

Literatura staropolska wobec problemu zła. Uwagi wstępne

Estera Lasocińska

Instytut Badań Literackich PAN

ORCID: 0000-0003-3189-1136

The Old Polish Literature and the Evil

Abstract: The article discusses the old Polish ways of explaining evil. The first part briefly presents the philosophical theories struggling with the problem of its existence and origin: Aristotelianism, Platonism, Stoicism and Epicureanism. It was found that the reception of these views can be traced in selected texts of the old Polish literature. Therefore, in the second and third parts of the article, appropriate analyses were carried out on the basis of the literary material provided by *Elegia IV 3* and the epigram *O żywocie ludzkim* (I 101) by Jan Kochanowski, as well as *Tobiasz wyzwolony* and *Adverbia moralia* by Stanisław Herakliusz Lubomirski. They focus primarily on the problem of suffering leading to the question of the essence of God, who, being the omnipotent Creator of the world, is also responsible for the presence of evil in it. Using the Epicurean theory of indifferent deities, Kochanowski presents, close to deism, the concept of the Creator acting for Himself and from heaven viewing His work with the Artist's eye; Lubomirski, on the other hand, stands on the side of theism and assumes that God is the Creator of good, and that evil only allows the wise man to achieve perfection with His help.

Keywords: The Old Polish Literature, the evil, moral philosophy, theodicy

Słowa kluczowe: literatura staropolska, zło, filozofia moralna, teodycea

Zgola tedy o to prosimy Pana Boga, aby [...] nas obronił od wody, od ognia, aby grad, piorun nie szkodził zbożom, aby nas obronił od wojny, nieprzyjaciela, od powietrza morowego, od choroby, od więzienia i od wszystkich innych złych rzeczy, którymi człowiek utrapion bywa¹.

Morowe powietrze, wojna, choroba z siedemnastowiecznego *Katechizmu* Stanisława Karnkowskiego to tylko przykłady sytuacji, w których dochodzi do wzrostu zagrożenia śmiercią i ogromnego niepokoju ludzi doświadczają-

¹ [S. Karnkowski], *Katechizm rzymski, to jest nauka chrześcijańska, za rozkazaniem Concilium Trydentskiego y Papieża Piusa V wydana po łacinie. A teraz na nowo na polskie pytania y odpowiedzi przelożona za rozkazaniem [...] Stanisława Karnkowskiego [...] y iego nakładem wydrukowana*, w drukarni Jana Wolbraba, Kalisz 1603, s. 446.

jących bezradności i bezsilności. Poczucie zagrożenia wiedzie z kolei do refleksji związanej z naturą niedoskonałego świata, przygodnego sposobu bytowania oraz istnienia i istoty Boga, który do takiej sytuacji dopuszcza. Naturalne staje się wówczas pytanie bardziej ogólne: skąd zło?² A także: jaka jest racja jego istnienia w świecie kierowanym przez Opatrzność? Refleksja nad istotą i pochodzeniem zła kieruje z kolei na kuszącą drogę filozofii, której nie sposób się tu oprzeć. Problem możliwych źródeł zła zostanie zarysowany w pierwszej części artykułu, w której spróbujemy w skrótowny sposób wyjaśnić, jak w historii idei ujmowano kwestię pochodzenia zła oraz jak próbowano pogodzić fakt jego istnienia z wiarą w dobrego, wszechmocnego, sprawiedliwego i miłosiernego Boga. W drugiej części artykułu chcemy oddać głos pisarzom staropolskim; ich wybór nie był łatwy z uwagi na ogrom materiału, który nadawałby się w tym miejscu do przedstawienia. W związku z tym trzeba było dokonać selekcji przejranych tekstów oraz podjąć decyzję, które z nich wybrać dla potrzeb prowadzonych tu badań³. Jako kryterium obrana została zasada, zgodnie z którą analizowane będą utwory, w których nie tylko dostrzega się fakt istnienia zagadnienia zła, ale, wznosząc się na poziom metarefleksji, zmierza się do objaśnienia jego istoty. Ostatecznie podjęto decyzję, by przedstawić tu swego rodzaju studium przypadku, tzn. pozwolić, by fragmentami swej twórczości przemówili zaangażowani w problemy filozoficzne swoich epok dwaj pisarze: Jana Kochanowski oraz Stanisław Herakliusz Lubomirski.

1. Skąd zło?

Zatrzymując się przy filozoficznych próbach objaśniania zła i czyniąc jednocześnie uwagi porządkujące, podkreślić trzeba, że wzięte pod uwagę będą tylko te teorie, które są przydatne w badaniach staropolskiej twórczości.

Zgodnie z pierwszą z nich, arystotelesowsko-tomistyczną, byt, czyli wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób⁴, jest dobry, zło zaś nie ma pozytywnej natury, ale jest brakiem dobra, brakiem bytu; stanowi ono rodzaj wyrwy, uszczerbku czy niedoskonałości w bycie⁵. Wyjaśnianie zła wiąże

² Na pytanie „skąd zło?” syntetycznie odpowiada Mieczysław Albert Krąpiec w niewielkiej, ale ważnej dla prowadzonych tu rozważań książce: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1962. Z literatury przedmiotu szczególnie ważna dla prowadzonych tu analiz jest książka Kwiryny Ziemby, *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*, Warszawa 1994.

³ Na temat obecności i rozumienia zła w literaturze staropolskiej przygotowuję obszerniejszą rozprawę. Zasygnalizowane tu wątki zostaną w niej rozwinięte i szczegółowo opracowane.

⁴ Wykładając naukę św. Tomasza z Akwinu, taką koncepcję bytu przedstawił i objaśniał w swoich wykładach i pracach drukowanych Mieczysław Albert Krąpiec. Zob. zwłaszcza: M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985.

⁵ *Malum in substantia, malum in action*, czyli zło jako brak w substancji bądź w porządku działania – to podział św. Tomasza, zob. *Summa filozoficzna (Contra gentiles)*, przekł. z wyd.

się ze stworzeniem przez Boga świata, w którym istnieje ból, cierpienie, choroba, śmierć⁶ – ten rodzaj zła określane bywa mianem zła naturalnego bądź fizycznego⁷. Zło wiąże się również z wolnością ludzkiej woli, która, znając dobro, wybiera zło⁸. W tym wypadku mamy do czynienia ze złem moralnym, które bardzo często traktowane jest jako zło *sensu stricto* – na podstawie materiału zebranego przez Samuela Bogumiła Lindego w *Słowniku języka polskiego* możemy przypuszczać, że tak rozumiano zło w naszej dawnej kulturze. W *Słowniku* bowiem dominują hasła związane z występkiem moralnym, znajdujemy tam więc pojęcia: ‘złobrójca’ – czyli człowiek ‘złe brojący’; ‘złoczyńca’ – czyli zbrodniarz, łotr; ‘złoczyńność’ – czyli ‘nałóg brojenia złego’, ‘czynienia złego zwyczaj’⁹. W *Słowniku* jest również obszerne hasło ‘zły’ objaśniane w pierwszej kolejności na płaszczyźnie etycznej. ‘Zły’ to przede wszystkim występny: ‘niedobry’, ‘niecnotliwy’ ‘bez sumienia’, ‘bezbożny’, ‘niemierny’ ‘wsztecny’, ‘złośliwy’. Dodajmy, że zgodnie z zapisami Lindego, uosobieniem występku staje się często kobieta: „nic gorszego [bowiem] nad złą niewiastę”, „niemasz [też] kobiety, którejby złe nie skusiło”¹⁰. Zwróćmy uwagę, że z kolei w dawnych tekstach nawiązujących do filozofii antyku uosobieniem zła bardzo często bywał Epikur¹¹, tak jak uosobieniem dobra zwykle stawał się Sokrates¹². Pokazując wagę pojęcia zła jako terminu z dziedziny etyki, nie będziemy się nim zasadniczo dalej zajmować, mimo że problem ten jest złożony, obszerny i niezwykle pasjonujący. Zajmiemy się natomiast kwestią zła naturalnego, które u Lindego określane jest jako coś, „co w nas może uczynić albo powiększyć boleści, lub pomniejszyć jakąkolwiek rozkosz”¹³ – połączenie zła z powiększeniem boleści bądź pomniejszeniem rozkoszy wskazuje na kontekst epikurejski

łac. dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII, Kraków 1930, III c. 5–6. Komentarz zob. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, s. 108–109.

