

# Janina Abramowska

---

## Kochanowskiego lekcja historii

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 75/4, 47-67

---

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JANINA ABRAMOWSKA

## KOCHANOWSKIEGO LEKCJA HISTORII

Refleksja na temat czasu w aspekcie egzystencjalnym, na temat życia jednostki rozpatrywanego w związku z porządkiem kosmosu, stanowi niewątpliwie jeden z problemów centralnych poezji czarnoleskiej. Opiera się ta refleksja na spójnym systemie pojęciowym, który tworzą trzy kategorie: boska wieczność, cykliczny czas przyrody oraz linearny „czas ludzki” — kategorie wyraźnie zróżnicowane i zhierarchizowane aksjologicznie. Podstawowe kryterium porządkujące ten układ wynika z kluczowej dla epoki opozycji: stałość—zmiana. O wartości decyduje stałość, więc zmiana w zasadzie obarczona jest znakiem ujemnym. Z przeniesienia tej opozycji prymarnej w plan epistemologiczny, a następnie w plan życia ludzkiego pojmowanego jako swoista gra o szczęście, rodzą się kryteria pochodne, silnie zresztą ze sobą związane: stopień poznawalności i stopień przewidywalności jako miara bezpieczeństwa człowieka w świecie.

System ten daje się zrekonstruować w świadomości epoki, a jego źródła nietrudno odnaleźć w tradycji śródziemnomorskiej<sup>1</sup>. Od siebie Kochanowski wydaje się weń wносить szczególnie silne wyakcentowanie i dowartościowanie cykliczności. Charakterystyczna jest tu koncepcja „czasu uporządkowanego” polegająca na odnajdywaniu w ludzkim życiu elementów powtarzalnych<sup>2</sup>. Wszystkie te zachowania, które są zgodne ze stałymi rytmami przyrody lub choćby do nich analogiczne, zyskują sankcję dodatnią i są zalecane jako strategie najbardziej skuteczne w grze z Fortuną.

Nasuwa się jednak kolejne pytanie: jak cała sprawa przedstawia się w aspekcie zbiorowym, jaką koncepcję czasu przyjmuje Kochanowski w myśleniu o dziejach ludzkości, o dziejach narodu i państwa?

Powiedzmy od razu: koncepcja ta — daleka od nowoczesnego histo-

---

<sup>1</sup> Zob. T. Michałowska, *Znaki czasu w poezji Kochanowskiego*. W: *Poetyka i poezja*. Warszawa 1982.

<sup>2</sup> Pisałam o tym szerzej w artykule *Kochanowskiego czas uporządkowany* („Pamiętnik Literacki” 1984, z. 3).

ryzmu<sup>3</sup>, a nawet od jego zaczątków<sup>4</sup> — nie wynika też ze świadomego wyboru jednej z historiozoficznych propozycji epoki. Jest to raczej synkretyczne połączenie idei temporalnych zawartych w tradycji antycznej i po części biblijnej oraz tych, które znajdują się w „atmosferze” w. XVI. Połączenie to na pierwszy rzut oka wydaje się niespójne i dopiero w związku z całym programem poetyckim odkrywa swoją konsekwencję i oryginalność.

Przystępując do rekonstrukcji owego systemu (nie został on nigdzie wyeksplikowany), pamiętać trzeba o miejscu, z którego Kochanowski ogląda proces dziejowy. A ogląda go z perspektywy podwójnej: jako obywatel Polski Zygmunto-wskiej i Batoriańskiej oraz jako uczestnik europejskiej wspólnoty kulturowej humanistów<sup>5</sup>. Wynikają stąd dwie przeciwstawne a współistniejące tendencje: do odróżniania i do identyfikacji. Bycie Polakiem w w. XVI przy całej uzasadnionej dumie narodowej nie pozwala patrzeć na świat przez pryzmat własnego kraju traktowanego jako centrum czy swoisty punkt dojścia powszechnego procesu dziejowego, raczej skłania do poszukiwania związków i robienia porównań zarówno w czasie jak w przestrzeni. Uczestnictwo w europejskiej wspólnocie oznacza przyjęcie spadku antycznego oraz chrześcijaństwa, ale chrześcijaństwa rozumianego raczej jako kultura niż religia. Z dostępnej mu bogatej tradycji myślenia o czasie niektóre koncepcje Kochanowski odrzuca. Charakterystyczny jest brak jakiegokolwiek chrześcijańskiego finalizmu, millenaryzmu, a katastrofizm nie wywodzi się

---

<sup>3</sup> Historyzm, którego istotą jest akceptacja zmienności, wizja świata przekształcającego się w procesie dziejowym, krystalizuje się stopniowo, ale jego dominacja w myśli europejskiej zaczyna się na przełomie w. XVIII i XIX. W epoce poprzedniej świat porządkowany jest przy pomocy atemporalnych kategorii substancji, natury, hierarchii. Zob.: R. H. Collingwood, *The Idea of History*. New York — Oxford 1956 i wyd. następne. — M. T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia 1964. — K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*. Warszawa 1968. — A. F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego Oświecenia*. Warszawa 1976. — M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978. — Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*. Wyd. 2, poszerzone. Warszawa 1983.

<sup>4</sup> Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim Jean Bodin, autor *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1565) i *Six livres de la république* (1576), ze swoim determinizmem geograficznym i koncepcją dziejów jako zróżnicowanego, wielokierunkowego procesu.

<sup>5</sup> O uniwersalizmie i partykularyzmie w XVI-wiecznej świadomości europejskiej zob. m. in.: J. Tazbir, *Rzeczpospolita wobec pojęcia Europy*. W: *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*. Wrocław 1971. — A. Wyczański, *Uwagi o ksenofobii w Polsce XVI wieku*. W zbiorze: *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa 1973. — B. Otwińska, *Język — naród — kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*. Wrocław 1974, s. 119 n.

z *Apokalipsy*<sup>6</sup>. Nie ma też — powiedzmy to dla porządku — żadnych odniesień do chronologii świętej<sup>7</sup>. Odnajdujemy tu, co prawda, tak ważne w epoce poprzedniej pojęcie ciągłości, ale w zasadniczo różnym zastosowaniu.

Poczynając od św. Augustyna refleksja na temat dziejów powszechnych i refleksja na temat historii politycznej zostają wyraźnie oddzielone<sup>8</sup>. Ta ostatnia stanowi ciąg nieuporządkowany, wypadkową działania Opatrzności i przypadku. Zarazem jednak właśnie w zastosowaniu do instytucji państwa pojawia się idea ciągłości — by przypomnieć choćby *translatio imperii* i Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego. Dzieje ludzkości natomiast pojmowano jako historię świętą, realizację Boskiego planu znaczoną cezurami Upadku, Odkupienia i Sądu Ostatecznego. Panował tu więc czas nieciągły (fazowy) a zarazem finalistycznie ukierunkowany. Pisarze wczesnego renesansu (na czele z Petrarcką) dokonali laicyzacji dziejów powszechnych, które pojmowali jako dzieje kultury przebiegające w przemiennym następstwie faz rozkwitu i upadku. Tą samą dwubiegunową koncepcję myśliciele reformacji zastosowali do dziejów religii<sup>9</sup>. W obu przypadkach koncepcja ta odpowiadała potrzebie samookreślenia wobec tradycji (antyk, chrześcijaństwo pierwotne) i wobec dziedzictwa „mrocznych” wieków średnich.

Kochanowski należy do Europy państw narodowych, a zarazem do fazy późnego renesansu, kiedy problem „antytradycji” traci dawną ostrość. Płaszczyzna uniwersalna tożsama z dziejami kultury jest u nie-

<sup>6</sup> O laicyzacji myśli historycznej we włoskim renesansie zob. m. in.: E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*. Przełożył K. Zaboklicki. Warszawa 1969. — R. Romano, *Machiavelli i historia*. Przełożył J. S. Łoś. W: *Między dwoma kryzysami. Włochy renesansu*. Warszawa 1978. — L. M. Batkin, *Historizm w Odrodzeniu włoskim*. Przełożył S. Zapaśnik. „Literatura” 1976, nr 45 (217).

<sup>7</sup> Należy do niej m. in. podział na sześć „wieków” odpowiadających sześciu dniom stwarzania świata: od Adama do Noego; od Noego do Abrahama; od Abrahama do Dawida; od Dawida do niewoli babilońskiej; od niewoli babilońskiej do narodzenia Chrystusa; od narodzenia Chrystusa do Sądu Ostatecznego. Zob. C. A. Patrides, *Premises and Motifs in Renaissance Thought and Literature*. Princeton, New Jersey 1982, s. 60—61.

<sup>8</sup> Wiąże się z tym wielka polemika św. Augustyna z antycznymi koncepcjami cyklicznymi, które nosiły pytanie o sens historii, a przede wszystkim odbierały przyjsciu Chrystusa znaczenie faktu wyjątkowego i jednorazowego. Zob. Pomian, *op. cit.*, s. 118 n.

