda, Rzeszów 1988, 45.

²¹ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 180.

²² W. Borowy zauważa, że stylistyka tych zapytań sąsiaduje ze stylistyką głośnych wezwań, apostołów, pełniących tak ważną rolę w całym cyklu poety. Zob. W. Borowy, *Studia i rozprawy*, t. I, Wrocław 1952, 30.

²³ S. Grzeszczuk, „*Treny*” – *próba interpretacji...*, art.cyt., 497–498. Pytanie o miejsce pobytu zmarłego jest typowym motywem słowiańskich płaczków. Por. J. Kochanowski, *Dziela wszystkie*:

tropami wyznaczonymi wierzeniami ludzi różnych czasów; gotów jest szukać nawet złudnej sennej mary, cienia²⁴.

Tren X jest apostrofą do zmarłej Orszuli, poszukiwaniem jej w różnych regionach wszechświata, w różnych sferach metafizycznych. Dramatyczne wezwania córki, sformułowane w rozmaitych wariantach, stanowią jedno wielkie pytanie dotyczące fundamentów ludzkiego istnienia, nieśmiertelności duszy ludzkiej i jej bytu pozaziemskiego: gdzie jesteś, Urszulo²⁵? Poetę-ojca nie interesuje właściwie, czy jego córka przebywa wśród aniołów w niebie, w raju, na wyspach szczęśliwych (o których mówili m.in. orficy i pitagorejczycy, ale na których też chrześcijanie umieszczali swój raj), w Platońskiej krainie preegzystencji dusz (*Fajdros*), w łodzi Charona lub w czyścicu, czy piła wodę z rzeki Lete (odbierającą zmarłym pamięć o wszystkim, czego doświadczyli w życiu), czy została przemieniona w ptaka-słowika (co spotkało antyczną Filomełę z *Przemiany* Owidiusza)?²⁶. Kolejne pytania, na które nie ma odpowiedzi, brzmią jak obwinianie bogatego zbioru systemów filozoficznych, z których żaden nie daje jasnego i pewnego rozwiązania²⁷. Kochanowski nie troszczy się, gdzie kończą się wierzenia pogańskiego antyku, a zaczynają chrześcijańskie, gdzie kończy się mitologia, a zaczyna religia. W tej chwili ważne jest tylko jedno: *Gdzie jest Urszula?* Każda odpowiedź na to pytanie, niezależnie od tego, skądkolwiek by pochodziła, jest dla zrozpaczonego ojca niezmiernie istotna. Dzięki niej bowiem może nawiązać zerwaną nić łączności z utraconym dzieckiem²⁸. Wyliczone możliwości jej pobytu są równie prawdopodobne, jak i niepewne. A stąd wiedzie już prosta droga do strasznego zwątpienia w istnienie zmarłej, które przechodzi w rozpaczliwe błaganie o zjawienie się córki w jakiegokolwiek postaci, tak by przyniosła ojcu pociechę, usuwając dręczącą go niepewność. Można też powiedzieć, idąc tropem Z. Głombiowskiej, że jest to kolejne wołanie o cudowne lekarstwo dla poety, który nie wie już teraz nie tylko, czy mądrość stoicka jest rzeczywiście mądrością, ale nawet czy wierzenia chrześcijan są prawdziwe²⁹.

Bezpośrednio po tym łańcuchu złożonym z różnych wariantów owego podstawowego pytania: *Ubi es?*, kierowanego ustawicznie do zmarłej, następuje próba-zakłęcie: „Gdziekolwiek jest, jeśliś jest, lituj mej żałości./ A nie możesz li w onej dawnej swej całości./ Pociesz mię, jako możesz, a staw się przede mną/ Lubo snem, lubo cieniem, lub marą niktzemną!” (w. 15–18)³⁰. Zbolały ojciec-poeta, poeta-my-

wydanie sejmowe, *Tom wstępny, Wprowadzenie wydawnicze do edycji [...]*, t. 2, *Treny*, red. J. Woronczak, Wrocław 1983, 139.

²⁴ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 180.

²⁵ J. Prokop, dz.cyt., 22.

²⁶ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 543.

²⁷ J. Ziomek, *Literatura Odrodzenia*, Warszawa 1999, 180.

²⁸ J. Prokop, dz.cyt., 22–26.

²⁹ Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 98–99. Cierpiący człowiek wątpi już nawet w pośmiertne bytowanie dusz – fundament każdej religii. Zob. K. Mrowcewicz, dz.cyt., 184.

³⁰ J. Kott wydobyl powiazania ostatniego wersu z literackimi wizjami Hadesu i przebywających w nim cieni zmarłych, nieuchwytnych, poruszających się jakby za powiewem wiatru, niematerialnych i niknących jak senne widziadła. Zob. B. Otwinowska, *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984: epoka – twórczość – recepcja*, t. 1, red. J. Pelc, Lublin 1989, 409.

śliciel, którego w największej potrzebie zawiodły ideały i pewniki, jakie podsuwała filozofia, pobożność, ludzkie przekonania i wierzenia, wypowiada tu najbardziej podstawowe pytanie egzystencjalne: „jeśliś jest”? Bo może po śmierci w ogóle już jej nie ma³¹? Dla chrześcijan XVI w. takie pytanie było właściwie bluźnierstwem, a mimo to poeta nie cofnął się przed jego wypowiedzeniem³². Kochanowski wypowiedział tę formułę w ekstazie bólu, wyrażając swój niepokój, wątpliwość, obawę dotyczącą spraw istoty bytu bądź niebytu po śmierci.

Tren X jest także wyrazem zwątpienia w hipotezy eschatologiczne nagromadzone w kulturze; atakuje europejską wyobraźnię zbiorową, jest zwrotem przeciw zaufaniu do kultury, ugruntowanemu w doktrynie laickiego humanizmu renesansowego. Kulturowość i erudycyjność poety jest tu wręcz demonstracyjna i odwołuje się do platońskich ujęć historii i religii jako niezmiennej intuicji, zyskującej prowizoryczne upostaciowienia historyczne³³. Poeta jest nagi wobec dwóch uniwersalnych problemów istnienia: problemu Boga i problemu człowieka. Nie ma tu więc dewocji, nie ma obrządku, nie ma Chrystusa i nie ma wyznań – ponieważ wszystko to należy do składników historii, podczas gdy poeta analizuje i przeżywa swój stosunek do Absolutu³⁴.

Kolejny *Tren XI* otwiera stwierdzenie wyznaczające opozycję do zgoła odmiennego i najbardziej zasadniczego dla twórczości Kochanowskiego i renesansowego światopoglądu określenia cnoty jako wartości nieprzemijającej i niezniszczalnej. Swoiste zanegowanie jej wartości i przydatności łączy się z podaniem w wątpliwość podstawowej zasady ładu moralnego, to jest Boskiej sprawiedliwości: nagradzania dobrych, a karania złych³⁵.

Kochanowski przytacza we wstępie słowa złamanego złym losem gorliwego republikanina rzymskiego – Brutusa (85–42 r. przed Chr.), który nie wahał się, by usunąć, zagrażającego swobodom ludu, tyrana – Juliusza Cezara, a potem w obliczu klęski przebił się własnym mieczem: „Fraszka cnota!”³⁶. Zrozpaczony ojciec

³¹ Z. Głombiowska, *W poszukiwaniu znaczeń. O poezji Jana Kochanowskiego*, Gdańsk 2001, 42–45. Zdaniem S. Skwarczyńskiej, przegląd przeróżnych miejsc w zaświatach jest maską dla nasyczonej rozpaczą niewiedzy, której szczytowym wyrazem jest myśl o nieistnieniu zmarłej. Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 87.

³² J. Pelc dostrzega tu pewną analogię do zbuntowanego bohatera *Wielkiej Improwizacji* – Konrada z III części *Dziadów* Adama Mickiewicza, który wadząc się z Bogiem omal nie nazwał stwórcy świata carem. Podobnie nawiedzony srodze przez los renesansowy poeta, osierocony ojciec i myśliciel zarazem, wykazał zaiste bluźnierczą odwagę myśli. Zob. J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 543–545.

³³ A. Nowicka-Jeżowa, *Sen życia w „Trenie XIX” Jana Kochanowskiego*, Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza XXXII (1997), 54–55.

³⁴ Oczywiście nie oznacza to, że religijność Kochanowskiego pozbawiona była korzeni historycznych. Nie rodzi się ona w próżni, ale karmi się całym światem kultury poety z trzema jego podstawowymi elementami: antycznym, biblijnym i chrześcijańskim. Zob. S. Graciotti, art.cyt., 332.

³⁵ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 88–90. W *Trenie XI* poeta traci nie tylko wiarę w sprawiedliwość na ziemi, ale i wiarę w Opatrzność, w istnienie sprawiedliwego Boga, w prawdziwość ludzkich wyobrażeń o niebie. Upada więc i nadzieja na sprawiedliwość w przyszłym życiu. Zob. Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 120.

³⁶ Trzeba pamiętać, że w rzymskiej tradycji samobójstwo było traktowane jako mający najwyższy

do przytoczonych słów Brutusa dodaje: „Fraszka, kto się przypatrzy, fraszka z każdej strony!”. Skoro wszystko jest fraszką, to fraszką jest również cnota – fundament stoickiej i Cycerońskiej etyki, a jednocześnie ideał religijny³⁷. Dzięki cnocie człowiek mądry mógł obserwować jako widz „rozmaite świata tego sprawy”, nie uczestnicząc w „błażeńskim” spektaklu życia. Człowiek mógł zawsze uciec z teatryku marionetek, którym jest życie ludzkie, na widownię. Człowiek starożytny cnotę przeciwstawiał niestałości kapryśnej Fortuny, nie jako alternatywę, ale siłę równoważącą. Pozwoliłaby ona opanować przy pomocy rozumu zmienne życiowe zdarzenia i ich uwarunkowania, dając z jednej strony pogodę ducha, z drugiej zaś umożliwiając dokonanie czynów, których sława byłaby gwarancją nieśmiertelności. Ale w *Trenach*, które są bez wątpienia decydującym etapem drogi Kochanowskiego jako poety i człowieka, cały gmach zbudowany przez antyczny świat na micie cnoty, przeciwstawianej samowoli Fortuny, ulega zawaleniu³⁸. Jeśli zatem cnota jest fraszką, jest niczym, człowiek pozostaje bezbronny wobec ataków losu. „Fraszka cnota” jest zatem ostatecznym stwierdzeniem kapitulacji, ostateczną rezygnacją z tak ciężko wywalczonej wolności³⁹.

Bezpośrednio po tym dramatycznym okrzyku następują śmiałe pytania: „Kogo kiedy pobożność jego ratowała?/ Kogo dobroć przypadku złego uchowała?” (w. 3–4). Zbuntowany przeciwko uznawanym autorytetom poeta kontynuuje dalej wywód, udziela w pewien sposób odpowiedzi na postawione pytania: „Nieznajomy wróg jakiś miesza ludzkie rzeczy,/ Nie mając ani dobrych, ani złych na pieczy” (w. 5–6)⁴⁰. Zdaniem J. Pelca, ów „nieznajomy wróg” był demonem, nieczystą siłą, niszczącą wszystko bez wyboru, której ani „pobożność”, ani „dobroć” nie potrafiły się przeciwstawić⁴¹. Opatrzność niestety pozostawała na to obojętna⁴². Los, fatum, pozostający w rękach Boga, przedstawiony został jako siła wroga, niszcząca ludzkie wartości. Zatem obojętność graniczy tu niemal z okrucieństwem⁴³.

sens akt wyzwalający od cierpienia, obaw i śmierci. Mamy tu więc do czynienia z rozpaczą przeżywaną wręcz jako pragnienie śmierci. Zob. K. Martyn, *Poezja polskiego renesansu: interpretacje*, Katowice 2000, 72–73.

³⁷ J. Prokop, dz.cyt., 21.

³⁸ S. Graciotti, art.cyt., 335–336.

³⁹ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 181–182.

⁴⁰ Te niezwykle mocne słowa określają istotę, kierującą ludzkim losem. Znamienne, że nie jest tu powiedziane wprost, kim jest ta nieprzyjazna ludziom siła. To niedopowiedzenie nie jest przypadkowe, bo jeśli siłą tą jest szatan, to czy światem rządzi zło? A jeśli Bóg – to czy jest On istotą dobrą, skoro dopuszcza zło? Zob. K. Martyn, dz.cyt., 83.

⁴¹ „Nieznajomy wróg” jest zarazem odwrotnością mądrej, przyjaznej człowiekowi i sprawiedliwej Opatrzności. Jej istnienie było w przekonaniach ludzi odrodzenia podstawowym czynnikiem utwierdzającym „nieodmienny” ład kosmosu i ziemskiego świata, gwarancją niezmienności raz ustanowionego porządku moralnego i społecznego, było źródłem renesansowego optymizmu. Zob. S. Grzeszczuk, *„Treny” Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 91.

⁴² J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 541; por. także: tenże, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 180.