⁶ Bóg jako z przyczyna sprawcza bytu z brakami – zob. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, przeł. P. Belch, t. 1, Londyn 1963, kw. 48 i 49a. Komentarz zob. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, s. 162–163.

⁷ Pojęcia tego użył Leibniz. Jego definicję zła fizycznego znajdziemy w: G.W. Leibniz, *Teodycea o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, przekład przejrzał i wstępem poprzedził J. Kopania, Warszawa 2001, s. 347–348.

⁸ Kwestia wolnej woli i jej niewłaściwego wyboru zob. Augustyn, *De libero arbitrio (O wolnej woli)*, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombala, t. 3, s. 163–167. Zob. również: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2008, s. 941, hasło: zło.

⁹ *Słownik języka polskiego*, oprac. S.B. Linde, Lwów 1860 (korzystam z reprintu z 1995 r.), t. VI, cz. II, s. 1079–1080.

¹⁰ Tamże, s. 1096–1097. Wiele przykładów w studium M. Wojtkowskiej-Maksymik, *Źródło i sposób ujęcia kwestii kobiecej godności w „O ślachetności a zacności płci niewieściej”*, Warszawa 2017.

¹¹ Temu problemowi poświęciłam książkę *Epikurejska idea szczęścia w literaturze polskiej renesansu i baroku. Od Kallimacha do Potockiego*, Warszawa 2014.

¹² Liczne przykłady m.in. w *Adagiach* Erazma. Por. Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, przeł. i oprac. M. Cytowska, Wrocław 1973.

¹³ *Słownik języka polskiego*, s. 1097.

w przekazanej przez Lindego definicji. Zło to również ‘szkoda’, ‘klęska’, ‘utrata’, ‘nieszczęście’, ‘choroba’, ‘rana’, ‘śmierć’, ‘zguba’, ‘szubienica’¹⁴. Wyliczenie to pokazuje, że w naszej dawnej kulturze nie sama śmierć była złem najgorszym, ale śmierć hańbiąca, pojęcie śmierci hańbiącej zaś łączy w sobie kwestię zła naturalnego ze złem moralnym.

Przechodząc do kolejnej teorii poszukującej odpowiedzi na pytanie „skąd zło?”, zaznaczmy jeszcze, że koncepcja arystotelesowsko-tomistyczna przydatna jest stosunkowo w niewielkim stopniu w badaniu literatury staropolskiej. Natomiast niemal na pierwsze miejsce wysuwa się wywodząca się z platonizmu teoria dualistyczna, zgodnie z którą zło, przeciwnie niż w tomizmie, jest bytem, a nie brakiem bytu. Zło ma substancjalny status, jest realnym składnikiem naszej rzeczywistości. Jak za dobro we wszechświecie odpowiada rzeczywistość Idei (w kulturze chrześcijańskiej świat boski, duchowy), tak po stronie zła – jest rzeczywistość materii, bezkształtnej, chaotycznej masy, złej samej z siebie i odpowiedzialnej za wszelkie zło we wszechświecie. Z dualizmu platońskiego wywodzi się manicheizm, zakładający istnienie dwóch pryncypiów, dwóch bytów absolutnych, dwóch osobowych sił rządzących światem: dobrego Światła i złej Ciemności, dobrego Boga i złego Ducha pozostających ze sobą w stanie nieustannego konfliktu¹⁵. Jeżeli w tym miejscu ponownie zajrzymy do *Słownika* Lindego, to zobaczymy, że w obrębie hasła ‘zły’ znajduje się również zło osobowe, przede wszystkim ‘Zły duch’, ‘nieprzyjaciel duszy’, ‘wróg’, czy po prostu ‘czart’, ‘licho’, ‘dyjabeł’¹⁶. Linde odnotowuje też ciekawą sentencję, zgodnie z którą „Żadna rzecz tak zła nie jest, aby w sobie czego dobrego nie miała”¹⁷ – jej waga polega na tym, że kwestionuje ona istnienie bytu absolutnie złego, na co zwrócił niegdyś uwagę św. Augustyn¹⁸. Podkreślmy tu, że w nurcie manichejskim człowieka traktowano jako mieszaninę ciemności ciała i świetlistości duszy, ludzkim zadaniem zaś było uwolnienie się ze złej materii poprzez stosowanie surowych reguł postępowania. Manicheizm przejęty myślą o potędze Złego Ducha oraz przekonaniem o związku zła z materią prowadził w prosty sposób do pogardy ciała, w Europie stał się popularny dzięki twórczości św. Augustyna¹⁹; za jego też sprawą docierał do myślicieli

¹⁴ Tamże, s. 1097.

¹⁵ Pisze o tym m.in. Hervé Rousseau w pracy *Le dieu du mal*, zob. polski przekład Anny Kotalskiej, *Bóg zła*, Warszawa 1988, s. 5–8, 66–67. Na temat manicheizmu zob. syntetyczne ujęcie Jerzego Prokopiuka w: *Labirynt herezji*, Warszawa 1999, s. 40–54.

¹⁶ *Słownik języka polskiego*, s. 1097.

¹⁷ Tamże, s. 1096.

¹⁸ Zgodnie z poglądami Augustyna teorii zła jako substancji nie da się w sposób konsekwentny obronić. Podkreśla to Józef Herbut w opracowanym przez siebie słowniku. Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 561.

¹⁹ Augustyn przyczynił się do rozpowszechnienia manicheizmu przede wszystkim pismami polemicznymi, tj. *De Genesis contra Manichaeos libri duo*, *De Genesis ad litteram imperfectum liber*, *De Genesis ad litteram libri duodecim*. Zob. wydanie polskie: św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, wstęp

i pisarzy kręgu chrześcijańskiego²⁰. Trzeba tu mocno podkreślić, że chcąc podjąć bardziej szczegółowe badania nad problemem zła w naszej literaturze dawnej, należy pochylić się głębiej nad poglądami św. Augustyna, jako że myśliciel ten do XIII w. był największym autorytetem Kościoła, jego zaś teoria stała się później w kwestii zła podstawą poglądów św. Tomasza²¹.