<sup>9</sup> Dla humanistów był to układ: antyk (+), „ciemne wieki” (—), Odrodzenie (+). Dla myślicieli Reformacji: antyk (—), chrześcijaństwo pierwotne (+), średniowiecze (—), „nowe czasy” (+). Zob. K. Pomian, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 9 (1964). — M. Komorowski, *Poezja, retoryka i historia w doktrynie „Ut pictura poesis”*. W zbiorze: *Słowo i obraz*. Warszawa 1982.

go domeną ciągłości a zarazem otwarcia: nie ma ujemnej waloryzacji którejkolwiek z epok przeszłych, nie ma hipotez na temat przyszłości świata. Natomiast czas linearny nieukierunkowany i „odcinkowy”, mieszczący różne możliwości z katastroficzną włącznie, to historia poszczególnych państw i narodów.

Składa się ona z następujących po sobie sekwencji szybko i nieodwracalnie przemijających, a wypełnionych przez zmienne koleje losu — zwycięstwa i przegrane wojny, panowania długie a owocne i dramaty władców zagrażające pomyślności narodów. Przypomina to przeplatanie okresów szczęścia i nieszczęścia w życiu człowieka. Wydaje się, że najbliższe Kochanowskiemu jest — nieobce już starożytnym — ujmowanie dziejów państwa w sposób „biograficzny”. Oto fragment elegii III, 2:

*Sed quid tempus edax longo non conficit aevo?  
Quid non vel summum carpit avara dies?  
Illa deum sedes, orbis caput, aurea Roma,  
Vix retinet nomen semiseputla suum  
Nempe haec humanis dicata est lex aspera rebus,  
Ut cum summa tenent, rursus ad ima ruant.  
Quod fatum Romam quoque contigit, ut neque regna,  
Urbesque extrema morte vocare acias.* [w. 51—58]<sup>10</sup>

Państwo, tak jak pojedynczy człowiek, podlega powszechnym prawom Fortuny i śmierci. Rzecz znamienita, że Kochanowski nie mówi tu o jakichkolwiek przyczynach upadku Rzymu. Jeśli narody rodzą się i umierają jak ludzie, upadek ten należy uznać za nieunikniony.

Analogia biotyczna<sup>11</sup> (silnie związana z organicystyczną koncepcją społeczeństwa) ujmuje więc historię jako sumę rozwijających się obok siebie w sposób względnie izolowany „biografii” poszczególnych narodów, wpisanych w porządek faz narodzin, rozkwitu, schyłku i upadku. Dzieje narodu rozpięte są między dwoma równie ważnymi punktami: odległym początkiem i dającym się przewidzieć końcem. Tutaj też należy szukać źródeł trwającego zainteresowania dla pradziejów, jak i swoistego, renesansowego katastrofizmu, który utwierdza sankcja dla epoki najwyższa: prawo natury.

Ale upadek może przyjść łagodnie — tak jak śmierć człowieka po ży-

<sup>10</sup> W przekładzie T. Krasnosielskiego (J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*. Wyd. Pomnikowe. Warszawa 1984), który podaje także przy następnym łacińskim cytacie z Kochanowskiego, fragment ten brzmi: „Lecz czegoż czas niszczący w ciągu długich lat nie pokona, czegoż — choćby było najwyższym — dnie żarłoczne nie pochłoną? Owo siedlisko bogów, świata stolica, złoty Rzym, na pół zapadły, ledwo imię swoje zachowuje; zaprawdę, takie już twarde prawo rzeczom ludzkim przeznaczone, że co najwyżej się wzniesie, najniżej upadnie. Taki los i Rzym spotkał; wiedz bowiem o tym, że ni grody, ni królestwa śmierci nie uchodzą”.

<sup>11</sup> Zob. A. Szczepańska, *Idea postępu w myśli o sztuce* (XVI—XVIII w.). W zbiorze: *Myśl o sztuce i sztuka XVII—XVIII wieku*. Warszawa 1970, s. 33 n.

ciu spełnionym — albo gwałtownie i przedwcześnie. Stąd pytania o determinanty losu narodu, niepewność co do momentu, w którym nieszczęście nastąpi. Stąd bardzo ostro przeżywany konflikt poznawczy i niska waloryzacja przyszłości jako czasu ciemnych, a zarazem pewnych właściwie zagrożeń. Niewiedza dotyczy także terażniejszości jako czasu, w którym podejmowane są decyzje o nieznanym skutkach. Nie sposób przewidzieć, jaki będzie wynik wojennej wyprawy, ani odgadnąć, czy wybierany król będzie władcą szczęśliwym, czy nieudolnym.

Kochanowski zdaje się sądzić, że losy zbiorowe, podobnie jak jednostkowe, są „zapisane z góry”:

Nie frasuj sobie, Mikołaju, głowy,  
Kto ma być królem; już dekret gotowy  
Przed Bogiem leży; nie piórem pisany,  
Lecz w dyjamentcie twardym wykowany.

(P II, 8, w. 1—4)<sup>12</sup>

Ów diament należy do przedczasu czy bezczasu wieczności, do pałnicy Boga, w której „wszystkie czasy są obecne”<sup>13</sup>. Punkt ten jest jednak niedostępny dla człowieka: „a k’tej radzie nie przypuszczają ciebie” — powie poeta w pieśni I, 20. Funkcją czy może kryptonimem owej niewiedzy jest Fortuna:

Fortuna nawy na morzu sprawuje,  
Fortuna w bitwach zwycięstwem szafuje;  
Onej rakoże i sejmy słuchają;  
A ludzkie rady wspak się obracają.

(P II, 8, w. 17—20)

Obraz koła Fortuny symbolizujący gwałtowny i nieprzewidywany charakter zmian w życiu człowieka ma swój udział również w modelowaniu koncepcji historiozoficznych. Nie dziwny się, że w całym renesansowym piśmiennictwie europejskim uparcie powracają głosy przypominające o grożącym upadku, a towarzyszą im próby przeniknięcia przyszłości<sup>14</sup>. W Polsce Zygmunto-wskiej wiążą się one ze świadomością, że epoka współczesna — nie darmo nazwana później przez historyków wiekiem złotym — stanowi pewnego rodzaju *apogeu*m rozkwitu i potęgi państwa. Właśnie w takich momentach Fortuna najchętniej obraca swoje koło. Stąd realne trudności i potencjalne konflikty (koniec dynastii i zachwianie unii, ekspansja turecka, a szczególnie niedawna klęska Węgier, na-

<sup>12</sup> Teksty polskie Kochanowskiego cyt. z: J. Kochanowski, *Dzieła polskie*. Opracował J. Krzyżanowski. Wyd. 9. Warszawa 1978. Przy lokalizacji *Pieśni* posługuję się skrótem P.

<sup>13</sup> Wyrażenie św. Tomasza z Akwinu. O czasowych implikacjach wyobrażenia Boga jako koła, „którego środek jest wszędzie, a obwód nigdzie”, pisze G. Poulet (*Les métamorphoses du cercle*. Paris 1979, s. 28 n.).

<sup>14</sup> Patrides, *op. cit.*, s. 137 n.

rastające w Europie zachodniej spory i wojny religijne) zyskują u pisarzy wieku XVI wagę zagrożeń ostatecznych<sup>15</sup>.

Kochanowski mówi o tym wszystkim we *Wrózkach*. Znany z wysokiej retoryki Orzechowskiego a potem Skargi okrzyk „Zginiemy!” w potocznym dyskursie Plebana przywołany jest jako powszechny *vox populi*:

Nie jednociem ja sam taki, mój panie, ale wszyscy to ludzie, tak mali jako i wielcy, wobec mówią, żeśmy zginęli, a bych dobrze żadnej przyczyny na to powiedzieć nie umiał, jedno że taki jest głos pospolity, tedy jednak i tej samej wróżki lekce nam pokładać nie potrzeba. [w. 3—7]

Dalej mowa o innych złowróżbnych znakach (wyczerpanie miejsca w galerii portretów królewskich w poznańskim pałacu biskupim i niewiadomego pochodzenia napis nad wizerunkiem Zygmunta Augusta: *hic regnum mutabitur*), ale ich interpretacja obwarowana jest licznymi zastrzeżeniami samego Plebana, którego w dodatku nie w pełni wolno traktować jako autorskie *porte-parole*<sup>16</sup>. Ostatecznie pozostaje niepewność, bo „mówić o przyszłych rzeczach... to są wszystko wróżki” (w. 22—23).

Wydaje się, że motywy profetyczne u Kochanowskiego z reguły pojawiają się w swoistym cudzysłowie. Dotyczy to również wieszczby Kasandry, która funkcjonuje w *Odprawie posłów greckich* zgodnie z konwencją gatunkową tragedii<sup>17</sup>, a zarazem jako oryginalna „katastrofa zastępcza”<sup>18</sup>. Kasandra jest wieszczką tragiczną:

Po co mię, prózno, srogi Apollo, trapisz,  
Który, wieszczego ducha dawszy, nie dałeś  
Wagi w słowach, ale me wszystkie prorocтва  
Na wiatr idą nie mając u ludzi więcej  
Wiary nad baśni prózne i sny znikome? [w. 501—505]

W istocie w płaszczyźnie świata przedstawionego sprawa wygląda trochę inaczej. Słuchacze nie lekceważą prorocтва, a król wysłuchawszy córkę skłania się do tego, by „radzić ku obronie”. Wieszczy dar Kasandry

<sup>15</sup> Zob. J. Tazbir, *Sarmacka futurologia*. „Kultura” 1981, nry 40—41.

