

SCEPTYCYZM W LITERATURZE POLSKIEGO BAROKU

Anna Kołos

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
prof. zw. dra hab. Grzegorza Raubo

Instytut Filologii Polskiej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Poznań 2015

SPIS TREŚCI

Wstęp, czyli o historycznoliterackich pożytkach filozoficznego kaskaderstwa

1. Historia literatury dziś.....	4
2. Sceptycyzm – wstępne definicje i podstawowe kontrowersje.....	11

ROZDZIAŁ I. Problemy metodologiczne

1. Richarda Rorty’ego próba zniesienia sceptycyzmu.....	23
2. Perspektywa antropologii i historii idei.....	29
3. Arthur Lovejoy i poszukiwanie inteligibilności.....	33
4. Michel Foucault – od historii do archeologii i z powrotem.....	38
5. Między historią idei a antropologią.....	42

ROZDZIAŁ II. Długie trwanie sceptycyzmu

1. Starożytny pesymizm antropologiczny.....	52
2. „Rozstanie z filozofią pierwszych zasad”, czyli krótka historia pirronizmu.....	55
3. Sceptyczne marginesy nauki od średniowiecza do renesansu.....	70
4. Powrót pirronizmu.....	83
5. Archeologiczna historia idei – podsumowanie.....	93

ROZDZIAŁ III. Sceptycyzm wobec nauki i eksperymentalne poszukiwanie prawdy w pismach Jana Brożka

1. Zarys osobowości umysłowej na tle nauki epoki.....	106
2. Sceptycyzm jako filozofia otwarcia w marginaliach Brożka.....	121
3. „Polski Pascal”?.....	148

ROZDZIAŁ IV. Pragmatyczny sceptycyzm „wieku dyplomacji” w twórczości Andrzeja Maksymiliana Fredry

1. Sceptycyzm wobec <i>speculum</i> władcy.....	151
2. <i>Fragilitas hominum</i> i sceptyczne wątpliwości wobec stoicyzmu.....	181
3. Sceptycyzm jako „patrzenie przez szpary”.....	203

ROZDZIAŁ V. Ateny albo Jerozolima – sceptycyzm i fideizm Jana Stanisława Witwickiego

1. Sylwetka biskupa poznańskiego.....	213
2. <i>Vanitas rationis versus ratio fidei</i>	217
3. Cienie ludzkiego nieukontentowania, czyli sceptyczna dewaluacja rozumu.....	231
4. Eklektyzm źródeł sceptycznego fideizmu Witwickiego.....	256

ROZDZIAŁ VI. *Miseria ignorantiae*. Sceptycyzm Stanisława Herakliusza Lubomirskiego

1. Między kościołem czerniakowskim a „świątynią niewiedzy”. Maski Lubomirskiego...	273
2. Sceptyczna Arkadia między <i>proprium</i> a <i>alienum</i>	286
3. Literackie obrazy odosobnienia, czyli sceptyczny eskapizm.....	308
4. Pirroński język „logiki odwróconej”.....	315
5. W kręgu sceptycznego antyintelektualizmu.....	329
6. „Ja się nie badam, bo mi nic do tego”. Sceptyczne sygnatury.....	340
Zakończenie	352
Ilustracje	357
Bibliografia	365

WSTĘP, CZYLI O HISTORYCZNYCH POŻYTKACH FILOZOFICZNEGO KASKADERSTWA

Filozof nie jest ekspertem, ale kaskaderem eksperta: jego dublerem w sytuacjach niebezpiecznych [...] nie jest wiele wart kaskader, który nie jest zdolny do karkołomnych działań, podejmę więc działania karkołomne.

Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*

1. Historia literatury dziś¹

Mimo zaskakującego optymizmu Ryszarda Nycza, który już w 1997 roku wyrażał ufność w coraz silniejszy „komponent teoretyczny”² w interpretacjach literatury dawnej, trudno nie zgodzić się z poglądem Pawła Bohuszewicza, uznającego, iż badaniom nad staropolszczyzną patronuje wciąż filologiczno-autonomiczny konserwatyzm. Paradygmat ten zakłada trzy fundamentalne, współcześnie dalece dyskusyjne, reguły metodologiczne:

1) wierność wobec komentowanego tekstu, zakładającą możliwość poznania obiektywnego; 2) kompletność badanego korpusu tekstów, będącą wyrazem optymizmu poznawczego; oraz 3) całkowitą służebność dyskursu komentującego, zakładającą neutralność języka badawczego (tj. przekonanie, że narzędzia badania nie wpływają na kształt badanego przedmiotu)³.

Uznaje się zatem przede wszystkim, że poglądy autorów danej epoki wyznaczają horyzont poznawczy współczesnego badacza, tekst stanowi koherentną i autonomiczną całość, a rekonstrukcja czy odkrycie sensu (czyli intencji autorskiej bądź – w najlepszym razie – intencji dzieła) wymaga badania kontekstu macierzystego. Najdobitniej na poziomie metateoretycznym wyraża ten pogląd współcześnie Alina Nowicka-Jeżowa, w 2002 roku podsumowując „badania porównawcze nad barokiem w Polsce”, a w 2004 roku formułując apodyktyczne tezy na temat „komparatystyki i filologii” na Zjeździe Polonistów, którego owocem była znana publikacja *Polonistyka w przebudowie*. Już w pierwszym z wymienionych tekstów badaczka, posługując się dalece nacechowaną aksjologicznie retoryką i dystansując od współczesnej teorii, podkreśla, że polska komparatystyka barokowa „nie podlegała gwałtownym przewartościowaniom i presji nowych tendencji badawczych”⁴. W obliczu załamania się dawnego paradygmatu poznania w humanistyce

¹ Autorka uzyskała środki finansowe na przygotowanie rozprawy doktorskiej z Narodowego Centrum Nauki w ramach finansowania stypendium doktorskiego na podstawie decyzji numer 2013/08/T/HS2/00003. Podczas prac nad dysertacją autorka pobierała również stypendium Fundacji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

² R. Nycz, *Staropolskie atrakcje*, „Teksty Drugie” 1997, z. 4, s. 3.

³ P. Bohuszewicz, *Po co literaturę dawnej współczesna teoria?*, „Litteraria Copernicana” 2008, nr 2, s. 12.

⁴ A. Nowicka-Jeżowa, *Badania porównawcze nad barokiem w Polsce. Na drogach syntezy*, [w:] *Barok polski wobec Europy. Kierunki dialogu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Radziejowicach, 13–15 maja 2002 roku*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, W. Bem-Wiśniewskiej, Warszawa 2003, s. 22. Podkr. – A.K.

krytyka „nadczynności teorii we współczesnej komparatystyce zachodniej”⁵ może jednak zostać uznana za odbieranie własnej dyscyplinie prawa głosu w przemianach literaturoznawstwa, które są konieczne ze względu na nadrzędną reorganizację dotychczasowych założeń epistemologicznych nauki.

W retoryce licznych opracowań, oplakujących dynamikę, z jaką dokonywały się humanistyczne przewartościowania szczególnie w ostatniej ćwierci XX wieku, powszechnym sprawcą takiego stanu rzeczy staje się postmodernizm, który zamykany jest w kilku enigmatycznych formułach, często skupionych wokół metafory „podkopywania fundamentów”. Spośród znawców literatury staropolskiej docenić trzeba jednak próbę metodologicznej refleksji Teresy Kostkiewiczowej. Chociaż we wstępie autorka dość mgliście pisze o „fundamentach nadwątlonych przez ponowoczesne klimaty negowania kategorii ciągłości i trwałości”⁶, broni swojej pozycji literaturoznawcy, próbując włączyć się w dyskusję z argumentacją postmodernistyczną. W części podsumowującej badaczka stwierdza:

Uprawianie historii literatury po strukturalizmie i dekonstrukcji, w polu oddziaływania uogólnionej koncepcji kryzysu humanistyki, wymaga odwagi, determinacji i konsekwencji. Dyscyplina ta nie może, oczywiście, z obojętnością traktować idei i dyskusji metodologicznych ostatnich dziesięcioleci. Pozwoliły one historykowi literatury dokładniej zrozumieć przedmiot zainteresowań, a także możliwości, granice i swoistości jego poznawania⁷.

Założeniom metodologicznym prezentowanej narracji na temat sceptycyzmu przyświeca w pełni podzielane przez Kostkiewiczową przekonanie, że historia literatury nie może ustosunkowywać się z obojętnością do narastających po przełomie poststrukturalistycznym debat teoretycznych. Niniejsza praca proponować będzie zatem świadomie eklektyczny dobór źródeł metodologicznych, pozbawiony nieufności wobec prądów najnowszych, a jednocześnie nie odrzucający tradycyjnych narzędzi literaturoznawstwa i historii idei w zgodzie z przeświadczeniem, że uprawianie nauki winno wspólnie opierać się na szerokiej znajomości zarówno dawniejszych, jak i aktualnych postaw badawczych, oraz umiejętności asymilowania dokonań różnych szkół w konkretnej praktyce interpretacyjnej.

Do najważniejszych metateoretycznych postulatów wynikających z dyskusji ostatnich dziesięcioleci należy przyjęcie twierdzenia o transcendentalizmie językowym, o którym Nycz pisał szeroko w reprezentatywnym dla najnowszych tendencji w polskich badaniach literaturoznawczych artykule *O przedmiocie studiów literackich – dziś*:

Skoro bowiem ludzkie pojęcie świata, kulturowa rzeczywistość jest społecznie skonstruowanym symbolicznym uniwersum, a więc tym, co może być przedmiotem przedstawienia, to cechy owego

⁵ *Ibidem*.

⁶ T. Kostkiewiczowa, *Historia literatury w przebudowie*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 23.

⁷ *Ibidem*, s. 43. Podkr. – A.K.

przedmiotu okazują się zależne od możliwości językowej reprezentacji. Widzimy to, co spodziewamy się zobaczyć, wiedza warunkuje (wyprzedza, umożliwia, ogranicza) identyfikację postrzeganego. Granice języka są w tym sensie granicami naszego świata, co nie znaczy, że nie mogą zostać poszerzone – literatura i sztuka od dawna, jak wiadomo, uznawane są za skuteczne środki osiągania tego celu. [...] osobliwość literackiego poznania okazuje się paradygmatycznym przypadkiem specyficznej natury humanistycznej wiedzy, pozostającej w stanie trwałego zawieszenia pomiędzy obu dziedzinami – skazanej bowiem na zawisłość od ludzkich narzędzi poznawczych, które zarazem: uniemożliwiają (bezpośrednie, pewne) uchwycenie realnego, otwierają do niego (przedstawieniowy, poznawczy) dostęp i osłaniają przed jego (groźnym, traumatycznym) naporem⁸.

W ostatnim zdaniu cytowanego fragmentu badacz wyraźnie nawiązuje do powszechnego we współczesnej humanistyce przeświadczenia o kulturotwórczej roli ekranu, pojęcia o psychoanalitycznej proveniencji. W ujęciu Jacquesa Lacana porządek symboliczny – pewnik antropologiczny już u Ernsta Cassirera – umożliwia człowiekowi dostęp do „ekranu jako miejsca tworzenia i oglądania obrazów”⁹. Wybitny kontynuator myśli psychoanalitycznej w teorii sztuki, Hal Foster, konkluduje:

Tym samym ekran pozwala podmiotowi, by widział przedmiot w punkcie obrazu, w źródle światła. Inaczej byłoby to niemożliwe, bowiem patrzeć bez ekranu oznacza osłepienie przez spojrzenie lub dotknięcie przez Realne¹⁰.

W tym miejscu zgadzają się perspektywy Fostera i Nycza – literatura i sztuka dzięki sieci znaczących porządku symbolicznego warunkują przedstawieniowy i kulturowy status Realnego, którego bezpośrednio doświadczenie zostało oddalone jako traumatyczne wdarcie się za zasłonę kulturową. Transcendentalizm językowy sytuuje zarówno przedmiot poznania, jak i podmiot poznający wewnątrz porządku symbolicznego, który jest permanentnie konstruowany „oddolnie”. W sukurs temu twierdzeniu przychodzi również filozofia pragmatyzmu, która buduje koncepcję rzeczywistości w odniesieniu do krótko zarysowanych „oczywistości” dyskursu antropologicznego i psychoanalitycznego. Richard Rorty w *Ironii, przygodności i solidarności* stwierdzał:

Pomysł, iż prawda, tak samo jak świat, znajduje się na zewnątrz, stanowi spuściznę czasów, kiedy świat uznawano za dzieło istoty posiadającej swój własny język. Jeśli zaprzestaniemy wysiłków nadania sensu koncepcji takiego nieczłowieczego języka, ustrzeżemy się mylenia owego banału, że świat może uzasadniać nasze przekonanie, iż jakieś zdanie jest prawdziwe, z twierdzeniem, jakoby sam z siebie rozszczepiał się on na przybierające formę zdań bloki zwane „faktami”¹¹.

Transcendentalizm językowy i pragmatyzm udowadniają, iż nie ma prawdy *out there*, skoro nie istnieje zewnętrzna, pozapodmiotowa i pozadyskursywna instancja weryfikująca

⁸ R. Nycz, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 183. Podkr. – A.K.

⁹ H. Foster, *Powrót Realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 168.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, wyd. 2, Warszawa 2009, s. 24.

korespondencję między przekonaniem podmiotu a światem pozawerbalnym. Jak obrazowo stwierdza Rorty:

Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się za pomocą jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić¹².