W trzeciej teorii, również bardzo ważnej dla badania kultury staropolskiej, a źródłowo związanej z poglądami epikurejczyków i stoików, zło uznawane było za pozór. W epikureizmie zło uosabiało się w bólu i lęku; te stany mocą własnej myśli możemy pokonać, stosując leczniczą terapię prowadzącą do zrozumienia, że bogów nie musimy się obawiać, piekło jest fikcją, śmierci nie ma, przed złymi przygodami życia łatwo się uchronić, pozyskując w łatwy sposób dobro-przyjemność²². Zło jest po prostu pseudoproblemem, nie dotyczy człowieka mądrego. Wywodząca się z tej teorii idea obojętnego bóstwa stawała się pretekstem do radzenia sobie z paradoksem rzeczywistości, w której istnieje dobry Bóg i jednocześnie trudny do przyjęcia fakt niezawinionego cierpienia. W polskiej poezji XVI w. z tym problemem próbował radzić sobie Jan Kochanowski, czego jednym z ważniejszych dowodów jest analizowana niżej *Elegia IV 3* ze zbioru *Elegiarum libri*.

Zło uznane zostało za pozór również przez stoików: w rzeczywistości ożywionej bogiem (w neostoicyzmie stworzonej przez dobrego Boga) nie ma zła. Zło może się pojawić jedynie na płaszczyźnie moralnej jako zależna od woli ludzkiej wada. Cierpienie, choroby, nieszczęścia, tj. wszystko, co mieści się pod hasłem zła fizycznego, jako rzecz niezależna od woli człowieka, jest sprawą obojętną, niedotykającą w żaden sposób mędrca, który zamknięty w fortecy własnego umysłu, skupiony na sobie, jest ponad niepokojami fizycznego świata. Człowiek rozumny sam zdobywa dobro, uniezależniając się od wszelkich determinizmów (fortuny, losu) i zachowując wolność od pożądań (uczuć, afektów)²³.

Wszystkie wymienione wyżej filozoficzne teorie zła z mniejszą lub większą intensywnością obecne są w literaturze XVI i XVII w. Obecny jest w niej również problem teodycei, próbującej uporać się z wyjaśnieniem relacji Boga do zła istniejącego w stworzonym przez niego świecie²⁴. Wprawdzie

i oprac. ks. Wincenty Myszor, przygotowali do druku S. Kalinowski i in., Warszawa 1980 (seria „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. XXV), s. 21–382.

²⁰ O manicheizmie w twórczości św. Augustyna zob. m.in. J.D. BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pensylwania 2010.

²¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, s. 108.

²² Więcej na temat zob. E. Lasocińska, *Epikurejska idea szczęścia*, s. 17–23 i n. Tam też odpowiednia literatura przedmiotu.

²³ Więcej na ten temat stoicyzmu i jego odnowy w kulturze staropolskiej pisałam w książce *„Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003.

²⁴ Objasnienie pojęcia teodycea zob. m.in. M. Nowak, *Teodycea. Między św. Augustynem a Leibnizem*, „Przegląd Filozoficzny” 2016 (journals.pan.pl).

termin ‘teodycea’ pochodzi od Leibniza²⁵, jednak zagadnienia określane tym terminem były rozważane już w starożytności, pojawiały się też *explicite* bądź *implicite* w literaturze staropolskiej. Ujawniające się w niej sposoby usprawiedliwiania Boga, który z jakichś względów dopuszcza niszczącą siłę zła, staną się osnową naszych dalszych rozważań. Zanim jednak przejdziemy do szczegółowych kwestii, przywołamy jeszcze obraz milczącego Boga, o którym niegdyś, cytując Epikura²⁶, pisał Laktancjusz:

Albo [...] [1] chce usunąć zło, a nie może, [2] albo może, a nie chce, [3] albo ani nie chce, ani nie może, [4] albo chce i może. Jeżeli chce, a nie może, jest niedołężny, co nie może dotyczyć Boga. Jeżeli może, a nie chce, jest zawistny, co również nie może być cechą Boga. Jeżeli ani nie chce, ani nie może, jest zawistny i niedołężny, a przeto nie jest Bogiem. Jeżeli chce i może, co jedynie przystoi Bogu, skąd więc jest zło? Albo dlaczego go nie usuwa?²⁷

Filozofowie i myśliciele chrześcijańscy proponowali zwykle rozwiązanie drugie, uznając, że Bóg zło dopuszcza po to, by przyniosło w efekcie większe dobro²⁸. Patrząc z perspektywy narastającego wciąż ogromu cierpienia, rozwiązanie to jest coraz trudniejsze do przyjęcia, ono jednak w rozmaitych interpretacjach powracało w poezji staropolskiej i jako sposób rozstrzygnięcia problemu „dlaczego zło?” wysuwa się na plan pierwszy.

2. Jan Kochanowski

Zanim rozpoczniemy refleksję dotyczącą literatury, wróćmy jeszcze na chwilę do wyводу Laktancjusza:

Wiem, że bardzo wielu filozofów, którzy bronią Opatrzności, traci głowę wobec tego dowodu i wbrew woli wyznaje, iż Bóg nie troszczy się o nic. Celuje w tym Epikur²⁹.

Dyskusja o milczących Niebiosach i Bogu nietroszczącym się o nic widoczna jest w twórczości Jana Kochanowskiego. W czarnoleskich wierszach motyw obojętnego Boga powracał w różnych wariantach i niejednokrotnie był już opisywany w literaturze przedmiotu³⁰. Analizując ten topos w kontekście pytania „skąd zło?”, odwołamy się na początku do rozważania Wiktora Weintrauba, który pisząc o religii Kochanowskiego, zwrócił uwagę, że obok wierszy o charakterze modlitewnych, są w twórczości autora *Trenów* również utwory zakładające „deistyczną koncepcję

²⁵ Wykład na temat teodycei przedstawiony został w: G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, ed. I. Troyel, Amsterdam 1710. Wydanie polskie w „Bibliotece Klasyków Filozofii”, zob. przyp. 7.

²⁶ Cytat ten odnotowany w zbiorze: *Epicurea*, ed. H. Usener, Lipsiae 1887, fr. 374.

²⁷ Por. Laktancjusz, *O gniewie Boga*, w: *Pisma wybrane*, red. J. Sajdak, z łacińskiego przetłumaczył, wstępami i komentarzem zaopatrzył J. Czuj, Poznań 1933, s. 187.

²⁸ Filozofowie tradycyjni kierowali się poglądami św. Tomasza (*Summa I*, dz. cyt., kw. 19). Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 562.

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. m.in. J. Pelc, *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu*, s. 365–367.

Boga, patrzącego z dystansu na świat i nie interweniującego w jego sprawę³¹. Są to teksty, w których Boska istota przybiera postać Wiecznej Myśli zasiadającej w teatrze świata, Boga śmiejącego się, czy też Boga odległego, nieczulego i zajętego samym sobą. Jedną z bardziej przejmujących wizji obojętnego Boga przedstawił poeta we fraszce *O żywocie ludzkim* (I 101 *Wieczna Myśli, któraś jest dalej niż od wieka...*)³²; w niej pod osłoną starożytnego toposu³³ i żartobliwej konwencji fraszki przybliży wyobrażenie Boga i jego relacji do ludzkiej niedoli, do cierpienia, nieprzyjaznego losu, śmierci. Bóg Kochanowskiego spoglądający na „rozmaite świata tego sprawy”³⁴, patrzy na zło, którego jest przyczyną („Bo leda co wyrzucisz...”, w. 5) i za które jest odpowiedzialny. Staje się kimś więcej niż obojętni bogowie Epikura, niezajmujący się sprawami świata. Wieczna Myśl sprawia wrażenie bóstwa bezlitosnego, któremu nie tylko zadziwienia, ale i rozkoszy („niech tę rozkosz z Tobą czuję...”, w. 11) dostarcza obecny w świecie ból, wyrażony w symbolicznych obrazach ludzi, co „za łby chodzą”, sytuacji, w której „temu rękaw urwą, a ten czapkę straci”, niefortuny, śmierci. Starożytny topos świata-teatru pozwala Kochanowskiemu unaocznic jeden z wizerunków Boga, który nie tylko jest przyczyną sprawcą zła, ale zło może wykorzystywać do realizacji własnych celów.