<sup>16</sup> *Wróżki* stanowią zbliżony do monologu dialog partnerów nierównorzędnych, z których jeden rezonuje, drugi zaś ogranicza się do pytania i słuchania. W porównaniu ze Zgodą a nawet Satyrem Pleban jest podmiotem mniej autorytatywnym. Kochanowski kreuje go na przeciętnego księdza przypisując pewne poglądy wyraźnie partykularne (jednoznaczny atak na innowierców, nawoływanie do krucjaty, niechęć do opodatkowania duchowieństwa) i odpowiednio stylizując sposób argumentacji (nigdzie indziej nie występujące u Kochanowskiego aluzje i cytaty biblijne). Wydaje się, że można tu mówić o sytuacji podobnej jak w *Krótkiej rozprawie* Reja: Pleban reprezentuje racje autorskie tylko tam, gdzie wyraża troskę o stan i przyszłość kraju.

<sup>17</sup> Pisałam o tym szerzej w książce: „*Odprawa posłów greckich*” Jana Kochanowskiego wobec tragedii renesansowej. Poznań 1963, s. 201 n.

<sup>18</sup> Z. Szymydłowa. „*Odprawa posłów greckich*”. *Studium morfologiczne*. „Pamiętnik Literacki” 1947, s. 37.

nie podlega więc wątpliwości dla Trojan<sup>19</sup>, tak samo jak dla czytelników czy widzów, którzy w dodatku spoza utworu czerpią pewność, że przepowiednia się spełni.

Rzecz jednak w tym, że w momencie wypowiedzania wróżby wszystko zostało przesądzone, posłowie odprawieni, forpoczty greckie wkrótce pojawią się na wybrzeżu. Koło Fortuny już się zaczęło obracać i nic nie powstrzyma ani nie zmieni kierunku toczących się zdarzeń. Motyw Kasandry pełni u Kochanowskiego funkcję podobną jak motyw Orfeusza, który wprawdzie zszedł do podziemia i zmiękczył twarde serce Persefony, ale Eurydyki wyprowadzić nie zdołał<sup>20</sup>. Jak jemu dane było przekroczyć granicę tego i tamtego świata, tak Kasandra przekracza granicę czasu, odkrywa zasłonę kryjącą przyszłość. Jednak żadne z nich nie potrafi z tego wyciągnąć żadnej korzyści, w niczym zmienić własnego losu ani losu swoich bliskich. W obu wypadkach cud okazuje się nieskuteczny. Staże się jakby tylko po to, by tym ostrzej uświadomić człowiekowi jego ograniczenia.

Tak więc przydatność profecji jako środka przeniknięcia przyszłości zostaje u Kochanowskiego co najmniej podana w wątpliwość. Równie sceptycznie zdaje się też poeta zapatrywać na możliwości astrologii<sup>21</sup>. Trzeba szukać innych sposobów złagodzenia dojmującej niewiedzy. W przeciwieństwie do ciemnej przyszłości — przeszłość jest poznaniu dostępna<sup>22</sup>. Stąd odwołanie do historii pojmowanej jako seria układów powtarzalnych<sup>23</sup>. Można tu mówić o swoistej cykliczności pamiętając jednak, że analogia dotyczy nie stałych, całkowicie przewidywalnych rytmów astronomiczno-przyrodniczych, ale życia człowieka widzianego w perspektywie gatunku<sup>24</sup>. W historii poszczególnych narodów istnieją, tak jak tam, elementy podobne obok różnic wynikających z uwarunko-

<sup>19</sup> Por. pieśń I, 21; tren XIV, *O śmierci Jana Tarnowskiego*, w. 85—112; *Epitaphium Doralices*, w. 109—112.

<sup>20</sup> Motyw niewiary w ostrzeżenia Kasandry ważny jest w płaszczyźnie aktualizowanej, gdzie wiąże się z problemem skuteczności obywatelskiej perswazji. Na tej płaszczyźnie Kasandrę można uznać za maskę poety. Pisałam o tym w książce: *Ład i Fortuna. O tragedii renesansowej w Polsce*. Wrocław 1974, s. 55—57.

<sup>21</sup> Zob. początek elegii III, 2, a w stylu niskim — *Na matematyka* (fraszka I, 53). Pogląd taki koresponduje ze stanowiskiem włoskich neoplatoników, o czym pisze Garin (*op. cit.*, s. 150 n.).

<sup>22</sup> Myśl ta wpisana jest niejako *implicite* w kompozycję elegii III, 2, którą rozpoczyna deklaracja niechęci do odgadywania przyszłości (w. 1—6), a zamyka wizja wieku złotego (w. 47 n.).

<sup>23</sup> O prognostycznych funkcjach przypisywanych historii w antyku pisze Collingwood (*op. cit.*, s. 23 n.). W okresie renesansu przekonanie o nawrotnej naturze zdarzeń najwyraźniej formułuje Machiavelli. Zob. Hodgen, *op. cit.*, s. 438 n.

<sup>24</sup> Co prawda, poeta chętniej ujmuje rzecz z perspektywy jednostki, podkreślając właśnie różnicę między cyklicznym odnawianiem się przyrody a zmierzającym ku starości i śmierci, skończonym bytem człowieka.



wań pierwotnych, z przypadku i nie zawsze trafnych ludzkich decyzji. W taki sposób rozumiana cykliczność nie ma nic wspólnego z optymistyczną w ostatecznym rachunku rzymską koncepcją Wielkiego Roku<sup>25</sup>, zakładającą, że po zamknięciu cyklu degeneracyjnego rzeczy powrócą do punktu wyjścia, ani z teorią „kołowrotu”<sup>26</sup>, przyjmującą nieuchronność następstwa faz rozkwitu i chaosu. Cykliczność ograniczona i zracjonalizowana służy celowi pragmatycznemu, jakim jest uniknięcie czy przynajmniej odsunięcie katastrofy własnego narodu. Koncepcję podobną odnaleźć można u Machiavellego, jednak Kochanowski różni się od autora *Księcia* nie tylko ujęciem relacji między polityką a moralnością, ale i zmniejszoną wiarą w skuteczność celowych działań ludzkich<sup>27</sup>.

A więc to historia — *magistra vitae* — ma dać odpowiedź na pytanie: dlaczego giną państwa? Zadaje je Kochanowski we *Wrózkach* i ustami Plebana odpowiada:

— Upadają rzeczypospolite jako i każda rzecz wszelka albo prze wnątrzną, albo prze zwierzchnią przyczynę. Zwierzchnia przyczyna jest gwałt lubo nieprzyjaciel postronny. Wnątrzných zda się być więcej, ale wszystkie niemal jako strumienie do głównej rzeki tak do niezgody się ciągną, za którą rzeczypospolite niszczą. Bo w rozterku albo sama od swych sił rzeczypospolita upaść musi, co się rzymskiej dostało, albo w nieprzyjacielskie ręce przyjdzie, jako Grecyja za niedawnych lat. [w. 25—32]

Bogatszą serię przykładów dla ilustracji tej zasady zawarł poeta w *Zgodzie* (w. 27—50), gdzie mowa jeszcze o skłóconych następcach Aleksandra Wielkiego, za których sprawą rozpadło się jego wielkie mocarstwo, a potem — ironicznie — o królestwie węgierskim, co „dwo panów obrawszy”, dostało trzeciego, to znaczy Turka.

Karać się mają Polacy postronnymi (i dawnymi) przykładami. W tym

<sup>25</sup> Wielki Rok to (różnie obliczany) okres potrzebny na powrót wszystkich gwiazd oraz słońca i księżyca do tego samego ustawienia. Przy założeniu zasadniczego wpływu gwiazd na losy ludzkie oznaczało to powrót do tego samego punktu w historii. Zob. M. Popławski, *Mesjanistyczny poemat Wergiliusza*. W zbiorze: *Commentationes Vergilianae*. Cracoviae 1930.

<sup>26</sup> Rozwinął ją Louis Le Roy w dziele *De la vicissitude ou varieté des choses* (1575). Zob. fragment przedrukowany w antologii: *Filozofia francuskiego Odrodzenia*. Wyboru dokonał oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Nowicki. Warszawa 1972. Le Roy, podobnie jak Jean Bodin, próbował odnaleźć prawa rządzące powszechnymi dziejami cywilizacji, przenosząc na ten grunt koncepcje odnieszone wcześniej do partykularnej historii politycznej. Zob. Hodgen, *op. cit.*, s. 270 n., 462 n.