Mnogość przesłanek, spośród których zaledwie kilka zostało wyartykułowanych wyżej, pozwala na przyjęcie w historii literatury założenia metodologicznego, które klarownie wyraża Teresa Walas w słowach:

[...] pole poznania historycznego (podobnie jak wszelkiego innego) nie jest dane, lecz jest w akcie poznania kształtowane (niektórzy powiedzą wręcz: tworzone), na kształtowanie to zaś wpływają wielorakie czynniki: kategorie językowe, struktury narracyjne, figury retoryczne, doświadczenie społeczne badacza, jego pozycja w układzie stosunków władzy, jego uzależnienie od instytucji, wreszcie – jego płeć czy rasa¹³.

W obliczu rosnącego rozczarowania modelem autonomii wyspecjalizowanych dziedzin humanistycznych i powszechnego zainteresowania ujęciami inter- i transdyscyplinarnymi oraz badaniami kulturowymi, które czynią z pogranicza figurę ponowoczesnej nauki, w „polu poznania historycznego”, konstruowanym przez literaturoznawcę, mogą łączyć się heterogeniczne metodologie czy tradycje interpretacyjne. W przeciwieństwie do nowoczesnej teorii, która dążyła do kompletności i skończoności języka metaopisu, jak stwierdza Nycz:

Dzisiejsze spluralizowanie czy – jak to może nazwać kto inny – rozprzężenie koncepcji teoretycznych nie tylko zatem wzbogaca i różnicuje dostęp do wcześniej niedostrzeganych obszarów wiedzy (bo zmiana w sposobach mówienia wpływa na zmianę tego, o czym się mówi), ale też ją istotnie fragmentaryzuje czy nawet atomizuje na nieprzekładalne nawzajem i do siebie niesprowadzalne perspektywy¹⁴.

Teoria pluralizuje perspektywy oglądu treści przedmiotowej nauki, zmieniając jednocześnie stosunek do samego statusu przedmiotu badań, w związku z czym Nycz proponuje postrzegać tekst jako „literacko-kulturowy konstrukt”, „wielowarstwowy konkret” o naturze przedmiotowej i kulturowej¹⁵. Dyscypliny, niegdyś autonomiczne, są zatem jedynie pewnymi punktami widzenia, rezerwuarem narzędzi pozwalających na fragmentaryczne poznanie wielowarstwowego przedmiotu, a treść przedmiotowa nie daje się zamknąć w polu zainteresowań jednej dziedziny.

Świadomość transcendentalizmu językowego i konstruktywistycznego statusu „pola poznania historycznego” pozwala natomiast na „ironiczny” dystans do „przygodnych” kategorii,

¹² *Ibidem*, s. 25.

¹³ T. Walas, *Historia literatury w perspektywie kulturowej*, [w:] *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, pod red. M.P. Markowskiego, R. Nycza, wyd. 2, Kraków 2010, s. 123.

¹⁴ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, [w:] *idem, Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012, s. 101.

¹⁵ *Ibidem*, s. 93.

demystyfikujący arbitralność historiografii. Jak stwierdza Preston King w książce *Thinking Past a Problem. Essays on the History of Ideas*:

Historia jakiegokolwiek zjawiska, instytucji czy idei stanowi nie tyle *treść* wiedzy, ile *sposób* (lub stosunek do) ucieleśniania wiedzy. Nie ma przeciwwskazań, by uznać historię za dyscyplinę, o ile postrzegamy ją jako taką w odniesieniu do perspektywy, nie zaś do wyróżnionej treści przedmiotowej¹⁶.

Treść przedmiotowa jest bowiem jedna, natomiast poszczególne dyscypliny opierają się na różnych perspektywach jej oglądu. Podobna świadomość w dziedzinie nauk społecznych doprowadziła Immanuela Wallersteina do postulatu unidyscyplinarności opartego na przeświadczeniu, że w badaniach społecznych nie ma sensu rozróżniać dyscyplin, gdyż historia, ekonomia, gospodarka i myśl społeczna są ze sobą tak dalece sprzężone, że autonomizacja dyscyplin w sztuczny sposób fragmentaryzuje treść przedmiotową¹⁷.

Na polu literaturoznawstwa o transdyscyplinowości, rozumianej odmiennie od nadużywanego pojęcia interdyscyplinarności, orzeka natomiast przekonująco Nycz:

[...] o wiele bardziej obiecującą perspektywę ukazującą, jak się zdaje, badania nie inter-, lecz transdyscyplinarne: zmierzają one, z jednej strony, do identyfikacji powinowactw przedmiotowo-problemowych idących w poprzek (poniżej, powyżej) istniejących granic dyscyplinowych, z drugiej zaś – do uchwycenia historycznych procesów kształtowania i transformacji sztuk i nauk; procesów prowadzących jednocześnie do powolnego wylaniania się zarówno zarysów nowych dyscyplin, jak i do stopniowej rekonfiguracji dyscyplinowych podziałów całego pola humanistycznej wiedzy¹⁸.

Tymczasem jednak, parafrazując znany w polskiej humanistyce ostatnich lat tekst Clare Cavanagh, można zaryzykować twierdzenie, iż historia literatury staropolskiej to „biała plama na mapie współczesnej teorii”¹⁹. Jak sugerowała cytowana na wstępie uwaga Nowickiej-Jeżowej, rodzime badania kontentują się dość pasywną postawą w metodologicznych sporach, rezerwując aktywizm dla interpretatorów kultury współczesnej, jak gdyby przewartościowania w naturze poznania historycznego i przedmiotu literaturoznawstwa nie dotyczyły epok przedromantycznych.

Spośród badaczy epoki staropolskiej, którzy przelamują tę metodologiczną „zmoję milczenia”, obok Pawła Bohuszewicza, wymienić można Dariusza Śnieżkę, który zabrał głos w dyskusji nad kształtem antropologii literatury²⁰. W artykule dotyczącym problematyki literatury

¹⁶ P.T. King, *Thinking Past a Problem. Essays on the History of Ideas*, London 2000, s. 25. Jeżeli nie podano nazwiska tłumacza, wszystkie przekłady – A.K.

¹⁷ Por. I. Wallerstein, *World-Systems Analysis. An Introduction*, Durham 2004, s. 98.

¹⁸ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm...*, s. 103. Podkr. – R.N.

¹⁹ Por. C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3, s. 60–71.

²⁰ Zob. D. Śnieżko, *Antropologia w badaniach nad literaturą dawną (rekoncesans)*, [w:] *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, pod red. P. Czaplńskiego, A. Legeżyńskiej, M. Telickiego, Poznań 2010, s. 111–119.

dawnej, pozwalając sobie na pewną dawkę humoru i ironii, tak ocenia stan świadomości teoretycznej w dziedzinie badań nad staropolszczyzną:

Literaturoznawstwo staropolskie [...] zdaje się do pewnego stopnia podzielać tradycjonalizm właściwy epokom, którymi się zajmuje, w tym między innymi sensie, że nie narusza podstawy własnego rzemiosła, a jest nim – jak pisał przed laty Kazimierz Wyka – sztuka filologii. Zaiste antropolog (literatury) bez filologii byłby „jako miedź brzęcząca alb cymbał brzmiący”, bo bez niej trudno byłoby utrzymać tożsamość dyscypliny. Bywa, że staropolanie (to donos z kuluarowych rozmów konferencyjnych) dworują sobie z badaczy hałaśliwie ogłaszających się antropologami – sami wolą zostać po staremu właśnie filologami, nawet jeśli w swoich badaniach nie odcinają się od metodologicznych odkryć. Choć skala podatności na nowinki teoretyczne mieści zarówno przypadki niechętniej rezerwy, jak i życzliwej, a nawet pełnej otwartości (co niekoniecznie pokrywa się z różnicami pokoleniowymi, choć odgrywają one pewną rolę), to ich absorpcja – ogólnie rzecz ujmując – ma raczej charakter wyważony²¹.

Świadectwem tak rozumianego, „raczej wyważonego” charakteru poglądów badaczy staropolskich może być opinia Nowickiej-Jeżowej wyrażona w tekście *Pytania o barok A.D.1995*:

Hasło otwarcia badań literackich na inne dyscypliny chce – według intencji jej promotorów – odwieść od filologicznej akrybii, od tradycyjnej „wpływologii” w stronę atrakcyjnych poszukiwań zbliżających się do historii kultury. Atrakcyjności tych kwerend zaprzeczyć nie sposób. Warto jednak zadać pytanie o reguły interdyscyplinarnego procederu²².

Wyraźna jest intencja polemiczna autorki, która postulowałaby raczej zreformowaną i pozbawioną pejoratywnych konotacji komparatystykę skupioną na wpływach i powinowactwach. Pytania o literaturę staropolską Anno Domini 2010 brzmią jednak zgoła inaczej w redakcji Śnieżki. Badacz stwierdza, że antropologia wyrażona *explicite* w literaturze dawnej stanowi stosunkowo często podejmowaną problematykę, i w dalszej konsekwencji zaznacza, iż więcej problemów nastęrcza zdiagnozowanie antropologii literatury staropolskiej:

Wydaje się, że z konieczności mniej stabilnym obszarem byłaby antropologia literatury dawnej lub jej antropologia implikowana, rozumiana jako aktywność interpretacyjna eksponująca rozległe konteksty uniwersaliów kulturowych i fundamentalnych doświadczeń egzystencjalnych lub – szczególnie ostatnio – uwydatniająca właśnie zmienność uniwersaliów i przygodność doświadczeń²³.

Cytowany pogląd można uznać za swoisty postulat badawczy. Niniejsza praca nie ma ambicji zadośćuczynienia oczekiwaniom poznawczym badacza, jednak w przekonaniu autorki próba takiej właśnie „aktywności interpretacyjnej” stanowi podjęcie starań o zachowanie zagadnień kultury dawnej w horyzoncie zainteresowań współczesnego podmiotu. Zgodnie z założeniami transcendentalizmu językowego tekst odpowiada na pytania, które zadaje mu czytelnik. Jeśli zatem

²¹ *Ibidem*, s. 116–117.

²² A. Nowicka-Jeżowa, *Pytania o barok A.D. 1995*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów, Warszawa 1995*, pod red. T. Michałowskiej, Z. Golińskiego, Z. Jarosińskiego, Warszawa 1996, s. 193.

²³ D. Śnieżko, *op. cit.*, s. 115.

nie zmodernizujemy słownika pytań stawianych literaturze staropolskiej, możemy utracić jej poczucie ważności dla refleksji współczesnej, rozumiejąc relację między tekstem a odbiorcą w perspektywie hermeneutycznej²⁴.

Co więcej, w humanistyce spotkać można się ze znakomitymi pracami, w których heterogeniczne osłabienie profesjonalizacji dyskursu przynosi więcej korzyści poznawczych niż skrupulatność monometody²⁵. Inspirując się umieszczonymi w motcie niniejszej pracy słowami Odo Marquarda, można dojść do wniosku, że filozofia podsuwa badaczowi infrastrukturę myślową, przyrównywaną do naukowego kaskaderstwa. By praca literaturoznawcza na temat sceptycyzmu w pisarstwie XVII wieku mogła prowadzić do poszerzenia naszej znajomości horyzontów poznawczych kultury dawnej, powinna – w przekonaniu autorki – skorzystać z owych możliwości podsuwanych przez filozoficzne kaskaderstwo. Z całą świadomością ryzyka podjęte zostaną zatem w niniejszym studium „działania karkołomne”.

Oddaje to już sama struktura pracy, która unika poręcznego schematu prostego zestawienia części teoretycznej i interpretacyjnej, a próbuje wyprowadzić propozycje metodologiczne z materii omawianej tematyki. Dlatego w kolejnym podrozdziale wprowadzone zostaną podstawowe definicje oraz bezpośrednio wiążące się z nimi najważniejsze kontrowersje, które polaryzują opinie na temat sceptycyzmu jako historycznej orientacji filozoficznej. W rozdziale I przedstawiona zostanie radykalna propozycja przebudowy epistemologii europejskiej w ujęciu Richarda Rorty’ego, która – jeśli nie poddać jej krytyce – zdolna byłaby unieważnić refleksję nad sceptycyzmem i zaszufladkować ją w polu anachronizmów badawczych. Polemika z neopragmatyczną koncepcją w zamierzeniu autorki zmierza z jednej strony do ocalenia przekonania o wadze problematyki

²⁴ Znamienne rozumienie przeszłości w perspektywie hermeneutycznej sygnalizują początkowe słowa Hansa Geорга Gadamera w niewielkiej rozprawie *Początek filozofii*. „Tematem jest początek greckiej filozofii, a to oznacza początek kultury Zachodu. Ta kwestia nie pozostaje wyłącznie w kręgu zainteresowań historycznych. Jest ona związana z aktualnymi problemami naszej własnej kultury [...]. Takie właśnie badanie presokratyków jest wciąż aktualne. Służy ono zrozumieniu naszej własnej kondycji...” (H.G. Gadamer, *Początek filozofii*, przeł. J. Gajda-Krynicka, wstęp J. Brudzińska, Warszawa 2008, s. 17). Podkr. – A.K.

