

**„Śnie, który uczysz umierać człowieka...”  
Krótka nota do fraszki II 37 („Do snu”) Jana  
Kochanowskiego**

Jacek Sokolski

JACEK SOKOLSKI Uniwersytet Wrocławski

## „ŚNIE, KTÓRY UCZYSZ UMIERAĆ CZŁOWIEKA...” KRÓTKA NOTA DO FRASZKI II 37 („DO SNU”) JANA KOCHANOWSKIEGO

Przedmiotem tego artykułu będzie utwór niewątpliwie dobrze znany i od dawna z różnych powodów przykuwający uwagę badaczy twórczości Jana Kochanowskiego<sup>1</sup>. Ogólniejszą wymowę wiersza słusznie wiązano zwykle z bardzo silnymi wpływami platonizmu czy neoplatonizmu na niektóre przynajmniej dzieła czarnoleskiego poety, dopatrywano się też w tym kontekście wyraźnej zależności od sławnego opisu snu Scypiona, przedstawionego szczegółowo w jedynym zachowanym do naszych czasów obszerniejszym fragmencie *De republica* Cyncerona. Dla wygody, ale także dla jasności dalszego wywodu, przytoczymy tutaj tę dość długą (liczącą aż 16 wersów) fraszkę w całości:

Śnie, który uczysz umierać człowieka  
I okazujesz smak przyszłego wieka,  
Uśpi na chwilę to śmiertelne ciało,  
A dusza sobie niech pobuja mało.  
Chceli, gdzie jasny dzień wychodzi z morza,  
Chceli, gdzie wieczór gaśnie pozna zorza.  
Albo gdzie śniegi panują i lody,  
Albo gdzie wyschły przed gorącym wody.  
Wolno jej w niebie gwiazdom się dziwować  
I spórnym biegom z bliska przypatrować,  
A jako koła w społecznym mijaniu  
Czynią dźwięk barzo wdzięczny ku słuchaniu.  
Niech się nacieszy nieboga do woli,  
A ciało, które odpoczynek woli,

<sup>1</sup> Zob. np. B. Otwinowska, *Sen w poezji Jana Kochanowskiego*. W zb.: *Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka – twórczość – recepcja*. Red. J. Pelc, P. Buchwald-Pelcowa, B. Otwinowska. T. 1. Lublin 1989, s. 408–409. – Z. Głombiowska, *W poszukiwaniu znaczeń. O poezji Jana Kochanowskiego*. Gdańsk 2001, s. 167–170. – J. Zagórzdon, *Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej*. Opole 2002, s. 299–300. – M. A. Janicki, *Górnicki, Kochanowski, Nidecki – wspólne lektury, wzajemne inspiracje? Kilka uwag o środowisku humanistycznym kancelarii Zygmunta Augusta w Wilnie*. W zb.: *Łukasz Górnicki i jego włoskie inspiracje. Materiały z sesji zorganizowanej przez Komisję Dziejów Odrodzenia i Reformacji przy Komitecie Nauk Historycznych PAN (Warszawa, 28–29 listopada 2003)*. Red. P. Salwa. Warszawa 2005, s. 73–76. – P. Stępień, *Łaskawy sen i święta matematyka, czyli co wspólnego ma fraszka Kochanowskiego „Do snu” z traktatem Kopernika „O obrotach sfer niebieskich”?* W: S. Falkowski, P. Stępień, *Ciężkie norwidy, czyli Subiektywny przewodnik po literaturze polskiej*. Warszawa 2009.

Niechaj tymczasem tesknice nie czuje,  
A co jest nie żyć, w czas się przypatruje<sup>2</sup>.

Wiersz stanowi rozbudowaną apostrofę skierowaną do personifikowanego Snu, który w pierwszej linijce przedstawiony został jako *magister mortis*. Ten chwyt kompozycyjny nie zwrócił dotąd szczególnej uwagi badaczy, czemu właściwie trudno się dziwić ze względu jego wielce konwencjonalny charakter. Dawno już zresztą dostrzeżono, iż literaturoznawcy przejawiają dziwną awersję do apostrofy, co sprawia, że wprawdzie, zwłaszcza w liryce, figura ta zawsze odgrywała niezwykle eksponowaną rolę, ale w wielu uczonych rozprawach jest ona zupełnie ignorowana<sup>3</sup>. Szczególną niechęć budziła przy tym właśnie powszechna wśród poetów dawnych epok praktyka zwracania się do różnych personifikowanych abstrakcji, które zresztą w estetyce postromantycznej w ogóle cieszyły się wyjątkowo złą reputacją. Myślę wszakże, iż porzucając podobne uprzedzenia, warto się czasem nad tego rodzaju figurami pochylić nieco bardziej. Wydaje się, że przynajmniej w przypadku omawianego tutaj utworu Kochanowskiego może to przynieść pewien pożytek.

Zacząć wypada od dość banalnego pytania o to, kim (a może raczej czym) jest adresat owej apostrofy. Odpowiedź na nie byłaby prosta, gdyby nie fakt, iż tytułowy sen może przecież w polszczyźnie oznaczać przede wszystkim dwie różne, chociaż powiązane ze sobą rzeczy: po pierwsze, okresowy odpoczynek fizyczny i umysłowy, połączony z częściową przynajmniej utratą świadomości, czyli spanie, po drugie zaś to, co się nam w tym czasie śni. W niektórych językach oba te zjawiska mają lub miały osobne nazwy: tak dzieje się np. w angielskim („*sleep*” oraz „*dream*”) czy też w grece („*ύπνος*” i „*όνειρος*”). W łacinie sprawa jest nieco bardziej skomplikowana, ale i tu „*somnus*” z reguły oznacza ‘spanie’, a „*somnium*” – ‘senne widzenie’<sup>4</sup>. Lektura wiersza Kochanowskiego nie pozostawia wątpliwości, iż sen, do którego zwraca się poeta, to grecki „*ύπνος*” i łaciński „*somnus*”, skoro już w wersie trzecim czytamy, że ma on ogarnąć „śmiertelne ciało”.