<sup>27</sup> Zdaniem Romano (*op. cit.*, s. 149) koncepcję historiozoficzną Machiavellego konstituują 3 czynniki: *necessità*, *fortuna* i *virtù*. Podobny optymizm występuje u innych myślicieli wczesnego renesansu (Bruni, Alberti), także u niektórych neoplatoników (Manetti) negujących koncepcję degeneracyjną. W Polsce pogląd taki reprezentuje Jan z Trzciany (Arundinensis), autor dzieła *De natura ac dignitate hominis* (1554). Zob. J. Czerkawski, *Orientacje ideologiczne w Polsce XVI wieku*. „*Vita activa*”, „*vita contemplativa*”. W zbiorze: *Renesans. Sztuka i ideologia*. Warszawa 1976, s. 42 n.

też celu w *Odprawie posłów greckich* odwołał się poeta do dziejów wojny trojańskiej. Z kilku powodów był to przykład lepszy od każdego z wymienionych poprzednio. Po pierwsze: posiadał walor archetypu<sup>28</sup>, po drugie: w świadomości epoki oscylował pomiędzy prawdą historyczną a fikcją opowieści mitycznej, stąd łatwiej go było modelować i amplifikować. Rzecz znamienna, że Kochanowski wykorzystał nie tylko wersję Homerowską, ale tzw. przekazy pseudohistoryczne: popularne w średniowieczu teksty Dictysa, Daresa i polską *Historię trojańską* z roku 1563.

Wojna trojańska była już w starożytności modelowym przykładem wojny okrutnej, a zarazem absurdalnie niepotrzebnej (o jedną kobietę), Trojanie zaś — w legendach etnogenetycznych protoplaści Rzymian, a także narodów zachodnioeuropejskich — traktowani byli nieraz jako ofiary Greków. Kochanowskiemu zależy jednak przede wszystkim na pokazaniu „wewnętrznych” przyczyn ich klęski, na które składają się, jego zdaniem współzależnie, upadek obyczajów obywateli i zła władza<sup>29</sup>. Diagnoza ta ma walor uniwersalny, ale Kochanowski odnosi ją oczywiście do refleksji na temat stanu własnego państwa i perswazji skierowanej do współziomków. Temu aktualizującemu zastosowaniu trojańskiego archetypu sprzyja użycie anachronizmów.

Zajmując się problematyką czasu nie sposób nie zauważyć, że anachronizm stanowi zawsze znak myślenia ahistorycznego. W sztuce dawnej (bo dotyczy to obok literatury także malarstwa i teatru) anachronizm był wynikiem, z jednej strony, „naiwności” zastępującej nieznaną realia znanymi i swojskimi, z drugiej zaś — substancjalistycznej i *par excellence* klasycystycznej tendencji do ujmowania cech natury ludzkiej jako niezmiennych. Dotyczy to — jak widać — także cech zbiorowych i wynikających z nich konsekwencji dla losu narodów. Autor *Odprawy* był więc niejako upoważniony do przedstawienia Troi na wzór i podobieństwo XVI-wiecznej Polski, co nie przeszkadza, że anachronizm stał się tu celowo użytym środkiem artystycznym i perswazyjnym. Taki charakter mają w szczególności amplifikacje dotyczące ustroju państwowego i systemu obrony.

W ślad za wyborem pseudohistorycznej, a nie mitologicznej wersji wątku trojańskiego Kochanowski zmienił typowy dla tragedii antycznej porządek metafizyczny. Nie ma tu mowy nie tylko o Fatum, ale i o Fortunie. Przywołane przez uczestników wielkiej dysputy wzmianki o sędzie Parysa nie mają funkcji motywacyjnej. Ważny jest natomiast następujący *passus* włożony w usta Antenora:

---

<sup>28</sup> Za sprawą Wergiliusza dzieje Troi stały się prahistorią Rzymu, do czego nawiązały średniowieczne, zachodnioeuropejskie legendy etnogenetyczne. Na ten temat zob. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, s. 13 n., 239 n.

<sup>29</sup> O współzależności tych dwu czynników opartej na koncepcji państwa-organizmu pisze poeta we *Wrózkach* (w. 221—262).

To się nas bardziej tycze, że za przodków naszych  
 Grekowie w tym królestwie mieczem wojowali;  
 Lecz i natenczas, królu (prawda się znać musi),  
 Nasza niesprawiedliwość do tego upadku  
 Nas przywiodła, że się też i dziś lękać muszę,  
 Aby to sąd tajemny jakiś boży nie był  
 Nam prze niesprawiedliwość zawždy pomstę odnieść  
 Od Greków. [...]

Owo „zawždy” odnosi się do słabo uprawnionego sytuacyjnie uogólnienia dwu tylko przebiegów zdarzeniowych, z których drugi dopiero się rozpoczyna. Tym bardziej warto zwrócić szczególną uwagę na cytowane zdanie i zapytać o jego myślowe źródła.

Otóż nie są one antyczne, lecz biblijne, starotestamentowe. Ów „tajemny sąd boży” to wpisana w dzieje narodowe zasada winy i kary czy — używając języka epoki — zemsty Bożej. Była to koncepcja historyzoficzna występująca w całym piśmiennictwie europejskim, zarówno katolickim (u nas Skarga) jak i reformacyjnym, w myśl której zbiorowe nieszczęście jest karą za zło moralne tkwiące w tej zbiorowości, a nieprzyjaciel zewnętrzny stanowi tylko narzędzie kary. Nawiązywano do tej koncepcji w polemikach wyznaniowych, przede wszystkim zaś przywoływana była w związku z żywo w całej Europie odczuwanym zagrożeniem tureckim<sup>30</sup>. U Kochanowskiego stała się punktem wyjścia lekcji zgody narodowej i patriotyzmu pojętego najogólniej jako prymat interesów i racji zbiorowych.

Mamy tu do czynienia z rodzajem providencjalizmu — z tym, że uniwersalizowana Opatrzność („sąd boży”) jest nie tyle bóstwem co kryptonimem sprawiedliwości dziejowej. Pozbawiona funkcji opiekuńczych, nie objawia się też w interwencjach doraźnych<sup>31</sup>. Warto przypomnieć,

<sup>30</sup> Oto jeden z przykładów takiego rozumowania w dziele angielskiego moralisty Th. Buchanana *A Godly Consultation* (1542): „To nie tureckie okrucieństwo i tyrania wojowały przeciwko nam, lecz gniew Boga z góry sroży się i okrutnie rozpala na nas za pośrednictwem ludzi okrutnych. [...] Bóg, Pan mocy, stwórca i rządcą niebios i ziemi wojował przeciw nam. Sulejman jest tylko biczem, którym święty i sprawiedliwy Pan chłoscze nas i karci za nasze grzeszne życie. Jest brzytwą, którą postanowił nas wygładzić. Jest mieczem, który uśmierci wszystkich tych, którzy przekroczyli Boskie prawa. Jest narzędziem zguby i zemsty, które nas albo poprawi, albo zniszczy do ostatka” (przekład wedle cyt. w: *Patrides*, *op. cit.*, s. 147—148).

<sup>31</sup> Należy odróżnić providencjalizm od mesjanizmu, czy — w terminologii Collingwooda — teokratyzmu: „historia teokratyczna zajmuje się sprawami określonej zbiorowości, a Bóg kierujący tymi sprawami jest Bogiem, dla którego owa zbiorowość stanowi naród wybrany. Historia providencjalistyczna natomiast traktuje wprawdzie dzieje jako dramat pisany przez Boga, ale dramat, w którym żadna postać nie jest ulubieńcem autora” (przekład wedle: *Collingwood*, *op. cit.*, s. 50). O XVI-wiecznych dyskusjach na temat roli Opatrzności w historii zob. także: G. F. Waller, *The Strong Necessity of Time in Shakespearean and Elizabethan Literature*. The Hague — Paris 1976, s. 35 n.

że również w odniesieniu do życia jednostki działania takie Kochanowski skłonny jest przypisywać Bogu jedynie w pieśniach I—V z *Fragmentów*, w trenach XVII i XVIII i oczywiście w *Psalterzu Dawidowym*. Gdzie indziej dominuje koncepcja Opatrzności jako twórcy i gwaranta ładu natury, bliższa tradycjom antycznej *theologia phisica*. Tak więc ostatecznie na pytanie: jak giną Rzeczypospolite? — tak we *Wrózkach*<sup>32</sup> jak w *Odprawie* pada odpowiedź racjonalistyczna lub na myślenie racjonalistyczne przekładalna<sup>33</sup>.

Do przyjęcia — biblijnej z ducha — etyzacji dziejów skłoniło poetę uparte dążenie do odkrycia w historii jakiegoś uchwytne go porządku, to samo, które go prowadziło do egzemplarycznych typizacji, do poszukiwania analogonów i układów powtarzalnych.