²⁵ W dziejach nauk humanistycznych można wskazać w tym kontekście na dziewiętnastowieczną tradycję historii kulturalnej (*Kulturgeschichte*), której najwybitniejszymi przedstawicielami byli – według Petera Burke’a – Jakob Burckhardt (1818–1897) i Johan Huizinga (1872–1945). Autor książki *What is cultural history?* pisał: „Różnica między tymi uczonymi a profesjonalnymi historykami sztuki czy literatury polega na tym, że historyków kulturowych interesowały w szczególności powiązania między różnymi sztukami. Skupiali się raczej na całości niż na poszczególnych częściach, dyskutując łączność tych różnych sztuk z tym, co często było nazywane – podążając za Heglem i innymi filozofami – »duchem epoki«, *Zeitgeist*” (P. Burke, *What Is Cultural History?*, wyd. 2, Cambridge 2008, s. 7). Oczywiście z perspektywy XX wieku Hegłowska idea została skrytykowana jako forma metafizycznej fundacji koherentności epoki. Na temat krytyki heglizmu w historiografii i historii sztuki zob. E.H. Gombrich, *W poszukiwaniu historii kultury*, [w:] *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce. Dwadzieścia sześć artykułów uczonych europejskich i amerykańskich*, wybór i wstęp J. Białostocki, Warszawa 1976, s. 302–345. W polskiej humanistyce współczesnej natomiast znamienitymi przykładami prac, abstrahujących od owej monometody, są mariaże literatury i filozofii, wśród których można wskazać choćby na *Ducha powierzbni* Agaty Bielik-Robson jako na jedną z najciekawszych książek poświęconych romantyzmowi w ostatnich latach. Filozofka, która tematów literackich nie porusza z perspektywy specjalistycznie wykształconego literaturoznawcy, kreśli przed czytelnikiem niezwykle bogate poznawczo obszary refleksji nad zanurzeniem tekstów w kulturze filozoficznej i myśli antropologicznej.

sceptycyzmu w badaniach nad kulturą przednowoczesną i modernistyczną, z drugiej zaś do wyprowadzenia z powstałych w ten sposób nieporozumień najważniejszych problemów metodologicznych, z którymi mierzyć się musi współcześnie historyczna narracja o sceptycyzmie. Bezpośrednią odpowiedzią na silny projekt Rorty'ego będzie w kolejnym kroku próba skonstruowania pola poznania historycznego dzięki wykorzystaniu teorii antropologicznych oraz przede wszystkim historii idei, które zachowują i podkreślają wagę stawianych pytań o formację sceptyczną, niepoddających się w oglądzie historycznym Rortiańskiej refutacji. Na bazie wywiedzionych z tych rozważań teoretycznych przesłanek przedstawiony zostanie w rozdziale II zarys długiego trwania sceptycyzmu jako złożonej historii pewnych idei, poczynawszy od przedfilozoficznego nurtu pesymizmu antropologicznego, a skończywszy na renesansie pirronizmu w XVI wieku. Zwieńczeniem tej części będzie oparte zarówno na refleksji teoretycznej, jak i na szkicu dziejów sceptycyzmu podsumowanie założeń metodologicznych archeologicznej historii idei, odwołujące się jednocześnie do poruszonych do tej pory w toku wywodu wątków, jak i modelujące postrzeganie zagadnień rozpatrywanych w analitycznej części rozprawy, której zasadniczym celem jest rekonesans marginalizowanych dotychczas, sceptycznych wątków ideowych w piśmiennictwie polskiego baroku. Przyjęcie perspektywy historii idei pozwoli na rozpatrzenie splotu literatury i piśmiennictwa, filozofii, refleksji naukowej, myśli politycznej oraz religijnej w polskiej kulturze intelektualnej XVII wieku. W rozdziale III poruszone zostanie przede wszystkim zagadnienie sceptycyzmu wobec nauki w pismach profesora Akademii Krakowskiej, Jana Brożka. Następnie uwaga skupi się na związkach najważniejszych dzieł Andrzeja Maksymiliana Fredry (*Monita politico-moralia* i *Przysłowia mów potocznych*) z pograżonym w pesymizmie antropologicznym nurtem sceptycznych doktryn politycznych, rozwijanych w Europie w drugiej połowie XVI i w XVII wieku. Rozdział V poświęcony zostanie oryginalnemu splotowi sceptycyzmu z myślą religijną i naukową w traktacie moralistycznym Stanisława Jana Witwickiego, pt. *Abrys doczesnej szczęśliwości między cieniami ludzkiego nieukontentowania na widok wystawiony*. Wreszcie, ostatni rozdział stanowić będzie próbę rzucenia światła na sceptyczne wątki w bogatej twórczości literackiej Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, którą charakteryzuje zainteresowanie wszystkimi omawianymi dziedzinami refleksji. W zakończeniu krótko przedstawione zostaną natomiast perspektywy dalszych badań, do których asumpt dać może niniejsza rozprawa.

2. Sceptycyzm – wstępne definicje i podstawowe kontrowersje

Sceptycyzm jest niewątpliwie przykładem takiego zagadnienia filozoficznego, które może nastęrczać niemałych trudności przy próbie syntetycznego ujęcia. Nielatwo przychodzi nakreślenie

ściśle granic filozofii zwanej sceptyczną, do której zaliczyć przyszłoby przedstawicieli wszystkich epok i rozmaitych prądów intelektualnych. Nie sposób również ograniczyć problemu do antycznych szkół sceptycyzmu, których prekursorem, choć przecież nie pierwszym sceptykiem w dziejach, był Pirron z Elidy. Uwzględniając natomiast szeroki horyzont historii filozofii, nie sposób zgodzić się z dalece niesłusznym, lapidarnym stwierdzeniem, iż eskalacja sceptycyzmu właściwa jest czasom kryzysów poznawczych²⁶. Podobne uproszczenia implikują sinusoidalną koncepcję czasu, w ramach której przemiany kulturowe następują według powtarzalnego schematu, a ten model syntezy dziejowej – jak można sądzić – przestał być narzędziem adekwatnym do oceny przeszłości²⁷. Bez cienia przesady wyzwanie stojące przed historykiem sceptycyzmu można porównać z „rozpaczą semantyka” zajmującego się pojęciem romantyzmu, o czym przed laty pisał Władysław Tatarkiewicz²⁸. Jak natomiast obrazowo stwierdzał badacz myśli Michela de Montaigne’a i Pierre’a Bayle’a, Craig Brush, „sceptycyzm to but, który może pasować na każdy rozmiar stopy”²⁹. Spoglądając nań bowiem z szerokiej perspektywy, nie określa on autonomicznego wobec innych nurtów filozofii pakietu założeń światopoglądowych, który pozwoliłby na ścisłe definicyjne i terminologiczne rozróżnienia. Postawa niepewności wobec kategorii prawdy, rozumu jako ostatecznego narzędzia poznania czy weryfikowalnych przekonań na temat rzeczywistości nie jest właściwa jedynie niektórym okresom historycznym, a ponadto łączy się naturalnie z szeregiem innych poglądów, co sprawia, iż liczba konfiguracji światopoglądowych, w których występuje element sceptycyzmu, jest ogromna. Jak pisze Charles Landesman:

Argumenty sceptycyzmu znajdowały zastosowanie we wspieraniu różnych zapatrywań filozoficznych, które – jeśli nawet nie były w pełni sceptyczne – prowadziły w tym kierunku; pojęcia takie jak relatywizm, konwencjonalizm, konstruktywizm, antyrealizm, pragmatyzm i subiektywizm to tylko kilka przykładów³⁰.

Zaproponowaną przez angielskiego profesora listę terminów można by uzupełnić co najmniej o pesymizm antropologiczny, probabilizm, immoralizm czy libertynizm³¹. Ponadto,

²⁶ Por. „Od starożytności gr. do dziś s. [sceptycyzm] funkcjonuje w kulturze Europy, pojawiając się w momentach kryzysu poznawczego, czyli utraty rozumienia świata i człowieka” – H. Kiereś, *Sceptycyzm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. M.A. Krąpca, A. Maryniarczyka, M. Czachorowskiego, t. 8, Lublin 2000.

²⁷ Wystarczy przypomnieć nazwisko Heinricha Wölfflina, znanego historyka sztuki, który swoją koncepcję historiograficzną umieścił w ramach przemiennego następowania po sobie okresów klasycznych i barokowych. Na gruncie polskim podobne założenie przyjął Julian Krzyżanowski, ujmując rozwój literatury w kategoriach klasycyzmu i romantyzmu. Pitrim Sorokin natomiast zaproponował sinusoidalną koncepcję historii, w której przeplatają się typy kultury cielesnej i duchowej (*Social and Cultural Dynamics*, 1937). Por. E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa 2012, s. 113.

²⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Romantyzm, czyli rozpacza semantyka*, „Pamiętnik Literacki” R. 62: 1973, z. 4, s. 3–21.

²⁹ C.B. Brush, *Montaigne and Bayle. Variations on The Theme of Skepticism*, The Hague 1966, s. 3.

³⁰ C. Landesman, *Skepticism. The Central Issues*, Wiley-Blackwell 2002, s. VIII.

³¹ W założeniu niniejszej pracy problematyka motywowanych sceptycznie postaw światopoglądowych jest waloryzowana w porównaniu z niezwykle systematycznym – lecz arbitralnym i nieprzydatnym w praktyce interpretacyjnej – podziałem sceptycyzmu filozoficznego, dokonany przez Izydore Dąmbką. Zob. I. Dąmbka, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958, s. 9.

współcześnie problematyka sceptyczna toruje sobie drogę wśród wyspecjalizowanych odmian nauki, jak na przykład kognitywistyka, a w teorii poznania wchodzi w dialog z założeniami konstruktywistycznymi i neopragmatycznymi wymierzonymi przeciwko fundacjonalizmowi, czyli stanowisku głoszącemu możliwość oparcia całości wiedzy na trwałej podstawie³². Zarówno zwrot lingwistyczny, decydujący o poznawczych przesłankach nauki ubiegłego wieku, jak i dostrzegalny w ostatnich dziesięcioleciach zwrot kulturalistyczny, wyrastający z konieczności „uświadamiania sobie przez badaczy, nie tylko z zakresu humanistyki, że to, co często nieprecyzyjnie określa się mianem kultury winno stanowić wyróżniony obszar dociekań naukowych”, i że „nauka jest faktem kultury”³³, podkopują możliwość utrzymania fundamentalistycznych roszczeń poglądów dogmatycznych.

Zgodzić trzeba się również z badaczami, którzy ubolewają nad wyczuwalnym w historii kultury i filozofii niezrozumieniem dla sceptycyzmu, nurtu krytykowanego i ignorowanego w dyskusji z tradycją spekulatywną opartą na zachodnioeuropejskiej metafizyce. Przeświadczenie o niedocenieniu sceptyków, towarzyszące m.in. takim historykom filozofii, jak Philippe Paul Hallie i Leo Groarke³⁴, jest całkowicie zrozumiałe również na gruncie polskim. Świadczyć może o tym deprecjonująca ocena nurtu, zawarta w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, a sformułowana bez konieczności zadania sobie trudu zrozumienia i przyswojenia argumentów sceptyków:

[...] sceptyk głosząc swoje tezy jest przekonany (nie może wątpić w to), że tezy te są prawdziwe. Wbrew własnemu stanowisku rozstrzyga więc problem prawdy, ale głosząc coś, zarazem neguje to, co głosi. W ten sposób s. [sceptycyzm] radykalny i powszechny eliminuje się z dorzecznego i rozumnego dyskursu, nie jest partnerem odpowiedzialnej dyskusji³⁵.

Sam Sekstus Empiryk w zupełności rozumiał możliwość podobnego zarzutu wobec sceptyków, wywodzącego się jeszcze z *peritrope* (περιτροπή) Sokratesa skierowanej przeciwko rzekomo samo znoszącym się argumentom Protagorasa (Platon, *Teajtet* 169–171c), o czym będzie jeszcze mowa w dalszym toku wywodu. Drugą księgę dzieła *Przeciw logikom* (II 479–480) Sekstus wieńczył obroną sceptycyzmu, zdolnego do inkorporacji samorefutacji, co według Roberta Fogelina miałoby być zasadniczą cechą sceptycyzmu pirrońskiego³⁶:

Zgoda – mówią – ale argument, wyprowadzający to, że dowód nie istnieje, będąc dowodzonym, sam siebie usuwa. Na to trzeba odpowiedzieć, że nie usuwa siebie całkowicie. O wielu bowiem rzeczach mówi się na zasadzie wyjątku [...] kiedy mówimy, że nic nie jest dowodem, mówimy, że

³² Klasycznym przykładem poglądu fundacjonalistycznego jest oparta na sceptycyzmie metodycznym obrona „pewnej” wiedzy przez Kartezjusza, prowadząca od przeświadczenia *dubito ergo sum* do ideału *episteme*.

³³ A. Szahaj, *Filozofia kultury jako filozofia pierwsza*, [w:] *idem, Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń 2008, s. 210.

³⁴ Zob. na ten temat: L. Groarke, *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, McGill-Queen's University Press 1990, s. XIII–XV.

³⁵ H. Kiereś, *Sceptycyzm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*.

³⁶ R.J. Fogelin, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York – Oxford 1994, s. 4.

z wyjątkiem argumentu, który wykazuje, że dowód nie istnieje; bowiem tylko on sam jest dowodem. A jeśli on sam siebie usuwa, nie jest przez to potwierdzone, że dowód istnieje; bowiem tylko on sam jest dowodem. Wiele jest bowiem rzeczy, które to, co czynią w stosunku do innych rzeczy, to samo sprawiają w stosunku do siebie. Tak samo ogień, który, trawiąc materię, razem z nią i siebie niszczy [...] ³⁷.