⁴³ J. Prokop, dz.cyt., 21. Zdaniem S. Graciottiego, ta nieunikniona i niezrozumiała siła – fatum, ciężąca nad pogańską warstwą duchowości Kochanowskiego i determinująca los człowieka, wymyka się każdej próbie racjonalizacji. A jednocześnie jest siłą wrogą człowiekowi. Arystoteles, zapytany „czym jest człowiek?”, odpowiedział: „przykładem słabości, łupem czasu, igrzyskiem fortuny, obra-

W tym miejscu możemy dostrzec w utworze obecność pewnych motywów Hiobowych. Podważwszy wartość cnoty, poeta wymierza następny cios, godzący w istnienie samej Opatrzności Bożej⁴⁴. Podstawowym problemem *Księgi Hioba* jest sprawiedliwość Boża: dlaczego cierpią pobożni, a źli żyją w szczęściu? Czym się kieruje Bóg, ferując swe wyroki? Hiob, dotknięty przez los, nie potrafi odpowiedzieć na te pytania. „Na jedno więc, rzekłem, wychodzi, prawego:/ prawego z występny On [Bóg] zniszczy./ Gdy nagła plaga zabija,/ Z klęski niewinnych On szydzi [...] Jeśli nie On – to kto właściwie?”⁴⁵ (Hi 9, 22–24). Bogobojny mąż bliski jest więc stwierdzenia, że Bóg jest bezmyślnym sprawcą zła, wrogiem człowieka. Przyjaciel Hioba, Elifaz, poucza go jednak: „Przypomnij, czy zginął ktoś prawy?/ Gdzie sprawiedliwych zgładzono?/ O ile widziałem, złoczyńcy,/ co sieją udrękę, plon z niej zbierają:/ Od gniewu Boga zginęli,/ upadli od tchnienia Jego zapalczywości” (Hi 4, 7–9). W *Trenie XI* poeta podważa tę myśl Elifaza, wprowadzając w miejsce Opatrzności „nieznajomego wroga”. W. Weintraub, analizując słowo „wróg”, wskazuje na dwa znaczenia: „fatum” oraz „diabeł”, „zły”. Ów „wróg” otrzymuje niemalże przymioty samego Boga, który mocą swojego tchnienia może tworzyć i niszczyć: „Kędy jego duch wienie, żaden nie ułężę;/ Praw-li, krzyw-li, bez braku każdego dosięże” (w. 7–8), co sprawia, że omawiany wers jest niczym bluźnierstwo⁴⁶. Ten sam autor zwrócił uwagę, że jest to wyraźna aluzja do słów ewangelicznych: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8), które zamiast odniesienia do Ducha Świętego, odnoszą się do szatana⁴⁷. Diabelska siła dosięga więc każdego na oślep, wyrządzając ludziom nieszczęścia, bez względu na to, czy są dobrzy, czy źli, pobożni czy niepobożni.

Druga część trenu jest atakiem na rozum ludzki, który na próżno próbuje poznać Boskie tajemnice. Świat, wydany na pastwę „nieznajomego wroga”, pogrąży się w chaosie. Rozumna działalność człowieka przeistacza się w groteskową wspinaczkę do nieba: „wspinamy się do nieba, boże tajemnice,/ Upatrując” (w. 11–12) – obraz korespondujący z karkołomnym upadkiem ze stopni mądrości w *Trenie IX*. Rozumna i doskonała struktura świata, która była niegdyś przedmiotem pochwał

zem niestałości, ofiarą zawiści i przypadku [...]”. Człowiek zdany na igraszki losu jest częstym toposem w poezji antycznej, opartym na założeniu, że fatum jest obojętne, a fortuna ślepa. Konsekwencją działania owej ślepoty i obojętności jest niesprawiedliwy los, który muszą znosić ludzie. Człowiek zdaje sobie sprawę z istnienia fatum prawie zawsze w obliczu nieuniknionych cierpień i śmierci. Zob. Z. Graciotti, art.cyt., 333–343.

⁴⁴ Myśl o Opatrzności jest jedną z wielu myśli, jednym z wielu nie ujednoznaczniających się objaśnień świata egzystencji, w którym zawsze zastanawiają poetę przypadek, nieszczęście i śmierć oraz przymus, pod jakim człowiek im podlega. Bóg i Boże wyroki z pewnością istnieją – ale większą uwagę obdarzone są same zjawiska nieszczęścia i śmierci niż ich wpisanie w Boże plany. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 244.

⁴⁵ Wszystkie fragmenty Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wydanie piąte w Roku Jubileuszowym 2000, Pallottinum, Poznań 2000.

⁴⁶ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 181–183.

⁴⁷ To, co poeta tutaj wypowiada, ma wręcz wydźwięk nihilistyczny, odrzucając zarówno chrześcijańskie, jak i klasyczne próby racjonalnego wytłumaczenia sensu istnienia. Zob. W. Weintraub, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, 314–316.

poety, stała się teraz snem „lekkim i płochym”, który zwodzi śpiących⁴⁸. Ludzkie przekonania na temat praw rządzących światem, wywody o Bogu, niebie, Opatrzności są snem, który się nie sprawdzi – rozum człowieka jest za słaby, by przeniknąć zagadki bytu⁴⁹.

Ostatnie dwa wersy zdają się przynosić stopniowe opamiętanie, odwołanie dopiero co wypowiedzianych poglądów: „Żałości! Co mi czynisz? Owa już oboje/ Mam stracić: – i pociechę, i baczenie swoje?”.

Zrozpaczony poeta staje przed wyborem: albo straci wszelkie pocieszenie i rozum, albo wydobędzie się ze stanu rozpacz, graniczącej z obłędem i zacznie wszystko od nowa⁵⁰. To rozpaczliwe pytanie retoryczne streszcza dramat człowieka myślącego i wierzącego w sensowność rzeczywistości zarazem, który z nadzieją rozstać się nie chce i nie może⁵¹.

Podsumowując, za właściwy sposób zbliżania się do owego bytu Kochanowski uznawał cnotę, rozumianą jako mężne i stałe trwanie przy swoim kierunku wewnętrznym, jako nieuleganie obrotom Fortuny, wciągającej w wir jedynie nasze zewnątrz (przy nienaruszalnej nieruchomości wnętrza). Idąc krok dalej, pojmował cnotę jako podstawę tożsamości, niezmienności środka osobowości, przez co rozumiał wytrwałe nakierowanie na byt przeciwko iluzji i na prawdę przeciwko błędowi. Wymaga to opierania się zmianom, do których dąży osobowość pod wpływem wypadków, sytuacji, okoliczności – pod wpływem procesów egzystowania. W tym kontekście, *Tren XI* ukazuje nie tylko i nie tyle załamanie się całego takiego ustrukturywania istnienia, ile dużo jeszcze poważniejsze, a stanowiące konsekwencję poprzedniego: z uznaniem go za ideę błędną, za iluzję. To, co miało chronić przed iluzorycznością, samo okazało się iluzoryczne, to, co miało ubezpieczać przeciwko błędowi, samo okazało się błędem⁵².

4. W POSZUKIWANIU POCIESZENIA

Dany w poemacie człowiek i poeta *Trenów*, ojciec Orszuli, Jan Kochanowski, nie tylko sam po rdzeń swojej istoty dotknięty jest cierpieniem, ale co więcej, podle-

⁴⁸ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 183–184.

⁴⁹ Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza...*, dz.cyt., 99. Kochanowski przedstawia jednak swe własne i ogólnoludzkie pragnienie przekroczenia człowieczeństwa i osiągnięcia boskiego pojęcia jako kolejne urojenia ludzkiej pychy lub wznoszenie się bezskuteczne. Nadludzki punkt widzenia ukazany jest tutaj jako złudzenie lub rzecz niemożliwa, nigdy jednak nie przestaje być upragniony. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 228.

⁵⁰ K. Martyn, dz.cyt., 75–76.

⁵¹ A. Borowski, *Cierpieć po ludzku, czyli jeszcze o „Trenach”*, w: *Lektury polonistyczne: Jan Kochanowski*, red. A. Gorzkowski, Kraków 2001, 15.

⁵² Widzimy w tym bolesną prefigurację przygód nowożytnej świadomości krytycznej, która, zaczynając od zdzierania iluzji w imię prawdy, napotyka kolejną zasłonę iluzji w momencie, gdy już spodziewała się rozradować – prawda zaś staje się coraz odleglejsza, coraz brutalniej naga i coraz trudniejsza do przyjęcia. Epoka Renesansu była tym samym „terenem ćwiczebnym” przyszłej myśli krytycznej, pozostającej wówczas w ścisłym związku z intuicją egzystencjalną. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 275–277.

ga pod jego wpływem wstrząsowi najgłębszej transformacji. Zagadnienie cierpienia, tak jak je postawiono w poemacie, jest w istocie pytaniem o źródła podmiotowości i o tożsamość osoby oraz odkrywaniem nowej zasady trwania przy sobie i utrzymywania się w swoim człowieczeństwie. Józef Tischner napisał kiedyś: „Cierpienie jest podstawowym faktem ludzkim, a nawet czymś więcej – jest próbą człowieczeństwa człowieka, próbą jego wewnętrznej prawdy. Przechodząc przez tę próbę człowiek okazuje się taki jaki jest. Jego maski opadają, traci sens wszelka gra”⁵³.

4.1. PRZEMIANA OSOBY

Treny są dowodem głębokiej przemiany poety i jego poezji. Są nie tylko świadectwem, ale i miejscem wszechstronnego przełomu, w którym doszło do syntezy wszystkich dążeń poety i zjednoczenia współistniejących w nim warstw głęboko sprzecznych, układających się nieustannie w trudną jedność osoby. Cykliczny poemat Kochanowskiego staje się niejako żałobną bramą, przez którą przechodzą i zmieniają się wielkie tematy jego poetyckiej wyobraźni, pozostaje jednak sobą. Substancją owej przemiany okazało się cierpienie, które jest podstawową treścią i motywacją *Trenów*⁵⁴.

W *Trenach* wyłania się także swoisty egocentryzm, związany z ustanowieniem nowego *cogito*, opartego na doznawaniu i przyjmowaniu wszelkich okoliczności oraz samego procesu egzystowania jako nieodpartej rzeczywistości, dotyczącej bezpośrednio wnętrza osoby i wpływającej na esencjonalne struktury podmiotu. Możemy przy tym zaobserwować gwałtowne przyspieszenie i koordynację przełomu duchowego, ogarniającego całość osobowości poety⁵⁵.

4.1.1. Trwanie w żałobie – między koniecznością a pragnieniem

Żałoba aż po śmierć, a także sama śmierć w żałobie i z powodu żałoby są przede wszystkim aktami miłości do umarłego, podobnie jak smutek umierających jest przejawem miłości do opuszczanych przezeń żywych. Śmierć jest przede wszystkim rozdzieleniem kochających się ludzi, w naszym przypadku – ojca i córki. Nie jest natomiast zerwaniem tej miłości, utrzymuje się ona bowiem w żałobie jako miłość żywych do umarłych, niesłychanie bolesna, lecz nie tracąca nadziei, że umarli także nie przestali kochać i pragnąć miłości⁵⁶.

Miłość do umarłych zanurza pogrążonych w żałobie w mrocznych obszarach śmierci. Doświadczenie miłości ojcowskiej staje się doświadczeniem kontaktu ze śmiercią córki, ponieważ inaczej nie byłoby możliwe ani utrzymywanie miłości do zmarłego, ani nadzieja, że zmarły kocha dalej. Zmarłego już nie ma, zmarły leży w grobie. Żałoba staje się swoistą kontemplacją tej niemożliwej prawdy i wysił-

⁵³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, 323.

⁵⁴ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 191–194.

⁵⁵ Tamże, 256–257.

⁵⁶ Tamże, 143.

kiem utrzymania całej naszej miłości do zmarłego, a także jego miłości do nas, przy świadomości, że zmarły istnieje przede wszystkim w tym oto grobie, wobec którego rozgrywa się wewnętrzny teatr żałoby ojcowskiego *ja*, mówiącego w *Trenach*⁵⁷.

Doświadczenie żałoby Kochanowskiego, które miało ogromne znaczenie w odbudowie jego światopoglądu i tożsamości, przybliży analiza *Trenu XIV*. Utwór ten opisuje wyprawę do podziemia po zmarłe dziecko⁵⁸. Zbolały ojciec, poszukujący córki w podziemnym państwie „surowego Plutona”, gdy nie może wyblagać jej powrotu, gotowy jest „Więc tamże już za jedną drogą/ Zostać, a z duszą zaraz zewlec troskę srogą” (w. 17–18). K. Ziemia widzi w tym marzenie o śmierci jako jedynym możliwym sposobie zbliżenia się do zmarłej; jest to jeden z wielu zapisów bólu tak wielkiego, który ukojenie widzi jedynie w śmierci, a w wyobraźni przeżywanego jako śmierć⁵⁹. Nawiązał tu Kochanowski do znanego mitu o Orfeuszu, który, by odzyskać zmarłą żonę Eurydykę, udał się do Hadesu i wzruszył swym śpiewem „bogów podziemnych”⁶⁰. Jednak poeta nic nie wspomina o ostatecznym niepowodzeniu Orfeuszowej wyprawy⁶¹.