Epigramatyczna wizja niedoli ukazana we fraszce *O żywocie ludzkim* koresponduje z obszerniejszym wyjaśnianiem zła zawartym w filozoficznej *Elegii IV 3* adresowanej do Firleja, intrygującej badaczy od czasów Józefa Kallenbacha³⁵. W długim, bo liczącym 200 wersów utworze Kochanowski trzykrotnie mierzy się z problemem bóstwa, rozważając jednocześnie kwestię zła obecnego w rzeczywistości ludzkiej³⁶. W początkowym długim opisie poeta ukazuje obraz Stwórcy poprzez jego dzieło, poprzez piękno i wspaniałość przyrody. Zwraca przy tym uwagę na jej celowe uporządkowanie, na uży-

³¹ W. Weintraub, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, s. 236–258.

³² Inną treść zawiera pojęcie Wiekuistej Myśli w pieśni *O śmierci Jana Tarnowskiego* (zob. J. Kochanowski, *Dziela wszystkie*, oprac. M.R. Mayenowa i in., t. 4, Wrocław 1991 (Wydanie Sejmowe), s. 262. Tego zagadnienia dotknęłam przy okazji analizy *Żywotów filozofów* Marcina Bielskiego, zob. E. Lasocińska, *Uczony i święty. Chrystianizacja wizerunków mędrców dawnych w „Żywotach filozofów” Marcina Bielskiego*, „Tematy i Konteksty” 2014, nr 4 (9), s. 318–320.

³³ Weintraub sugeruje, że Kochanowski znał ten topos za pośrednictwem Palingeniusza. Zob. tenże, dz. cyt., s. 320.

³⁴ Cytaty z *Fraszki* Kochanowskiego za wydaniem: J. Kochanowski, *Fraszki*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1991.

³⁵ J. Kallenbach, *Filozofia Jana Kochanowskiego*, „Przegląd Polski” 1888, s. 3–15.

³⁶ O tej elegii pisałam w książce *Epikurejska idea szczęścia* (s. 69–86), ale interesowała mnie tam zarówno ona, jak też inne utwory zbioru *Elegiarum libri...* jako ślad recepcji myśli epikurejskiej branej przez Kochanowskiego nie z Horacego, jak w *Pieśniach*, ale z bezpośredniego źródła wiedzy o epikureizmie, którym jest *De rerum natura* Lukrecjusza. Niektóre sady zawarte w mojej poprzedniej pracy będę zmuszona tu powtórzyć. Na temat *Elegiarum libri...* zob. ostatnią książkę Radosława Rusnaka, *„Elegii ksiąg czworo” Jana Kochanowskiego – w poszukiwaniu formuły zbioru*, Warszawa 2019.

tecność jej elementów mających ostatecznie służyć istocie ludzkiej. Piękno, dobro i pragnienie poznania prawdy są filarami, na których wspiera się opis stworzonej przez Boga natury. Dopełnia go wizerunek dwoistej natury człowieka, w której ciało-materia ogarnięte „gwałtownym gniewem” czy „żądżami niepohamowanymi”³⁷ ciągnie człowieka w dół w kierunku zła-materii, czyli ku cielesności, ku naturze, którą dzielimy ze światem zwierzęcym.

Jeżeli człowiek-istota rozumna oddaje się grzesznym namiętnościom i pragnieniom:

Non hominis, [...], quae a brutis distet oportet, / Sed pecudis vitam creditur ille sequi³⁸.

[nie człowieka, który przecież od nierozumnych zwierząt różnić się powinien, lecz bydłę-
cia życie zdaje się prowadzić.]

Fragment ten zacytowany został, ponieważ w dobitny sposób unaocznia wszechobecny w staropolskiej literaturze, a pochodzący z nurtów platońskich i stoickich, obraz, w którym materia uznana jest za źródło zła. Źródłem dobra zaś, jak pisze poeta dalej, jest dusza rozumna (w. 84), istota naszego człowieczeństwa, która, dzięki wrodzonej jej mądrości może odróżnić dobro od zła, cnotę od występku. Poeta wiele wysiłku wkłada w to, by pokazać, że w zachwycającym rozumnie urządzonym świecie przyrody nie ma nic wspanialszego niż człowiek. Mimo to – w tym miejscu zmienia się nastrój i tonacja wiersza – nie da się w żaden sposób wykazać, że Bóg uczynił świat dla istot rozumnych:

Orbem autem nostra fabrefactum dicere causa,
Hoc vero evinci vix ratione potest.³⁹

[Lecz żeby świat dla nas był stworzonym, tego chyba rozumem dokazać nie zdołasz.]

To słynne zdanie elegii, wielokrotnie cytowane w jej interpretacjach⁴⁰, stanowi rodzaj przejścia od refleksji na temat boskiego piękna stworzenia ku niepokojącym tonom rozważań o Bogu osobowym, który stworzył świat i człowieka, jednak nie uczynił tego z miłości, jak każe wierzyć tradycja biblijna. Bóg z *Elegii IV 3* jest istotą działającą tak samo, jak Myśl Wieczna z frazki *O żywocie ludzkim*. Oznacza to, że:

Se spectasse unum, et sua commoda tantum agitasse,
Orbem cum magna fingeret ille Manu⁴¹.

[siebie tylko i swe własne cele miał na widoku, gdy wszechmocną dłonią świat tworzył.]

³⁷ Zob. J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1884 (Wydanie Pomnikowe), s. 175, w. 69–70.

³⁸ Tamże, s. 175, w. 79–80.

³⁹ Tamże, s. 176, w. 103–104.

⁴⁰ Zob. m.in. M. Ryszka-Kurczab, *Elegia IV 3w świetle tradycji retoryczno-dialektycznych loci*, w: *Twórczość Jana Kochanowskiego w kontekście nowolacińskiej literatury europejskiej i polskiej. Zbiór studiów*, red. G. Urban-Godziek, Kraków 2010, s. 30–51; E. Lasocińska, *Epikurejska idea szczęścia*, s. 77–80.

⁴¹ *Elegia IV 3*, s. 178, w. 133–134.

Bóg z elegii adresowanej do Firleja działa dla własnego dobra; będąc stwórcą świata i najwspanialszego z jego twórców – człowieka, jest jednocześnie sprawcą zła, zło pochodzi od niego. Elegia do Firleja, wykorzystująca elementy neoplatonistyczne w celu ukazania człowieka jako istoty duchowej⁴², uwalniającej się od ciągnącej ją w dół złej materii, stanowi jednocześnie poetycką dyskusję z neoplatonizmem, w którym wyznawano, jak wiele lat później celnie wyraził Zbigniew Morsztyn, że naszą rzeczywistość Bóg „dla człeka czyni śmiertelnego,/ Który jest świata konterfet wielkiego”⁴³.