Co więcej, również w *Zarysach pirrońskich* Sekstus bronil kierunku sceptycznego przed zarzutem o „wygłaszanie tez z przekonaniem”, czyli dogmatyzowanie, stwierdzając:

Mówiąc, że sceptyk nie dogmatyzuje, nie mówimy tego w tym znaczeniu, w jakim niektórzy nazywają ogólniej dogmatem uznawanie jakiegokolwiek rzeczy, albowiem sceptyk uznaje narzucone mu czucia wyobrażeniowe i nie powie na przykład, kiedy czuje gorąco, względnie zimno, jakoby mu się wydawało, iż nie czuje gorąca, względnie zimna, lecz mówimy, że nie dogmatyzuje w tym znaczeniu, w jakim nazywa się dogmatem stanowcze uznanie jakiejś z rzeczy niejawnych, poszukiwanych w różnych dziedzinach tak zwanej wiedzy, gdyż pirrończyk nie przytwarza żadnej z rzeczy niejawnych ³⁸.

Robocze rozróżnienie Sekstusa między rzeczami „jawnymi” i „niejawnymi” podobnie nie powinno być rozumiane jako sprzeczność stanowiska sceptycznego, które wstrzymuje się od sądu na temat „istoty” rzeczy. Jak znacząco podkreśla w swojej interpretacji pirronizmu XX-wieczny sceptyk-hermeneuta, Odo Marquard, wiedza oczywista, choć nigdy nie pojmowana esencjonalnie czy dogmatycznie, przynależy do sfery uzualizmu i konwencjonalizmu, co *nota bene* sytuuje ten nurt myślenia w bliskości filozofii pragmatyzmu. Sekstus pisał o tym tak:

Oto idziemy za pewnym rozumowaniem, które zgodnie z tym, co się wydaje, zaleca nam życie według ojczystych obyczajów i praw, według przewodnich dążeń i własnych doznań ³⁹.

Podobnie Diogenes Laertios w żywocie Pirrona zaznacza odpowiedź sceptyków na zarzut o „dogmatyzowanie” w rzeczach jawnych:

Jeśli idzie o zwyczajne ludzkie doświadczenia przyznajemy wam słuszność; przyznajemy, że teraz jest dzień, że żyjemy, i wielu innych zjawisk codziennego życia nie kwestionujemy. Jeśli idzie natomiast o twierdzenia dogmatyków, które – jak twierdzą – poznali rozumem, to wstrzymujemy się z wydaniem o nich, sądu, jako o niepewnych, mówiąc poznajemy tylko nasze własne doznania ⁴⁰.

Marquard, nazywając sceptycyzm „filozofią skończoności”, stwierdzał natomiast:

³⁷ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. i oprac. I. Dąbska, posł. M. Pącińska, Warszawa 1970, s. 247. Cytaty ze źródeł greckich podaję jedynie w polskim przekładzie, ze źródeł łacińskich – w oryginale, jeśli nie istnieje polskie tłumaczenie. W przypadku tekstów w językach zachodnioeuropejskich przyjmuję zasadę, że dobrze znane i długo obecne w polszczyźnie dzieła cytuję tylko w języku polskim (jak np. *Próby* Montaigne’a, *Myśli* Pascala, pisma Kartezjusza i Galileusza), chyba że wywód pracy wymaga wyróżnienia oryginalnej frazy. Nieprzekładane na polszczyznę teksty nowożytne podaję bądź w obu wersjach językowych z własnym przekładem, bądź referuję ich treść w tekście głównym, podając w przypisie oryginalne brzmienie odpowiedniego fragmentu. W przypadku przekładanych, polskich tekstów neolacińskich podaję obie wersje językowe.

³⁸ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 16 (I 13–14).
³⁹ *Ibidem*, s. 17 (I 17).

⁴⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1982, s. 575.

Sceptycy liczą się więc z uwarunkowaną przez śmierć nieodzownością tradycji; a co w tradycjach – zazwyczaj i w trybie utartej praktyki – wiadomo, wiedzą również oni⁴¹.

Problematyka ta dotyka bodaj najważniejszego sporu interpretacyjnego wokół spójności sceptycyzmu, wywodzącego się od Kanta i Hegla. Jonathan Barnes, nawiązując do pism Galena, definiuje w tym kontekście dwa typy pirronizmu: prosty (*rustic*), który każe powstrzymać się od wydawania sądu zarówno w filozofii i nauce, jak i w życiu codziennym, obejmuje zatem wszystkie rodzaje przekonań, oraz wykwinny (*urbane*), przykładający dyktat *epoché* jedynie do orzekania o rzeczach „niejawnych”⁴². Do zwolenników pierwszej interpretacji należy zaliczyć Hegla, a współcześnie przede wszystkim Mylesa Burnyeata⁴³, zaś do drugiej – Kanta i XX-wiecznego badacza, Michaela Fredego⁴⁴. Sam Barnes próbuje zachować stanowisko częściowo koncyliacyjne, twierdząc, że w pismach Sekstusa Empiryka doszukać można się świadectw obu postaw, i konkludując:

Jaki jest zakres *ἐποχή* zalecany przez Sekstusa w *Zarysach pirrońskich*? To pytanie jest chybione, ponieważ opiera się na niewłaściwych przesłankach. *Ἐποχή* może być szerokie lub wąskie. Pirronizm może być prosty lub wykwinny. Wszystko zależy od zdrowia określonego pacjenta⁴⁵.

Fogelin w analizie refleksji Barnes’a zauważa jednak niekonsekwencje i przekłamania, które prowadzą do wniosku, iż u Sekstusa odnaleźć można poglądy broniące pirronizmu wykwinnego, wyrażone *explicite*, podczas gdy koncepcja pirronizmu prostego wspiera się jedynie na interpretacji niebezpośrednich uwag⁴⁶. Krytykując konstatacje Barnes’a, Fogelin wprost przyznaje słuszność stanowisku Fredego.

Nie wytaczając w tym miejscu całej batalii argumentów zwrócić można jednak uwagę choćby na to, że w cytowanych powyżej fragmentach *Zarysów pirrońskich* Sekstus odróżnia sceptyka od dogmatyka, definiując *δόγμα* wyraźnie jako orzekanie w sprawach niejawnych, podczas gdy kwestie jawne czy fenomenalne pozostają wspólne dla obu postaw⁴⁷. Przy takich założeniach

⁴¹ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

⁴² Zob. J. Barnes, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, [w:] *The Original Sceptics. A Controversy*, ed. by M. Burnyeat, M. Frede, Indianapolis 1998, s. 61 i n.

⁴³ Zob. M.F. Burnyeat, *The Sceptic in His Place and Time*, [w:] *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 1984, s. 225–254.

⁴⁴ Obszerne streszczenie współczesnych sporów na temat spójności sceptycyzmu czytelnik znajdzie w: R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń 2013, s. 124–134. Autorka, wprowadzając szczegółowe rozróżnienia między szeregiem interpretacji, nie odwołuje się jednak do Kanta i Hegla.

⁴⁵ J. Barnes, *op. cit.*, s. 91. Barnes definiuje tu *epoché* jako lekarstwo na stan zagubienia poznawczego, *tarache* (ταραχή), oddalającego pacjenta od szczęścia, którym jest ataraksja (αταραξία).

⁴⁶ Zob. R. Fogelin, *op. cit.*, s. 6–9.

⁴⁷ Zob. m.in. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 16 (I 13–14). Kontrowersje budzi jednak kwestia, czy odbieranie bodźców zmysłowych może być w ogóle uznane za rodzaj przekonania. Jak relacjonuje te kontrargumenty Ziemińska: „Zdaniem Burnyeata Sekstus deklaruje uznawanie zjawisk, ale zawiesza wszystkie przekonania. Znowu więc wraca problem niezgodności z życiem i działaniem. Zjawiska dają treść życiu, ale ich bierne uznawanie nie wystarczy do prowadzenia ludzkiego życia. Byłoby to życie bez wolności, rozumu, emocji i wartości, życie bierne i sparaliżowane?” (R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 126). Przecistawiając klasyczny sceptycyzm (oparty na *epoché*) dogmatycznemu, Frede broni jednak biernej akceptacji wrażeń, która pozwala sceptykowi w wielu aspektach działać

interpretacja Fredego zdaje się najbardziej przekonująca. W eseju *The Sceptic's Beliefs* autor podsumowuje swoje stanowisko w słowach:

Tym, co zasadniczo wyróżnia sceptyka spośród innych ludzi, nie są jego przekonania, lecz stosunek do nich. Sceptyk nie może już dłużej mieć mniej lub bardziej naiwnego czy częściowo dogmatycznego stosunku do „zwykłego” człowieka; jego relacja do własnych przekonań jest przesiąknięta świadomością, że rzeczy istotnie mogą być inne, ale ta możliwość nie stanowi dla niego dłużej zmartwienia. To odróżnia go od dogmatyka, który jest tak zaniepokojony pytaniem o to, jakie rzeczy są istotnie, iż poddaje się iluzji rozumu, który miałby gwarantować prawdziwość jego przekonań i oferować pewną wiedzę dzięki świadomości, że rzeczy nie mogą być, istotnie, różne od sposobu, w jaki widzi je rozum⁴⁸.

W sporze między interpretacjami Kanta i Fredego, z jednej strony, oraz Hegła i Burnyeata z drugiej szczególne miejsce zajmuje koncepcja Michaela N. Forstera⁴⁹. Badacz, posługując się w miejsce klasyfikacji Barnes'a pojęciami reakcji i rewolucji, przyznaje więcej słuszności rozwiązaniu Hegłowskiemu, które zwątpienie we wszystkie przekonania uznaje za gest bezprecedensowo rewolucyjny. Na rozstrzygnięciu tej kwestii nie zamyka się jednak problem. Forster bowiem dystansuje się wobec bardziej abstrakcyjnych lub jedynie filologicznych dywagacji na rzecz osadzenia gestu pirrończyków w kontekście historycznym, co pozwala mu na nazwanie go intelektualnym reakcjonizmem⁵⁰. Autor słusznie zwraca uwagę na samo pojęcie przekonania, którego nie można uznać za niezmiennie w różnych epokach, by oprzeć na nim dość kontrowersyjną i dyskusyjną tezę. W Grecji pirrończyków stosunkowym *novum* miało być rozumienie przekonania (według Forstera również δόγμα) jako oddania fundamentalnym zasadom przy świadomym wykluczeniu konkurencyjnych alternatyw dzięki czynnemu aktowi woli⁵¹. Ten gest wyemancypowanych roszczeń poznawczych człowieka, zaprzeczony przez sceptyków, stanowi dla badacza prawdziwą rewolucję w historii kultury. Co za tym idzie, reakcyjna odpowiedź pirrończyków i ideał wyzbycia się sądów w celu dążenia do ataraksji miały być utajoną próbą powrotu do minionego modelu kognitywnego i dawnego pojęcia przekonania, które poprzedzało rewolucję poznawczą. Jest to ujęcie dalece wartościujące – sceptycyzm miałby bowiem stanowić wyraz niezrozumienia i niedostosowania do „nowej” rzeczywistości historycznej⁵², akt naiwnego zaczarowania modernizującego się świata w duchu homeryckiego archaizmu. Przywiązanie do pesymizmu poety Forster interpretuje jako nostalgię za

podobnie jak dogmatyk z tą jednak różnicą, iż ten pierwszy nie deklaruje przekonania o słuszności i prawdzie owych wrażeń. Zob. na ten temat: M. Frede, *The Sceptic's Two Kinds of Assent and The Question of The Possibility of Knowledge*, [w:] *Philosophy in History...*, s. 255–278.

⁴⁸ M. Frede, *The Sceptic's Beliefs*, [w:] *The Original Sceptics. A Controversy*, s. 23. Artykuł w tej samej wersji został wcześniej opublikowany w zbiorze esejów: M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Mineapolis 1987, s. 179–200.

⁴⁹ M.N. Forster, *Hegelian vs. Kantian Interpretation of Pyrrhonism: Revolution Or Reaction?*, [w:] *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*, hg. von B. Bowman, K. Vieweg, Würzburg 2006, s. 53–70.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 64.

⁵¹ *Ibidem*, s. 65.

⁵² *Ibidem*, s. 64.

epoką, w której przekonania były pozbawione świadomości konkurencyjnych alternatyw i biernie przyjmowane w akceptacji wspólnotowej tradycji⁵³.

Konstruktywna polemika z koncepcją filozofa wymagałaby osobnego szkicu, jednak warto w tym miejscu pokusić się o kilka kontrargumentów, które wylaniają się z prowadzonej refleksji sceptycznej. Przede wszystkim można odnieść wrażenie, iż w historycznej perspektywie Forstera pirronizm został potraktowany jako skonsolidowany twór myślowy, który – w przeciwieństwie do idei przekonania – charakteryzuje niezmiennosc w różnych epokach. Autor bowiem używa stale pojęcia „pirronizm”, powołując się na Sekstusa, Ajnezydemosa i Agryppę, a o Pirronie wspominając zaledwie raz i, co więcej, niemalże anegdotycznie. Wyimki z biografii fundatora nurtu i Tymona, znane z pism Diogenesa Laertiosa i Sekstusa, służą bowiem jako świadectwo antymodernistycznej nostalgii za homerycką perspektywą widzenia rzeczywistości⁵⁴. Twierdzenia o względnej nowości przedstawionego przez Forstera konceptu przekonania można by względnie bronić w kontekście żyjącego w IV w. p.n.e. Pirrona, lecz z pewnością nie sposób utrzymać jego zasadności w czasach neopirroników. Cała koncepcja autora wspiera się natomiast na rekonstrukcji filozofii z I i II wieku naszej ery. Gdyby nawet uznać tezę za wiarygodną w odniesieniu do Pirrona i Tymona, trudno byłoby wyjaśnić renesans tej „archaizującej” postawy cztery stulecia później. Ponadto, zarzut o intelektualny reakcjonizm ignoruje fakt, iż w sporze z dogmatykami sceptycy przyjmowali te same sposoby argumentacji, w największym stopniu – dialektykę. Nie sposób zatem orzec przynajmniej o akademikach i neopirronikach, że odrzucali aktualne zdobycze intelektualne, lecz – przeciwnie – odmiennego stanowiska poznawczego bronili tymi samymi metodami. Jak zatem zrozumieć kreowany przez Forstera obraz reakcjonisty, który dąży do homeryckiego zaczarowania umysłu, walcząc orężem „nowoczesnej” dialektyki?