Tren XIV jest także pytaniem o moc poezji, o jej możliwość w przeciwstawieniu się prawom śmierci, ale właściwie do końca utworu nie znajdujemy na nie odpowiedzi. Jedynie na podstawie ostatnich wersów *trenu* możemy domyślać się, że jest to odpowiedź negatywna.

Jednak tematem przewodnim *Trenu XIV* jest naturalne pragnienie ożywienia zmarłego i uświadomienie sobie, że jest ono niemożliwe. Owo pragnienie, jako że nie może ziścić się w obszarze rzeczywistości, wkracza w obszar wyobraźni i zmienia się w marzenie o odbyciu Orfeuszowej podróży. *Tren XIV* jest zatem świadectwem ogromnej przemiany w rozumieniu przez Kochanowskiego relacji między koniecznością a pragnieniem, rzeczywistością a językiem, logiką a marzeniem⁶².

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 184. Warto zwrócić uwagę, że myśl o wyprawie do królestwa zmarłych pojawia się dopiero po pogrzebie Urszuli, gdyż – wedle przekonań starożytnych – dopiero wtedy dusza ma wstęp do Hadesu. Zob. Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 99–100.

⁵⁹ K. Martyn, dz.cyt., 73.

⁶⁰ Za pomocą cudownej lutni udało mu się ułagodzić Cerbera, a nawet wzruszyć samego Hadesa i Persefonę, którzy pozwolili mu wyprowadzić cięń ukochanej, pod warunkiem że spojrzy na nią dopiero na ziemi. Niestety Orfeusz obejrzał się za wcześniej i na zawsze utracił Eurydykę. Zob. J. Abramowska, *Jan Kochanowski*, Poznań 1994, 136; por. także: S. Grzeszczuk, *W stronę Kochanowskiego: studia, charakterystyki, interpretacje*, Katowice 1981, 26–31, oraz: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 35–36, 43–44.

⁶¹ Postać Orfeusza, obok innych mitycznych prapoetów – Amfiona i Ariona, stwarza swoisty punkt odniesienia do statusu poety wieku żelaznego. Widzimy jednak w tej nobilitującej identyfikacji element żartobliwej polemiki z Kochanowskim. Tamci potrafili swoim śpiewem zachwycać morskie zwierzęta, łagodzić okrucieństwo dzikich bestii, poruszać drzewa i skały, a nawet twarde serca bogów podziemnych. Kochanowski również posiada boski dar, ale nie jest w stanie przywrócić światu harmonii, nie może lub nie chce osiągnąć z pomocą tego daru cudownych skutków. Zob. J. Abramowska, dz.cyt., 136–137.

⁶² Pytania, rozkaźniki i formy trybu przypuszczającego *Trenu XIV* konstruują marzony obszar osiągnięcia zmarłej jako możliwy w języku, mimo że niemożliwy w rzeczywistości pozajęzykowej. Cała siła ich logiki oddana jest żałobnemu marzeniu, które w ten sposób uzyskuje status swoistej rzeczywistości, uzyskuje właściwą mu bytowość. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 139.

Nierealność powrotu córki do życia staje się przyczyną przymusowego trwania w żałobie. K. Ziemia zwraca uwagę na jeszcze jedną sprawę, że wolność śmierci oznacza przymus i brak wolności dla ludzi. Ludzka wola cierpiącego ojca, wpisana w jego niemożliwe pragnienie, rozbija się o wolną wolę śmierci. W rezultacie możliwe jest tylko trwanie w żalu po umarłym, które właśnie dlatego że jedynie możliwe, jest przymusowe. Śmierć Urszuli, wydarzenie, które otwarło przymus żałoby i skazało ojca na trwałe w nim przebywanie, należy wprawdzie do przeszłości, ale sam przymus jest aktualny, teraźniejszy. Tym samym aktualizuje on wydarzenie, a dotknięte nim *ja* rozmyśla, czy nie dałoby się cofnąć czasu, wyjść poza zamknięty krąg ciężkiego smutku i troski. Żal po śmierci Urszuli uniemożliwia jakąkolwiek radość, można rzec, że ojciec sam po części umarł, umarło bowiem w nim to wszystko, co było radością. Ból po jej śmierci jest znacznie bardziej totalny i zamykający, niż totalna i wyzwalająca była radość, którą dawało jej istnienie. Życie, które mu pozostało, naznaczone jest piętnem grobu córki. To wtrącenie poety w cierpienie i w żal, wtrącenie go w grób ukochanego dziecka jest nie mniej nieodwołalne, nie mniej nie dające się przekroczyć niż wtrącenie w grób samej umarłej, niż sam akt jej śmierci. Kochanowski wskazuje tu na nieodwołalność i przymusowość żałoby dla żałobnika, równą niemal nieodwołalności i przymusowości śmierci dla umierającego. Jest to szczególne trwanie, określone przez wieczny ból. Cierpienie i zanurzenie w śmierci córki jest jedyną możliwością, jedynym horyzontem życia ojca. W tak zarysowanej sytuacji żałoby pojawia się perspektywa własnej śmierci jako jedynej realnej zmiany. Wieczny płacz jest stanem tak bardzo niedającym się ani przekroczyć, ani wytrzymać, że wyzwalająca z niego śmierć okazuje się pożądana. Żałoba zarysowana została jako perspektywa totalna, określająca całokształt życia po śmierci ukochanego człowieka, tak iż trudno sobie wyobrazić kres oplakiwania zmarłej. Kochanowski pisze o żałobie jak o osobnym, nowym i stałym stanie człowieka nią dotkniętego – bytowaniu w cieniu oplakiwanej śmierci i w intymnej więzi z śmiercią własną. Zatem obeszładniający i nieprzekraczalny charakter żałoby zdaje się wskazywać na trwanie wewnątrz nigdy niewygasającego traumatyzmu śmierci drugiego człowieka⁶³.

Konkludując te rozważania, warto zauważyć pewien dynamizm w tym nierealnym, lecz niedającym się powstrzymać pragnieniu przekroczenia śmierci kochanego człowieka i własnej żałoby. Dynamika ta podlega charakterystycznej, nieustannie powtarzającej się i zamykającej w cyklicznym doświadczeniu blokady sprzecznych ruchów: wstrzymania przez rzeczywistość (bo nie da się przywrócić zmarłego do życia, a siebie do radości) i odnowienia przez ból – bo w głębi cierpienia kolejny raz rodzi się wola jego radykalnego przekroczenia, jakim byłby powrót do życia zmarłej córki⁶⁴.

4.1.2. Pamięć u potomnych

Poezja, „pieśń nieśmiertelna”, w rozumieniu twórców i teoretyków renesansowych, przekazując potomnym imiona bohaterów i wiadomości o ich czynach –

⁶³ Tamże, 134–141

⁶⁴ Tamże, 138.

unieśmiertelnia ich. Tym samym zapewnia nieśmiertelność i nieprzemijającą sławę swemu twórcy, a ta była wartością nade wszystko cenioną i pożądaną przez Kochanowskiego. Charakterystyczne dla jego postawy jest dumne poczucie wartości własnych osiągnięć twórczych i przekonanie, że twórczość ta znana będzie całemu światu. W dobrej myśli dobrze było cieszyć się poezją, w złej myśli natomiast – zrodzonej przez tragiczne okoliczności – sława, jaką zapewniała poecie jego twórczość, stała się czymś nieważnym, drugorzędnym. Wiąże się z tym rozczarowanie poety, tym razem wobec poezji i skuteczności pociechy, jaką mogłaby przynieść twórczość literacka. Widzimy tu kolejny element bolesnego rozrachunku Kochanowskiego z własnymi postawami, własnym poglądem na świat i z własną twórczością⁶⁵.

Podstawą rozważań będzie analiza *Trenu* XV, który otwiera wezwaniem „złotowłosej” Muzy Erato⁶⁶ oraz „wdzięcznej lutni” jako symbolów natchnionej poezji, by choć na chwilę ukoili „strapioną myśl” ojca⁶⁷. Wersy wzywające złotowłosą boginię wyznają zarazem, jak w ogóle było możliwe powstanie takiej poezji, jaką są *Treny*: w jaki sposób ten rodzaj ciężkiego jak głaz, obezwładniającego i bezsłownego doświadczenia mógł się jednak przekształcić w poezję, czyli w energię, w utajone życie, w swobodne kształtowanie i rytm, we wszystko to, co niosła ze sobą obecność Erato (pobudza do życia i przeciwdziała skamienieniu w bólu, które jednak nieodwołalnie nastąpi), Poetyki tchnącej jakimś niewysłowionym czarem, *Veneris Aureae* i Lidii, tych bosko-kobiecych znaków egzystencji danej lub przeczuwanej w tym, co w niej możliwe, przyzwolone i wolne⁶⁸.

Podjęty w tym miejscu temat poezji – co prawda już nie w wymiarze filozoficznym jak w trenie poprzednim, ale w sferze potocznych przekonań – nie przynosi jeszcze bezpośredniej odpowiedzi jakoby w pieśni tkwiła możliwość ukojenia wszelkich trosk człowieka. Poecie nie chodzi o jakąkolwiek pieśń, lecz o taką, która byłaby opowieścią o podobnych nieszczęściach innych ludzi. Kochanowski wybiera mit o Niobe, która od wieków stała się symbolem bólu rodzicielskiego po stracie dzieci⁶⁹. Niobe opłakiwała dzieci, aż wreszcie skamieniała z rozpacz, podobnie jak do pogrążonego w bólu ojca Urszuli nie przemawia już to, co kiedyś było jego radością⁷⁰. Nadzieje na znalezienie ulgi w cierpieniu za pośrednictwem twórczości poetyckiej okazują się złudne, ból przemienia poetę w „kamienny w polu słu” (w. 4). Stąd rodzi się poczucie beznadziejności i krańcowej rozpacz, co prowadzi zarazem do porzucenia lutni⁷¹.

⁶⁵ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 40–43.

⁶⁶ Erato to Umiłowana, Muza pieśni miłosnych, pojawia się w poemacie żalobnym, w poezji najcięższej i ostatecznej Rzeczywistości, w tragicznym arcydziele skonfrontowanym z twardym przymusem śmierci i z twardością kamienia – kamienia grobu Orszuli i własnego skamienienia z bólu. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta*..., dz.cyt., 11–12.

⁶⁷ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu*..., dz.cyt., 538, 545–546.

⁶⁸ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta*..., dz.cyt., 12.

⁶⁹ Wykorzystanie tego mitu zapowiadał już wcześniej *Tren* IV. Zob. J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*..., dz.cyt., 125.

⁷⁰ Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza*..., dz.cyt., 100–101; por. także: J. Pelc, *Literatura renesansu*..., dz.cyt., 180.

⁷¹ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 45; por. także tenże, *W stronę Kochanowskiego*..., dz.cyt., 31–32.

W *Trenie XV*, obok tragicznych analogii do losów Niobe, odnaleźć możemy także analogię do wypowiedzi Antygony z *Epeisodionu IV*, w której usta Sofokles wkłada przedśmiertną pieśń-skargę:

Słyszałam niegdyś o frygijskiej Niobie,
 Córce Tantalą, i jej strasznym zgonie,
 Że skamieniała w swej niemej żalobie
 I odtąd ciągle we łzach bólu tonie.
 Skala owiła ją, jak bujne bluszcze,
 A na jej szczytach śnieg miecie, deszcz pluszcze.
 Rozpaczy łkaniem zroszone jej łono –
 Mnie też kamienną pościel przeznaczono.

Podmiot liryczny *Trenów* odniósł tę analogię bezpośrednio do siebie, jednocząc w ten sposób ich tragedię we własnym losie i cierpieniu⁷². Równocześnie, przyrównując córkę do Safony i zestawiając z Antygoną, chciał Kochanowski podnieść wagę i tragizm jej losów oraz nadać postaci Urszuli wymiar antycznej bohaterki⁷³.

Kochanowski jako poeta jednocześnie ugruntowujący i opanowujący rozpacz za pomocą pisania żałobnego poematu, osiąga w *Trenie XV* najgłębszą samoświadomość cierpienia. Widzimy tu obok siebie uroczą i wyzwalającą Erato oraz twardą i utwardzającą w kamień *ja* poety – Niobe. Tym razem całe doświadczenie rzeczywistości odpowiada, niosącej przymus i ból, naturze bogiń twardych i tchnących chłodem tragicznej samowiedzy. A jednak w perspektywie tego właśnie trenu cały poemat okazuje się chwilą wydobywania się z doświadczenia obezwładniającego i zagrażającego zmartwiałością – wydobywania się za sprawą wiernego przypomnienia blasku Złotowłosej. Boginie pojawiają się, by ratować przed naporem doświadczenia tragicznego, a ucieczka do nich jest jak wieczne ponowienie zniesienia rozpacz. Złotowłosa pojawia się w chwilach opresji jako znak inspiracji pozwalającej przekroczyć w poezjotwórczym geście zamknięcie się egzystencji i jako potwierdzenie natchnionej natury Kochanowskiego⁷⁴.