Materiału dostarczały całe dzieje powszechne widziane w szczególnej, synchronicznej perspektywie, ale rolę przykładu modelowego odgrywało państwo, pozostające zresztą punktem odniesienia dla wszystkich europejskich koncepcji historiozoficznych od średniowiecznej idei *translatio imperii* po Monteskiusza i Gibbona<sup>34</sup>. Było to oczywiście państwo rzymskie, jego historia. Upadek Rzymu stanowi stały motyw poezji renesansowej, także polskiej. Dominuje w nim refleksja na temat przemijania powiązana z opartym nieraz zapewne na autopsji, ale silnie stopizowanym — opisem ruin.

Przykładem może być w całej Europie bardzo popularny epigramat Janusa Vitalisa, u nas znany również ze znakomitej przeróbki Sępa Szarzyńskiego: *Epitaphium Rzymowi*. W wierszu Sępa rzymskie ruiny stają się punktem wyjścia dla serii paradoksów na obsesyjny temat zmiany i ruchu<sup>35</sup>. Podstawą ostatniego z tych paradoksów jest przeciwstawienie rzeczy pozornie i faktycznie stałych, jakimi są budowle, oraz wiecznie płynącej wody:

Wszystko się w nim zmieniło, sam trwa prócz odmiany  
Tyber, z piaskiem do morza, co bieży, zmieszany.  
Patrz, co Fortuna broi: to sie popsowało,  
Co było nieruchome; trwa, co się ruchało<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Kilkakrotnie powtarzany we *Wrózkach* zwrot „Pan Bóg mocen wszystko (na dobre) obrócić” wolno rozumieć jako wypowiedzianą w języku Plebana myśl, że wszystko może się zdarzyć.

<sup>33</sup> Podobną racjonalizację pojęcia Opatrzności przeprowadzą polscy myśliciele oświeceniowi, Kołłątaj i Jezierski. Zob. Grabski, *op. cit.*, s. 66—68.

<sup>34</sup> Zob. H. J. Erasmus, *The Origins of Rome in Historiography from Petrarch to Perizonius*. Assen 1962. — M. Baridon, *Edward Gibbon et le mythe de Rome*. T. 1—2, Lille 1975.

<sup>35</sup> Zob. J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1976, s. 75 n.

<sup>36</sup> M. Sęp Szarzyński, *Rytmy albo wiersze polskie*. Opracowała i wstępem opatrzyła J. Sokołowska, Warszawa 1957, s. 74.

Zatem tylko w zmienności jest stałość. Dotyczy to rzeki, ale także strumienia samego czasu, który niesie zmiany płynąc jednostajnym, nieubłaganym nurtem. Wydaje się jednak, że u Sępa Tyber stanowi przede wszystkim metonimiczny zastępnik natury, której trwałość przeciwstawiona jest nietrwałości dzieł ludzkich.

Zupełnie inaczej Kochanowski. Oto dalszy fragment cytowanej tu wcześniej elegii III, 4:

*Fama tamen viget et gestarum gloria rerum,  
Omnes per terras et freta cuncta volat.  
Dumque recurrentes volvitur sol igneus annos,  
Plenus Romani nominis orbis erit.* [w. 59—62] <sup>87</sup>

Przypomnijmy jeszcze polski wiersz o Rzymie (fraszka II, 92):

Jako wszystkie narody Rzymowi służyły,  
Póki mu dostawało i szczęścia, i siły,  
Także też, skoro mu się powinęła noga,  
Ze wszystkiego nań świata uderzyła trwoga.  
Fortunniejszy był język, bo ten i dziś miły —  
Tak zawsze trwalszy owoc dowcipu niż siły.

A więc w obu tekstach antytezą materialnej wspaniałości i politycznej potęgi jest kultura zrównana z tym, co najtrwalsze z rzeczy stworzonych: z nawrotnym łaodem Kosmosu.

Właśnie ujmowane w kategoriach ciągłości jej dzieje stanowią optymistyczną przeciwwagę historii politycznej. Z podwójnego uczestnictwa — w narodowej i europejskiej wspólnoty — rodzi się też podwójna perspektywa przyszłości. Tak jak w płaszczyźnie indywidualnej świadomość nieuniknionej śmierci łagodzona jest przez koncepcję laickiej nieśmiertelności sławy i pamięci <sup>88</sup>, tak niepewności zbiorowego losu politycznego przeciwstawione jest uspokajające trwanie w kulturze.

Przestrzenny zasięg kulturowej wspólnoty w perspektywie przyszłości rysuje się szerzej niż w czasach Kochanowskiemu współczesnych: „O mnie Moskwa i wiedzieć będą Tatarowie [...]” — czytamy w pieśni II, 24. Ta sama Moskwa, z którą toczy wojny Zygmunt August i Batory, a która uważając się za „trzeci Rzym” pozostaje poza kręgiem kultury łacińskiej. Ci sami niechrześcijańscy Tatarowie, którzy ustawicznie pustoszą Podole.

Kochanowski dokonał tu, jak wiadomo, trawestacji Horacjańskiej ody

<sup>87</sup> „Żyje przecież imię i sława wielkich czynów i rozchodzi się po wszystkich krajach i po wszystkich morzach; póki ognisty Feb lat powrotnych toczyć nie przestanie, świat cały imienia rzymskiego pełen będzie”.

<sup>88</sup> Nie przeszkadza to użyciu w innych tekstach, jak np. *O żywocie ludzkim* (fraszka I, 3). *In columnam [In eandem] (Foricoenia 120)*, toposu „wszystko przemija”, przy czym odpowiednia enumeracja obejmuje także sławę. Zob. J. Pełc, *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*. Warszawa 1980, s. 293.

II, 20, tworząc rodzaj kulturowego równania<sup>39</sup>. Wschodni sąsiedzi Polski zostali podstawieni w miejsce wymienionych w tekście łacińskim (w. 17—19) Kolchów i Gelonów<sup>40</sup>. Nie jest to jednak prosta substytucja. Horacy mówi o ludziach żyjących na skraju dostępnej mu przestrzeni geograficznej, zarazem jednak w orbicie imperialnych wpływów i dążeń rzymskiego państwa. Ekspansja kulturowa ujmowana z perspektywy XVI-wiecznej Polski jako jednego z państw narodowych niekoniecznie wynikała z podbojów politycznych — mogła być realizowana niezależnie, a nawet wbrew zmiennej Fortunie polityki.

Trwanie rozumiane jako odnawianie wzorów stanowi przeciwwagę nie tylko politycznego katastrofizmu, ale i dominującej w myśleniu o kulturze koncepcji degeneracyjnej<sup>41</sup>. Kochanowski przyswaja ją w wersji antycznej, stopizowanej u poetów augustowskich w postaci mitu o czterech wiekach ludzkości. W kształcie stosunkowo najpełniejszym odnajdujemy go w *Fenomenach*, we fragmencie poświęcanym Paninie, czyli Astrei (w. 89—122), choć i tutaj poeta zatrzymuje się na przełomie między wiekiem złotym a srebrnym, dalszy zaś regres jedynie zapowiada. Gdzie indziej mit przywoływany jest jeszcze bardziej selektywnie — nierzadko w postaci aluzji, dostosowywany do różnych kontekstów i potrzeb argumentacyjno-perswazyjnych<sup>42</sup>.

Mit o wieku złotym pojawia się najczęściej jako model i moralna

---

<sup>39</sup> Pojęcia równania kulturowego użył w podobnym znaczeniu M. Głowiński (*Maska Dionizosa*. W zbiorze: *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*. Kraków 1977, s. 357).

<sup>40</sup> Kochanowski ucieka się wielokrotnie do podobnego chwytu wiążąc go z aluzją literacką, jak w przypadku sławnego „*Ronsardum vidi*” z elegii III, 8, odpowiednika Owidiuszowego „*Vergilium vidi tantum*”. Poza intencją nobilitującą chodzi tu o wpisanie się w pewien powtarzalny paradygmat kulturowy. O innych zastosowaniach tego chwytu zob. m. in.: Z. Szmydtowa, *Zólkiewski jako Lucjusz Emiliusz we „Władystawie IV”*. „Pamiętnik Literacki” 1921. — L. Szczerbicka-Ślęk, *W kręgu Klio i Kalliope. Staropolska epika historyczna*. Wrocław 1973, s. 64 n.

<sup>41</sup> O powszechności tej koncepcji pisze Hodgen (*op. cit.*, s. 254 n.). Przybiera ona charakter stereotypu przywoływanego niezależnie od realnego stanu rzeczy. Bo jak słusznie zauważa Collingwood, „nigdy nie było takiego czasu w historii świata, kiedy nie istniałoby jakieś uzasadnienie dla wołania pesymisty, że kraj albo że wiek schodzi na psy. I nigdy nie było takiego czasu, kiedy nie istniałoby jakieś uzasadnienie dla optymistycznej wiary, że sprawy idą ku lepszemu” (przekład wedle: *A Philosophy of Progress*. W: *Essays in the Philosophy of History*. Austin 1967, s. 106).