Elegia IV 3 pozwala ponadto Kochanowskiemu, nie pierwszy i nie ostatni raz, postawić kwestię najbardziej dramatycznej postaci zła-cierpienia, które pochodzi od Boga myślącego o sobie samym. Przytoczmy najbardziej znaczące wersy:

si in condendo deus orbe volebat
Gratificari homini, qua ratione feras
Humano generi infestas, tigresq[ue], leonesq[ue],
Et crocodilorum corpora vasta, tulit?
Cur invisa fames, cur saevit pestifer áér,
Cur teneros partus mors necat ante diem?⁴⁴

[Jeżeli bóg przy tworzeniu świata chciał łaskę wyrządzić człowiekowi, to po co stworzył zwierzęta szkodliwe rodzajowi ludzkiemu, tygrysy, lwy i o ogromnym cielsku krokodylę, po co głód nienawistny, po co sroży się powietrze zaraźliwe, po co śmierć przedwczesnie drobne dziatki głodzi?]

Fragment ten rozpoczyna zdanie warunkowe: „Jeżeli Bóg chciał...”. Bóg jednak nie chciał okazać dobra ludziom, więc stworzył zło w postaci dzikiego świata przyrody, ale też w postaci zarazy, głodu oraz śmierci niewinnych istot. Stwórca w analizowanej elegii jest niczym bóstwo epikurejczyków, a podjęta w tym miejscu tradycja epikurejska pozwala poecie, w nieco zawołowany sposób, wyjaśnić, skąd bierze się zło w rzeczywistości, którą uważamy za dzieło dobrego Boga. Bóg stworzył zło, gdyż, możliwe jest, że nie pełni On roli Opatrzności, a czyniąc świat, miał na względzie własne cele i własne pożytki. Bóg jest więc stwórcą rozumnej istoty ludzkiej, ale Bóg jest też twórcą zła wpisanego w rzeczywistość, zła, które jako wszechmocny, usunąć z tego świata może, ale nie chce. Przyczyna tego „nie chcę” wynikać może z potrzeby boskiej przyjemności:

⁴² Kwestię platonizmu w *Elegii IV 3* omawia Zofia Głombiowska w pracy *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego. Dwie wersje*, Warszawa 1981, s. 207, 211. Po 2000 r. o platonizmie Kochanowskiego pisali m.in.: M. Eder, M. Wojtkowska-Maksymik, *Platońskie i neoplatonistyczne konteksty humanitas*, w: „Humanitas”. *Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, cz. 2, s. 109–113; J. Schulte, *Jan Kochanowski i renesans europejski. Ośiem studiów*, przeł. K. Wierzbicka-Trwoga, red. M. Rowińska-Szczepaniak i K. Wierzbicka-Trwoga, Warszawa 2012, s. 311–330; A. Nowicka-Jeżowa, *O petrarkizmie Kochanowskiego*, w: tejsze, *Spotkania w labiryncie. Szkice o poezji Jana Kochanowskiego*, Warszawa 2019, s. 259–265.

⁴³ Zob. Z. Morsztyn, *Emblema 51*, w: *Emblemata*, oprac. J. i P. Pelcowie, Warszawa 2001, w. 8–9.

⁴⁴ Kochanowski tę myśl znał bezpośrednio z Lukrecjusza, choć czerpał również z Seneki, Cicerona i Horacego.

Summa quoque auctoris mulceret corda voluptas,
Contemplantis opus tempus in omne suum⁴⁵.

[Żeby jego serce najwyższej doznawało rozkoszy, gdy po wszystkie czasy na dzieło swoje spoglądać będzie.]

Ostatecznie jednak Bóg, któremu Kochanowski na tym etapie swoich rozważań odmawia miana Opatrzności, nie opuszcza człowieka. Kolejny obraz Stwórcy zyskujemy w ostatnich wersach utworu, w których poeta ukazuje obraz starotestamentowego Boga-Sędziego wynagradzającego ludzką krzywdę. W tym miejscu po raz kolejny mierzy się Kochanowski z kwestią doświadczanego przez człowieka zła, stawiając pytanie, jak to jest, że „cnotliwi nędzą bywają trapieni, a występni w dostatki opływają” (w. 192–193). Poszukując rozwiązania tego problemu, poeta wkracza na prastarą drogę, którą od wieków proponowały człowiekowi wierzenia religijne; w tym wypadku tradycja biblijna z Księgą Hioba na czele. Wyrażone zostało w niej przekonanie, że nawet jeśli człowieka omija słuszne wynagrodzenie za dobre życie, to dotkliwe doświadczenie zostanie kiedyś wynagrodzone. Hiob mówi:

Wiem bowiem, iż odkupiciel mój żywie, a w dzień ostateczny powstanę z ziemi, i zaś obleczone będę w skórę moją i w ciele moim oglądam Boga mego (Hi 19, 25–26)⁴⁶.

Kochanowski w ostatnich wersach elegii odżegnuje się od filozofii, od epikureizmu uśmiercającego „dusze świętobliwe” i przywołuje pochodzącą z Nowego Przymierza ideę nieśmiertelności, człowieka powołanego do wieczności (*homo perennis*), który, jeżeli nie na ziemi, to w życiu pozagrobowym, odbierze zadośćuczynienie za swe dobre czyny:

Qui si nulla tulit meritorum praemia, donec
Corpore mortali viveret implicitus,
Servatus credi venturum debet in aevum,
Clara ubi iustitia est cuiq[ue] futura dei⁴⁷.

[Jeżeli więc [człowiek] za swe zasługi nie otrzyma nagrody za życia, dopóki ciałem śmiertelnym był skępowany, to trzeba wierzyć, że go na przyszłe zachowano wieki, tam, gdzie Bóg każdemu sprawiedliwość jawnie wymierzy.]

W elegii do Firleja Bóg może wydawać się obojętny wobec cierpienia, nie może być jednak niesprawiedliwy, bo zaprzecza to jego istocie. Kochanowski wyraża to w prostym sądzie: „ponieważ Bóg istnieje, to trzeba przyznać, że jest sprawiedliwym” (w. 191), wyprowadzając z faktu Bożego istnienia konieczną jego cechę. Kusząc się w tym miejscu o pewną formę posumowania, powiedzieć trzeba, że w świecie przedstawionym w elegii istnieją stworzone wraz ze światem różne rodzaje zła: zło-cierpienie objaśniane za pomocą fragmentów filozofii epikurejskiej; zło materii wynikające z istnie-

⁴⁵ Tamże, s. 178, w. 139–140.

⁴⁶ Cytat za wydaniem: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa 1999.

⁴⁷ Tamże, w. 197–200.

nia w naturze ludzkiej dwóch niewspółmiernych elementów duszy i ciała; zło moralne objawiające się w przeciwstawiających się cnocie występkach. Opisywane w tym miejscu zło-cierpienie, ale także zło moralne zostaną ostatecznie rozliczone i wynagrodzone albo tu na ziemi, albo w życiu pośmiertnym. Oto rozwiązanie dręczącej ludzkość aporii zaproponowane przez Kochanowskiego.