Treny sugerują, że śmierć Orszuli mogła być karą Boga za grzech pychy ojca jako wyniesionego nad drugich Mędrca i Poety, przy czym chrześcijaństwo zostaje skontaminowane z tragizmem, a błąd ludzki z winą tragiczną, samopotępienie zaś zdaje się dotyczyć czegoś, co można by określić nie tyle jako pychę, ile jako *hybris*, samowyywyższenie bohatera tragicznego. Tragizm ten łączy się z poetą *Trenów*, jeżeli jego winą była jego poezja, uznana teraz za przejaw fałszywej mądrości. Być może kolejną winą Jana (Kochanowskiego) są same *Treny* jako zuchwałe wyjście naprzeciw cierpieniu i zanurzenie się w nim głębiej, niż czynią to inni, ukarane dojściem do wewnętrznej śmierci z bólu⁷⁵.

Pogańscy bogowie *Trenu XV* są mściwi i przywodzą na pamięć wszystkie fragmenty poezji Kochanowskiego, które opisują człowieka jako istotę wystawioną

⁷² S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego, dz.cyt., 26–27.

⁷³ S. Grzeszczuk, *W stronę Kochanowskiego...*, dz.cyt., 19.

⁷⁴ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 12–13.

⁷⁵ Skamienienie rozpaczającej Niobe zapowiedziane jest słowami „Nowa pomsta, nowa kaźń hardą myśl potkała” (w. 25). Gdy winą Niobe była po prostu pycha – „głupi rozum”, który kazał jej chlubić się dziećmi – to wina Jana rodzi się w najgłębszym jego wnętrzu.

na pomstę, gniew i ciosy Boga, bogów lub losu, za każdy rodzaj wyniesienia się nad wspólną dolę Bożego igrzyska. W poezji tej można odnaleźć czytelne, wręcz magiczne poczucie winy i lęku, który jest zapewne refleksem winy indywidualności, to znaczy przeżycia winy i cierpienia, wpisującego się obok nadziejskiej radości w dzieło wielkiego wyodrębnienia się spośród innych, jakie podjął i jakiego dokonał Jan Kochanowski w toku procesu czyniącego go wielkim poetą i założycielem nowożytnej poezji polskiej, podwójnie naruszającym powszechne prawo przemijania i śmierci. Nieprzypadkowo też, wyznające winę indywidualności, *Treny* tyle mówią o doświadczeniu ogólnoludzkiej wspólnoty, która jest drugą stroną i oczyszczeniem wyabsolutnionej jednostkowości. Jej symbolem ma być właśnie jedność losu Jana i Niobe⁷⁶.

4.1.3. Tożsamość odbudowana

W *Trenach*, obok dramatu ojca i poety, zobaczyliśmy rozgrywający się dramat mędrca. Motto poematu, pytania o stosunek człowieka do własnego cierpienia, prawda o nieodwołalności i nieuchronności cierpienia pod wpływem nieszczęścia, rozważania o niezdolności ludzkiego umysłu do przeniknięcia Bożych tajemnic, obecność w poemacie osoby i myśli Cycerona, wszystko to składa się na problematykę mądrościową *Trenów*. Mądrość miała być podstawową zasadą istnienia ludzkiego, praktyczną i teoretyczną regułą, na której ma się ono oprzeć. Myśl, że ma nią być wewnętrzna stałość, rozumiana jako niezmiennosc, jako swoisty brak wewnętrznej reakcji na obroty rzeczy, została zakwestionowana. Gdy złudzenie o własnej mądrości zostało zrozumiane i odrzucone, wyłania się nowa mądrość. Ma nią być wewnętrzna uległość Opatrzności, wewnętrzna przemiana pod wpływem doświadczenia, od którego nie wolno się uchylić, ponieważ ono jest prawdą⁷⁷. W tym miejscu nasuwa się kilka pytań: co zatem stanowi podstawę tożsamości? Jeżeli człowiek wydany zostaje tak wielkiej i wstrząsającej dynamice wewnętrznej, nie dającej się w żaden sposób przewidzieć i określić, wymykającej się jego woli, to co jest podstawą jego własnego istnienia? Co decyduje, że ta zmieniająca się istota jest jeszcze sobą? I jak to się ma do ludzkiego pragnienia zbliżania się do bytu – stałego, niezmiennego, nieruchomego i koniecznego – skoro oznacza nieustanne poddawanie się przypadkowi i wydaje się zaprzeczeniem własnej woli bycia, pójściem za pierwiastkiem iluzoryczności?

Próbując odpowiedzieć na te pytania, trzeba pamiętać, że Kochanowski zdrażał sobie sprawę z zagrożeń, jakie taka postawa niesie dla jego woli bycia bytem i właśnie dlatego poprzednio jej unikał. Wewnętrzna przemiana opisana jest jako przymusowa, podporządkowana konieczności, mającej swe źródło poza nami. Dlatego poeta jedynie ją przyjmuje, bo nie może jej odrzucić. Ale właśnie to narzucone siłą doznanie, przeżyte jako wstrząsająco prawdziwe, zagarnęło i przetworzyło całą osobowość tak aktywnie i głęboko, że poeta nie odczuwał własnej przemiany jako czegoś przekształcającego go w coś jemu samemu obcego. Przeciwnie,

⁷⁶ Tamże, 263–264.

⁷⁷ Tamże, 277.

przemiana czyniła go bardziej rzeczywistym, bardziej koniecznym, bardziej sobą, zbliżając go w ten sposób do bycia sobą⁷⁸.

Istotny wyraz odbudowy tożsamości stanowią *Treny* XVII i XVIII. *Tren* XVII rozpoczyna wyznanie, parafrazujące werset z *Księgi Hioba*: „Pańska ręka mię dotknęła” (por. Hi 19, 21), kończy zaś stwierdzenie, że skoro złudna okazała się nadzieja na pomoc rozumu, to cierpienie jedynie „Bóg sam mocen [...] hamować” (w. 52)⁷⁹. Następuje przy tym radykalna zmiana stylistyki, przechodzi od dotychczasowej stylistyki lamentu w pokutny psalm biblijny. Wskazuje to na stopniowe nawrócenie poety, a więc oczyszczenie z wszelkich urojeń, złudzeń czy pretensji. Jest to powrót do oczekiwania, naznaczonego pokorą, która ostatecznie prowadzi do otwarcia się na łaskę Bożą⁸⁰.

Przywołanie słów Hioba staje się wyrazem największego nasilenia bólu i nie stosowności chwili do jakichkolwiek upomnień czy perswazji. Ci wszyscy bowiem, którzy usiłowali pocieszyć Hioba, pogłębiali tylko jego ból i wzmagali skargi. Na poetę spadło nieszczęście, kiedy się najmniej tego spodziewał, dlatego cios okazał się tak straszny. Pozostaje mu płacz w nieustannych nawrotach jako jedyna naturalna reakcja serca na cierpienie⁸¹.

Przywołany z kolei w drugiej strofie obraz wschodu i zachodu słońca, stanowi miarę upływającego czasu, znak długotrwałości, niezmienności i nieustępliwości bólu. Kochanowski zna sytuacje, w których widok słońca nie pociesza, w których istnieje bolesna rozbieżność między cyklicznością przyrody, sugerującą przewyciężenie ciemności, zimna, śmierci a porządkiem ludzkiego doświadczenia, uwięzionego w niepokoju lub cierpieniu. Tym razem poeta zdaje się kierować zaufaniem do Boga, który nie odwraca od człowieka najstraszniejszych nieszczęść, ponieważ jest Panem całości ludzkiego doświadczenia i każdego czasu – czasu radości i czasu smutku⁸².

Kochanowski stwierdza, że ból i żal po stracie ukochanego dziecka jest silniejszy niż filozoficzne zalecenia neostoików, nakazujących panowanie nad uczuciami. Znamienne są przy tym słowa poety z wersetu 37: „Kto zaś na płacz lekkość wkłada”, gdzie bronił ojcowskiego prawa do żalu i rozpaczy po zmarłym dziecku, a także do wyrażenia tych uczuć w wypowiedzi literackiej. W rezultacie właśnie on, a nie zmarła, staje się pierwszoplanową postacią cyklu, głównym jego bohaterem literackim, bynajmniej nie „lekkim”, mówiącym o sprawach, które w życiu człowieka mają najwyższą wagę⁸³.

Tren XVII przynosi wreszcie odpowiedź na pytanie postawione w *Trenie* I: „Nie wiem, co lżej: czy w smutku jawnie żałować,/ Czyli sie z przyrodzeniem gwałtem mocować?” (w. 19–20). Odpowiedź jest jednoznaczna i pozytywna, wskazująca na niemoc rozumu: „Czasem by sie chciał poprawić,/ A mnie ciężej troski zbawić,/ Ale gdy siędzie na wadze,/ Żalu ruszyć nie ma władze” (w. 29–32). „Jawne

⁷⁸ Tamże, 277–278.

⁷⁹ Z. Szmydtowa, *Jan Kochanowski*, Warszawa 1985, 67.

⁸⁰ A. Borowski, art.cyt., 14–16.

⁸¹ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 68–69.

⁸² K. Ziemia, *Kosmos i czas w poezji Jana Kochanowskiego*, *Topos* 52–53 (2000) 3–4, 15.

⁸³ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 527–528.

w smutku żałowanie” jest więc dobrym prawem człowieka, któremu „mocowanie się z przyrodzeniem”, gwałt zadany naturze nie może przynieść ulgi. Jest to zarazem polemika z wywodzącą się z filozofii stoickiej zasadą „próżno płakać”. W *Rozmowach tuskulańskich* Cyцерon pisał: „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?” (III, 28, 66), czy w innym miejscu: „[...] największą niedorzecznością jest daremnie ulegać smutkowi, skoro się rozumie, iż na nic to się zdać nie może” (III, 32, 77). Cyцерon próbował w ten sposób dowieść, że uleganie zmartwieniu jest poniżające, ponieważ „zmartwienie nie jest czymś naturalnym, lecz wynika z wyobrażenia”. Kochanowski odpowiada na to: „Próżne to ludzkie wywody,/ Żeby szkodą nie zwać szkody” (w. 33–34), i dalej: „Bo mając zranioną duszę,/ Rad i nierad płakać muszę” (w. 41–42). Nad polemiką z Cyцерonem wyrosła zarazem autopolemika z własnymi twierdzeniami z młodzieńczego poematu *O śmierci Jana Tarnowskiego*, w którym tak oto pocieszał syna zmarłego hetmana: „A tak możesz nie płakać ojcowskiej przygody,/ Bo taka śmierć nie niesie z sobą żadnej szkody” (w. 141–142). Manifestowanie ludzkiego prawa do płaczu nie jest jedynie przeciwstawieniem doświadczenia, bolesnego i trudnego – doktrynie, która „na płacz lekkość wkłada”. Wspiera się ono także swoistą doktryną, nową filozofią człowieka⁸⁴.

Tren XVIII jest modlitewnym, utrzymanym w tonacji psalmu, apelem do Boga o litość: „My, nieposłuszne, Panie, dzieci Twoje...”. Podmiot liryczny *Trenów*, noszący wyraźne znamiona swego twórcy, Jana Kochanowskiego, szukał pocieszenia dostępnego chrześcijaninowi, to jest pocieszenia w Bogu. A także odwoływał swoje bliźnierstwa wobec Boga i odżegnywał się od dotychczasowych sporów z Bogiem⁸⁵.

W pierwszej strofie *Trenu XVIII* podmiot liryczny ma charakter zbiorowy. Renesansowy intelektualista, ceniący swoją indywidualność i godność, włącza się w zbiorową modlitwę grzesznych, ukorzonych przed majestatem Bożym⁸⁶. Poeta-psalmista jest jednym z wielu, jest przedstawicielem ludzkiej zbiorowości okresu Renesansu. W chwili rozpaczy nazywa siebie i innych ludzi „dziećmi Twoimi”, czyli dziećmi Boga⁸⁷. Widzimy zatem, że niknie tutaj bunt, złość i strach przed Bogiem. Bóg jest tu ojcem, a z ojcowskiej ręki spotyka ludzi kara, jeśli zawiną. Zatem wszelkie nieszczęścia są karą za ludzkie grzechy⁸⁸. W strofie drugiej Kochanowski ukazuje starotestamentalną wizję Boga, który jest nie tylko dawcą dobra, ale

⁸⁴ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 103–110.

⁸⁵ M. Cytowska, *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Terapia bólu. W kręgu tradycji antycznej i chrześcijańskiej*, Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae 1988, t. VII, 149; por. także: Z. Głombiowska, *Łacińska i polska muza...*, dz.cyt., 101–102.

⁸⁶ W wielkim sporze filozoficznym *Trenów*, renesansowy indywidualizm przegrywa z egalitaryzmem. Elitarna mądrość ustępuje myśli o równości ludzi wobec śmierci, o powszechnej niedoskonałości ludzkiej natury i kondycji. Poeta dochodzi do tej nowej postawy poprzez silne i niepowtarzalne przeżycie jednostkowe. Zob. J. Abramowska, dz.cyt., 65–66.