<sup>42</sup> O różnych funkcjach mitu w literaturze europejskiej pisze H. Levin (*The Myth of the Golden Age in the Renaissance*. London 1970). Zob. także T. Bieńkowski, *Pisarze staropolscy wobec problemów cywilizacji*. W zbiorze: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria III. Wrocław 1978.

sankcja dla współczesnego życia wiejskiego<sup>43</sup>. Tak jest w elegii III, 2 (w. 47—56), tak przede wszystkim w pieśni sobótkowej Panny I, która wraz z Panną XII tworzy mityczną ramę cyklu. Racją bytu zwyczaju świątecznego, którego obrzędowo-magiczny charakter poeta doskonale wyczuwa, jest jego dawność:

Tak to matki nam podały,  
Samy także z drugich miały,  
Że na dzień świętego Jana  
Zawždy sobótka palana.

Dzieci, rady mej słuchajcie,  
Ojcowski rząd zachowajcie:  
Święto niechaj świętem będzie,  
Tak bywało przed tym wszędzie.

Święta przed tym ludzie czcili,  
A przedsię wszystko zrobili;  
A ziemia hojnie rodziła,  
Bo nabożność Bogu miła. [w. 9—20]

Wzmianka o dawnej hojności ziemi, później stopniowo jałowiejącej, nawiązuje do Owidiuszowej wersji mitu. Bóg jest tu raczej pojęciem synkretycznym, ponad- czy pozawyznaniowym, pobożność zaś to wyznacznik moralnego ładu i warunek pomyślności. Zmieszanie w obrazie Czarnolasu elementów arkadyjskich z georgicznymi, a więc obu modeli życia zgodnego z naturą, zyskuje tu dodatkową sankcję aksjologiczną. Życie wiejskie, które wprowadza człowieka w porządek czasu kosmicznego, w nawrotne rytmy pór roku, stanowi zarazem rodzaj wyjścia poza czas historyczny w beczas mitu<sup>44</sup>.

W tym miejscu pojawia się jednak komplikacja. Ziemiańska Arkadia stanowi sposób życia najkorzystniejszy z punktu widzenia spokoju, samorealizacji i szczęścia jednostki. Wspólnie pracująca i bawiąca się czarnoleska „gromada” to wyidealizowany obraz harmonii społecznej, która jednak obejmować może jedynie małe, izolowane grupy. Społecznością narodową rządzą inne reguły, stwarzając potrzebę innego ideału moralnego.

Pozostając wiernym zasadzie utopii regresywnej, Kochanowski konstruuje więc drugą wizję czasów początku. W tym miejscu warto przypomnieć, że zarysowana przez mit o czterech wiekach ludzkości linia zstępująca miała już w antyku swoje załamania i wzniesienia. Autor *Pracy i dni* umieszczał między wiekiem brązowym a żelaznym wiek herosów<sup>45</sup>, kiedy to ludzie umieli już zabijać i toczyć wojny, ale kiedy

<sup>43</sup> Zob. Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*. T. 1. Warszawa 1965, s. 7 n.

<sup>44</sup> W kierunku podobnego ujęcia zdaje się zmierzać również A. Karpiński (*Staropolska poezja ideałów ziemiańskich. Próba przekroju*. Wrocław 1983, s. 139 n.).

<sup>45</sup> Zob. T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*. Cz. 1. Warszawa—Kraków 1927, s. 217 n.

zarazem kwitły cnoty rycerskie. Z tej samej potrzeby mityzacji etosu heroicznego wyrastają średniowieczne romanse z cyklem arturiańskim na czele. U Kochanowskiego funkcję taką spełnia — usuwający w tym czasie w cień inne polskie mity etnogenetyczne — mit sarmacki<sup>46</sup>.

W przeciwieństwie do ogólnoeuropejskiego mitu o wieku złotym jest to mit odróżniający i wyróżniający, który odpowiada potrzebie narodowego samookreślenia i związanemu z nią poszukiwaniu genezy, a zarazem daje podstawę stanowej ideologii szlacheckiej. „Rycerzowi przypasanemu do miecza” służy jako środek skierowanej do szlachty perswazji patriotycznej. Surowy, heroiczny obraz życia przodków przeciwstawiony zniewieściałości młodzieży i powszechnemu dążeniu do bogacenia się stanowi po prostu wyostrzony model postulowanej postawy obywatelskiej. Najlepiej potwierdza to pieśń o spustoszeniu Podola (P II, 5), gdzie ubrany w wysoką retorykę mit rycerskiej przeszłości jest wstępem do apelu... o zapłacenie podatków<sup>47</sup>.

Tak więc przeszłość służy uprawomocnieniu obu współistniejących w twórczości Kochanowskiego programów etycznych: heroicznego i kontemplacyjno-hedonistycznego. Pierwszy wiąże się ze sferą konieczności i powinności publicznych i ma charakter narodowy, drugi jest zarazem ogólnoludzki i prywatny.

Mit sarmacki i mit wiejski zawierają elementy przeciwstawne — by wymienić choćby prymitywizm surowy z jednej, a prymitywizm łagodny z drugiej strony czy odwrotny rozkład znaków wartości w opozycji wojna—pokój. Mają jednak wspólny mianownik w postaci „mierności”, cechującej zarówno Sarmatów, jak i ludzi wieku złotego, jak wreszcie mieszkańców czarnoleskiej Arkadii. Eksponowanie tej cnoty wiąże się z kluczowym dla koncepcji degeneracyjnych przekonaniem o zgubnych skutkach moralnych niepowstrzymanego rozwoju cywilizacji.

Tworząc swojskie warianty mitów przeszłości<sup>48</sup> Kochanowski stara

<sup>46</sup> O micie sarmackim zob. T. Ulewicz, *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.* Kraków 1950. O tymże micie w kontekście innych mitów etnogenetycznych zob. Otwinowska, *op. cit.*, s. 130 n. — Szczerbicka-Ślęk, *op. cit.*, s. 32 n. — S. Zabłocki, *Od prerenesansu do Oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej.* Warszawa 1976, s. 230 n. — J. Malicki, *Mity narodowe. Lechiada.* Wrocław 1982.

<sup>47</sup> Ciekawe, że Kochanowski traktuje etos rycerski systemowo, choć zarazem wybiórczo. Odwołując się tu i w *Satyrze* (w. 171—176) do ofiarności szlachty pamięta, że właśnie hojność obok męstwa i wierności stanowi podstawową cnotę rycerską. Zob. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany.* Warszawa 1973, s. 97.

<sup>48</sup> Kochanowski posiadał w tym zakresie licznych poprzedników. Już J. Długosz (*Roczniki, czyli kroniki sławnego królestwa polskiego. Księga pierwsza.* Warszawa 1962, s. 176—177) stworzył wizję lechickiego wieku złotego jako czasu pokoju, skromnego dostatku i powszechnej pomyślności, warunkowanej jednak surowym prawem i silną władzą księcia.



się o ich antyczną legitymizację. Po to właśnie w obraz wsi czarnoleskiej wprowadza swoistą sygnaturę antyczną w postaci znanej strofy o faunach (*Pieśń świętojańska o Sobótce*, Panna XII, w. 41—44; P III, 2, w. 37—40). Bardziej skomplikowany i ryzykowny jest przypadek *Satyra* (a także *Dryas zamechskiej*). Mieszkający w polskim lesie Satyr należy do czasów początku, występuje jako ich świadek, nie jest jednak autochtonem, lecz przybyszem z Bałkanów. Szczegółowo opowiada o tym, jak przesiedlił się na północ i jak przyjął wiarę chrześcijańską. Wywód ten można zresztą uznać za całkiem poprawny — choć żartobliwy — opis kulturowego procesu chrystianizacji antyku. Ciekawsze, że Satyr, przynależny przecież do mitu o wieku złotym w jego pierwotnej, hedonistycznej wersji, której przedłużeniem jest mit arkadyjski, zostaje powołany do wygłoszenia surowo-heroicznego programu *vitae activae*.

W ten sposób oba wzorce podlegają zbliżeniu i częściowej interferencji. W obu występuje nierozłączny związek cnoty i pomyślności. W zastosowaniu perswazyjno-prognostycznym związek ten przybiera postać współzależności: należy (wystarczy?) zachować lub odnowić cnotę, by osiągnąć pomyślność<sup>49</sup>.

W związku z ironicznym zakończeniem *Satyra* i wyraźnie polemiczną wobec niego elegią III, 15, pokpiwającym z wątpliwych rozkoszy jedzenia żołędzi Marszałkiem i kilkoma zawartymi w różnych tekstach pochwałami osiągnięć cywilizacyjnych, niektórzy badacze dochodzą do wniosku, że w gruncie rzeczy Kochanowski jest zwolennikiem koncepcji postępu. Edmund Kotarski pisze:

U podstaw tego stanowiska leżało mniemanie, że świat — dzieło nieustającej działalności ludzkiej — może być stale przekształcany stosownie do potrzeb i oczekiwań człowieka. [...] Przez stawianie właściwych diagnoz, formułowanie zadań można stopniowo doskonalić człowieka i jego postawę moralną, pobudzać go do tworzenia nowych wartości, do organizowania życia, porządku prawnego, spraw wyznaniowych, obyczajów, systemu obronnego<sup>50</sup>.