Grecki termin nie oznaczał jednak tylko samego zjawiska, bardzo wczesnie uległ bowiem procesowi deifikacji. Hypnos należał do grupy pomniejszych bóstw będących w istocie personifikowanymi abstrakcjami, z których część spotykamy już w poezji okresu archaicznego, a których liczba później mocno się powiększyła<sup>5</sup>. Do tej kategorii należały takie postacie jak Eris, Temida, Dike, Eros, Hory, Charyty, Tyche czy Nemezis. Pierwotnie były one zwykle wytworami inwencji poetów, przeniknęły następnie do sztuk plastycznych, a z biegiem czasu, przynajmniej niektóre z nich, stały się nawet przedmiotami osobnych kultów. W religijnym świecie starożytnych

<sup>2</sup> J. Kochanowski, *Do snu*. W: *Fraszki*. Oprac. J. Pełc. Wyd. 3, przejrz. Wrocław 1998, s. 71–72. BN I 163. Dokonałem tu jednak pewnej drobnej korekty natury interpunkcyjnej i zastąpiłem pojawiającą się w zakończeniu wersetu dziesiątego kropkę przecinkiem. W przedostatnim wersie zmieniłem też „tym czasem” na „tymczasem”.

<sup>3</sup> Zob. na ten temat przede wszystkim J. Culler, *Apostrophe*. W: *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London 2001.

<sup>4</sup> W starożytnych tekstach zachowanych do naszych czasów tylko sporadycznie zdarzają się odstępstwa od tej zasady.

<sup>5</sup> Na ich temat zob. W. Burkert, *Greek Religion*. Transl. J. Raffan. Cambridge, Mass., 1985, s. 184–186. Poświęcona im literatura naukowa jest zresztą bardzo bogata i trudno byłoby ją tutaj przedstawić.

Greków pełniły dość istotną funkcję. Jak to ujął kiedyś Walter Burkert, ich rola polegała przede wszystkim na mediacji między olimpijskimi bogami a rozmaitymi sferami rzeczywistości. Od bogów istoty te przejęły różne elementy mityczne i osobiste, w zamian umożliwiły olimpijczykom udział w konceptualnym porządku rzeczy<sup>6</sup>. Przy okazji zostały stopniowo wmontowane w ogólniejszy teogoniczno-genealogiczny schemat, który systematycznie uzupełniany sprawił w końcu, że niemal wszyscy członkowie greckiego panteonu stali się ze sobą w jakiś sposób skoligaceni.

Nie ma potrzeby wchodzić głębiej w te zawile kwestie, wystarczy tylko powiedzieć, że interesujący nas tu szczególnie Hypnos uchodził powszechnie za bliźniaczego brata Tanatosa, bożka lub, jak chcą inni, demona śmierci, obaj zaś byli synami Nocy (Nyks) i jej brata Erebosa, dość zagadkowej personifikacji świata podziemnego, chociaż np. Hezjod w swojej *Teogonii* (w. 758–759) utrzymywał, że Noc wydała ich na świat sama z siebie. Obaj bliźniacy pojawiają się już w Homerowej *Iliadzie*, gdzie najpierw, w księdze czternastej, sam Hypnos pomaga Herze oszukać jej małżonka, następnie zaś, w szesnastej, na polecenie Zeusa wraz z bratem zabiera do ojczyzny ciało Sarpedona, który poległ, jak wiadomo, w starciu z Patroklosem. Synów Nocy wyobrażano sobie zwykle jako parę skrzydlatych młodzieńców i do takiego przedstawienia postaci Hypnosa nawiązywał przecież także Kochanowski bardzo wyraźnie w *Trenie XIX*.

W omawianej fraszce brak odniesień do tych ikonograficznych konwencji, nie musimy im zatem poświęcać więcej uwagi. Bardziej interesująca jest osobliwa logika wywodu wypełniającego utwór. Sen zostaje ukazany jako nauczyciel, wbrew jednak otwierającej tekst formule nie uczy ludzi umierać, lecz tylko pokazuje „smak przyszłego wieka”, czyli pozwala zrozumieć, na czym polega pośmiertne bytowanie. Uwolniona z ciała dusza może sobie teraz „pobujać mała”, obserwując ruchy planet i wsłuchując się w ową wywodząca się z tradycji pitagorejskiej muzykę sfer, której przebywający na ziemi ludzie słyszeć z różnych powodów nie są w stanie. Odbywa się to zgodnie ze scenariuszem utrwalonym zarówno w opisaney przez Platona w *Państwie* wizji Era, jak i w sennym widzeniu Scypiona opowiedzianym przez wspomnianego już tutaj Cyncerona. Oczywiście nie wszyscy ludzie doświadczają podczas snu tego rodzaju objawień, teoretycznie przynajmniej mogą się one jednak przytrafić każdemu. Do miejsca, o którym mowa, w utworze Kochanowskiego nie dzieje się właściwie nic niepokojącego ani też szczególnie interesującego: poezja renesansowa pełna jest takich konwencjonalnych przedstawień. Prawdziwy kłopot pojawia się dopiero w finale fraszki, gdzie autor, kończąc opis sennych doświadczeń duszy, stwierdza:

Niech się nacieszy nieboga do woli,  
A ciało, które odpoczynek woli,  
Niechaj tymczasem tesknice nie czuje,  
A co jest nie żyć, w czas się przypatruje.