⁸⁷ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 546.

⁸⁸ Ta magiczna, w gruncie rzeczy głęboko niechrześcijańska myśl, że czyjaś śmierć jest karą za nasze winy, wskazuje na niepokój, również i religijny, nawiedzający poetę jeszcze przed śmiercią Urszuli i zmuszający go do szukania w żalobniku winy Boga, z woli którego umierają opłakiwane istoty. Zob. K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 262–263.

także zsyła na ludzi niepowodzenia. Czynił tak nieposłusznemu plemieniu izraelskiemu, które prowadzone przez Mojżesza do Ziemi Obiecanej, buntowało się przeciwko Bogu i Jego prawom. Śmierć i nieszczęścia jednych wskazywały innym, żyjącym, co spotyka tych, którzy oddalają się od Pana⁸⁹. Strofa trzecia to sprecyzowanie prośby, aby Bóg kierował ludźmi, żeby ich „nie rozpychała doczesna rozkosz licha”, co wskazuje na znikomość życia doczesnego i odchodzenie od optymistycznego światopoglądu. W strofie czwartej poeta, świadom kary Bożej, prosi Stwórcę, aby gniew Jego był krótki, tak jak tający w promieniach słońca śnieg⁹⁰.

Bóg *Trenów*, niezależnie od przydawanych mu określeń, to Bóg-sędzia, nie zaś Bóg łaskawy, łagodny i opiekuńczy. Dlatego w strofie piątej poeta stwierdza: „Zgubisz nas prędko, wiekuisty Panie...” i świadom takiej możliwości, dodaje zaraz: „Sama niełaska jest nam sroga męka”. Zatem według poety, samo oddalenie od Boga dla istoty człowieczej, stworzonej na Jego obraz i podobieństwo, jest już wystarczającą karą. Oto dusza ludzka trafia tam, gdzie nigdy nie poczuje obecności Stwórcy, a największą karą jest świadomość bezpowrotnej utraty możliwości przebywania z Bogiem. Piekło zatem to miejsce bez Boga, i być może właśnie takiej kary bał się Kochanowski⁹¹. W przedostatniej strofie pojawia się jednak, wynikająca z głębokiej wiary, ufność w Boże miłosierdzie. Słowem-kluczem jest tu wyraz „pokora”, w którym zawiera się odrodzona chrześcijańska wiara twórcy⁹². Człowiek może błędzić, być „długo przeciw Tobie spornym”, lecz ten spór nie wyklucza zbawienia.

W ostatnich wierszach *Trenu XVIII* poeta wyraźnie wraca do tonu pokutnego⁹³. Zmienia się również kategoria podmiotu lirycznego; poeta nie mówi już w imieniu innych ludzi, lecz bezpośrednio, w pierwszej osobie liczby pojedynczej, zwraca się do Stwórcy. Dopiero teraz ojciec Urszuli uświadomi sobie, iż nie miał prawa powoływać się na własną cnotę, pobożność i dobroć, bo nie ma człowieka bez winy, prosząc o miłosierdzie, przyznaje: „Wielkie przed Tobą są występy moje,/ Lecz miłosierdzie Twoje/ Przewyssza wszytki złości./ Użyj dziś, Panie, nade mną litości!” (w. 25–28)⁹⁴. To osobiste wyznanie poety tchnie surowością niespotykaną w żadnym innym jego utworze. W perspektywie nieuchronnej, nieodwracalnej śmierci życie odsłoniło gwałtownie swoją czasowość i kruchość, a człowiek, który stracił ukochaną istotę, po skargach, buncie i płaczu odkrył nagle własną niedoskonałość. Stało się to wśród cierpień, wybijając się ponad cierpienia, bez uprzednich sygnałów, bez zapowiedzi. W zamknięciu *Trenu XVIII* świadomość wielkich win

⁸⁹ K. Martyn, dz.cyt., 83.

⁹⁰ Tamże, 84.

⁹¹ Tamże, 84–85.

⁹² Wobec nieodgadnionych zamiarów Boga jest ona tajemnicą znamioną dla rodzącej się – po doświadczeniach reformacji protestanckiej i w obliczu reformy katolickiej – nowej religijności późnego Renesansu.

⁹³ Niektórzy badacze (zwłaszcza M. Hartleb) uważali, że *Tren XVIII* byłby najwłaściwszym zakończeniem cyklu wierszy pisanych po śmierci Urszuli, podmiot mówiący ukorzył się bowiem przed Bogiem, uznał Jego władzę i swoją winę. Zob. J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 181–182; por. także: K. Martyn, dz.cyt., 77.

⁹⁴ Z. Głombiowska, *W poszukiwaniu znaczeń...*, dz.cyt., 45.

własnych sprzęgła się z nadzieją na miłosierdzie Boga, przewyższające wszelkie winy. Do takiego poczucia doszło w momencie metafizycznego doznania, które wyzwala, ale zarazem izoluje⁹⁵. Mówiący tu człowiek ma świadomość niedoskonałości swojej natury, fascynacji materialną, doczesną stroną życia. Staje więc przed Bogiem samotny, zachowując poczucie swojej indywidualności, ale i niedoskonałości człowieczej. Przekonany jest jednak o nieskończonym Boskim miłosierdziu⁹⁶.

Tren XVIII, choć ze względu na motywy i obrazy bliski Biblii, jest zgoła różny od poprzedniego, a i w całości cyklu uderza odrębnością. Oto zmienił się nagle podmiot liryczny. Zamiast kogoś, kto szuka po omacku swej zguby, bezradny, przybity nieszczęściem, zdaje się mówić ktoś inny. Tamten żalił się, że życie skromne nie zabezpieczyło go przed nieszczęściem, buntował się przeciwko krzywdzie, rozpacział – ten czuje się winny, i co więcej, ma świadomość, że na cierpienie zasłużył. Możemy tu dostrzec nową fazę życia wewnętrznego, a także zupełnie inną perspektywę: Kochanowski mówi w imieniu świata ludzkiego, przechodząc na końcu do oskarżenia siebie. Nie jesteśmy już w opustoszałym jego domu, wśród jego konkretnych skarg, jak w poprzednich trenach. Tutaj ani czas, ani miejsce nie ograniczają i nie określają wyznań. Sprawa ma charakter metafizyczny, mimo że źródło jej tkwi w doświadczeniach jednostki ludzkiej. Ale choć idzie o nietrwałość egzystencji pojedynczego człowieka, poeta nie wysuwa swych osobistych spraw. Mówi o rdzennie ludzkiej słabości moralnej, o powszechnie ludzkiej rozterce między pragnieniem szczęścia a pragnieniem doskonałości, od której oddala pograżenie się w krótkotrwałej, przemijającej rozkoszy⁹⁷.

S. Windakiewicz w kontekście tego trenu uważał, iż „*Treny* są rodzajem *confessio fidei* Kochanowskiego, są aktem publicznego przyznania się poety do religijności i chrystianizmu, zerwaniem z dotychczasowymi poglądami humanistycznymi”. J. Krzyżanowski stwierdza natomiast, że podmiot liryczny *Trenów* „w rozumie ludzkim znajduje jedyne ludzkie lekarstwo [...]. Rozwiązanie dramatu filozoficznego w *Trenach* jest nawrotem do jego założeń, odrzucony pod wpływem cierpienia rozum powraca jako jedyna droga pozwalająca człowiekowi zrozumieć sens istnienia”. Windakiewicz i Krzyżanowski zgodni są w opisie i ocenie kryzysu światopoglądowego; całkowicie przeczą sobie jednak, gdy chodzi o ostateczne konkluzje. Według pierwszego, pociechy szuka Kochanowski i znajduje ją w Bogu, w religii, według drugiego – w odrzuconym dopiero co rozumie, w mądrości i w prawdach głoszonych przez mistrzów w filozofii⁹⁸. Windakiewicz doszukuje się w *Trenach* stanowczej polemiki Kochanowskiego z klasycyzmem, który „zjawia się tu raczej tylko na sąd, na trybunał, żeby się z nim na zawsze, i to publicznie, w obliczu ogółu rozprawić i wykazać, że dla duszy człowieka nowoczesnego jest niewystarczającym i strapien jego ukoić nie potrafi”. Ta stanowcza polemika była najzupełniej zaskakująca u tak gorącego wielbiciela starożytności. „Widać, że w treść tego świata [starożytnego] przestał wierzyć i niebawem przerzuci się do obozu katolików

⁹⁵ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 73.

⁹⁶ K. Martyn, dz.cyt., 82–85.

⁹⁷ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 69–70.

⁹⁸ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 502–503.

wierzących. Poezja *Psalmów* przeważała w jego duszy dawny bezwzględny podziw nad mądrością Greków i Rzymian. W *Trenach* dopiero wystąpił wyraźny wpływ *Psalmów* na jego życie wewnętrzne⁹⁹.

Całe immanentne doświadczenie poety jest teraz przeżywane jako wtargnięcie w obszar osoby pierwiastka nie tylko zewnętrznego i cudzego, ale wręcz transcendentnego. Od pewnego momentu poeta odbiera swoje doświadczenie jako wpadnięcie w Boże ręce, jako bolesną, absolutnie konieczną transformację dokonaną przez Opatrzność. Przypadek okazuje się narzędziem Boga żywego, który za jego pośrednictwem przysposabia dusze, aby formować je własną dłonią we właściwy dla nich i jemu tylko znany kształt. To właśnie Bóg staje się gwarantem tożsamości człowieka, który w momencie gdy to zrozumie, zyskuje nowy wgląd w doświadczenie przymusu i nową świadomość wolności. Tak głęboka transformacja w sposobie myślenia mogła nastąpić, tylko dlatego że przemianę swoją odczuwał Kochanowski nie tyle jako teoretyczne spotkanie z Opatrznością, ile jako praktyczną lekcję Bożej ingerencji¹⁰⁰.

4.2. NOWA WIZJA CZŁOWIEKA

Treny są przyznaniem się poety-myśliciela do porażki, bezskuteczności własnych rad, pozorności ładu opiewanego w jego dotychczasowych dziełach. Przede wszystkim jednak są wyrazem rozczarowania do filozofii i do pomocy, jakiej może ona udzielić człowiekowi. Filozofia jako „zbiór rozumowych argumentów” okazała się w przypadku podmiotu lirycznego *Trenów*, czy też ujmując rzecz w aspekcie biografii ich autora, najzupełniej nieprzydatna. Siła perswazji ustąpić musiała wobec ogromu cierpienia¹⁰¹. Tym samym należy stwierdzić, że nie tylko człowiek podlega Fortunie, ale i umysł ludzki jest od niej uzależniony, co prowadzi do zasadniczej modyfikacji filozofii człowieka, a także do zmiany perspektywy, z jakiej sprawy ludzkie są rozpatrywane i oceniane¹⁰².

4.2.1. Prawo do płaczu

Kochanowski w całych *Trenach* broni sposobu istnienia przez płacz. Człowiek bezradny wobec cierpienia nie powinien wstydzić się łez. Płacz oznacza ludzką egzystencję w cierpieniu, wymiar człowieczeństwa, którego nie uznawali stoicy, a także – mimo własnych doświadczeń – Cynceron. Świat odzyskuje sens i porządek, ale to jest już nowy sens. Człowiek musi zrezygnować z marzeń o wolności i niezależności, musi zgodzić się na płacz. W „przygodzie”, w „nieszczęściu” płacz

⁹⁹ Złamany, zdestruowany poeta odradza się jako nowy człowiek i nowy mędrzec, zbliżający się do tego niemal boskiego bycia, którego pragnął. To, co się z nim dzieje, jest konieczne, wypływa z najgłębszej głębi jego własnej duszy. Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego, dz.cyt., 110–113.

¹⁰⁰ K. Ziemia, *Jan Kochanowski jako poeta...*, dz.cyt., 278–279.

¹⁰¹ Tamże, 98.

¹⁰² Tamże, 108.

jest jedyną ulgą, jedyną wolnością człowieka, o czym traktuje *Tren XVI*.

Tren XVI to otwarta polemika z Cynceronem, mistrzem i bratem w niedoli, który innych pocieszał, ale sam nie poradził sobie – nawet pisząc dla samego siebie *Consolatio* – wobec śmierci ukochanej córki Tulii, wobec wygnania z ojczyzny, wobec grozy własnej śmierci¹⁰³. Czarnoleski poeta ponownie atakuje rozum ludzki, którego gorliwym obrońcą był „wymowny Arpin”: „O błędzie ludzki! O szalone dumy!/ Jako to łąco pisać się z rozumy” (w. 9–10). Tym razem Kochanowski nie ucieka się już do dwuznacznej ironii, z którą piętnował mądrość w *Trenie IX*, zastępując ją otwartym oskarżeniem fałszywych roszczeń rozumu, który jest niezawodny tylko „na swobodzie”(w. 13–16)¹⁰⁴.