Sprawa wydaje się jednak bardziej skomplikowana. Sięgnijmy do tekstów. Satyr występuje jako rzecznik reformy prawa. Ale oto argumentacja:

Albo tedy przywróćcie stare obyczaje,  
A już tenże postępek prawny niech zostaje;

<sup>49</sup> Także publicyści renesansowi konstruujący programy naprawy Rzeczypospolitej z reguły postulują w nich powrót do dawnych stosunków lub reaktywowanie instytucji istniejących w przeszłości. Zob. Szczerbicka-Słęk, *op. cit.*, s. 23—24. Stereotyp ten, a zarazem chwyt taktyczny obliczony na konserwatywnego, szlacheckiego odbiorcę funkcjonuje jeszcze u pisarzy Oświecenia. Zob. R. Wołoszyński, *Ignacy Krasicki. Utopia i rzeczywistość*. Wrocław 1970, s. 332 n.

<sup>50</sup> E. Kotarski, *Wokół „Wrózek” Jana Kochanowskiego*. W antologii: *Jan Kochanowski. Z dziejów badań i recepcji twórczości*. Wybór tekstów, opracowanie i wstęp M. Korolko. Warszawa 1980, s. 558. Zob. także Bienkowski, *op. cit.*, s. 65.

Albo jeśli wam bardziej k'myśli wiek dzisiejszy,  
Uczyńcie już i statut czasom przystojniejszy. [w. 261—264]

Tak więc postęp jest jakby funkcją degeneracji, wynika z konieczności przystosowania form życia do zmieniającej się na gorsze moralności. Wobec tego, że proces zmian jest niepowstrzymany, ludzie wieku żelaznego są niejako zmuszeni do tworzenia w wymiarze społecznym takich zabezpieczeń, które by chroniły tę ograniczoną sumę dobra i szczęścia, jaka jest im dana. Owe zabezpieczenia stanowią więc pewną wartość, ale jest to wartość wtórna i relatywna. Prawdziwe, bezwzględne wartości są stałe i niezienne, a ich największe skupienie występuje w czasach początku.

Przytoczmy jeszcze raz fragment *Wrózek*:

Ale nasz wiek, wzięwszy Rzeczpospolitą jako malowanie napiękniesze, jeno już prze starość nieco zesze, nie tylko że go tymi farbami, którymi było [malowane], odnowić zaniedbał, ale i tego nie uczynił, aby był przynamniej wizerunek jego a zwierzchnie linije zachował. [w. 166—171]

Rozwój jako konserwacja — otóż właśnie!

Zamiar odświeżenia w świadomości współczesnych tego „malowania” wsparty humanistyczną koncepcją poety — twórcy sławy, stanowi jeden z ważnych punktów programu twórczego autora elegii o Wandzie:

Gdzież to piękne boginie tak łaskawe były,  
Żebych ja, ile chęci, tyle miał i siły  
Służyć ojczyźnie milej, a jej sprawom sławnym  
Nie dopuszczał zamierzknąć w ciemnym wieku dawnym!

(*Włodzisław Warneńczyk*, w. 1—4)

Ta typowa apostrofa eksordialna świadczyć się zdaje o porzuconym zamiarze epickim<sup>51</sup>. Jednak już tekst uparcie wydawany jako ustęp IV *Włodzisława Warneńczyka*, a także *Proporzec* i pieśń I, 10 („Kto mi dał skrzydła [...]”), dowodzą, że bliższa była poecie popularna forma katalogu królów<sup>52</sup>, którą zresztą modyfikował i unowocześniał. Wszystkie trzy utwory wiąże pomysł, którego prototypem na naszym gruncie jest chyba kronika Galla, a który służy równocześnie celom panegirycznym

<sup>51</sup> Pogląd taki powtarza wielu badaczy, ostatnio Pelc (*op. cit.*, s. 233 n.). Warto jednak przypomnieć trafną, moim zdaniem, sugestię A. Brücknera (*Drobiazgi krytyczne*. „Prace Filologiczne VI (1907), s. 151—152), który ustęp IV (w wyd. Krzyżanowskiego: w. 33—112) uważa za część innego utworu ku czci Zygmunta Augusta, być może pochodzącą z okresu *Proporca*. Wskazuje na to fakt, że Władysław Warneńczyk, domniemany bohater epopei, występuje tu jako jedno z równorzędnych ogniw łańcucha genealogicznego.

<sup>52</sup> Na temat form genealogiczno-katalogowych zob. m. in. Hodgen, *op. cit.*, s. 458. — Malicki, *op. cit.*, s. 56 n.

i parenetycznym<sup>53</sup>. Jest to wyliczenie szeregu przodków (poprzedników) aktualnie panującego króla — szeregu, który przydaje mu chwały, a zarazem stanowi materiał do konstrukcji odpowiedniego wzorca osobowego<sup>54</sup>. Punktem odniesienia i punktem dojścia jest tu zawsze Zygmunt August — adresat, a zarazem ostatni członek enumeracji.

Dokonyje się więc budowanie mostu między czasami początku a teraźniejszością i zarazem wpisywanie teraźniejszości w ciąg zdarzeń utrwalanych dla pamięci potomnych. Ludwika Szczerbicka-Słęk mówi tu o „teraźniejszości epickiej”<sup>55</sup>. Powołuje się przy tym na Bachtina, który pisał o możliwości wtórnego zastosowania epickiej konwencji w heroizujących pieśniach o ludziach współczesnych ich twórcom, przy czym dystans czasowy zostaje zastąpiony dystansem stanowym<sup>56</sup>. Czy jednak taki właśnie przypadek zachodzi w omawianych tekstach?

Prawda, że współczesny władca jako bohater zostaje umieszczony w czasie „przodków i założycieli”, ale zarazem jako adresat utworu stoi na tej samej płaszczyźnie co poeta-nadawca. Właśnie w charakterze wewnętrznych relacji komunikacyjnych leży, jak sądzę, źródło różnicy między temporalnym porządkiem form genealogiczno-katalogowych a epopeją z jej „przeszłością absolutną” i absolutnym przedziałem między światem przedstawionym a światem (czasem) „śpiewaka (autora i jego słuchaczy)”<sup>57</sup>. Sądzę, że bardziej adekwatna od „epickości” byłaby tu kategoria synchronii mitycznej<sup>58</sup>.

W *Proporcu* i pieśni I, 10, charakterystyczne jest odwołanie się do konwencji unieruchamiających. W *Proporcu* jest to konwencja ekfrazy<sup>59</sup>, wywodząca się może w tym samym stopniu z Homerowego opisu tarczy Achillesa, co ze średniowiecznych narracji ikonograficznych typu *Biblia pauperum*, co wreszcie z rozpoczynającej się mody emblematycz-

<sup>53</sup> Pisze o tym Szczerbicka-Słęk (*op. cit.*, s. 55 n.).

<sup>54</sup> Sam Kochanowski wyeksplikował ten sens we *Włodzisławie Warneńczyku* (w. 45—60).

<sup>55</sup> Szczerbicka-Słęk, *op. cit.*, s. 24 n.

<sup>56</sup> M. Bachtin, *Epos i powieść. (O metodologii badań nad powieścią)*. W: *Problemy literatury i estetyki*. Przełożył W. Grajewski. Warszawa 1983, s. 549—550.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 548.

<sup>58</sup> O koncepcjach czasu w micie i myśleniu mitycznym zob.: M. Eliade, *Czas święty i mity*. W: *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Wyboru dokonał M. Czerwiński. Wstępem opatrzył B. Moliński. Przełożyła A. Tatariewicz. Warszawa 1970. — E. Mielecinski, *Poetyka mitu*. Przełożył J. Dancygier. Przedmową opatrzyła M. R. Mayenowa. Warszawa 1981, s. 213—220. — W. Toporow, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*. Przełożył R. Maślanko. W zbiorze: *Semiotyka kultury*. Warszawa 1975.

<sup>59</sup> W wielu punktach zgodna z ikonograficzną konwencją epoki — zob. np. opis pędu Boreasza (w. 221—228), a zwiastca personifikację Wisły (w. 169—176).

nej<sup>60</sup>. Historia jawi się tu w sposób nieciągły, selektywny, jako seria osobnych, zatrzymanych w ruchu — częściowo uzupełnionych narracją — scen i portretów. Są to wizerunki władców („Tamże piękny majestat był wymalowany. / Na nim król siedział w myślach swoich rozerwany”, w. 109—110) i bohaterów („tam Szary leży zmordowany, / Którego bardziej boli zły sąsiad niż rany”, w. 99—100). Ustatycznienie historii jest więc w równym stopniu funkcją jej mityzacji co parenezy.

Jeszcze wyraźniej ujawniają się takie tendencje w pieśni I, 10. Jest to znowu szereg wizerunków królewskich, tym razem jednak, dzięki szczególnej konstrukcji „podmiotu oglądającego”, szereg wpisany w tekst liryczny. Owym podmiotem jest poeta-ptak, w cudowny sposób „tykający się nieba” i dostrzegający królów, którzy są tego nieba mieszkańcami. Ta podwójna — obejmująca przedmiot i podmiot — apoteoza sankcjonuje prawdziwość przedstawianych obrazów, nie tyle jednak w kategoriach faktu co wartości. Jako rama autotematyczna służy upromoczeniu poetyckiej działalności wzorcotwórczej.