Z fragmentu tego mogłoby wynikać, że – zdaniem Kochanowskiego – kiedy dusza obywa swoją kosmiczną wędrówkę, pogrążone we śnie ciało nie czuje „tesknice”, czyli smutku, żalu lub przykrości, a w dodatku obserwuje, co znaczy „nie żyć”,

<sup>6</sup> Zob. *ibidem*, s. 185.

choć nietrudno dostrzec, że, po pierwsze, nawet na jawie to nie ono, lecz dusza doświadcza smutku i innych tego rodzaju uczuć, po drugie zaś, spanie łączy się przecież zawsze z częściowym zawieszeniem percepcji zmysłowej. Śpiące ciało nie może zatem niczemu się przypatrywać, nawet jeżeli przyjmujemy za dobrą monetę wyrażany przez różnych dawnych autorów pogląd, że dusza nie jest jednolita i że jej niższe części, czyli dusza wegetatywna i dusza zmysłowa, pozostają w ciele w czasie, kiedy dusza rozumna wyrusza w owe oniryczne podróże. Albo więc czarnoleskiemu poecie, jak przed wiekami Homerowi, zdarzyło się w tym momencie „przysnąć”, co zresztą z uwagi na tematykę utworu byłoby nawet w pewnym sensie na miejscu, albo istnieje jakieś inne wyjaśnienie problemu. Jest ono w gruncie rzeczy bardzo proste: nie mamy tutaj przecież do czynienia z jakimś uczonym traktatem naukowym lub filozoficznym, lecz z wierszem operującym poetyckimi obrazami, te zaś, jako produkty wyobraźni, formują świat rządzący się własnymi regułami i własną logiką. W świecie tym wyobrażenia o duszy mają nader często charakter somatomorficzny, co pozwala jej np. odbywać dalekie podróże bądź prowadzić walkę z wrogimi siłami (z demonami lub personifikacjami grzechów), ciało zaś nie tylko czuje, lecz niekiedy, jak to się działo choćby w średniowiecznych *altercationes* czy w moralitetach, zdolne jest nawet przemówić, prezentując własny punkt widzenia. Takie były po prostu prawa alegorii, a wiersz Kochanowskiego ma niewątpliwie alegoryczny charakter.

Ponieważ poezja alegoryczna z reguły karmi się literaturą wcześniejszą, da się ją należycie zrozumieć jedynie w konfrontacji z modelami, do których nawiązuje. Nawet wybitni uczeni, jeśli zostali uformowani w świecie XIX-wiecznych, postromantycznych uprzedzeń, skłonni byli kiedyś upatrywać dokładnie w tym fakcie jej szczególną słabość, pozwalającą wykluczyć tę poezję z przestrzeni czegoś, co określali mianem „prawdziwej sztuki”. Karl Vossler np. widział w alegorii tylko pewien „bezużyteczny epilog” i nazywał ją przy okazji „grecko-rzymskim papierowym kwiatem” oraz „filologiczną sztuką”<sup>7</sup>. Nie ma już dzisiaj chyba sensu dyskutować z tego rodzaju opiniami, zwłaszcza w czasach, gdy coraz trudniej nam powiedzieć, czym mogłaby być owa „prawdziwa sztuka”, pozostawimy zatem ten problem na boku. Vossler miał jednak trochę racji: alegoria jest rzeczywiście „filologiczna” w tym znaczeniu, że u jej źródeł stoi zwykle refleksja nad sensem dawnych utworów, do których w rozmaity sposób nawiązywała poprzez adaptację całych tekstów lub tylko wydobytych z nich fragmentów.

W tej sytuacji zmuszeni jesteśmy najpierw spróbować ustalić źródło samego pomysłu Kochanowskiego w świecie jego potencjalnych lektur. Zakresu tych czytelniczych doświadczeń nie potrafimy nawet w przybliżeniu odtworzyć, ponieważ sam czarnoleski poeta pozostawił nam zbyt mało bezpośrednich informacji na ten temat. W interesującym nas przypadku dość oczywista wydaje się tylko znajomość *Somnium Scipionis*, chociaż nie da się kategorycznie wykluczyć, że twórca fraszki nawiązywał w tym miejscu do jakichś źródeł pośrednich. Cyceron był wszak, jak to już dawno zauważono, jednym z ulubionych jego autorów i tego rodzaju zastrzeżenia świadczyłyby chyba raczej o nadmiernej pedanterii. Tak czy inaczej, wypada

<sup>7</sup> K. Vossler, *Mediaeval Culture: An Introduction to Dante and His Times*. Transl. W. C. Lawton. T. 2. New York 1958, s. 131. Przekłady, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą ode mnie.

stwierdzić, że ta bardzo wyraźna zależność od dzieła Arpinaty w żaden sposób nie pomoże nam zmierzyć się z problemem pojawiającym się w zakończeniu wiersza.