Kłócić można by się również z rozumieniem pojęcia δόγμα przez badacza – w cytowanych w tej pracy fragmentach pism Sekstusa wyraźnie implikuje ono orzekanie w sprawach niejawnych, nie zaś każdy rodzaj przekonania. Redukcjonistyczna koncepcja Forstera skrajnie deprecjonuje sceptycyzm starożytny, przy czym uargumentowanie tezy o archaizującej reakcji intelektualnej razi tendencyjnością i pozostawia wiele niedopowiedzeń w kwestii metodologicznej⁵⁵.

Choć nie sposób zamknąć powyższymi uwagami wielowiekowego sporu filozofów, niebezzasadne jest mniemanie, iż sceptycy – wbrew rozpowszechnionym wśród nieprzychylnych nurtowi poglądom – bronią się przed oskarżeniem o niekonsekwencję na kilku polach. Po pierwsze,

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 68.

⁵⁵ W tym miejscu w szczególności przeciwstawić Forsterowskiej koncepcji można by narrację Martina Jaya o dowartościowaniu doświadczenia w starożytnej Grecji (M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008, rozdz. „Proces” doświadczenia. *Od Greków do Montaigne’a i Bacona*, s. 25–66) oraz pracę Erica Doddsa (*Greki i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002).

podzielają stanowisko fenomenalizmu, które pozwala im doświadczać przedmiotów jedynie na drodze zmysłów, takich, jakimi się jawią ($\tau\alpha\ \varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$), nie poznając ich istoty. „Jawne” wrażenie zmysłowe, odczuwane subiektywnie, jest przez nich akceptowane bez konieczności zawieszenia sądu. Po drugie, sceptycy – mimo ideału ataraksji ($\alpha\tau\alpha\rho\alpha\zeta\iota\lambda\alpha$) czy afazji ($\alpha\varphi\alpha\sigma\iota\alpha$) – nie są skazani na bezczynność i bezradność w życiu codziennym, bowiem pragmatyzm pozwala na przyjęcie „jawności” obyczajów i kultury. Po trzecie natomiast, pirronizm nie wchodzi w polemikę z poglądem dogmatycznym na identycznych zasadach logicznej argumentacji. Sceptyk bowiem nie przyjmuje zasady sprzeczności, która stanowi rękojmię dyskursu fundamentalistycznego. Jak pisze Krokiewicz, „kto narusza zasadę sprzeczności, ten nie może twierdzić o niczym stanowczo, lecz może głosić tylko to, co »mu się osobiście wydaje«”⁵⁶. Sceptyk-pirronista unika wypowiedzi w kwestii rzeczy niejawnych, które stwierdzałyby coś w sposób dogmatyczny – nie może nawet orzekać o niemożliwości poznania. Leszek Kołakowski pisze o tym tak:

Powiedzenie, że wiedza jest niemożliwa, jest równie dogmatyczne jak opinie Platona czy Arystotelesa o utajonych jakościach świata, o ideach i o bytach boskich. Co więcej, takie powiedzenie wikła nas w sprzeczność wewnętrzną, bo przecież powiedzieć, że wiedza jest niemożliwa, to oznajmić, że się posiadało wiedzę o tym właśnie, że wiedza jest niemożliwa. Podobnie powiedzenie „niczego poznać nie można”. Szkoła cyrenajska twierdzi, że rzeczy w świecie mają jakąś materię utajoną, której nie sposób poznać. Sceptyk takich poglądów nie wygłasza, on po prostu zawiesza sąd. Zawieszenie sądu jest głównym aktem intelektualnym sceptyka. Jego hasłem jest „nic więcej”, to znaczy, że w przypadku jakiegokolwiek mniemania taką samą siłą mają argumenty za tym mniemaniem i przeciwko niemu⁵⁷.

Powracając do definicji z *Powszechnej Encyklopedii Filozoficznej*, stwierdzić zatem trzeba, iż w świetle łączenia sceptycyzmu z tendencją antyrealistyczną, czego przykładem może być tytuł książki Groarkego (*Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*), oraz powyższej refleksji, postępowanie tego kierunku myśli – jak czynił to Kiereś – argumentem o nieprzystosowaniu do „rozumnego”, czyli dogmatycznego, logicznego i wewnętrznie spójnego, dyskursu świadczy o zupełnej nieprzystawalności sceptycznych implikacji do kryteriów ich oceny z perspektywy europejskiego racjonalizmu.

Wobec znacznego wysiłku naukowców w drugiej połowie XX wieku, który zmierzał do rekonstrukcji rozmaitych postaw sceptycznych w dziejach filozofii i kultury oraz do odnalezienia źródeł dla współczesnej epistemologii, trudno wątpić o ogromnym znaczeniu sceptycyzmu w rozwoju myśli europejskiej. Aktualny współcześnie paradygmat badań nad sceptycyzmem został ufundowany przez Richarda H. Popkina, który opublikowaną w 1960 roku pracą *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* zapoczątkował zainteresowanie humanistów wpływem odkrywanego na nowo w XVI wieku pirronizmu na filozofię europejską. Tacy badacze, jak Gianni

⁵⁶ A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, s. 116.

⁵⁷ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków 2008, s. 56–57.

Paganini i José Raimundo Maia Neto, dzieło Popkina oraz pracę *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the „Academica” in the Renaissance* Charlesa B. Schmitta (1972) uznają za pionierskie wobec akademickiej refleksji nad nowożytnym (*early modern*) sceptycyzmem⁵⁸.

Jak można jednak sądzić, w Polsce zainteresowanie problematyką jest znikome, o czym świadczy nieomal brak specjalistycznych pozycji na ten temat lub choćby przekładów uznanych opracowań z obcojęzycznej literatury przedmiotu⁵⁹. Nawet starożytny sceptycyzm uznać można za niedostatecznie opisany. Przypomnijmy, że w 1931 roku Adam Krokiewicz nakładem Polskiej Akademii Umiejętności przełożył i wydał *Zarysy pirrońskie* Sekstusa⁶⁰, a w 1970 roku tłumaczenia dwóch ksiąg *Adversus Mathematicos* (VII–VIII), czyli *Przeciw logikom*, w serii „Biblioteki Klasyków Filozofii” PWN dokonała Izydora Dąmbska. W roku 2007 i 2010 Zbigniew Nerczuk wydał natomiast w dwóch tomach przekład wszystkich pozostałych dziewięciu ksiąg *Adversus Mathematicos*⁶¹. W latach sześćdziesiątych Krokiewicz opracował dwutomową historię antycznego sceptycyzmu (*Od Pirrona do Karneadesa* i *Od Filona do Sekstusa*), a w 1972 roku Leon Joachimowicz opublikował książkę *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*. Od tego czasu brak zarówno monograficznych, jak i bardziej szczegółowych opracowań tematu, na co zwraca uwagę Nerczuk:

Brak nowszych badań nad sceptycyzmem greckim stanowi lukę w polskim piśmiennictwie poświęconym filozofii greckiej. To mniejsze zainteresowanie można próbować wytłumaczyć przekonaniem, że sceptycyzm jest mniej interesującym i inspirującym zagadnieniem, a sam styl pisarstwa sceptycznego oparty na powtarzającym się schemacie argumentacyjnym – dość nużący. Należy jednak pamiętać, że bez względu na ocenę sceptycyzmu znaczenie tego nurtu dla rozwoju kultury zachodniej jest ogromne. Chociażby z tego względu domaga się on dalszych badań⁶².

We wprowadzeniu do wydania *Przeciw uczonym* Nerczuk wskazywał również na dysproporcję między wzmożonymi studiami nad sceptycyzmem w zachodniej humanistyce a znikomym zainteresowaniem tematyką ze strony polskich badaczy:

[...] nie wydaje się przesadą twierdzenie o renesansie sceptycyzmu jako przedmiotu badań. W ciągu ostatnich dekad ukazały się tysiące opracowań poświęconych różnym aspektom sceptycyzmu. Również w zakresie badań nad Sekstusem Empirykiem ostatnie dekady przyniosły wiele nowych pozycji⁶³.

⁵⁸ G. Paganini, *Introduction*, [w:] *The Return of Scepticism. From Hobbes to Descartes and Bayle*, ed. by G. Paganini, Dordrecht 2003, s. 1.

⁵⁹ Na polskim rynku wydawniczym dostępny jest jedynie krótki artykuł Popkina zamieszczony w przekładzie *The Columbia History of Western Philosophy*: R.H. Popkin, *Kryzys sceptyczny*, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, pod red. R. Popkina, Poznań 2003.

⁶⁰ *Sextusa Empiricus Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Kraków 1931.

⁶¹ Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym (Adversus Mathematicos I–VI)*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2007; Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom, przeciw etykom (Adversus Mathematicos IX–XI)*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył Z. Nerczuk, Kęty 2010.

⁶² Z. Nerczuk, *Sekstus Empiryk – osoba i dzieło*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, t. 7/8, s. 107.

⁶³ Z. Nerczuk, *Wprowadzenie*, [w:] Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym*, s. 17.

W nawiązaniu do pierwszej z przytoczonych opinii Nerczuka stwierdzić można, że „dość nużące” wydaje się analizowanie wywodów sceptycznych, które ma na celu wykazanie ich niespójności wewnętrznej, jak pokazuje przykład Kieresia, czy przykładanie do sceptycznej argumentacji kryteriów prawdy i próba analizy logicznej⁶⁴. Jednak zagadnienie wpływu pirronizmu na myśl nowożytnej Europy, o czym świadczy szereg interesujących opracowań obcojęzycznych, trudno uznać za problematykę o niskiej atrakcyjności zarówno dla badacza, jak i czytelnika zainteresowanego dziejami kultury intelektualnej Europy.

W ostatnich latach zauważyć można jednak w Polsce pewien obiecujący, choć wciąż jednak niewystarczający, wzrost zainteresowania sceptycyzmem. W 2007 roku powstał numer tematyczny „Toruńskiego Przeglądu Filozoficznego” poświęcony sceptycyzmowi, a przed kilkoma laty Piotr Świercz opublikował w wydawnictwie WAM specjalistyczną pracę dotyczącą zagadnień etycznych w pismach Sekstusa Empiryka⁶⁵. 2013 rok przyniósł natomiast prawdziwie pionierskie w polskiej humanistyce studium *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności* Renaty Ziemińskiej, stanowiące podsumowanie kilkuletniego grantu naukowego. Wagi jedynej obszernej publikacji w języku polskim, w której odnaleźć można gruntowny przegląd starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych stanowisk sceptycznych, zwieńczonych dogłębną analizą współczesnych dyskusji na temat statusu wiedzy, nie sposób przecenić. Jak jednak autorka relacjonuje swoje prymarne założenia, jej studium wpisuje się obręb dwóch zasadniczych dyscyplin, historii filozofii i epistemologii, skupia się natomiast na globalnym sceptycyzmie, który reprezentuje teza, iż „wiedza nie istnieje”, najbardziej podatna na zarzut o niespójność⁶⁶. Tak sformułowany obszar badawczy wymaga odmiennych narzędzi metodologicznych niż praca z pogranicza literaturoznawstwa, historii kultury i historii idei. Stanowi zatem aktualnie najbardziej kompletny, a właściwie jedyny, na polskim rynku wydawniczym zarys historii sceptycyzmu, jednak z perspektywy badawczej przyjętej w niniejszej pracy może służyć jedynie jako źródło pomocnicze, które nie wyczerpuje problematyki sceptycyzmu w kulturze i literaturze europejskiej, a zagadnienia myśli filozoficznej dawnej Rzeczypospolitej ujmuje jedynie marginalnie.

Trudno natomiast oprzeć się wrażeniu, polemicznym wobec opinii Nerczuka o „mniej inspirującym” charakterze sceptycyzmu, iż poststrukturalistyczna zmiana modeli naukowych i humanistycznych uprawnia, jeśli nie wprost zachęca, do pogłębionych studiów nad zagadnieniem sceptycyzmu w kulturze, które proponowałyby alternatywne wobec kanonicznego kursu filozofii narracje o historii myśli. Po pierwsze bowiem, formacja zwana postmodernistyczną „ruch

⁶⁴ Zob. np. A. Wiśniewski, *Sceptycyzm a kryterium prawdy*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1992, z. 12, s. 173–190.

⁶⁵ P. Świercz, *O sceptycznej krytyce etycznej części filozofii w świetle pism Sextusa Empiryka*, Kraków 2013.