3. Stanisława Herakliusz Lubomirski

Z poezji wieku XVII wybrany został pisarz o prawie sto lat młodszy od Kochanowskiego, Stanisław Herakliusz Lubomirski, podejmujący tę samą kwestię, co Jan z Czarnolasu: dlaczego „cnotliwi nędzą bywają trapieni” i próbujący objaśnić zło objawiające się w postaci niezawinionego cierpienia. Lubomirski sięga po ulubione przez niego księgi Starego Przymierza, jego zaś bohaterem staje się cierpiący niezasłużenie starzec, bohater poematu *Tobiasz wyzwolony to jest Księgi Tobijaszowe z Pisma świętego na wiersz polski przełożone i dwunastą ósmorymowych pieśni wyrażony*⁴⁸. W centrum opowieści biblijnej stoi postać Tobiasza, który żyje cnotliwie, czyli w zgodzie z nakazami izraelskiego prawa, naraża się jednak władcy Niniwy, grzebiąc zwłoki swoich rodaków zamordowanych na rozkaz króla, niepochoowanych, wyrzuconych poza mury miasta. Za pochowanie zmarłych skonfiskowano Tobiaszowi majątek, a jemu samemu groziła śmierć. Mimo że biblijny mąż był wierny nakazom prawa i oddany w służbie Bogu, doświadczył niewytłumaczalnych i niezasłużonych boleści⁴⁹:

W dym poszły jego szczęścia i wolności
I nastąpiły, jak po słońcu chmara,
Troski na dobroć, miecz na pobożności,
Za chleb żelazo i za cnoty kara. (*Pieśń I*, w. 23, s. 30)

Gdy do wszystkich jego nieszczęść dopisała się jeszcze utrata wzroku, Lubomirski z gorzką ironią skomentował okrutne doświadczenie:

Chciał Bóg pokazać zgoła tym sposobem,
Że się nie z samym mógł popisać Jobem”. (*Pieśń II*, w. 14, s. 34)

Korzystający z dydaktycznego dorobku Starego Testamentu Salomon polski przekazuje, że cnotliwe życie nie zakłada życia bez trosk, a zło na tej ziemi trzeba traktować (i pojmować) jako konieczne dopełnienie dobra:

Na tym padole, w którym utrapienia
Równo doznawa tak złość, jak i cnota,

⁴⁸ *Tobiasz wyzwolony* wydany został w: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, wyd. A. Karpiński, *Adverbia moralia* w oprac. M. Mejora, Warszawa 1995–1996, t. 1: *Teksty*, s. 23–101. Wszystkie cytaty z *Tobiasza*... za tym wydaniem.

⁴⁹ Lubomirski parafrazuje tu napisaną pomiędzy III a II wiekiem Księgę Tobiasza, w której optymizm zasady retribucji zaczął się załamywać.

Gdzie światło nie jest i słońce bez cienia,
Perła bez mułu i kryształ bez błota,
Kędy rozkoszy nie masz bez cierpienia
Ani żadnego bez troski żywota,
Wszystkich nas zgoła jednaż bieda lechce,
A przecie umrzeć nikomu się nie chce. (*Pieśń IV*, w. 1, s. 41)

Zło jednak można przewyciężyć – oto optymizm parafrazy Lubomirskiego. Mocą pokonującą zło jest cnota pobożności i bojaźni Boga powodująca, że Tobiaszowi strach przed trudnym doświadczeniem był obcy:

Od cnót go żadna nie odwiodła trwoga,
Bo je miał w większej niż żywot uwadze. (*Pieśń II*, w. 12, s. 33)

Jak Hiob, tak Tobiasz nie złorzeczył Bogu, a swe cierpienia znosił z pokorą, miał bowiem świadomość, że nie w pomyślnym losie leży szczęście człowieka. Był bezradny i niewątpliwie bardzo cierpiał, gdyż błagał Boga o ukojenie, którego oczekiwał w śmierci. W swej parafrazie Lubomirski pokazuje, że bezradnego i słabego człowieka Bóg nie opuścił, wysłał bowiem anioła Rafała, przekazując przez niego swoją obietnicę:

Bądź serca mężnego,
Wszystkoć to w radość wkrótce się obróci.
Nie trać dla tego umysłu stałego,
Bóg cię uzdrowi... (*Pieśń V*, w. 15, s. 49)

W *Tobiaszu wyzwolonym* Bóg jest arbitralnym władcą, jest sprawcą rzeczywistości, w której istnieje szczęście i niedola, dobro i zło, może On w jednym momencie przemienić smutek w radość i napełnić otuchą ludzkie serce. Jak u Kochanowskiego w ostatnich wersach *Trenu XIX* „jeden jest Pan smutku i nagrody”⁵⁰, jeden jest Bóg dobra i zła, tak w *Tobiaszu* to, co zepsuje zły los-Fortuna, Bóg – „wieczna ręka [...] sama naprawi” (*Pieśń V*, w. 22, s. 51). Nadmienmy na marginesie, że uwidoczniony w tym miejscu motyw dobrego Boga i upostaciowanego w Fortunie złego losu przypomina manichejski konflikt Boga Światłości i Ducha Ciemności, kwestię tę pozostawimy jednak do omówienia w innym miejscu. Teraz wróćmy do *Tobiasza*, w którym zło dotyka bezradnych, jednak człowiek, wzmocniony przez Boga, może mu się oprzeć:

Lecz czegoż człowiek, by najnieszczęśliwszy,
Nie dopnie, gdy z nim niebo się usadzi!
[...]
Zgoła, by całe piekło przeszkadzało,
Weźmie, co komu niebo obiecało. (*Pieśń VIII*, w. 33, s. 73)

Zło istnieje, ale jest słabe: można pokonać je mocą Boga, ale też siłą tyle razy wielbionego przez Lubomirskiego rozumu ludzkiego⁵¹. Jeśli zaś

⁵⁰ Zob. J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Treny*, oprac. M.R. Mayenowa i L. Woronczakowa oraz J. Axer i M. Cytowska, Wrocław 1983 [Wydanie Sejmowe], s. 25, w. 156.

⁵¹ W twórczości XVII w., zwłaszcza w poezji Lubomirskiego, uznawano, że rozum ludzki ma nieograniczone możliwości.

umysł nie pomaga, tam „Bóg sprawić może” (*Pieśń XI*, w. 35, s. 92). I Księga Tobiasza i *Tobiasz wyzwolony* są nawoływaniem do konsekwencji w cnotach stanowiących gwarancję sukcesu:

jako człowiek w cnocie stały,
By wszystkie świata miał przeciwne strony,
Nigdy od Boga nie jest opuszczony. (*Pieśń XI*, w. 36, s. 92)

Moc męża Bożego przypomina w tym miejscu pewność stoickiego mędrca, dla którego zło jest pozorem. W szczęściu czy nieszczęściu, w zmienności powodzenia, ponad wszelkim doświadczeniem ludzkim, mędrzec cieszy się tym, co posiada, pewien Bożej opieki i Bożej miłości. Świat człowieka rozumnego jest tak ściśle obwarowany, że zło nie ma do niego dostępu.