Jego rozwiązanie stanie się, jak sądzę, realne, jeżeli naszą uwagę skupimy na fakcie, iż sen występuje w utworze w funkcji nauczyciela. W tym kontekście przychodzi na myśl *dictum*, za którego autora zwykle uchodził żyjący w V wieku p.n.e. grecki filozof Anaksagoras z Klazomenaj. Z jego dzieł zachowały się jedynie niewielkie fragmenty, wśród nich zaś m.in. świadectwo pojawiające się w gigantycznej kolekcji późnoantycznego erudyty Stobajosa (4.52b.39), który twierdził: „Anaksagoras powiedział, że dwie są rzeczy uczące nas, czym jest śmierć – czas przed narodzinami oraz sen” („Αναξαγόρας δύο ἔλεγε διδασκαλίας εἶναι θανάτου, τὸν τε πρὸ τοῦ γενέσθαι χρόνον καὶ τὸν ὕπνον”)<sup>8</sup>. Antologia Stobajosa składała się pierwotnie z czterech ksiąg (początek pierwszej właściwie się nie zachował), w średniowieczu jednak nastąpił jej podział na dwie części, które w tradycji rękopiśmiennej funkcjonowały osobno<sup>9</sup>. Książka była dobrze znana XVI-wiecznym humanistom, chociaż należy zaznaczyć, że jej pierwsze pełne wydanie ukazało się dopiero w 1609 roku. Wcześniej wydawano osobno obie wspomniane części. Najpierw drugą z nich ogłosił w Wenecji w 1536 roku Vittore Trincavelli, lekarz i matematyk wykładający w Padwie (nauczał zresztą jeszcze w czasach, gdy przebywał tam Kochanowski). Później tę samą część trzykrotnie wydawał wraz z łacińskim tłumaczeniem w Bazylei wielki polihistor Conrad von Gesner (w latach 1543, 1545 i 1549). Część pierwszą ogłosił natomiast dopiero w roku 1575 w Antwerpii Wilhelm Canter. W tym ostatnim przedsięwzięciu miał *nb.* pewien udział padewski kolega Kochanowskiego, węgierski humanista János Zsámboki (Ioannes Sambucus), zapalony kolekcjoner greckich manuskryptów, wśród których znalazły się m.in. także dwa kodeksy zawierające dzieło Stobajosa<sup>10</sup>. Z tego wszystkiego oczywiście nie wynika wcale, że czarnoleski poeta znał antologię greckiego erudyty, nie da się jednak tego wykluczyć. Z samym interesującym nas tutaj *dictum* Anaksagorasa mógł się oczywiście zetknąć w trudnej do wskazania pracy współczesnego sobie autora, mógł też usłyszeć je w czasie jakiegoś wykładu w Padwie (czy może nawet wcześniej). Dodać może jeszcze wypada, że nie zawsze Anaksagorasowi przypisywano to powiedzenie. W greckim kodeksie znanym jako *Gnomologium Vaticanum* jego autorstwo zostało przysądzone np. cynikowi Bionowi z Borysthenes<sup>11</sup>.

W swojej fraszce Kochanowski nie powtarza rzekomej wypowiedzi greckiego filozofa *in extenso*, nawiązuje jednak do niej w sposób dość wyraźny. Niewątpliwie też sama w sobie brzmiała ona dość zagadkowo i domagała się pewnej interpretacji lub dopowiedzenia. Dotyczyło to przede wszystkim kwestii owego „czasu przed narodzinami”. Polski poeta pozornie o nim nie wspomina, mówiąc tylko o „smaku przyszłego wieka”. Odkrywa go dusza, udając się we śnie w opisaną dalej w wierszu kosmiczną podróż. Jest to jednak, o czym należy pamiętać, kosmos skonstruowany według swoistego pitagorejsko-platońskiego modelu. We fraszce jego układ został

<sup>8</sup> I. Stobaios, *Anthologium*. T. 5. Rec. C. Wachsmuth, O. Hense. Berolini 1912, s. 1084.

<sup>9</sup> Istnieje obszerne studium poświęcone dziejom tego zbioru i jego tekstu – zob. M. Curnis, *L'Antologia di Giovanni Stobaeo. Una biblioteca antica dai manoscritti alle stampe*. Alessandria 2008.

<sup>10</sup> Zob. *ibidem*, s. 117–125.

<sup>11</sup> *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano Graeco 743*. Ed. L. Sternbach. Berlin 1963, s. 67.

ledwie zarysowany, ale Kochanowski, który kwestiami astronomicznymi niewątpliwie się interesował, czego w swojej twórczości dał wiele różnych dowodów, na pewno wiedział, iż zdaniem starożytnych Greków wszechświat był całością uformowaną wokół osi wyznaczonej przez Drogę Mleczną, przebiegającą pomiędzy dwoma biegunami wskazanymi przez zodiakalne konstelacje Raka i Koziorożca. Współczesny znawca archeoastronomii ujął ich znaczenie w syntetyczny sposób:

Dla starożytnych Rak i Koziorożec były znakami, które łączyły mikrokosmos z makrokosmosem. W mikrokosmosie każdy człowiek żyje swoim własnym kończącym się śmiercią życiem, w makrokosmosie dusze istot ludzkich cieszą się nieśmiertelnością. Pierwszy jest związany z położoną nisko ziemią, drugi leży na wyżynach niebios albo nawet na księżycu. Dwa znaki Raka i Koziorożca ułatwiają odwieczny cykl dusz, pozwalając im zstępować z zaświatów na ziemię i wstępować z ziemi w zaświaty. Żeby być bardziej precyzyjnym: dusze, rodząc się, zstępują na ziemię przez bramę Raka (czyli Boreasza); wstępują zaś po śmierci do nieba przez bramę Koziorożca (czyli Notosa)<sup>12</sup>.

Pojawiające się w zakończeniu przytoczonego fragmentu greckie nazwy wiatrów północnego i południowego stanowią wyraźne nawiązanie do fragmentu sławnego Homerowego opisu grotty nimf, do której trafić miał Odyseusz zaraz po swoim powrocie do Itaki (*Odyseja* 13, 109–112). Można, rzecz jasna, zgłaszać różne uzasadnione wątpliwości w kwestii tego, czy Homer rzeczywiście miał w tym miejscu na myśli zodiakalne wrota (pamiętajmy, że sam podział nieba na 12 zodiakalnych sektorów stanowił, jak wszystko na to wskazuje, pomysł dopiero babilońskich uczonych działających w połowie V wieku p.n.e., nie mógł być zatem znany w czasach, kiedy poemat został ułożony). W starożytności jednak w ten właśnie sposób ów wielce zagadkowy opis niekiedy próbowano odczytywać, o czym świadczyć może chociażby niezwykle późniejszy popularny komentarz do wspomnianego fragmentu *Odysei*, napisany przez neoplatońskiego filozofa Porfiriusza z Tyru, ucznia Plotyna<sup>13</sup>. Czytamy w nim m.in.:

Oto Numenius i jego uczeń Kroniusz mówią, że jaskinia jest obrazem i symbolem kosmosu i że istnieją dwie przeciwności na niebiosach, z których jedna, wysunięta najbardziej na południe, to szczyt lata, a druga – najbardziej ku północy – to szczyt zimy. Letnie przesilenie ma miejsce w porze Raka, zaś zimowe w porze Koziorożca. Skoro Rak jest bardzo bliski Ziemi, ta konstelacja jest stosownie powiązana z Księżycem, który jest najbliższym Ziemi ciałem niebieskim. Skoro zaś biegun południowy jest niewidzialny, Koziorożec jest powiązany z najdalszym i najwyższym ze wszystkich ciał niebieskich – z Kronosem [...]<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> L. Magini, *Stars, Myths and Rituals in Etruscan Rome*. Transl. A. Victor. Heidelberg 2015, s. 60. Jak nietrudno zauważyć, sama opozycja makro- i mikrokosmosu została tutaj przez autora potraktowana w sposób nieco odmienny niż ten, do którego przywykliśmy.

<sup>13</sup> O tym dziełku Porfiriusza pisał m.in. R. Lambertson (*Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley, Calif., 1989, s. 108–133, 318–324). Zob. także wstęp P. Ashwina-Siejkiowskiego (w: Porfiriusz z Tyru, *Grotta nimf*. Przekł., koment. P. Ashwin-Siejkiowski. Kraków 2006), a przede wszystkim wydaną ostatnio książkę K. N. Akçaya, *Porphyry's „On the Cave of the Nymphs” in Its Intellectual Context* (Leiden 2019).

<sup>14</sup> Porfiriusz z Tyru, *op. cit.*, s. 63. Przy okazji warto może dodać, że dla starożytnych istniał również pewien specyficzny związek między Księżycem, najszybszą z planet, a Saturnem – planetą najpowolniejszą. Zdawano sobie sprawę z faktu, iż Księżyc obiega Ziemię w ciągu mniej więcej 29 i pół dnia, podczas gdy Saturnowi zajmuje to około 29 i pół roku. Tęgo rodzaju liczbowym zbieżnościami przypisywano wtedy często dość duże znaczenie. Zwraca na to uwagę Magini (*op. cit.*, s. 60).

Nieco dalej znajdujemy jeszcze jeden szczególnie z punktu widzenia podjętych tutaj rozważań interesujący dłuższy *passus*, który również, jak sądzę, zasługuje na przytoczenie:

Powiązanie Raka i Koziorożca z dwoma „wejściami” pochodzi z czasów teologów, podczas gdy Platon mówi o dwóch „otworach”. Numeniusz i Kroniusz twierdzą, że brama Raka jest ta, przez którą zstąpili, zaś wstąpili bramą Koziorożca. Należy zauważyć, że Rak jest w kierunku północnym, to jest właściwym dla zstępowania, a Koziorożec sytuuje się w kierunku południowym, to jest stosownym dla wstępowania. Północne sfery należą do dusz zstępujących ku narodzeniu i północne wejście do jaskini jest ową „ścieżką zstępowania”. Południowe sfery należą nie do bogów, ale, ściślej, do tych, którzy wstępują do nich. Dla tego właśnie powodem Homer nie powiedział, że inna ścieżka była ścieżką dla „bogów”, lecz raczej dla „śmiertelnych”; termin, który równie dobrze stosuje się do dusz na tej zasadzie, że są one nieśmiertelne same z siebie albo też przez swą naturę. Powiada się, że Parmenides w swojej *Fizyce*, wspomina dwie bramy i że znali je Rzymianie i Egipcjanie. Mówi się również, że Rzymianie świętują Saturnalia, kiedy Słońce jest w sferze Koziorożca, i że w tym festiwalu niewolnicy odgrywają rolę ludzi wolnych, i że wszelkie dobra są wówczas uznawane za wspólną własność. Takie święta ukazują zamiar ich twórcy, że mianowicie ci, którzy stali się niewolnikami, za przyczyną bramy nieba są teraz wyzwoleni przez święto Kronosa (to jest Koziorożca) jako powstałi z martwych i mający nowe narodzenie. Ścieżka biorąca swój początek u Koziorożca jest drogą wstępowania. Dalej, jako że bramę nazywają *ianua*, to miesiąc otwierający zwa *januarius*, kiedy to słońce powraca do Koziorożca, czyli ku wschodowi, i powoli podnosi się ku północy.

U Egipcjan ich rok nie zaczyna się w styczniu, jak rok rzymski, ale w okresie Raka. Jest to dlatego, że Sotis (gwiazda Syriusz), którego Grecy zwa „Psem”, jest niedaleko Raka. Pierwszym dniem roku jest dla nich wschodzący Sotis, będący początkiem narodzin dla obecnego świata<sup>15</sup>.