Kochanowski dał tu wyraz zasadniczym wątpliwościom: czy człowiek może oprzeć się losowi, czy jego poglądy i przekonania ostoją się wobec zmian i kaprysów Fortuny? Jest to sprawa podstawowa w określeniu natury człowieka i natury ludzkiego myślenia. Formuła „człowiek nie kamień” dopełniona została analizą reakcji człowieka na przeciwieństwa losu i stwierdzeniem niestałości i uzależnienia ludzkich myśli od warunków i okoliczności zewnętrznych: „...jako się stawia/ Fortuna, takich myśli nas nabawi” (w. 36–37). Autor, wywołując po imieniu Marka Tulliusza Cyncero, stawia mu zarzut o nieskuteczność i fałsz jego nauk¹⁰⁵: „Wywiodłeś wszystkim, nie wywiodłeś sobie” (w. 33). To samo mógłby powiedzieć Kochanowski wprost o sobie, jako zarzut najcięższy wobec samego siebie: poety-nauczyciela. Stąd wywodzi się deklarowane w dalszych wierszach *Trenu XVI* poczucie wspólnoty z Cynceronem¹⁰⁶: „Pióro anielskie, duszę toż w przygodzie/ Co i mnie bodzie” (w. 35–36). Polemika kończy się formułą motta, które – wbrew Cynceronowi – umieścił poeta na karcie tytułowej *Trenów*:

Człowiek nie kamień a jako się stawia
Fortuna, takich myśli nas nabawi.
Przeklęte szczęście! (w. 37–39).

Nie ma więc wewnętrznej wolności, gdyż szczęście jawi się jako przeklęte i w każdej chwili może dotknąć bezbronnego i bezwolnego człowieka¹⁰⁷.

Wyrażna opozycja między filozofią a rzeczywistością, rozbieżność między słowami a czynami, między radami filozofów i niemożność sprawdzenia ich w ży-

¹⁰³ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 546. Wszystkie argumenty konsolacyjne podane przez filozofów nie przyniosły Cynceronowi ukojenia. Stwierdził nawet ironicznie w *Tuskulankach*, iż pisząc *Consolatio*, nie postępował jak filozof, nie czekał bowiem na zalecony przez Chryzypa moment, gdy czas złagodzi nieco cierpienie, lecz tworzył w największym bólu i rozpacz. Zob. M. Cytowska, art.cyt., 145.

¹⁰⁴ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 184–185.

¹⁰⁵ Według Cyncerona człowiek mądry i uzbrojony w cnotę potrafi znieść przeciwności losu, nie tracąc spokoju i nie popadając w rozpacz. Także obojętna jest dlań perspektywa śmierci. Kochanowski, biorąc pod uwagę zarówno doświadczenie ojcowskie rzymskiego pisarza, jak i jego przekonania filozoficzne, stawiał w konfrontacji z biografią i postawami Cyncerona pod znakiem zapytania wartość jego poglądów. Zasady Cyncerona poddane zostały sprawdzeniu w życiu, a w konsekwencji odrzucone. Zob. S. Grzeszczuk, „*Treny*” – próba interpretacji..., art.cyt., 500–501.

¹⁰⁶ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego – o przygodach człowieka..., art.cyt., 46–47.

¹⁰⁷ K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności...*, dz.cyt., 184–185.

ciu realnym ma tu szczególne znaczenie. Z tych przesłanek wywodzi się bowiem problem płaczu i żalu, a raczej ludzkiego prawa do łez i rozpacz. Manifestowanie ludzkiego prawa do płaczu nie jest jedynie przeciwstawieniem doświadczenia, bolesnego i trudnego – doktrynie, która „na płacz lekkość wkłada”. Wspiera się ono także nową filozofią człowieka, która wypływa z dwóch ściśle ze sobą powiązanych twierdzeń. Pierwsze z nich brzmi jak przysłowie: „Człowiek nie kamień” (w. 37). Formuła ta została przygotowana i dobrze umotywowana w twórczości Kochanowskiego, poprzedzającej *Treny*. Już w poemacie *O śmierci Jana Tarnowskiego* z 1561 r. czytamy¹⁰⁸: „Kamień by był, nie człowiek, kto by w twej żalości /Chciał użyć przeciw tobie, hrabia, tej srogości,/By miał nagle hamować płacz twój sprawiedliwy,/Któryś ty ojcu winien jako syn cnotliwy”.

Warto w tym miejscu przywołać także Kochanowskiego mowę *Przy pogrzebie rzecz*, którą napisał na pogrzeb swego starszego brata Kaspra, zmarłego w 1577 r. Jan z Czarnolasu zawarł tu podstawowe myśli, rozwinięte później w *Trenach*, które podejmują problematykę, jak ma się zachować człowiek wobec śmierci osób najbliższych:

Siła ludzie mądrzy dawnego wieku, moi łaskawi panowie, głowy utroskali, chcąc to światu wywieść, że przygody, nieszczęście i smętki wszelakie mogą człowiekowi nie być ciężkie ani silne, ale temu wszystkiemu rozum dobrze zdołać i wytrzymać może. I mieli po sobie wywody wielkie i ważne, jako się onym zdało, ale jako sama rzecz okazuje, nie barzo potężne. Bo nie tylko tego w ludzi wmówić nie mogli, ale i między samymi rzadki, który by to był na sobie przełomił, żeby był w tej mierze według nauki swej się zachował. Tak podobno żadna wszystko łatwiej słowy wyrzec, niżli rzeczą samą wypełnić. I nie masz się zaprawdę czemu dziwować, że mądre i szerokie wywody smętku i żalości ludzkiej pohamować nie mogą, bo trudno jest z przyrodzeniem walczyć, a serce człowiecze nie jest kamienne i żelazne, jakiego troska i żaden żal nie ruszy – ale z teje krwi, co sam człowiek, i tegoż ciała stworzone, które jako radość i pociechę swoje czuje, tak z nieszczęścia i przygody frasować się musi.

Wypowiedziana tu aluzja odnosiła się zarówno do stoików, którzy twierdzili, że człowiek winien znosić dobro i zło, nie tracąc równowagi ducha i wiary w ideały cnoty, jak i do epikurejczyków, głoszących, że człowiek obojętnie znosić powinien ból i cierpienie. Jednak wielkie nieszczęście, jakie spotkało Kochanowskiego, spowodowało fiasko owych założeń filozoficznych¹⁰⁹.

¹⁰⁸ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 102–109.

¹⁰⁹ Podobne refleksje filozoficzne wypowiadali już wcześniej inni myśliciele renesansowi. Coluccio Salutati, jeden z pionierów renesansu w Italii, po śmierci ukochanego syna Piotra stwierdził, iż żadna pociecha i perswazja nie jest w stanie uśmierzyć lub choćby złagodzić rozpacz i ból spowodowanego utratą bliskiej, ukochanej osoby. „Tylko sofistyczne sztuczki – pisał – gdy zamilkną słowa, w jakie są one przybrane, nie pozostaje po nich żadnego śladu trwałego i rozumnego”. Również Francesco Petrarca w sonetach pisanych po zgonie ukochanej Laury wołał patetycznie: „Rozumie! Ty znasz sens świata całego, / A własnych cierpień czyż przeczuł przyczynę?”. Z kolei Giannozzo Manetti, przedstawiciel młodszego pokolenia renesansowych humanistów włoskich, w dziele *Dialogus consolatorius de morte filii* stwierdzał, polemizując ze zwolennikiem rygorystycznego stoicyzmu, Agnolo Acciaiuolim, że człowiek nie jest „pniem drzewa, kamieniem czy jakimkolwiek nieożywionym przedmiotem” i nie może wyzbyć się naturalnych, przyrodzonych namiętności. Gdy Acciaiuoli, powołując się na stwierdzenie Terencjusza, napomniął Manettiego, iż ludzie winni pogodnie znosić wszelkie przeciwności losu, otrzymał zdecydowaną replikę: „Choć nieobca mi była myśl Terencjusza...

Sam Cynceron w *Rozmowach tuskulańskich* pisał:

Nie jesteśmy bowiem z kamienia, lecz z natury kryje się w duszach coś delikatnego i miękkiego, czym zmartwienie wstrząsa jak burza. I nie bez słuszności powiedział ów Krantor, który szczególnie odznaczał się w naszej Akademii: «Zupełnie się nie zgadzam z tymi, co tak zachwalają swoją niezwykłą nieczułość, która wszak ani nie może, ani nie powinna się zdarzać. Obym nigdy nie zachorował; jeżeli 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; miejmy natomiast odwagę nie tylko poobcinać gałęzie nieszczęść, ale i wyrwać wszystkie włókna ich korzeni. Być może jednak coś z tego zostanie: głębokie bowiem są korzenie głupoty. Lecz pozostanie tylko to, co będzie nieuniknione. O tym zaś takie miej zdanie: jeżeli dusza nie odzyska zdrowia, co może nastąpić tylko za sprawą filozofii, to nie będzie kresu nieszczęściom (III, 6, 12–13).

Kochanowski, wyraźnie nawiązując do tej formuły, odwraca równocześnie płynące zeń wnioski. Zdaniem Cyncerona dusza może odzyskać zdrowie jedynie za sprawą filozofii. Natomiast Kochanowski ze stwierdzenia, że „człowiek nie kamień”, wyprowadza wnioski przeciwstawne, o nieprzydatności filozofii¹¹⁰.

Medicina animi podawana przez filozofów zawiodła, zasady stoików okazały się bez wartości, natomiast słuszna była teza Krantora, że reakcja na ból jest zjawiskiem naturalnym. Nie *apatheia*, ale *metrioapatheia* jest słuszną postawą człowieka dotkniętego okrutnym losem. Ból bowiem, wbrew teozom Chryzypa, tkwi właśnie *in re*, a nie *in opinione*. Dlatego też w *Consolatio* walczący z bólem Cynceron przegrywa, a jedyną pociechą w cierpieniu staje się dla niego wiara w nieśmiertelność duszy córki, która za swe zasługi dostała się do miejsca wiecznej szczęśliwości. Zatem nie filozofia *medicina animi*, ale wiara w apoteozę Tullii ostatecznie dostarcza ukojenia¹¹¹.

W *Trenie XVI* po raz kolejny powraca topos „życie snem” (poprzednio w *Trenie XIII*) jako kulminujące doświadczenie rozpacz, negujące dawną wiedzę:

Żyw-em? Czy mię sen obłudny frasuje?
Który kościanym oknem wylatuje,
A ludzkie myśli tym i owym bawi,
Co błąd na jawi (w. 5–8)

Słusznie zauważa A. Nowicka-Jeżowa, że życie jest nie tylko złudnym snem, rozbudzającym żądze, z których pochodzi zarówno aktywność człowieka, jak i jego udręki. Z żądzami mędrzec uporałby się przy pomocy argumentów filozoficznych, zalecając cnotę i stałość umysłu. Życie okazuje się złym snem, koszmarem, który odbiera poecie głos, przejmując cierpieniem do utraty duszy (w. 1–4).

jednak inne znane powiedzenie tego poety miałem stale w pamięci: «gdy cieszymy się dobrym zdrowiem, zwykliśmy nie szczędzić dobrych rad chorym». I jeszcze jedno znakomite powiedzenie tego poety zachowałem w pamięci: «Jestem człowiekiem i nic ludzkiego nie jest mi obce». Myślę zatem, że cierpienie, które ma we mnie siedzibę, przypisać należy nie tyle mojej lekkomyślności, co mojemu człowieczeństwu”. Zob. J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 535–537; por. także: J. Prokop, dz.cyt., 19–21.

¹¹⁰ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 102–109.

¹¹¹ M. Cytowska, art.cyt., 145–146.

W ten sposób wypowiedzi *Trenu XVI* zacierają granicę między „dnem” a „nocą”, negując realność życia oraz krzepiącą oczywistość doświadczenia witalnego. Punkt kulminacyjny owej negacji stanowi uznanie prawdy o cierpieniu jako zasadniczym doświadczeniu i stałym towarzyszem człowieka. Dopiero po nim objawia się szukana w „trosce ostatecznej” rewelacja ideowa *Trenów*: życie ziemskie – wszystkie jego wartości i nadzieje są snem wylatującym przez „kościaną bramę uludy”, objawia się prawda o życiu prawdziwym – życiu po śmierci¹¹².