Zdarza się jednak i tak, że niewzruszony niczym rozum bywa bezradny, jest tak w sytuacji, gdy „wierzgnie serce człowiekowi” (*Pieśń X*, w. 8, s. 81)⁵², nie jest on w stanie zgłębić i zrozumieć wyroków Bożych. Dochodzimy w tym miejscu do momentu, w którym zło staje się czymś nieprzeniknionym, nawet dla wspaniałego umysłu ludzkiego jest ono tajemnicą. Mędrcomu nic nie pozostaje, jak niedolę zesłaną przez Boga przyjąć i znosić ją, ćwicząc się jednocześnie w bardzo ważnej w poezji Salomona polskiego cnocie cierpliwości⁵³. Dobro i niewytłumaczalne zło pochodzi od Boga, człowiek nie jest w stanie do końca się z nim uporać ani go pojąć. Tę prawdę o ludzkiej bezradności wypowiada w modlitwie Sara, jedna z biblijnych dzielnych niewiast, która choć mężna, jednak w obliczu zmartwień i niepowodzeń przekazuje w przejmującej oktawie swoje *credo*:

Bo nie jest w ludzkiej mocy Twoja rada,
I temu, co chcesz, żaden nie przeszkodzi,
Przez Ciebie wszystko stoi i upada,
Nic nie pomoże, i nic nie zaszkodzi.
Niech kto chce, grozi, co chce, zapowiada,
Niech koło siebie by najpilniej chodzi,
Gdy się Ty oprzesz, musi pójść precz z pola
I weźmie nad nim górę Twoja wola. (*Pieśń III*, w. 19 s. 39)

Modlitwa Sary wprowadza ducha determinizmu: życiem ludzkim kieruje niezgłębiona, w pełni arbitralna Boża wola, wobec której nie pozostaje nic innego, jak uznanie własnej bezradności, postawa pokory i podporządko-

⁵² Jednak, gdy człowiek opanuje namiętności, to, jak obiecuje archanioł Rafał w *Pieśni VI*, „Bezpiecznie będziesz i na smoku siedział” (w. 29, s. 59).

⁵³ Cnota ta wielokrotnie wychwalana jest w parafrazie, stary Tobiasz „Nigdy na niebo nie zmarszczył czoła./ [...] Bóg był mistrz jego, a cierpliwość – szkoła” (*Pieśń II*, w. 15, s. 34). Po swych klęskach żył „statecznie cierpiąc” (tamże). Modląca się Sara ma świadomość, że jeśli „Zniesie swe krzyże i męzne cierpienia”, to kiedyś troski odpadną od niej (*Pieśń III*, w. 21, s. 40), do cierpliwości zachęca Tobiasz niespokojną o syna żonę: „Bo kto raz z żalem pozna się troskliwym,/ Nie masz lekarstwa – chyba być cierpliwym” (*Pieśń V*, w. 30 s. 52). Natomiast przeciwstawiającą się cierpliwości wadą jest „skorość skutku chciwa,/ Zwyczajna zawsze wątpienia mistrzyni” (*Pieśń XI*, w. 23, s. 89).

wania⁵⁴. Ten wątek *Tobiasza*, który określić można by mianem „wszystko z woli Bożej”, pojawił się już we wczesnym tekście Lubomirskiego *Adverbia moralia*, tj. utworze, który choć napisany ok. 1666 r., wydany został w 1688 r., czyli po opublikowaniu *Tobiasza wyzwolonego*. *Adverbia moralia* poświęcone wprawdzie umysłowi ludzkiemu, podejmują również kwestię pojęcia Boga, który w elogiach traktowany jest bezosobowo jako „umysł nieśmiertelny,/ Myśl święta i wieczna”, ale też osobowo jako „święty”, „nieśmiertelny ojciec”, król i pan ludzkości, w którego wierzymy, czcimy i szanujemy i od którego wszystko pochodzi. Bóg przybiera też w *Adverbia* postać opiekuna gwarantującego, że wszelkie dzieła, które mają w nim początek, doskonałymi będą. W tym ujęciu Bóg to po prostu Opatrzność, a pojęcie to u Lubomirskiego powiązane jest ściśle ze wspomnianą wyżej zasadą determinizmu. W świecie przedstawionym przez poetę tak w *Tobiaszu*, jak w *Adverbia moralia* nie ma wolności, od Bytu doskonałego pochodzi tak dobro, jak i zło:

Imo/ *Quod bene agis, a Deo est per gratiam,/ Quod male a Deo per poenam*
 [I to, że dobrze czynisz,/ od Boga jest przez łaskę,/ Że źle,/ od Boga/ Przez karę i dopuszczenie.]⁵⁵

Od Boga jest naprawdę wszystko, łącznie z cnotami-wartościami zdołającymi mędrca⁵⁶:

A Deo enim/ Est Virtus Tua,/ A Deo fortitude, A Deo Perfectio,/ A Deo gratia/ [...] /
 A DEO INCIPE/ ET BENE AGES.
 [Od Boga bowiem jest/ Cnota twoja, /Od Boga mężność, od Boga łaska/ [...] / Czyń i zaczynaj /od BOGA / A / Dobrze czynić będziesz.]

Tym, co człowiekowi pozostawiono w jego rękach, dając mu pewien oddech wolności, jest kształtowanie siebie, a zwłaszcza swej niezłomności, która da odpór trudnym codziennym doświadczeniom: uczyni go „mocnym i niezłamanym”, a także „Wszystkiego złego lekceważycielem”. Zatem jak u Kochanowskiego zło pochodzi od Boga, który je usunąć ze świata może, ale nie chce⁵⁷. Dlaczego jednak nie chce? Odpowiedzi udziela pisarz w elogium XIII, w którym, jak w *Tobiaszu*, rozważana jest kwestia cnoty cierpliwości stanowiącej „dopełnienie doskonałości” człowieka wielkiego. Cierpliwość jest tu powiązana z pojęciem cierpienia, a cierpienie to niemal substancja świata, w którym „nic częstsze/ Jako zasmucenie i niedostatek”. Bóg zezwala na zło, bo jest ono niejako również substancją Boga: zło w postaci cierpienia jest „Boską cnotą”, dotknęło ono i Boga, który „za ujmę cnoty swojej” przyjął „Gdyby był nie cierpiał”. Uczy ono człowieka nie tylko ze

⁵⁴ Pokora stała się w miejsce stoickiej pychy jedną z największych cnót biblijnego męża Bożego, a potem chrześcijańskiego świętego.

⁵⁵ *Adverbia moralia*, s. 155, w. 29–33.

⁵⁶ Tamże, s. 157, w. 89–92, 96–97.

⁵⁷ Lubomirski wybiera tę drogę usprawiedliwiania zła w świecie, którą obrał Tomasz i tomiści.

spokojem stoika „lekceważyć, i znosić trudności”, ale również czynić dobro. Dobitnie ujął to Lubomirski w *Hieroglifikach*:

Nigdy by świeca jasno nie gorzała,
Gdyby jej szczytce serca nie krajały;
Nigdy by słodycz smaku nie dodała,
Kiedy by usta gorzkiego nie znały⁵⁸.

Zło ma więc wartość wychowawczą, dzięki niemu człowiek wielki posiada cnotę wytrzymałości i dzięki niej staje się:

Patientia Coronatus./ Victor et Triumphator Malorum⁵⁹.
[Cierpliwością koronowany./ Złego zwycięzca i tryumfator.]