Porfiriuszowi nasunęło się także w kontekście podjętych przez niego rozważań skojarzenie z innym sławnym, ale też niezwykle zagadkowym fragmentem *Odysei* (24, 11–12), w którym Homer wspomina przelotnie o „wrotach słońca” oraz o „krajinie snów” lub może raczej o „ludzie snów” („*δῆμος οὐείρων*”):

Mówi on również o „bramach słońca”, przez które rozumie Raka i Koziorożca, gdyż te są granicami dla jego biegu, jako że słońce zstępuje z kierunku wiatru północnego ku południowemu, a następnie powraca ku północy. Koziorożec i Rak wyznaczają też obrzeża Drogi Mlecznej i leżą niedaleko niej: Rak ku północy, zaś Koziorożec ku południowi. Według Pitagorasa „krajna snów” jest zaludniona duszami, które są zgromadzone na Drodze Mlecznej, biorącej nazwę od mleka. Mlekiem też karmi się dusze, które popadły w narodziny. Oto powód, dlaczego dusze są zwoływane na libacje mleka i miodu, gdyż żądzą przyjemności przyciąga się je ku narodzeniu, a mleko wytwarza się w tym samym momencie, kiedy i one są poczęte w ciele<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Porfiriusz z Tyru, *op. cit.*, s. 63–65. Porfiriusz mówi tutaj w zakończeniu o różnicy między egipskim a rzymskim kalendarzem, nie wspomina już jednak o tym, że również kalendarze niektórych miast greckich (w tym Aten) lokowały pierwotnie początek roku w okolicach letniego przesilenia (choć najczęściej nieco później, mniej więcej w połowie lipca), a nie przesilenia zimowego – zob. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaję i obyczaję starożytnej Grecji i Rzymu*. Wyd. 4, zmien. Warszawa 2012, s. 153. Kalendarze te były kalendarzami lunarnymi, co oczywiście uniemożliwiało w praktyce wskazywanie stałej daty początków roku z punktu widzenia kalendarzy solarnych. W Atenach epoki klasycznej nowy rok zaczynał się zatem np. wraz z pierwszym pojawieniem się księżyca po nowiu przypadającym po letnim przesileniu. Pisze o tym m.in. R. Hannah, *Greek and Roman Calendars: Constructions of Time in the Classical World*. London 2005, s. 43).

<sup>16</sup> Porfiriusz z Tyru, *op. cit.*, s. 71. O Drodze Mlecznej jako szlaku czystych dusz podążających do nieba wspomina m.in. F. Cumont (*After Life in Roman Paganism*. Transl. H. D. Irvine. New Haven, Conn., 1922, s. 152–153), nie powołując się jednak w tym miejscu na Porfiriusza, twierdząc tylko słusznie, że była to w ogóle opinia szeroko rozpowszechniona u schyłku starożytności.



Komentarz Porfiriusza do Homerowego opisu grotty nimf był w epoce renesansu dobrze znany i z wielu powodów wysoko ceniony, zwłaszcza przez zwolenników filozofii neoplatonickiej. Jego pierwsze drukowane wydanie ukazało się w Rzymie w roku 1518, później zaś do końca stulecia w różnych europejskich miastach dzieło to wyszło jeszcze w kilku edycjach, zwykle zresztą razem z *Kwestiami homeryckimi* Porfiriusza. Nie wiemy oczywiście, czy autor *Sobótki* znał ten komentarz z pierwszej ręki, ale zawarta w nim wizja dwóch niebieskich bram, przez które najpierw zstępują, a potem wstępują dusze, pojawia się także choćby w *Komentarzu do „Snu Scypiona”* Makrobiusza (I 12, 1–3)<sup>17</sup>, powracała też wielokrotnie w dziełach rozmaitych renesansowych autorów, co ostatecznie sprawiło, że wpisała się na trwałe w krąg obiegowych kosmologicznych wyobrażeń ludzi wykształconych. Trudno byłoby pokusić się tutaj o jakiś pełniejszy wykaz stosownych miejsc, ograniczymy się zatem tylko do wskazania trzech wybranych przykładów. Tak oto w niedatowanym niestety krótkim liście adresowanym do Wawrzyńca Medyceusza pisał Marsilio Ficino:

Starożytni teologowie twierdzili, że dusze schodzą do niższego świata przez znak Raka, domostwo Luni. Sądził mianowicie, że kiedy pragnąc narodzin, przybywają one w region narodzinom podległy, przez strefę Luni sprzyjającej rodzeniu przechodzą. Z tego powodu starożytni nazywali Raka bramą śmiertelnych. Położonego po stronie doń przeciwnej Koziorożca nazywali natomiast bramą bogów, przez niego bowiem, jak uważano, oczyszczone dusze w końcu odlatują do niebiańskiej ojczyzny. Ponieważ jak pchane pragnieniem narodzin zstępują, tak i przeciwnie – wstępują, dążąc do kontemplacji. Co do tego zaś, że boskiej kontemplacji autorem lub przynajmniej symbolem jest Saturn, pan Koziorożca, wszyscy astrologrzy zgadzają się z platonikami<sup>18</sup>.

Ficino nie powołuje się w tym przypadku na żadne źródła, można chyba jednak bez większego ryzyka przyjąć, że dobrze znał dziełko Porfiriusza, ale z pewnością także prace wymienionego tu wcześniej Makrobiusza. Nieco dalej zresztą florencki filozof pisze również o Drodze Mlecznej jako o szlaku, którym podążać zwykły dusze ludzi. Na autora komentarza do grotty nimf nie powoływał się też np. wielce uczony wenecki franciszkanin Francesco Zorzi (*vel* Giorgio), który wspominał o owych dwóch zodiakalnych wrotach, pozwalających na wędrówkę dusz, w swoim osobliwym, inspirowanym przede wszystkim żydowską kabałą encyklopedycznym dziele *De harmonia mundi totius cantica tria*, wydanym po raz pierwszy w jego ojczystym mieście w roku 1525, później zaś wznowionym po 20 latach w Paryżu i cieszącym się w kręgach uczonych renesansowych humanistów sporym zainteresowaniem<sup>19</sup>. Zorzi

<sup>17</sup> Makrobiusz odwoływał się *nb.* również w tym fragmencie do owego pochodzącego z *Odysei* opisu grotty nimf i można chyba przyjąć, że w jakiś sposób nawiązywał albo do dziełka Porfiriusza, albo bezpośrednio do wykorzystanych przez tego ostatniego niezachowanych niestety prac Numeniusa i Kroniusza. O tym fragmencie dzieła rzymskiego gramatyka zob. m.in. M. A. Elferink, *La Descente de l'âme d'après Macrobe*. Leiden 1968.