Utwór zamyka apostrofa do Czasu, który – zdaniem poety – jako jedyny może przynieść człowiekowi ulgę¹¹³. Zdaniem Z. Szmydtowej, zamknięcie tego trenu jest tak mocne, że mogło być finałem cyklu. Poeta poprzedza zwrot do czasu kategoriycznym stwierdzeniem, że na wielkie nieszczęście bezskuteczna jest zarówno pomoc rozumu, jak i pomoc świętych¹¹⁴:

Czasie, pożądnej ojcze niepamięci!
W co ani rozum, ani trafiają świeci,
Zgój smutne serce, a ten żal surowy
Wybij mi z głowy! (w. 41–44)

Kochanowski, podobnie jak Cynceron i św. Augustyn, toczył walkę z cierpieniem, usiłując zrozumieć głębszą przyczynę swego nieszczęścia. Przekonał się, że wszelkie poczynania, mające sprawić ulgę w cierpieniu, rady, które dyktuje filozofia, uznana za *medicina animi*, nie przynoszą rezultatu. Człowiek bowiem jak długo pogrążony jest w niewiedzy, tak długo nie jest zdolny do poznania prawdy. Wszystkie teoretyczne nakazy stoików nie sprawdzają się w praktyce. Kiedy człowieka dotknie nieszczęście, wówczas dochodzi do zwątpienia: nabiera przekonania, że stracił czas na poznawanie filozofii. W chorobie duszy nie pomagają cierpiącemu ani rozmyślenia filozoficzne, ani czas, ani rozum, ani powtarzanie, że cierpienie jest rzeczą zwykłą w ludzkim życiu. I Cynceron, i Kochanowski cierpią po stracie córek jednakowo. Rozumie ten ból Kochanowski i chociaż wytyka filozofowi jego załamanie się w nieszczęściu, choć z goryczą mówi o braku zgodności między radami Cyncerona a jego własnym postępowaniem w chwilach niedoli, to jednak okazuje mu współczucie¹¹⁵.

4.2.2. Pocieszenie w ramionach matki

Treny I–XVIII zawierały opis zmagania dotkniętej cierpieniem, zbolątej duszy poety, który tak jak Cynceron pragnął sam siebie pocieszyć i tak jak on poddał się cierpieniu. Jednak w *Consolatio* Cynceron wytrwał w roli pocieszyciela samego siebie. Kochanowski natomiast nie zachował do końca takiej postawy, musiał zwrócić się o pomoc do pocieszyciela z zewnątrz. Umysł jego był zbyt wzburzony, by mógł sam sobie dostarczyć pociechy. Cierpiący okazał się zbyt słaby, by sam zostać lekarzem swojej dotkniętej bólem duszy¹¹⁶.

¹¹² A. Nowicka-Jeżowa, art.cyt., 44–45.

¹¹³ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 546.

¹¹⁴ Z. Szmydtowa, dz.cyt., 67.

¹¹⁵ M. Cytowska, art.cyt., 149.

¹¹⁶ Tamże, 150–151.

Tren XIX to swoista rekapitulacja wszystkich spraw uprzednio poruszanych. W nim zawarte zostały wiążące odpowiedzi na postawione wcześniej pytania, rozwiązane zostały wątpliwości i odwołane – dawniejsze odwołania. Jednakże odrzucona doktryna nie została przywrócona do łask bez zmiany i bez istotnych modyfikacji. Rekonstrukcja światopoglądu i poszukiwanie pociechy w strapieniu odbywa się bowiem na odmiennych zasadach. Podstawą zasadniczą tej rekonstrukcji jest odmienne ujęcie problematyki ludzkiego losu i odmienna definicja istoty człowieczeństwa: „Człowiek nie kamień”. Tym samym sformułowano i skomentowano prawa ludzkiej egzystencji i oparto na nich formułę nowego ładu, w którym jest miejsce na cierpienie i żal, który odpowiada bardziej realiom losu człowieka na ziemi niż „anielskim” doktrynom filozofów¹¹⁷.

W ostatnim utworze cyklu we śnie pojawia się Matka poety¹¹⁸, która poucza go o nieśmiertelności duszy (w. 25–30), o powszechności śmierci (w. 89 n., 133 n.), o krainie wiecznej szczęśliwości, która jest miejscem pobytu dusz błogosławionych. Zapewnia też, że Urszula żyje w niebie (w. 31–32), pokazując mu córeczkę w dawnej jej postaci (w. 5–10 i 33–38). Tym samym zapewnia syna, że przez wczesną śmierć Urszula uniknęła nieszczęść, jakie zsyła życie¹¹⁹.

Rozmowa twórcy *Trenów* z Matką od początku do końca odbywa się na ziemi i dotyczy spraw ziemskich oraz odzyskania równowagi światopoglądu żyjącego i przeżywającego wielki wstrząs człowieka. Argumenty, jakie przytacza Matka poety, wsparte są doświadczeniem życiowej mądrości, wieloletnią obserwacją prawidłowości kierujących życiem. Nie zawsze może działają one bezbłędnie, nie zawsze zgodne są z przeciętnymi i oczekiwanymi przez ludzi normami, według których po narodzinach powinien nastąpić: wzrost, pełnia rozwoju, stopniowy schyłek, wreszcie zgon. Wczesna śmierć maleńkiego dziecka ów normalny porządek zakłóca, ale przecież takie odstępstwa od pewnej normy zdarzają się nawet bardzo często¹²⁰. Życiowa mądrość, której zasady głosi Matka poety, była w tej kwestii zgodna z poglądem wielu renesansowych filozofów, którzy głosili, iż wyroki Opatrzności, przeznaczenie, los, fatum realizują się według praw przyrody, praw natury ludzkiej, którym wszystko podlega. Matka poucza zbolełego poetę-

¹¹⁷ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego..., dz.cyt., 113, 121.

¹¹⁸ Wykorzystując motyw snu, Kochanowski zwrócił się do tradycji antycznej; motyw ten szczególnie często był wykorzystywany w części konsolacyjnej utworów żałobnych. Z tradycji homeryckiej z kolei wywodzi się motyw matki, niosącej ulgę skarżącemu się synowi. Obraz snu przywołuje także postać mitycznego Hypnosa lub Morfeusza. Parantele bohatera – potomka Nox i brata Thanatosa – pozwalają przewidywać, że doświadczenie dane we śnie otwarte będzie na treści eschatologiczne i głębinowe. Sen przychodzi nad ranem, co według Synezyjusza potwierdza wiarygodność przyniesionej przez niego wizji proroczej. Zob. A. Nowicka-Jeżowa, art.cyt., 43. Z kolei w *Księdze Hioba* czytamy: „We śnie i w nocnym widzeniu, gdy twardy sen spada na ludzi, i w czasie drzemki na łóżku otwiera On [Bóg] ludziom uszy, przerażenie budzi w ich sercach. Chce odwieść człowieka od grzechu i męża uwolnić od pychy, uchronić duszę od grobu, a życie – od ciosu dzidy” (Hi, 33, 15–18).

¹¹⁹ Z. Głombiowska, *W poszukiwaniu znaczeń...*, dz.cyt., 42.

¹²⁰ W perspektywie nieuchronnej, nieodwracalnej śmierci życie odstąpiło gwałtownie swoją czasowość i kruchość, a człowiek, który stracił ukochaną istotę, po skargach, buncie i płaczu odkrył nagle własną niedoskonałość. Stało się to wśród cierpienia, wybijając się ponad cierpienia, bez uprzednich sygnałów, bez zapowiedzi. Zob. Z. Szmydtowa, dz.cyt., 73–74.

ojca słowami św. Pawła (Rz 11, 33): „Skryste są Pańskie sądy” i trzeba się z nimi pogodzić, bowiem dopuszczają one pewne przypadki, pewne odchylenia od normy praw natury, ale na tyle częste, na tyle nawiedzające i innych, że należy je zrozumieć i znieść je po ludzku¹²¹.

Źródłem pociechy szuka poeta w stwierdzeniu wspólnoty doli ludzkiej, stosownie do wskazówek niedawno odrzuconego, a teraz na powrót przywróconego mistrza – Cyncerona. Jego zdaniem istnieją dwa sposoby na wyzwolenie się od cierpienia: czas i rozumowanie. *Tren XIX* mówi o tych dwu sposobach, podkreślając, że człowiekowi rozumnemu, myślącemu nie przystoi oczekiwać „tak późnego lekarstwa” (w. 147) od czasu. Dlatego też *Tren XIX* przywraca znaczenie rozumowi ludzkiemu i potwierdza wartość zdobywanej wieloletnim wysiłkiem mądrości¹²². Matka poety powie:

Swoje szkody i omyłki swoje,
Abyś nie pamiętał, że baczenie twoje
I stateczność jest droższa! W tę bądź przedsię panem
Jako się kolwiek czujesz w pociechy obranem.
[.....]
Na koniec, w co się on koszt i ona utrata,
W co się praca i twoje obróciły lata,
Któreś ty niemal wszystkie strawił nad księgami,
Mało się bawiąc świata tego zabawami?
Teraz by owoc zbierać swojego szczepienia
I ratować w zachwianiu mdłego przyrodzenia!
(w. 107–110, 137–140).

Dalej Matka napomina syna słowami wyjętymi z *Rozmów tuskulańskich*:

Cieszyłeś przed tym insze w takiejże przygodzie:
I będziesz w cudzej czulszy aniżeli w swojej szkodzie?
Teraz mistrzu, sam się lecz! (w. 143–145).

Wypływa stąd paradoksalny wniosek: odrzucona dotychczas mądrość stoików i poddane krytyce poglądy Cyncerona wracają teraz do łask. Matka udziela pociechy słowami samego Marka Tulliusza¹²³.

Matka poety pokazuje zarazem wyższość beztroskiego bytowania dusz nad pełnym łez życiem ludzkim. Dopiero po śmierci człowiek osiąga prawdziwą wolność. Nie trapi go kapryśny los, z łatwością poznaje to, co było przed nim zakryte w życiu ziemskim. Człowiek powinien przede wszystkim zrozumieć, że jest zależny od losu i przeznaczenia, i nie ma sensu łudzić się, że można obronić swoją wolność:

¹²¹ J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 549–551.

¹²² Powraca tu wprawdzie myśl o roli rozumu, ale nie jest to już rozum, który upewniałby człowieka o bezpieczeństwie, ani też niewzruszony rozum mędrca. Teraz rozum ma tylko uczyć, że los nie zależy od człowieka, że trzeba się liczyć z możliwością zła i dobra. Zob. Z. Głombiowska, *Lacińska i polska muza...*, dz.cyt., 103.

¹²³ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego...*, dz.cyt., 119–120; por. także: tenże, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 51–52.

Człowiek urodziwszy się zasiadł w prawie takim,
 Że ma być jako celem przygodom wszelakim;
 Z tego trudno się zdzierać! Poczniemy, co chcemy,
 Jeśli po dobrej woli nie pójdziem, musimy. (w. 111–114)

Można w tym rozpoznać formułę pochodzącą z *Rozmów tuskulańskich* (III, 25): „Urodziliśmy się pod takim prawem, według którego nikt nie może być zwolniony od nieszczęść”. Świadomość tej prawdy powinna – zdaniem Cyncerona – pocieszyć człowieka: „Albowiem konieczność znoszenia ludzkiej doli zakazuje nam niejako walczyć z Bogiem i przypomina, że jesteśmy ludźmi” (tamże), a to ogromnie uśmierza ból. Kochanowski dostrzegał sprzeczność w myśli Cyncerona, dlatego też kończy polemikę z Arpinem jego własnymi argumentami. Chociaż autor *Tuskulaneek* bronił wolności ludzkiej woli, jego własne nieszczęścia zmusiły go do przyznania się do bezradności wobec losu. Czarnoleski poeta rezygnuje z wolności, ale w *Trenie* XIX nie prosi już Boga, by hamował jego rozpacz. Nie łudząc się – jak stoicy – że zachowa spokój i obojętność wobec odmian losu, od nich i od Cyncerona czerpie argumenty konsolacyjne. Nie chce już ratować wolności ludzkiej, ratuje tylko godność. Człowiek powinien więc podążać za wyrokami Opatrzności i losu¹²⁴.

Tren XIX zamyka fundamentalne nowej wizji człowieka stwierdzenie o konieczności przygotowania się na „oboję fortunę”, a zarazem wskazówka praktyczna, jak należy w świecie podległym Fortunie postępować: „Tego się, synu trzymaj, a ludzkie przygody/ Ludzkie noś!” (w. 145–146). Ów nakaz znoszenia ludzkiej doli po ludzku, a więc z godnością, ale i ze zrozumieniem, że ludzką rzeczą jest radość i równie ludzką jest cierpienie, jest najpierw odwrotnością formuły: „na szczęście wszelakie/ Serce ma być jednakie”, a także postawy krytykowanej w *Trenie* IX: „Ty wszystkie rzeczy ludzkie masz za fraszkę sobie”. Ale jest przede wszystkim parafrazą dwóch wypowiedzi Cyncerona w *Rozmowach tuskulańskich*: „[...] ludzką dolę trzeba znosić, jak przystało na człowieka” oraz „[...] konieczność znoszenia ludzkiej doli zakazuje nam niejako walczyć z Bogiem i przypomina, że jesteśmy ludźmi”¹²⁵.