⁶⁶ R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 9.

myślowy, który jest odczytywany jako znak załamywania się towarzyszącej nam od Renesansu, a sformułowanej w Oświeceniu ideologii nowoczesności⁶⁷, realizuje kulturowy projekt krytyczny, który pozwala z nową wrażliwością antydogmatyczną rewidować i rekonstruować dotychczasowe postawy sceptyczne wywodzące się ze starożytności. Po drugie zaś, krytyczna myśl ostatnich dekad, dekonstruując przemoc symboliczną minionych paradygmatów, dzięki radykalnej zmianie *problématique* (pojęcie Louisa Althussera), ustanawia w dyskursie wolną przestrzeń, w której możliwe stają się owe alternatywne rewizje i rekonstrukcje. Ambitna krytyka platońskiej metafizyki obecności Jacquesa Derridy, przekonująca, iż ta „wskazywała zawsze *logos* jako źródło prawdy w ogóle”⁶⁸, rewizje formacji nowoczesnej Michela Foucaulta, a wcześniej jeszcze Theodora Adorno i Maxa Horkheimera, narracja o zazębieniu się estetyki i polityki od czasów platońskich Jacquesa Rancière’a czy wreszcie neopragmatyzm Richarda Rorty’ego umożliwiają namysł nad „długim trwaniem” światopoglądów pozostających na marginesie logocentrycznej kultury.

Status marginesu względem filozofii ukierunkowanej na poznanie nadawał problematyce sceptycznej Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu*, pisząc iż:

[...] pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami [...] i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu⁶⁹.

Jak wiadomo, Kant próbował znieść tę „skandaliczną” lukę w filozofii teorią transcendentalnego podmiotu, który zapośrednicza doświadczanie zewnętrznej rzeczywistości, *Ding an sich*. Natomiast w *Byciu i czasie* Martin Heidegger replikował:

„Skandal filozofii” polega nie na tym, że dowodu tego dotychczas nie przeprowadzono, lecz *na tym, że takich dowodów ciągle się oczekuje i poszukuje*⁷⁰.

Kontradykcje transcendentalizmu i świata fenomenalnego Heidegger starał się z kolei rozwiązać hermeneutyczną ontologią *Dasein*, która miała znosić problem istnienia rzeczywistości zewnętrznej⁷¹. Bez względu na to, czy wysiłki obu filozofów zostały uznane za zupełnie przekonujące, ta wyobrażona wymiana zdań między Kantem a Heideggerem uświadamia „długie”, transhistoryczne, trwanie konfliktu postaw wobec konstrukt zwanego rzeczywistością, którego początek datuje się w odległej starożytności.

⁶⁷ H. Kiereś, *Kto się boi postmodernizmu – kto wiąże z nim nadzieje*, [w:] *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, pod red. T. Rakowskiego, Lublin 1994, s. 49.

⁶⁸ J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 21.

⁶⁹ Por. I. Kant, *Przedmowa do drugiego wydania*, B XXXIX, przypis, [w:] *idem, Krytyka czystego rozumu*, przeł. i oprac. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 46. Podkr. – A.K.

⁷⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. i oprac. B. Baran, Warszawa 1994, s. 289.

⁷¹ Zob. na ten temat: H. Philippe, *Heidegger’s “Scandal of Philosophy”. The Problem of the „Ding an sich” in ‘Being and Time’*, [w:] *Transcendental Heidegger*, ed. by S. Crowell, J. Malpas, Stanford 2007, s. 169–198.

Pierwszy rozdział niniejszej pracy stawia sobie za zadanie problematyzację tego „skandalicznego” antagonizmu w perspektywie antropologii i historii idei, posiłkujących się myślą najnowszą. Rozpocząć należy od polemiki z Richardem Rorty’em, który w swoim neopragmatycznym projekcie filozoficznym próbuje unieważnić kwestię „skandalu” poruszającego Kanta i Heideggera.

PROBLEMY METODOLOGICZNE

1. Richarda Rorty'ego próba zniesienia sceptycyzmu

Podstawowym składnikiem myślenia Rorty'ego jest postrzeżenie wskazanego we wstępie konfliktu jako opozycji między realizmem a antyrealizmem. Jak pisał filozof, „Realisci bowiem wierzą, że istnieje jedna i tylko jedna Postać-w-Jakiej-Świat-Jest-w-Sobie, i że istnieją „twarde” obszary kultury, na których tę Postać się odsłania”¹. Dalej dodawał, iż:

Przekonanie realistów, że musi istnieć jakaś pozaludzka moc, do której ludzie mogą się zwracać, było bardzo długo wplecione w zdrowy rozsądek Zachodu. Podzielają je Sokrates i Luter, ateistyczni przyrodnicy deklarujący umiłowanie prawdy i fundamentalisci deklarujący umiłowanie Chrystusa².

Antyrealizm według Rorty'ego zajął w minionym stuleciu miejsce idealizmu w roli opozycji do realizmu. Mimo że wskazane pojęcie może mieć dwa znaczenia, *nota bene* całkowicie przeciwstawne, w konflikcie z realistami-dogmatykami sceptycy postrzegani są jako reprezentacjonistyczni antyrealisci. We wprowadzeniu do *Obiektywności, relatywizmu i prawdy* filozof stwierdzał:

Termin ten [antyrealizm – przyp. A.K] jednakże jest niejednoznaczny. Standardowo używa się go, mając na myśli pogląd zakładający, że nie istnieje żaden „niezbity fakt”, jaki rzekomo reprezentują twierdzenia prawdziwe. Jednak ostatnimi czasy zaczęto używać tego terminu w kontekście poglądu, iż *żadne* elementy językowe nie reprezentują *jakichkolwiek* niejęzykowych. W pierwszym sensie wiąże się on z rozwiązaniem przyjętym we wspólnocie reprezentacjonistów – tych filozofów, którym koncepcja, że umysł bądź język zawierają reprezentacje rzeczywistości, wydaje się płodna. Używany zaś w drugim sensie wiąże się z antyreprezentacjonizmem – próbą uniknięcia dyskusji o realizmie przez zaprzeczenie, jakoby pojęcie „reprezentacji” bądź pojęcie „niezbitego faktu” pełniło jakąś pożyteczną rolę w filozofii³.

Tym samym w postanalitycznym projekcie Rorty'ego pirronizm, przeciwny logocentrycznej „wierze”⁴ w poznanie świata samego w sobie, jako antyrealizm w pierwszym znaczeniu pojęcia, wciąż pozostaje tożsamy z tradycyjnymi założeniami epistemologicznymi, które utrzymują podział na podmiot i przedmiot. Sceptycyzm pozostaje epistemologicznym przeżytkiem, któremu – podobnie jak i realizmowi jako nadrzędnemu wrogowi – przeciwstawia się neopragmatyczny

¹ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. i przedm. poprzedził B. Baran, Warszawa 2009, s. 207.

² *Ibidem*, s. 208.

³ R. Rorty, *Wprowadzenie: Antyreprezentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm*, [w:] *idem, Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 11.

⁴ Nieprzypadkowo użyte słowo „wiara” wskazuje na możliwość odczytania realizmu w duchu postsekularnym, uwzględniając paralelność realizmu i teizmu, którą to perspektywę otwiera artykuł Arthura Fine'a, *The Natural Ontological Attitude* (1984), komentowany przez Rorty'ego. Por. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 206–207.

antyrepresentacjonizm⁵, znoszący ograniczenia tradycyjnie uprawianej filozofii uwikłanej w konflikt poznania i konstatowania jego niemożliwości, według którego „nie da się sformułować *niezależnego kryterium* trafności reprezentacji”⁶.

Rozwikłanie wielowiekowych problemów epistemologicznych jest w wizji kultury Rorty’ego możliwe tylko dzięki przyjęciu odpowiedniej koncepcji historii filozofii. Amerykański neopragmatysta, pod wyraźnym wpływem nie tylko Thomasa Kuhna, lecz również słynnej teorii „silnych poetów” Harolda Blooma⁷, stwierdza:

Historycyzm jest nieprzydatny dla poglądu, że istnieją stałe problemy filozoficzne, do których rozwiązywania filozofowie stosowali różne metody. Jak sądzę, ten opis historii trzeba zastąpić ujęciem, zgodnym z którym filozofowie, podobnie jak inni intelektualści, wysuwają pomysły sugerujące dotychczasowe położenie człowieka, proponują nowe sposoby mówienia o naszych nadziejach i lękach, naszych ambicjach i perspektywach. W ten sposób postęp filozoficzny okazuje się sprawą nie tyle rozwiązywania problemów, ile ulepszenia opisów⁸.

Oznacza to, iż Rorty, aprobując kult indywidualności, postuluje wizję historii filozofii, którą rządzą „silni” myśliciele, dokonujący zmiany w słownikach finalnych⁹ i „ulepszający opisy”, dzięki czemu dotychczasowe pytania stawiane w obrębie obalonego słownika zostają unieważnione, a w zamian pojawiają się nowe, które nie mogłyby zostać wyartykułowane bez zmiany słownika. Bazując na takich przeświadczeniach, Rorty znosi problem sceptycyzmu, gdyż – jak rekonstruuje logikę argumentacji filozofa Douglas James McDermid – sceptycyzm jest do pomyślenia jako konieczny antagonistą tradycyjnej epistemologii tylko przy założeniu, że język i myśl są *tertium quid* między podmiotem a światem, a od kiedy pogląd antyrepresentacjonistyczny uwalnia od tego

⁵ Zob. ciekawy artykuł Yasuhiko Tomidy, w którym autor polemicznie umiejscawia projekt antyrepresentacjonistyczny Davidsona i Rorty’ego w kontekście teorii idei: Y. Tomida, *Davidson – Rorty Antirepresentationalism and the Logic of the Modern Theory of Ideas*, [w:] *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. by R.E. Auxier, L.E. Hahn, Chicago 2010, s. 293–305.

⁶ R. Rorty, *Wprowadzenie: Antyrepresentacjonizm, etnocentryzm i liberalizm*, s. 16.

⁷ Zob. H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Kraków 2002. O inspirującym charakterze koncepcji Blooma mówił Rorty w wywiadzie z E.P. Raggiem z 2002 roku: „[...] to jest kategoria, którą pożytyłem od Blooma, a potem rozszerzyłem nieco jej znaczenie. Ten termin jest bardzo poręczny, jeśli chcesz podkreślić fakt, że tacy ludzie, jak Platon, Galileusz czy Marks, ludzie o wielkiej wyobraźni, że ci ludzie odmienili słowniki, za pomocą których myślimy dzisiaj o najróżniejszych rzeczach [...]. Więc posługuję się terminem „silnego poety” na określenie każdego, kto ma wystarczająco dużo wyobraźni i odwagi, by odnowić swoją dziedzinę, by zmienić sposób, w jaki patrzymy na rzeczy” – R. Rorty, *Osobne słowa czy osobne światy? O konsekwencjach pragmatyzmu dla badań literackich*, przeł. G. Jankowicz, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, pod red. A. Burzyńskiej, M.P. Markowskiego, Kraków 2006, s. 462.

⁸ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 205–206.

⁹ Wytlumaczenie pojęcia słownika finalnego – w wymiarze prywatnej ironii – Rorty formuluje tak: „Každy człowiek nosi w sobie zestaw słów, których używa do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań i swojego życia [...]. Są to słowa, za pomocą których opowiadamy, czasem retrospektywnie, historię naszego życia. Będę je nazywał »słownikiem finalnym« człowieka. Jest on »finalny« w tym sensie, że jeśli zakwestionuje się wartość słów w nim zawartych, ich użytkownik nie ma żadnej niepopadającej w błędne koło argumentacji, do której mógłby się uciec” (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 121).

przekonania, sceptycyzm staje się zaledwie opcjonalny, czego konsekwencją jest możliwość odrzucenia epistemologii wraz ze sceptycyzmem¹⁰.

Jakkolwiek wizja prostych rozwiązań Rorty'ego wydaje się na swój sposób kusząca, należy ją uznać co najmniej za idealizacyjną i utopijną, być może wyprzedzającą znacząco świadomość filozoficzną przelomu XX i XXI wieku. Sam autor przyznaje przecież na marginesie rozważań o zniesieniu dychotomii realizmu i antyrealizmu:

Sądzę, że dobrze byłoby utkać na nowo sieć podzielanych przekonań i pragnień składających się na zachodnią kulturę [...]. To jednak zajmie stulecia, a może milenia. Ta nowa sieć, jeśli się kiedykolwiek pojawi, spowoduje, że każdy stanie się zdroworozsądkowym weryfikacjonistą – niezdolnym wzbudzić w sobie intuicji, do których odwołują się dziś realiści i teiści¹¹.

Abstrahując od pytania o etyczność takiej wizji unifikacyjnej, można dość zasadnie twierdzić, iż przekonanie Rorty'ego o możliwości zmiany słownika filozofii przez antyrepresentacjonizm jest podobnie nieprzystające do konfiguracji wartości we współczesnej kulturze i świadomości.

Rekonstruując rozproszone po wielu tekstach refleksje autora *Konsekwencji pragmatyzmu*, McDermid formułuje „argument mistrzowski”¹², iż możliwe jest unieważnienie problemu sceptycyzmu dzięki rozmontowaniu konstrukcji reprezentacjonistycznej epistemologii. Można wymienić w dalszej kolejności trzy tezy, na których bazuje ta neopragmatyczna diagnoza: (1) obalenie sceptycyzmu stanowi *raison d'être* epistemologii¹³; (2) sceptyk nie może wyrażać swoich (sceptycznych) poglądów bez konieczności odwołania się do przesłanek reprezentacjonizmu¹⁴; (3) reprezentacjonistyczny obraz myśli lub języka stanowi opcjonalną hipotezę filozoficzną¹⁵. McDermid zadaje tej argumentacji zasadnicze pytanie o sposób rozumienia reprezentacjonizmu

¹⁰ Zob. J. McDermid, *Does Epistemology Rest on a Mistake? Understanding Rorty on Scepticism*, „Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía” 2000, vol. XXXII, nr 96, s. 4–5.

¹¹ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, s. 208. Podkr. – A.K.