<sup>18</sup> M. Ficino, *Opera, et quae hactenus extitere, et quae in lucem nunc primum prodire omnia [...]*. T. 2. Basileae 1576, s. 917.

<sup>19</sup> F. Zorzi, *L'armonia del mondo*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di S. Campanini. Milano 2010, s. 1018 (ale także dalej, na s. 2026). O autorze tym pisali m.in. J.-F. Maillard, *Le „De harmonia mundi” de Georges de Venise. Aperçus sur la genèse et la structure de l'œuvre*. „Revue de l'histoire des religions” 1971, nr 2. – C. Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*. Napoli 1974, s. 131–403. – G. Busi, *Francesco Zorzi, a Methodical Dreamer*. W zb: *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters*.

błędnie przypisuje zresztą tę opinię po prostu samemu Platonowi. Wenecki franciszkanin był w młodości związany dość mocno z kręgiem Akademii Platonijskiej we Florencji i niewykluczone, że fragmenty traktujące o niebieskich wrotach pojawiają się u niego pod wpływem lektury Ficina, chociaż wyjaśnienie takie nie jest chyba konieczne.

W przypadku Ficina i Zorziego przemilczanie imienia Porfiriusza może wiązać się z faktem, iż należał on przecież do grona zadeklarowanych wrogów chrześcijaństwa, przeciw którego wyznawcom napisał nawet osobny traktat. Bezpieczniej było zatem powoływać się na opinię nieokreślonych bliżej „platoników”. Inna sprawa, że w wieku XVI różne dzieła greckiego filozofa systematycznie wznawiano i komentowano. Możliwe zatem, że nie ostrożność, lecz oczywisty fakt, iż sam Porfiriusz, pisząc o kosmicznych bramach, powołuje się na wcześniejszych przedstawicieli swojej szkoły (Numeniusa z Apamei i jego ucznia Kroniusza)<sup>20</sup>, sprawił, że Ficino, a później również Zorzi, uznali ten astrologiczny wywód za prezentację stanowiska powszechnie akceptowanego przez starożytnych zwolenników platonizmu, zwłaszcza że wykład Porfiriusza znajdowali przecież również w dobrze sobie znanym dziele Makrobiusza.

Sam temat powracał zresztą nie tylko w dziełach wspomnianych tutaj platonizujących renesansowych filozofów. Kiedy w roku 1567 w Bazylei ukazała się np. nowa edycja *Hieroglifików* Pieriusa Valerianusa, została ona uzupełniona krótkim, składającym się tylko z dwóch ksiąg dodatkiem, omawiającym znaczenie około 90 rzekomo hieroglificznych znaków, którego autorem był Celio Agostino Curione. W dziełku tym znajdujemy m.in. dwa niewielkie rozdziałiki poświęcone znakom Raka i Koziorożca, zinterpretowanym również w duchu wykładu zaproponowanego przed wiekami przez Porfiriusza (którego imię jednak i w tym przypadku nie pada) jako symbole narodzin i śmierci człowieka<sup>21</sup>. Można chyba zresztą przyjąć, iż dla większości renesansowych autorów podstawowym źródłem tej koncepcji był jednak nie Porfiriusz, lecz raczej Makrobiusz lub może jakieś trudne do precyzyjnego wskazania prace niezwykle często nawiązujących do niego współczesnych astrologów. Tak mogło dziać się również w przypadku omawianej tu fraszki.

---

Ed. J. Dan. Cambridge, Mass., 1997. – D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. University Park, Pa., 2000, s. 112–119. – F. Secret, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*. Trad. P. Zoccatelli. Roma 2001, s. 130–141. – F. A. Yates, *The Occult Philosophy of the Elizabethan Age*. London 2001, s. 33–42. – W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala*. T. 1: 15. und 16. Jahrhundert. Stuttgart 2012, s. 384–449.

<sup>20</sup> Na temat tych dwóch filozofów, którzy byli zresztą właściwie raczej neopitagorejczykami, zob. R. Lamberton, *Numenius, Cronius, and Porphyry on Homer*. W zb.: *Brill's Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Ed. C.-P. Manolea. Leiden 2022. Same ich dzieła do naszych czasów nie dochowały się, były jednak systematycznie wykorzystywane przez różnych przedstawicieli późnego platonizmu.

<sup>21</sup> C. A. Curione, *Hieroglyphicorum commentiorum libri duo*. W: P. Valeriano, *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*. Basileae 1567, k. 436v–437r. Dodatek ten towarzyszył odtąd niezmiennie kolejnym wydaniom dzieła Pieriusa, tyle że z jakichś nieznanych powodów działo się tak zawsze z pominięciem prawdziwego nazwiska autora. O dziełku Curionego zob. m.in. L. Volkman, *Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen*. Leipzig 1923, s. 76–77. – D. C. Allen, *Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*. Baltimore, Md., 1970, s. 117–118.