Podsumujmy: wybrane fragmenty twórczości Kochanowskiego i Lubomirskiego pokazują, że trzeba przyjąć jakieś założenia metafizyczne i aksjologiczne, by podjąć próbę pogodzenia ze sobą faktu istnienia zła i wszechmocnego oraz dobrego Boga⁶⁰. Kochanowski posługuje się metafizyką Epikura i przedstawia wizję Boga, który stworzył piękny świat wraz z zawartym w nim elementem dotkliwego cierpienia. Topos Boga-Artysty, zasiadającego w teatrze świata i doznającego przyjemności z obserwowania własnego dzieła takim właśnie, jakim je uczynił, pozwala poecie wskazać domyślny cel dopuszczenia zła. Odpowiedź Kochanowskiego brzmi: zło pochodzi od Boga, jest tajemnicą, jeden ze sposobów wyjaśniania opiera się na założeniu, że świat jest dla Boga, nie dla człowieka. Bóg Kochanowskiego jest też jednak sprawiedliwy, a sprawiedliwość daje gwarancję, że zło pozostanie wynagrodzone, jeśli nie w życiu teraźniejszym, to wiecznym. Inaczej Lubomirski. Przedstawia on wizerunek Boga arbitralnego władcy, który stworzył dobro i zło jako konieczne elementy naszej rzeczywistości⁶¹. Zło, nawet jeśli stanowi esencję tego świata i dotyka samego Boga, jest słabe, cnotliwy mąż Boży czy neostoicki mędrzec wzmocnieni przez siłę Niebios bez trudu mogą je pokonać. Lubomirski idzie utartą drogą teistów upatrujących w złu swego rodzaju narzędzia potrzebnego Bogu w realizacji jego planów: zło istnieje, gdyż ma kształcący, wychowawczy charakter. Pokonanie bólu i cierpienia wzmacnia w człowieku siłę męstwa i prowadzi do doskonałości. Oto dwie staropolskie próby odpowiedzi: pierwsza zbliżająca się do deizmu, druga stojąca na stanowisku ugruntowanego teizmu; pierwsza sięgająca po epikureizm i neoplatonizm, druga wsparta na filarach neostoicyzmu.

⁵⁸ S.H. Lubomirski, *Hieroglifiki*, w: *Poezje zebrane*, w. 1–4, s. 349.

⁵⁹ *Adverbia moralia*, s. 233, w. 96–97.

⁶⁰ Na ten temat zob. K. Hubaczek, *Bóg a zło*, Wrocław 2010, s. 310.

⁶¹ Tak o problemie zła pisał św. Augustyn w dziele *De ordine*. Zob. przekład polski: *O porządku*, przeł. J. Modrzejewski, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, s. 158–159.

Bibliografia

- Augustyn św., *De libero arbitrio (O wolnej woli)*, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, tłum. Anna Trombala, PAX, Warszawa 1953.
- Augustyn św., *De ordine (O porządku)*, przeł. Józef Modrzejewski, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953.
- Augustyn św., *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, przeł. Jan Sulowski, wstęp i oprac. ks. Wincenty Myszor, przygotowali do druku Stanisław Kalinowski i in., Warszawa 1980 (seria „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. XXV).
- BeDuhn Janson David, *Augustine's Manichaean Dilemma*, Filadelfia 2010.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski, Warszawa 1999.
- Eder Maciej, Wojtkowska-Maksymik Marta, *Platońskie i neoplatonickie konteksty humanitas*, w: „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej*, red. Alina Nowicka-Jeżowa, cz. 2, s. 109–113.
- Epicurea*, ed. Herman Usener, Lipsiae 1887.
- Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, przeł. i oprac. Maria Cytowska, Wrocław 1973.
- Głombiowska Zofia, *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego. Dwie wersje*, Warszawa 1981.
- Kallenbach Józef, *Filozofia Jana Kochanowskiego*, „Przegląd Polski” 1888, s. 3–15.
- [Karnkowski Stanisław], *Katechizm rzymski, to jest nauka chrześcijańska, za rozkazaniem Concilium Trydentskiego y Papieża Piusa V wydana po łacinie. A teraz na nowo na polskie pytania y odpowiedzi przelożona za rozkazaniem [...] Stanisława Karnkowskiego [...] y jego nakładem wydrukowana*, w drukarni Jana Wolbraba, Kalisz 1603.
- Kochanowski Jan, *Dzieła polskie*, oprac. Julian Krzyżanowski, t. 1–2, Warszawa 1952.
- Kochanowski Jan, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Treny*, oprac. Maria Renata Mayenowa i Lucyna Woronczakowa oraz Jerzy Axer i Maria Cytowska, Wrocław 1983 [Wydanie Sejmowe].
- Kochanowski Jan, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1884 [Wydanie Pomnikowe].
- Kochanowski Jan, *Fraszki*, oprac. Janusz Pelc, Wrocław 1991.
- Krąpiec Mieczysław Albert, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Kraków 1962.
- Krąpiec Mieczysław Albert, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985.
- Laktancjusz, *O gniewie Boga*, w: *Pisma wybrane*, red. Jan Sajdak, z łacińskiego przeł., wstępami i komentarzem zaopatrzył Jan Czuj, Poznań 1933.
- Lasocińska Estera, „*Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem*”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003.
- Lasocińska Estera, *Epikurejska idea szczęścia w literaturze w literaturze polskiej renesansu i baroku. Od Kallimacha do Potockiego*, Warszawa 2014.
- Lasocińska Estera, *Uczony i święty. Chrystianizacja wizerunków mędrców dawnych w „Żywotach filozofów” Marcina Bielskiego*, „Tematy i Konteksty” 2014, nr 4 (9), s. 318–328.
- Leibniz Gotfried Wilhelm, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, ed. Issac Troyel, Amsterdam 1710.
- Leibniz Gotfried Wilhelm, *Teodycea o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. Małgorzata Frankiewicz, przekład przejrzał i wstępem poprzedził Jerzy Kopania, Warszawa 2001.
- Leksykon filozofii klasycznej*, red. Józef Herbut, Lublin 1997.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Poezje zebrane*, wyd. Adam Karpiński, *Adverbia moralia* w opracowaniu Mieczysław Mejora, Warszawa 1995–1996.
- Morsztyn Zbigniew, *Emblemata*, oprac. Janusz i Paulina Pelcowie, Warszawa 2001.
- Nowak Marek, *Teodycea. Między św. Augustynem a Leibnizem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2016, R. 25, nr 4 (journals.pan.pl), s. 93–107.
- Nowicka-Jeżowa Alina, *Spotkania w labiryncie. Szkice o poezji Jana Kochanowskiego*, Warszawa 2019.

- Pelc Janusz, *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu*, Warszawa 2001.
- Prokopiuk Jerzy, *Labirynt herezji*, Warszawa 1999.
- Rousseau Hervé, *Bóg zła*, przeł. Anna Kotalska, Warszawa 1988.
- Rusnak Radosław, „Elegii ksiąg czworo” Jana Kochanowskiego – w poszukiwaniu formuły zbioru, Warszawa 2019.
- Ryszka-Kurczab Magdalena, *Elegia IV 3 w świetle tradycji retoryczno-dialektycznych loci*, w: *Twórczość Jana Kochanowskiego w kontekście nowolacińskiej literatury europejskiej i polskiej. Zbiór studiów*, red. Grażyna Urban-Godziek (edycja internetowa), Kraków 2010, s. 30–51.
- Schulte Jörg, *Jan Kochanowski i renesans europejski. Osiem studiów*, przeł. Krystyna Wierzbicka-Trwoga, red. Maria Rowińska-Szczepaniak i Krystyna Wierzbicka-Trwoga, Warszawa 2012.
- Słownik języka polskiego*, oprac. Samuel Bogumił Linde, Lwów 1860 (reprint 1995), t. VI, cz. II.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, przeł. Pius Belch, t. 1, Londyn 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra gentiles)*, przekł. z wyd. łac. dokonanego na rozkaz papieża Leona XIII, Kraków 1930.
- Weintraub Wiktor, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977.
- Wojtkowska-Maksymik Marta, *Źródło i sposób ujęcia kwestii kobiecej godności w „O słachetności a zacności płci niewieściej”*, Warszawa 2017.
- Ziemia Kwiryna, *Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „Trenów”*, Warszawa 1994.