¹² McDermid używa zwrotu „*master argument*”, który w historii filozofii odnosi się do definicji sformułowanych przez Diodora Kronosa, dialektyka ze szkoły megaryjskiej, nauczyciela Zenona z Kition. W polskim piśmiennictwie przyjęły się pojęcia: „twierdzenie władcze”, „argument mistrzowski” czy „rozumowanie mistrza” lub „rozumowanie władcze”. Zob. na ten temat m.in. T. Jarmużek, *Rekonstrukcje rozumowania Diodora Kronosa w ontologii czasu punktowego*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3, s. 198–215.

¹³ Rorty wyraża przekonanie, iż motorem uprawomocnienia ludzkiej wiedzy jest podtrzymywanie stałego zagrożenia sceptycznym zwątpieniem. Posuwa się nawet do twierdzenia, że teoria wiedzy funkcjonuje współcześnie tylko ze względu na poważny stosunek do epistemicznych roszczeń sceptyków. Gdyby natomiast pozbyć się sceptycyzmu, zanikłaby potrzeba epistemologii. Zob. J. McDermid, *op. cit.*, s. 7. Wydaje się, że twierdzenie o napędzaniu epistemologii przez sceptycyzm jest trafne jedynie w odniesieniu do nowożytnych typów sceptycznego myślenia, blisko związanymi z problemem metodyzmu. Można by w tym miejscu wymienić Bacona, Kartezjusza czy Kanta, jednak ogólne zagadnienie sceptycyzmu jest o wiele szersze, a Rorty w żadnym razie nie jest skłonny do zdefiniowania własnego rozumienia pojęcia w perspektywie historii filozofii, czy to klasycznej, czy poddanej dyktatowi „silnych” jednostek.

¹⁴ Sceptycyzm wydaje się w tym ujęciu rozumiany jako pogląd o braku wiedzy na temat zewnętrznego świata („*we lack knowledge of the external world*”), co z konieczności ustanawia relację reprezentacji między „ułamną” myślą człowieka a rzeczywistością zewnętrzną.

¹⁵ J. McDermid, *op. cit.*, s. 7–8.

przez Rorty'ego. Udaje mu się opracować sześć podstawowych znaczeń pojęcia, używanych przez filozofa, co pozwala stwierdzić, iż rozpiętość ideowa części składowych reprezentacjonizmu jest ogromna: od filozofii języka, filozofii umysłu i epistemologii po oczywiste truizmy czy wysoce kontrowersyjne metafizyczne zobowiązania¹⁶. W dalszej kolejności autor stara się zbadać zasadność nadrzędnego przekonania Rorty'ego o możliwości obalenia sceptycyzmu. By twierdzenie to było przekonujące, należy udowodnić, że (1) sceptycyzmu na temat naszej wiedzy o świecie zewnętrznym nie sposób sformułować bez reprezentacjonizmu oraz że (2) reprezentacjonizm jest poglądem opcjonalnym. McDermid próbuje wyodrębnić taki rodzaj reprezentacjonizmu, który spełniłby oba warunki, przykładając do niego trzy – we własnym mniemaniu – najważniejsze formy sceptycyzmu: wyrażone przez Hume'a, Kartezjusza i Kanta¹⁷.

Według autora, jeśli „argument mistrzowski” w ogóle mógłby się bronić, to musiałby opierać się na szóstym z wymienionych przez niego wariantów rozwinięcia terminu reprezentacjonizm, który w myśleniu Rorty'ego polega na roszczeniu prawa do obiektywności, to znaczy przekonaniu, iż warunkiem koniecznym naszej wiedzy o świecie jest istnienie świata niezależnie od naszej wiedzy o nim. To miałoby natomiast pociągać za sobą poznawcze ryzyko pojawienia się ogromnego rozziwu między światem takim, jaki jest, a naszą wiedzą o nim, podczas gdy – wciąż w mniemaniu samego Rorty'ego – filozofia języka Donalda Davidsona miałaby przekonywać, iż „większość naszych wyobrażeń jest prawdziwa”¹⁸. Jednak dla McDermida to twierdzenie podpada pod truizm, a perswazyjnie i argumentacyjnie jest wyraźnie słabsze niż pozostałe ujęcia reprezentacjonizmu, jak choćby to związane z korespondencyjną teorią prawdy (*veritas est adaequatio intellectus et rei*). Ponadto, kwestią sporną pozostaje rola Davidsona w tym sporze – według McDermida bowiem odrzuca on zarazem klasyczną koncepcję prawdy i trzeci dogmat empiryzmu, czyli dualizm schematu pojęciowego i treści. Roman Godlewski, polski filozof analityczny, wskazuje, iż w ujęciu Davidsona wprowadzony przez niego dogmat oznacza, iż „każdy język pozostaje w pewnej relacji ze światem”¹⁹. Tym samym McDermid zdaje się sugerować, iż teoria języka Davidsona nie jest wcale tak pomocnym sojusznikiem antyreprezentacjonizmu, jak chciałby to widzieć Rorty, lecz – przeciwnie – do pewnego stopnia stanowi presupozycję dla poglądu o niezależności świata zewnętrznego od wiedzy człowieka. W tym punkcie z kolei McDermid dostrzega też miejsce dla sceptycznej refleksji i w opozycji do Rorty'ego na własnego alianta w tym argumentacyjnym sporze powołuje Bernarda Williama, autora książki o sceptycyzmie Kartezjusza, *Descartes. The Project of Pure Enquiry. Źródła zwątpienia w tym ujęciu nie*

¹⁶ *Ibidem*, s. 14.

¹⁷ *Ibidem*, s. 15–28.

¹⁸ Poglądy Rorty'ego przytaczam za McDermidem. Zob. *ibidem*, s. 13–14.

¹⁹ R.P. Godlewski, *Trzeci dogmat empiryzmu wyjaśniony, czyli co Donald Davidson miał na myśli, ale jasno tego nie powiedział*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 5, s. 76.

szuka się w filozoficznej teorii wiedzy, lecz w potocznym odczuciu. Warto zacytować dłuższy fragment koncepcji Williamsa:

Wiedza ma problematyczny charakter i zawiera w sobie coś, co stanowi trwałą zachętę do sceptycyzmu [...]. Wszystko zaczyna się od rudymen tarnej myśli, że jeśli wiedza jest tym, czym twierdzi, iż jest, to jest to wiedza o rzeczywistości, istniejącej niezależnie od tej wiedzy i w rzeczy samej (poza wyjątkowymi przypadkami, kiedy znana rzeczywistość sprowadza się do psychologii) niezależnie od wszelkiej myśli i wszelkiego doświadczenia. Wiedza jest tym, co istnieje *mimo wszystko*. Niektórym to twierdzenie może się wydawać nie do obalenia, lecz jego konsekwencje mogą być kłopotliwe i stawiać wiele wymagań²⁰.

Williams w dalszej kolejności ustanawia hipotetyczne podmioty A i B, które zdobywają wiedzę o świecie na podstawie własnych doświadczeń, a następnie konceptualizują je w formie idiosynkratycznych reprezentacji rzeczywistości. Oczywiście reprezentacje A i B mogą się znacząco różnić, lecz jeśli obie nazywamy wiedzą, to wymagane jest przedstawienie koherentnego modelu rozumienia, dlatego następują między nimi różnice i jak są ze sobą powiązane. Co za tym idzie, pojawia się potrzeba konceptualizacji takiej wizji świata, która obejmuje podmioty A i B oraz ich własne reprezentacje. Na tym nie kończy się lista zagadnień. Koncepcja wiedzy na temat świata musi również odnosić się do każdej potencjalnej reprezentacji, która zechce rościć sobie pretensje do stanowienia wiedzy. Williams komentuje:

Jeśli nie możemy stworzyć takiej koncepcji, to wygląda na to, że nie dysponujemy żadnym adekwatnym wyobrażeniem o rzeczywistości, która jest *mimo wszystko*, o przedmiocie reprezentacji, którą jest wiedza; a przecież ta myśl pojawiła się jako podstawowa dla pojęcia wiedzy samej. Można nazwać to absolutną koncepcją rzeczywistości. Jeśli wiedza w ogóle jest możliwa, jak można sądzić, absolutna koncepcja musi również być możliwa²¹.

Takie rozłożenie akcentów nie ułatwia jednak niczego, bowiem pytanie o konsekwencje przyjęcia takiej koncepcji prowadzi do wyboru między dwoma przeciwnymi racjami:

Z jednej strony, absolutna koncepcja może być uznawana za coś zupełnie pustego, określanego jedynie jako *cokolwiek*, co jest reprezentowane przez te reprezentacje. W takim razie koncepcja nie spełnia tego, czego od niej oczekiwano, i dostarcza niewystarczającego uzasadnienia dla niezawisłości rzeczywistości; ześlizguje się z zamierzonego obrazu, pozostawiając nas z wieloma możliwymi reprezentacjami, dającymi się zmierzyć tylko jedna przeciwko drugiej, bez jakiegokolwiek mediatora między nimi. Z drugiej strony, możemy dysponować takim obrazem świata w myśli, który jest niezależny od jakiegokolwiek wiedzy i reprezentacji; tu jednak otwiera się perspektywa refleksji, raz jeszcze, iż jest to jedynie jednostkowa reprezentacja, nasza własna, a my nie znamy żadnego niezależnego wskaźnika, pozwalającego na wyniesienie jej do rangi absolutnej reprezentacji rzeczywistości²².

²⁰ B. Williams, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, fwd. J. Cottingham, Routledge, revised edition, London 2005, s. 48–49.

²¹ *Ibidem*, s. 49–50.

²² *Ibidem*, s. 50.

Dla Williamsa jest to jeden z odwiecznych problemów filozofii, który w historii dobitnie wyrażał Kartezjusz, choć oczywiście nie on pierwszy padł ofiarą tego sceptycznego dylematu, a jego koncepcja „absolutnego” i intersubiektywnego *cogito* nie obroniła niezawisłości świata zewnętrznego przed idiosynkrazją podmiotu.

Powyższy wątek sceptycznej refleksji na temat wiedzy wydaje się konieczny, by zrozumieć, w jaki sposób McDermid stara się obalić „mistrzowskie” rozumowanie Rorty’ego. Williams przekonuje bowiem, iż opisany dylemat nie wyrasta z wysublimowanej spekulacji filozoficznej, lecz z „naiwnego” poglądu na naukę, który konsekwentnie nie pozostawia żadnych pewników dotyczących świata²³. Jeśli wierzyć w „powszechność” i uniwersalność tak rozumianego konfliktu wiedzy i rzeczywistości, to nie sposób przyznać racji Rortiańskiemu roszczeniu, by uniknąć sceptycyzmu na drodze zaprzeczenia reprezentacjonizmu. Za McDermidem można stwierdzić, iż zadawałoby to gwałt naszemu potocznemu, przedfilozoficznemu schematowi konceptualnemu. Lecz jeśli nawet domagać się gruntownej zmiany w świadomości i zakorzenionych w niej intuicjach, to można sądzić, iż sceptyk staje się zwycięski w tej konfrontacji²⁴.

Obalenie Rortiańskiego „mistrzowskiego argumentu” prowadzi McDermida do sugestii, iż neopragmatysta w swojej próbie zdemontowania klasycznej epistemologii i odrzucenia sceptycyzmu wraz z reprezentacjonizmem – wbrew własnym intencjom dyskursywnym – doprowadza refleksję do aporii, z której bez względu na wszystko nienaruszone pozostaje stanowisko sceptyka. Michael Williams nazywa ten punkt nierozstrzygalności dylematem epistemologa (*epistemologist's dilemma*):

[...] jeśli myślimy o sceptycyzmie jako o problemie intuicyjnym, nigdy nie będziemy zdolni rozprawić się z nim w satysfakcjonujący sposób. Jak dowodzę, jest to spowodowane tym, że znajdujemy się uwięzieni w tym, co nazywam, „dylematem epistemologa”: albo przyznamy od razu, że sceptyk ma rację, albo – po to, by móc wciąż rościć pretensje do wiedzy o świecie – zmienimy nasze przedteoretyczne myślenie o wiedzy w taki sposób, iż nasza ostateczna pozycja będzie trudna do odróżnienia od sceptycyzmu, który wydawało nam się, że zdołaliśmy odrzucić²⁵.

McDermid przekonuje zatem, iż – nawiązując do tytułu jego artykułu – nie ma w epistemologii żadnej pomyłki, która pozwalałaby na unieważnienie ponad dwudziestu kilku wieków refleksji nad poznaniem dzięki zmianie słownika finalnego filozofii, gdyż taka zmiana

²³ Na temat innych koncepcji wiedzy w obrębie eksternalizmu epistemicznego (m.in. Dretske czy Nozick), które próbują unieważnić sceptycyzm zob. R. Ziemińska, *Eksternalizm a sceptycyzm*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, t. 7/8, s. 177–185; R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin 2002.

²⁴ J. McDermid, *op. cit.*, s. 30. McDermid cytuje w tym miejscu Michaela Williamsa, który zadaje retoryczne pytanie w refleksji nad konfrontacją filozofii i codziennego życia: „Dlaczego dokonywanie fundamentalnych zmian w naszym zwyczajowym myśleniu o wiedzy nie miałyby być *po prostu kolejnym sposobem zgodzenia się ze sceptykiem?*”. Odpowiedź na wyzwanie sceptycyzmu przez przyjęcie „fundamentalnych zmian” to – jak dalej pisze Williams – porzucenie „tego, o czym sądzimy, że jest wiedzą”, zgodne z intencjami sceptyków. Zob. M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton 1996, s. 19–20.