Wolno więc chyba postawić tezę, że kreśląc wizję duszy „bujającej sobie” w kosmicznej przestrzeni i wsłuchującej się w muzykę sfer planetarnych, Kochanowski odwoływał się do systemu starożytnych wyobrażeń mocno zadomowionych w myśli renesansowej. Opatrzył zatem *dictum* Anaksagorasa utrzymanym w neoplatońskim duchu rozwinięciem, które jednak w XVI wieku było pod względem doktrynalnym dość kłopotliwe, za ową neoplatońską czy może raczej neopitagorejską wizją kryła się bowiem przecież nauka o preegzystencji dusz, odrzucona przez Kościół już w epoce patrystycznej<sup>22</sup>. W twórczości Kochanowskiego samego obrazu owych dwóch kosmicznych bram nigdzie wprawdzie w czystej postaci nie spotykamy (omawiana tu fraszka też go przecież właściwie nie zawiera), ale do wspomnianej doktryny, sprzecznej z ogólnie przyjętym w czasach Kochanowskiego chrześcijańskim punktem widzenia, nawiązywał poeta bardzo wyraźnie w *Trenie X*, kiedy to, wyliczając rozmaite potencjalne miejsca i formy pośmiertnego bytowania swojej córeczki, zwracał się do niej m.in. z pytaniem:

Czyś po śmierci tam poszła, kędyś pierwszej była,  
Niżeś sie na mą ciężką żalność urodziła?<sup>23</sup>

Oczywiście jest to tylko jedna z wymienionych w utworze możliwości i nie wiemy, czy należy jej przypisywać jakieś szczególne znaczenie, ale ważne wydaje się to, że – przynajmniej teoretycznie – uznawał ją poeta za godną rozpatrzenia i że powiązana z nią wizja owych zstępujących i wstępujących do nieba dusz zajmowała chyba dość istotną przestrzeń w jego eschatologicznej wyobraźni, ukształtowanej w znacznym stopniu pod wpływem neoplatońskich koncepcji, modnych wówczas w kręgach humanistycznych. Przytoczony fragment trenu ze względu na swoją dość enigmatyczną postać nie stanowi jednak wystarczającej podstawy do tego, aby kwestie te dalej w tym miejscu rozwijać.

Wracając do samej fraszki I 37, możemy zatem chyba ostatecznie stwierdzić, że mamy w niej do czynienia z utrzymaną w neoplatońskim duchu reinterpretacją wydobytej z antologii Stobajosa (lub jakiegoś innego źródła) zagadkowej wypowiedzi Anaksagorasa. W wierszu śmierć okazuje się dla ludzkiej duszy radosną podróżą

<sup>22</sup> O tej wciąż w różnych postaciach powracającej doktrynie i jej losach w myśli europejskiej pisał ostatnio szerzej T. L. Givens (*When Souls Had Wings: Pre-Mortal Existence in Western Thought*. Oxford 2009), ale bardzo mało miejsca poświęcił kontrowersjom z nią związanym, pojawiającym się niekiedy w dziełach pisarzy renesansowych. Warto pamiętać, że sama doktryna miała też wielu zwolenników wśród ulegających wpływom platonizmu autorów wczesnochrześcijańskich, chociaż ostatecznie z rozmaitych powodów nie wpisała się w ramy chrześcijańskiej ortodoksji. Dzieła wczesnych Ojców Kościoła były w XVI wieku dość chętnie studiowane nie tylko przez teologów, ale również przez niektórych humanistycznych autorów.

<sup>23</sup> J. Kochanowski, *Tren X*. W: *Dzieła wszystkie*. Wyd. Sejmowe. T. 2: *Treny*. Oprac. M. R. Ma-yenowa, L. Woronczakowa, J. Axer, M. Cytowska. Wrocław 1983, s. 65. BPP, B 24. W *Komentarzu I* (objaśnienie do s. 10/18–19) do tej edycji znajdujemy wprawdzie wspartą stosownymi cytatami uwagę, iż mamy w tym miejscu do czynienia z prostym stwierdzeniem, że oto dusza Orszulki powróciła do Boga czy – zgodnie z obiegowym powiedzeniem – że córka poety „oddala duszę Bogu” (*ibidem*, s. 140), w drugim z komentarzy pojawia się wszakże słuszna, jak wszystko na to wskazuje, chociaż dość niedbale sformułowana i niezbyt precyzyjna, dodatkowa ogólna sugestia, sygnalizująca potencjalne związki objaśnianego fragmentu z „tradycją platońską, wergilianą, dantejską” (*ibidem*, s. 141–142).

po Drodze Mlecznej ku rejonowi, z którego ostatecznie pochodzi, ciało tymczasem spoczywa spokojnie bez czucia, ponieważ – i tu posłużymy się znowu wydobytą z *Trenów* formułą – ogarnął je „sen żelazny, twardy, nieprzespany”<sup>24</sup>. Nie wiemy, czy Kochanowski rzeczywiście wierzył, że jest tak, jak to w swoim wierszu opisał, trudno się jednak oprzeć wrażeniu, iż pragnął, aby tak właśnie było.

---

Abstract

JACEK SOKOLSKI University of Wrocław  
ORCID: 0000-0001-5222-7045

**“ŚNIE, KTÓRY UCZYSZ UMIERAĆ CZŁOWIEKA... [O SLEEP, THAT TEACHES ALL PEOPLE TO DIE...]” A SHORT NOTE TO JAN KOCHANOWSKI’S TRIFLE II 37 “DO SNU” (“TO SLEEP”)**

Jan Kochanowski’s trifle II 37 *Do snu* (*To Sleep*) is a fairly enigmatic piece that researchers as a rule rightly interpret in the context of an exceptionally strong influence of Neoplatonism over the poet’s *oeuvre*. This poem most probably deals with a reference to Anaxagoras’ saying from Joannes Stobaeus’ grand anthology that “there are two things that teach us about death: the time before our birth, and sleep.” Kochanowski gave here a kind of Platonic commentary to the maxim from which it can follow that he did not entirely reject the Pythagorean teaching on the preexistence of the soul known from the works of Late Antique philosophers but questioned by Christianity.

---

<sup>24</sup> J. Kochanowski, *Tren VII*. W: jw., s. 61.