Odwołanie walki z Bogiem z *Trenów* X i XI ma tu więc dodatkowe uzasadnienie, a zbieżność cytatów wskazuje, że światopogląd w *Trenach* zostaje odbudowany przynajmniej częściowo, opierając się na Cynceronie. Przecież jednak wbrew rzymskiemu mistrzowi Kochanowski przyznał człowiekowi prawo do płaczu i rozpacz oraz stwierdził, że cierpienie boleśnie go dotykające nie przeczy jego mądrości. Podobieństwo formuły nie świadczy tu bowiem o całkowitej identyczności wpisywanych w nią sensów. Przeciwnie, obydwaj pisarze inaczej definiowali naturę ludzką i najzupełniej odmiennie rozumieli nakaz znoszenia doli ludzkiej po ludzku¹²⁶.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. Otóż zburzony światopogląd został odbudowany w *Trenie* XIX z tych samych elementów, ale na innych podstawach. Poeta nie powiadamia o tym czytelnika bezpośrednio, gdyż o konieczności odbudowania światopoglądu sam daje się przekonać Matce. Sytuacja ta uzasadniona jest zarówno prawdopodobieństwem psychologicznym, jak i konwencjami obowiązującymi

¹²⁴ K. Mrowcewicz, dz.cyt., 188–191.

¹²⁵ S. Grzeszczuk, „*Treny*” Jana Kochanowskiego – o przygodach..., art.cyt., 52–53.

¹²⁶ Tamże, 53; por. także: J. Pelc, *Kochanowski: szczyt renesansu...*, dz.cyt., 552–553.

jącymi w twórczości epicedialnej. Ale chodzi tu jeszcze o coś innego. Dramat podmiotu lirycznego rozwiązany został niejako na cudzą odpowiedzialność¹²⁷. Twórca *Trenów* wyraźnie zdystansował się od wypowiedzi Matki – stwierdzając jedynie, że przyjął ją do wiadomości, a nie, że uznał jej racje:

Tu zniknęła. – Jam się też ocknął. – Aczciem prawie
Niepewien, jeśliim przez sen słuchał czy na jawie. (w. 157–158)

Nie poszukuje więc na gwałt nowego schematu, by nim zastąpić schematy poprzednio odrzucone. Uproszczone wzory etyki stoickiej odwoływał poeta-myśliciel na własną odpowiedzialność, przecierpiawszy ich nieskuteczność. Nowy ład konstruował na odpowiedzialność cudzą, bez zaangażowania i nadmiernego entuzjazmu¹²⁸.

Dawni komentatorzy czytali *Treny* w kontekście starożytnym, rzadziej zaglądając do Biblii. Jednak absolutyzowanie topiki antycznej przy ich egzegezie wydaje się nieporozumieniem, powodowało bowiem – z jednej strony – zatarcie charakterystycznych formacji intelektualnej Kochanowskiego medytacji nad prawdami uniwersalnymi, z drugiej zaś strony – pominięcie w interpretacji tego, co miało swoje stałe miejsce w wyobraźni zbiorowej chrześcijan XVI w. Podkreślając chrześcijańskie przesłanie *Trenu* XIX, warto odwołać się do sądu Sante Graciotiego: „Widać tu całkowite wyzwolenie się od pozostałości obu sposobów myślenia: pogańskiego i żydowskiego”, a także do dobitnego stwierdzenia Donalda Pirie, że „Kochanowskiemu we *Śnie* chodzi o przedstawienie odpowiedzi chrześcijanina na wizję tragiczną starożytności”¹²⁹. *Treny* zachowują charakter „manifestu humanistycznego”, przewyciężają bowiem te elementy doktryny antycznej, które w historycznej i egzystencjalnej weryfikacji ujawniły swą fikcyjność i powierzchowność. Dają zarazem świadectwo godności człowieka, wychodzącego naprzeciw prawdzie o sobie i osiągającego – w krańcowym doświadczeniu cierpienia – pełną integrację osobową¹³⁰.

Dłuższa przemowa Matki, przywołującej argumenty oparte na swoistej logice doświadczenia życiowego, przeciwstawionego doktrynalnej mądrości filozofów, przynosi finał trudnego uspokojenia, pogodzenia się z tragicznym, ale przecież głęboko ludzkim doświadczeniem losu. Bóg jest ostatecznie Panem smutku i nagrody, a człowiek „ludzkie przygody” winien znosić po ludzku¹³¹. Młodzieńcza pewność została tu zastąpiona co najwyżej nadzieją, która może podtrzymywać na duchu człowieka trapionego przeciwnościami losu. Młodzieńczy optymizm ustąpił miejsca melancholijnemu przekonaniu, iż „Zyskiem człowiek zwać musi, w czym nie popadł szkody”. Dumne zaś przekonanie o poznawczych możliwościach ludzkiego rozumu nie ostało się wobec zwątpienia i poczucia niepewności¹³².

Taką konkluzją, utrzymaną w granicach humanistyczno-renesansowego poglądu na świat, zamykał Kochanowski *Treny*, arcydzieło kunsztu lirycznego, urze-

¹²⁷ A. Niewolak-Krzywda, *W kręgu „Rzeczy czarnoleskiej”*, Rzeszów 1987, 117.

¹²⁸ S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 53.

¹²⁹ A. Nowicka-Jeżowa, art.cyt., 48.

¹³⁰ Tamże, 51.

¹³¹ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 182–183.

¹³² S. Grzeszczuk, „*Treny*” *Jana Kochanowskiego – o przygodach...*, art.cyt., 54.

kające prostotą i stosownością klasyczną, mimo przedstawienia tak szerokiej skali uczuć oddających napięcie, natężającą się rozpacz, poczucie załamywania się systemów niewzruszonych rzekomo wartości, próby odnalezienia równowagi w postawie wobec życia i świata. Możemy zatem powiedzieć, że owa konkluzja poematu cyklicznego o wielkim kryzysie światopoglądowym poety-intelektualisty, w pogłębionym rozumieniu istoty człowieczeństwa, była chrześcijańska, a zarazem nadal renesansowa¹³³.

5. ZAKOŃCZENIE

Na drodze do powstania *Trenów*, a także u podłoża wielkiego sporu Kochanowskiego ze starożytnością, znacząco wpisały się założenia filozoficzne Cycerona. Nie bez znaczenia pozostała też biografia poety, naznaczona śmiercią bliskich mu osób oraz poszukiwaniem właściwej postawy w obliczu tak bolesnych doświadczeń. Tym samym, *Treny* okazały się świadectwem rozległego kryzysu światopoglądowego poety z Czarnolasu, a jednocześnie relacją o próbach jego odbudowy. Poprzez kolejne etapy, poprzez egzystencję w cierpieniu, płacz nad śmiercią córki, nad samym sobą i wyznawanymi zasadami aż po negację dotychczas wyznawanych wartości, Kochanowski przybliżył się do pogodzenia z bolesnym doświadczeniem. W ostatecznym rozrachunku z antykiem o stosowności ludzkiego płaczu, ów przyznaje człowiekowi prawo, wiedząc jednak, że trzeba go będzie kiedyś pohamować, bo życie toczyć się musi dalej swoim torem.

W *Trenach* tożsamość osoby pocieszanej i pocieszającej została wykorzystana do pokazania, jak się samemu do tej pociechy dochodzi poprzez walkę z cierpieniem, podejmowane kolejno nieudane próby szukania lekarstwa w mądrości i w poezji, poprzez rozpaczliwą trwogę o istnienie zmarłej i bluźnierczą negację Opatrzności, poprzez błaganie o zapomnienie aż do ukorzenia się przed Bogiem w oczekiwaniu Jego miłosierdzia, aż do ostatecznego odnalezienia właściwej postawy wobec świata i życia, postawy człowieka, który „serce na oboję fortunę gotuje” i który wie, że „jeden jest Pan smutku i nagrody”. Ojciec-poeta, bohater i podmiot liryczny w *Trenach* nie wiedział od razu, że dojdzie do konsolacji, lecz musiał wszystkiego w walce z cierpieniem doświadczyć.

Analiza kolejnych trenów pokazała, iż prysnął mit człowieka wyjątkowego, tak troskliwie pielęgnowany przez lekturę filozofów i tak gorliwie budowany w twórczości Kochanowskiego. Mędrzec, poeta, człowiek wyłączony „z liczby nieznacznej” – zdegradowany przez cierpienie, stał się „jednym z wielu”. Ale stał się zarazem przez to pełnym człowiekiem, który ludzkie przygody musi i potrafi znieść po ludzku. Degradacja człowieka wyjątkowego doprowadziła więc do odzyskania przez niego pełni człowieczeństwa.

¹³³ J. Pelc, *Literatura renesansu...*, dz.cyt., 183.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowska J., *Jan Kochanowski*, Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis” 1994.
- Borowski A., *Cierpieć po ludzku, czyli jeszcze o „Trenach”*, w: *Lektury polonistyczne: Jan Kochanowski*, red. A. Gorzkowski, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas” 2001, 7–16.
- Borowy W., *Studia i rozprawy*, t. I, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1952.
- Cytowska M., *Nad „Trenami” Jana Kochanowskiego. Terapia bólu. W kręgu tradycji antycznej i chrześcijańskiej*, Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae, VII (1988), 143–152.
- Głombiowska Z., *Łacińska i polska muza Jana Kochanowskiego*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1988.
- Głombiowska Z., *W poszukiwaniu znaczeń. O poezji Jana Kochanowskiego*, Gdańsk: Wydaw. Uniwersytetu Gdańskiego 2001.
- Graciotti S., *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984: epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1989, 331–347.
- Grzeszczuk S., „Treny” *Jana Kochanowskiego*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1978.
- Grzeszczuk S., „Treny” *Jana Kochanowskiego – o przygodach człowieka myślącego epoki renesansu*, w: *Arcydziela literatury polskiej. Interpretacje*, t. 1, red. S. Grzeszczuk i A. Niewolak-Krzywda, Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza 1988, 36–55.
- Grzeszczuk S., „Treny” – próba interpretacji dramatu filozoficznego, w: *Kochanowski: z dziejów badań i recepcji twórczości*, red. M. Korolko, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1980, 495–507.
- Grzeszczuk S., *W stronę Kochanowskiego: studia, charakterystyki, interpretacje*, Katowice: Wydawnictwo „Śląsk” 1981.
- Kochanowski J., *Dziela wszystkie: wydanie sejmowe. T. wstępny, Wprowadzenie wydawnicze do edycji [...] T. 2, Treny*, red. J. Woronczak, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1983.
- Martyn K., *Poezja polskiego renesansu: interpretacje*, Katowice: Książnica 2000.
- Mrowciewicz K., *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1987.
- Niewolak-Krzywda A., *W kręgu „Rzeczy czarnońskiej”*, Rzeszów: Krajowa Agencja Wydawnicza 1987.
- Nowicka-Jeżowa A., *Sen życia w „Trenie XIX” Jana Kochanowskiego*, Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza, XXXII (1997), 37–61.
- Otwinowska B., *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski 1584–1984: epoka – twórczość – recepcja*, red. J. Pelc, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie 1989, 399–413.
- Pelc J., *Kochanowski: szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.
- Pelc J., *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1998.
- Prokop J., *Liryka polska: interpretacje*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1971.
- Szmydtowa Z., *Jan Kochanowski*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1985.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków: „Znak” 1993.
- Weintraub W., *Rzecz czarnońska*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1977.
- Ziemia K., *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*, Warszawa: Towarzystwo „Ogród Książ” 1994.
- Ziemia K., *Kosmos i czas w poezji Jana Kochanowskiego*, Topos, 52–53 (2000) 3–4, 7–19.
- Ziomek J., *Literatura Odrodzenia*, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN 1999.

**JAN KOCHANOWSKI'S NEW VISION OF THE HUMAN BEING
(THE RENAISSANCE MAN) IN THE LIGHT
OF A SENSITIVITY DIALOGUE WITH DEATH
RESTORING THE WORLD-VIEW AND THE IDENTITY
OF *THE LAMENTS* POET**

PART II

Summary

In *The Laments*, apart from the drama of the father and the poet, we saw the drama of the sage unfolding. The motto of the poem, questions about the attitude of man in the face of his own suffering, the truth about the irrevocability and inevitability of suffering under the influence of misfortune, considerations about the inability of the human mind to penetrate God's mysteries, the presence of the person and thoughts of Cicero in the poem, all these constitute the wisdom of *The Laments*. The wisdom was to be the basic principle of human existence, the practical and theoretical principle on which it was to be based. The idea that it is to be internal constancy, understood as immutability, as a kind of lack of internal reaction to the course of things, has been questioned. When the illusion of one's own wisdom has been understood and rejected, new wisdom emerges. It is to be an internal submission to Providence, an internal transformation under the influence of experience, which cannot be avoided because it is true.

Key words: Renaissance humanism, stoicism, fate, virtue (*apatheia*), Fortune, Providence, *medicina animi*, Wisdom, *sophiae ardua templa*, eschatology, Job, death

Nota o Autorze

Sebastian DERDA – magister teologii (UKSW w Warszawie, 2008), absolwent studiów podyplomowych na Wydziale Cybernetyki w zakresie „Przywództwa i komunikacji społecznej” (WAT w Warszawie, 2009), w 2013 r. uzyskał licencjat kanoniczny w zakresie Teologii praktycznej (UKSW w Warszawie), obecnie doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pisze rozprawę doktorską zatytułowaną: „Leszka Kołakowskiego droga do «rzeczywistości Boga». Studium teologicznomoralne”, pod kierunkiem ks. prof. UKSW dr hab. Stanisława Skobla. Kontakt e-mail: sebastian_derda@o2.pl