Poczet władców otwiera postać legendarnego eponima:

Kto by cie nie znał, Lechu Słowianinie,  
Któryś napierwej zasiadł w tej krainie  
I opanował męstwem swoim mocne  
Brzegi północne? [w. 21—24]

Strofa ta od dawna bulwersowała badaczy w zestawieniu z innym, nie datowanym i dość zagadkowym gatunkowo (rodzaj szkicu, referatu czy głosu w dyskusji?) utworem Kochanowskiego, pt. *O Czechu i Lechu historyja naganiona*. Autor kwestionuje w nim autentyczność Lecha (w poglądzie tak radykalnym pozostał odosobniony aż po wiek XVIII<sup>61</sup>), ujawniając znajomość krytycznego warsztatu nowoczesnego historyka. Powołuje się więc na negatywny wynik konfrontacji źródeł polskich i obcych, wskazuje na niemożność wypełnienia luki czasowej między Lechem a pierwszymi historycznymi księżętami, przede wszystkim jednak — jak na humanistę przystało — próbuje wyciągać wnioski z analizy filologicznej. Co prawda, sam popada przy tym w pułapki etymologizowania, ale stanowczo podważa jeden z aksjomatów „historii etymo-

<sup>60</sup> Hodgen (*op. cit.*, s. 458) wspomina o charakterystycznej konwencji przedstawiania drzewa genealogicznego, w które wrysowywano medaliony z podobiznami władców.

<sup>61</sup> Argumentację Kochanowskiego przejęli uczeni gdańscy: Jerzy Wende, a następnie Gotfryd Lengnich. Na ten temat zob. J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego Oświecenia*. Wrocław 1965, s. 30 n. — K. Bartkiewicz, *Obraz dziejów ojczystych w świadomości historycznej w Polsce doby Oświecenia*. Poznań 1979, s. 72 n. — W. Walecki, *Jan Kochanowski w literaturze i kulturze polskiej doby Oświecenia*. Wrocław 1979, s. 20, 63. — Janion, *Zmirodzka*, *op. cit.*, s. 367.

logicznej”: to nie nazwa ludu pochodzi od wodza-przewodnika, ale odwrotnie — Czech wiedzie się od Czechów (*Cecchi*) a Lach od *Lacsi* <sup>62</sup>.

Być może, tu właśnie ujawnia się właściwe, „republikańskie”, a nie regalistyczne stanowisko Kochanowskiego w ujęciu relacji między władcą a zbiorowością. Rola króla jest pochodna, jest on depozytariuszem prawa przed zbiorowością odpowiedzialnym. Zarazem jednak — a dowodzą tego poprzednio omówione teksty, zwłaszcza *Proporzec* — król personifikuje ideę ciągłości państwa, choć we współtworzeniu jego prestiżu, potęgi i pomyślności może mieć udział różny (nie darmo Zygmunt August jest głównie odbiorcą życzeń, postulatów i pochwał ogólnikowych, podczas gdy Batorego sławi poeta za konkretne zasługi). Dla poddanych władca powinien być wzorem cnoty — myśl tę wypowiada poeta w drugim chórze *Odprawy*, w *Satyrze*, w *Dryas zamechskiej*, a także ustami Plebana we *Wrózkach*, gdzie łączy ją z kolejną pochwałą *temporis acti*. Takie widzenie roli króla tłumaczy użycie „kodu personalnego” w poetyckich wykładach historii.

Polityczny sens i uwikłania *O Czechu i Lechu historii naganionej* w wielką dyskusję dotyczącą tyleż pytania o początek, co aktualnych orientacji politycznych, stały się niedawno przedmiotem kilku interesujących opracowań <sup>63</sup>. Problemy te, a wraz z nimi kwestię genezy i chronologii utworu pozostawiam jednak na boku, wracając do ujawnionej wcześniej różnicy stanowisk Kochanowskiego-historyka i Kochanowskiego-poety. Dość dawno przewyciężone zostało przekonanie, że chodzi tu o różny stopień „dojrzałości” poglądów <sup>64</sup>. Jan Malicki <sup>65</sup>, a także Janusz Pelc przypominają o koniecznej poprawce gatunkowej:

Słuchacz wykładów Robortella i czytelnik jego pism w tym też słynnych komentarzy do *Poetyki* Arystotelesa wiedział bowiem dobrze, iż historia i poezja rządzą się odmiennymi prawami. Pierwsza mówi o tym, co było; druga o tym, co mogło być <sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Zob. też *Proporzec*, w. 203—204.

<sup>63</sup> J. Malicki: *Jana Kochanowskiego „O Czechu i Lechu historia naganiona”*. „Ruch Literacki” 1977, nr 6; *Mity narodowe. Sporów o genezę „Historii naganionej” ciąg dalszy*. Referat na sesji poświęconej Kochanowskiemu (Instytut Badań Literackich PAN, listopad 1983). — H. Barycz, *Wojski sandomierski contra wojski krasnostawski? Do historii kontrowersji dziejopisarskiej*. W: *Z zaścianka na Parnas. Drogi kulturalnego rozwoju Jana Kochanowskiego i jego rodu*. Kraków 1983.

<sup>64</sup> Tak twierdził T. Ulewicz w pracy *Świadomość słowiańska Jana Kochanowskiego. Z zagadnień psychiki polskiego renesansu* (Kraków 1948, s. 96).

<sup>65</sup> Malicki, *Jana Kochanowskiego „O Czechu i Lechu historia naganiona”*, s. 445. Autor wspomina o zbieżności stanowisk Kochanowskiego i Ronsarda. Pogląd przywódcy *Plejady* wyłożony został w pierwszej przedmowie do *La Franciade* (w: *Oeuvres complètes*. T. 3. Paris 1858, s. 23), gdzie oświadcza on, że nie obchodzi go wcale, czy Francuski rzeczywiście przybył, czy nie przybył do Francji, wystarczy, że mógł przybyć. Prawda historyczna jest sprawą historyka, poeci zajmują się tym, co możliwe.

<sup>66</sup> Pelc, *op. cit.*, s. 242. Włoskie dyskusje na temat relacji między poezją a hi-

Jednak wywodzące się od Arystotelesa, a podjęte przez teoretyków renesansowych rozróżnienie między prawdą przedstawiającą fakty szczegółowe historii a prawdopodobieństwem ogólniejszej („filozoficzniejszej”) od niej poezji nie wyczerpuje chyba sprawy. Klucz leży raczej w retoryce. Zretoryzowana poezja tak samo jak rządząca się prawami retoryki proza publicystyczna kształtuje takie wizje *temporis acti*, jakie najlepiej służą założonym celom perswazyjnym. Dotyczy to również największych myślicieli epoki. Podobny jak u Kochanowskiego, dwoisty stosunek do przeszłości historycznej, szczególna dialektyka demaskatorskiego krytycyzmu i mitotwórstwa, występuje u Machiavellego. Jest ona funkcją dwojakiej roli, którą historia pełni w jego doktrynie — jako źródło przydatnej w rządzeniu wiedzy o stałych mechanizmach polityki i jako „nauczycielka *virtù*”<sup>67</sup>.

Pragmatyczny sposób traktowania mitów początku i legend etnogenetycznych u Kochanowskiego odpowiada miejscu, jakie wyznaczył poeta wszelkiej mitologii, łącznie z antycznymi opowieściami o bogach i bohaterach, a nawet niektórym przekazom biblijnym. Podważając wiarę w mityczne zmyślenia i dostrzegając czysto poznawcze funkcje historiografii, autor *Proporca* świadomie posługuje się mitami i sam tworzy struktury „mitopodobne”. Stanowią one narzędzie opisu rzeczywistości jako zbiór modelowo wyostrzonych sytuacji elementarnych, nade wszystko zaś jako swoisty kod wartości.

Tak więc w myśleniu Kochanowskiego o czasie zbiorowym zachowuje swoją ważność wspomniana na początku triada temporalna: czasowi linearnemu przeciwstawiają się dwie pozostałe, wyżej waloryzowane i w pewnej mierze nakładające się na siebie kategorie: czas nawrotny i trwanie jako swoista forma bezczasu. Historia staje się materiałem *quasi-nomotetycznych* typologii lub przedmiotem remitologizacji, dzieje stanowią domenę powtarzalności, a życie zbiorowe jest ponawianiem wzorów.

---

storią, a także historią a filozofią omawia obszernie A. Kuczyńska (*Człowiek i świat. Wątki antropologiczne w poetykach renesansu włoskiego*. Warszawa 1976, s. 69 n.).

<sup>67</sup> Zob. J. Szacki, *Użytki historii w doktrynie politycznej Machiavellego*. W zbiorze: *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*. Warszawa 1973.