²⁵ *Ibidem*, s. XIX.

byłaby sprzeczna z przedspekulatywną konceptualizacją wiedzy i popadałaby w dylemat, który czyniłby z filozofa o ambicjach podobnych do Rorty'ego sceptyka *malgré lui*²⁶.

2. Perspektywa antropologii i historii idei

Rortiańska propozycja radykalnej przebudowy tradycyjnej epistemologii pozostaje w sferze pytań o przyszłość dyskursu i w żadnej mierze nie może dewaluować badań historycznych, których zadanie powinno być postrzegane jako konstruowanie języka opisu zdolnego do uchwycenia sposobów reprezentacji wpisanych w wyobrażenia i teksty kultury dawnej. Sam Rorty doskonale zdawał sobie sprawę z rozłączności aktualnych debat filozoficznych i ujęć historiograficznych, czemu dał wyraz w metodologicznym artykule *The Historiography of Philosophy: Four Genres*. Obok doksografii, *Geistesgeschichte* i historii intelektualnej autor wyróżnił dwa rodzaje rekonstrukcji: (1) „racjonalną” lub inaczej „analityczną”, pozbawioną diachronicznego kontekstu, oraz (2) historyczną. Jak twierdził pragmatysta z właściwą sobie swadą:

Analityczni historycy filozofii często oskarżani są o nadawanie tekstom kształtu propozycji aktualnie debatowanych na łamach magazynów filozoficznych. Sądzi się, że nie powinniśmy zmuszać Arystotelesa i Kanta do zajmowania stanowiska w aktualnych debatach w obrębie filozofii języka czy metaetyki. Wydaje się powstawać następujący dylemat: albo anachronicznie narzucimy naszą problematykę i nasz słownik martwym filozofom, by uczynić z nich partnerów rozmowy, albo ograniczymy naszą aktywność interpretacyjną do starań, by ich błędne przekonania nie wyglądały tak głupio, dzięki umieszczeniu ich w kontekście „nieoświeconych” czasów, w których pisali²⁷.

Na polu polskiej myśli historiograficznej podobny spór między prezentyzmem a kontekstualizmem konstatował Jerzy Szacki w szkicu *Dylematy historiografii idei*, pisząc:

[...] w historiografii idei w sposób trwały współlistnieją ze sobą dwa zupełnie różne podejścia do przeszłości, których pogodzenie jest bodaj niemożliwe: raz próbujemy uchwycić przeszłość jako taką, kiedy indziej natomiast zapominamy o tym, że jest ona przeszłością. Historyk filozofii jest oczywiście historykiem, ale nie może nie być równocześnie filozofem, ponieważ gdyby nim nie był, nie potrafiłby nawet wyznaczyć terenu swych badań, nie mówiąc już interpretacji ich wyników²⁸.

Oba stanowiska są dopuszczalne i uzasadnione o tyle, o ile towarzyszy im świadomość wyboru strategii opisu na poziomie metateoretycznym. Ujęcie prezentystyczne pozwala na wyobrażenie sobie dziejów filozofii jako historii „rozmów” między współczesnymi a ich wielkimi

²⁶ Por. J. McDermid, *op. cit.*, s. 5.

²⁷ R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, [w:] *Philosophy in History...*, s. 49. Tekst został przedrukowany pod tym samym tytułem również w tomie: R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Cambridge 1998, s. 247–273.

²⁸ J. Szacki, *Dylematy historiografii idei*, [w:] *idem, Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 15.

poprzednikami, nanizanych na wertykalną oś racjonalnego „postępu”, przyznającą więcej racji słownikom następców:

Potrzebujemy wyobrazić sobie Arystotelesa studiującego Galileusza czy Quine'a i modyfikującego swoje poglądy, Tomasza z Akwinu czytającego Newtona lub Hume'a i zmieniającego własne. Potrzebujemy sądzić, że w filozofii, jak i w naukach ścisłych, potężni, lecz mylący się poprzednicy patrzą w dół z nieba na nasze ostatnie sukcesy i są szczęśliwi, widząc, że ich pomyłki zostały poprawione²⁹.

Jak przekornie dopowiada Rorty, opisywanie przeszłości w odniesieniu do współczesnej świadomości i kategorii kulturowych nie może być niesłuszne, skoro „to naturalne opisywać Kolumba jako tego, który odkrył Amerykę, a nie Chiny”³⁰. Szacki przytacza natomiast reprezentatywny cytat z Karla Jaspersa, którego pogląd na historię filozofii można nazwać racjonalnym – w ujęciu Rorty'ego – lub prezentystycznym:

[...] wielkich filozofów [...] najlepiej jest traktować jako swoich współczesnych [...]. Zrozumiemy ich najlepiej, strona po stronie, zadając im pytania bez oglądania się na historię i miejsce, jakie w niej zajmowali³¹.

Kontrowersje, jakie narastały wokół prezentyzmu, obejmują problemy natury werbalnej i klasyfikacyjnej; nasuwa się bowiem pytanie, czy taka rekonstrukcja pozwala dowiedzieć się, co filozof „naprawdę sądził”, a w konsekwencji, co ważniejsze, czy można nazwać ją historią³². Ponadto, prezentyzm naraża się na ryzyko arbitralności koniecznej oceny znaczenia przeszłości dla przyszłości, co w jaskrawy sposób uzmysławia zdanie Jaspersa, podtrzymywane również przez Szackiego, który we własnym imieniu stwierdza:

Kontekst historyczny jest może niezbędny dla zrozumienia pisarzy drugorzędnych, którym laskawie przyznajemy takie lub inne „zasługi historyczne”, ale myśliciele rzeczywiście „wielcy” w ogóle go nie potrzebują: uczestniczą oni w ponadczasowym uniwersum dyskursu; należąc do wszystkich epok, nie należą w istocie do żadnej³³.

Zarówno u Jaspersa, jak i Szackiego pojawia się problematyczna kwestia wielkości, której ewaluacja musiałaby według tej logiki należeć do prerogatyw współczesnego historyka. Polski badacz formułuje jeszcze bardziej kontrowersyjne wnioski, dzieląc przeszłość na tę „wielką”, wymuszającą *ex definitione* ogląd prezentystyczny, oraz drugorzędną, którą rekonstruować warto tylko kontekstualnie. Z takich założeń wynikałoby, iż w „ponadczasowym uniwersum dyskursu” debatują równorzędnie na temat *eidos* i fenomenu Platon i Husserl, jednak pomniejsi myśliciele, jak Gianfrancesco Pico della Mirandola, Korneliusz Agryppa czy francuscy sceptycy XVII wieku, jak

²⁹ R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, s. 51.

³⁰ *Ibidem*, s. 53.

³¹ Cyt. za: J. Szacki, *op. cit.*, s. 14.

³² Por. R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, s. 53.

³³ J. Szacki, *op. cit.*, s. 14.

Samuel Sorbière, uwzględniani są jedynie w debatach obejmujących bliskie im czasowo formacje intelektualne. Choć perspektywa badawcza i zakres kontekstualny zależą w największej mierze od stawianego problemu historycznego, trudno uznać takie ujęcie za wiążące dla metod uprawiania historii idei.

Z kolei Rorty przedstawia ujęcie historyczne, czyli kontekstualne, przede wszystkim w odniesieniu do autorytetu historii idei w redakcji Quentina Skinnera, który w artykule *Meaning and Understanding in the History of Ideas* orzekał we wnioskach z refleksji metodologicznej:

[...] żaden agent nie może być ostatecznie uznany za sądzącego lub czyniącego coś, czego nigdy by nie zaakceptował jako poprawnego opisu tego, co sądził lub czynił. Ta szczególna władza agenta nad jego intencjami nie wyklucza oczywiście możliwości, że obserwator znajduje się w pozycji pozwalającej na pełniejsze i bardziej przekonujące wyjaśnienie zachowania agenta, niż ten sam mógłby przedstawić³⁴.

Zasadnicza różnica we wskazanych rekonstrukcjach przeszłości polega na rozległości kontekstu, w którym umieszczony zostaje przedmiot badań; może być on zawężony do danego momentu historycznego po wzięciu w nawias następującej po nim i współczesnej wiedzy na określony temat³⁵ lub rozszerzony na tyle, by postrzegać przedmiot z dzisiejszej perspektywy. Żaden pogląd nie pozwala jednak na osiągnięcie obiektywizmu metodologicznego w zakresie poznania historii; przyjęcie określonej perspektywy *a priori* kategoryzuje natomiast możliwe wyniki badań. O nieprzezwycięzalnym napięciu między przeszłością a terażniejszością na polu historii Preston King stwierdzał:

Problem polega na tym, że jeśli historia ma do czynienia z przeszłością, a tę możemy rozumieć jedynie w terażniejszości, faktycznie czyniąc z niej część terażniejszości, jak możemy w ogóle poznać ją jako przeszłość – taką, jaka była (albo „jest”)? Mogłoby się wydawać, że jeśli rzeczywiście znamy historię tylko w terażniejszości, nie może ona dłużej być przeszłością; że jeśli pojmujemy ją we współczesnym myśleniu, nie możemy uchwycić jej jako autentyczną historię; że jeśli znamy ją tylko ze współczesnego namysłu, to może nie jest to w ogóle przeszłością (*wie es eigentlich gewesen*), co czynimy przedmiotem naszego namysłu³⁶.

Nieco inaczej akcenty w ocenie historiografii nauki rozkładał natomiast Thomas Kuhn w klasycznej pracy, *Struktura rewolucji naukowych* (1962), dla której punktem wyjścia było dostrzeżenie nowych tendencji w historiografii nauki, polegających na badaniu integralności określonej formacji i odchodzących od klasycznej wizji kumulatywnego postępu:

Stopniowo, często nawet nie zdając sobie z tego sprawy, historycy nauki zaczęli formułować nowe pytania innego rodzaju i wytyczać naukom inne, często mniej kumulatywne linie rozwoju. Zamiast dążyć do odtworzenia ciągłej linii rozwoju w minionych epokach – rozwoju, który doprowadzić ją miał do stanu obecnego – próbują wykryć historyczną integralność nauki w poszczególnych

³⁴ Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, „History and Theory” 1969, vol. 8, no 1, s. 28.

³⁵ Por. R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, s. 50.

³⁶ P.T. King, *op. cit.*, s. 25–26.

okresach. Nie pytają, na przykład, jaki zachodzi związek między nauką Galileusza i wiedzą współczesną, lecz raczej o to, jak się miały poglądy Galileusza do poglądów jego grupy naukowej, tj. jego mistrzów, rówieśników i bezpośrednich kontynuatorów. Co więcej, kładą szczególny nacisk na to, aby poglądy tej grupy i innych jej podobnych badać z takiego punktu widzenia – zwykle odbiegającego znacznie od stanowiska współczesnej nauki – który nada im maksymalną spójność wewnętrzną i możliwie największą zgodność z przyrodą³⁷.

Dylemat historyka nauki w ujęciu Kuhna przedstawiałby się zatem następująco: jeśli chcieć uznać przestarzałe poglądy naukowe za mity, okazuje się, że tworzone były one na podstawie metod uznawanych w danej wspólnocie interpretacyjnej za naukowe na tych samych zasadach co współcześnie. Zatem nauka stawałaby się w konsekwencji takiego założenia systemem mitycznym. Jeśli zaś postrzegać dawne poglądy za w pełni naukowe, to problemem staje się niemożność pogodzenia ich z aktualną wiedzą³⁸. Niemniej jednak druga ze wskazanych interpretacji może zostać ocalona, jeśli uda się zrezygnować z tworzenia kumulatywnych koncepcji rozwoju nauki, korespondujących z linearną wizją czasu. W zamian Kuhn zaproponował kontekstualne myślenie o historii nauki, w której poszczególne formacje rządzą się uznanymi w danej wspólnocie metodami uprawomocniania wiedzy aż do momentu kolejnej „rewolucji naukowej”, zmieniającej przesłanki, na podstawie jakich uprawia się naukę.

Z takim ujęciem zdaje się zgadzać Barbara Otwinowska, która na marginesie swoich prac literaturoznawczych zapisała sporo rozproszonych uwag na temat metodologii historii idei. W szkicu na temat sympatii i antypatii w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* Lubomirskiego, problemu tak dogłębnie analizowanego przez Foucaulta, stwierdziła:

Badania dziejów nauki mogą być podejmowane z punktu widzenia postępowości danego dzieła – i taka jest zresztą najczęstsza praktyka, wydobywająca z przeszłości to wszystko, co układa się w linię ciągłą, prowadzącą do dzisiejszego stanu wiedzy. Mogą jednak iść również w kierunku synchronicznym – takim ujęciom patronuje najczęściej historia idei i postaw, bardziej bezinteresownie, acz na ogół cząstkowo rozpatrująca procesy rozwoju, ale też i wahnięć bądź regresów, zjawiska trwałości danych postaw, nie tylko ich ewolucji. W jej świetle nauka badanej epoki to oprócz wielkich systemów i ich prawdziwych lub „słusznych” osiągnięć, podawanych z rąk do rąk i coraz bardziej doskonalonych – również ich tło, cała powszechna umysłowa kultura epoki, jej pytania, inklinacje i fobie, granice jej wyobraźni i pragnień, jej system wartości, rola wyznaczana przez nią nauce, jej baśnie i błędy, równie ważne jak jej prawdy i odkrycia³⁹.

Jak wykazuje zatem myśl Kuhna, z którą współgra opinia Otwinowskiej, przeszłość nie jest nigdy dana, a jedynie konstruowana w ramach terażniejszej perspektywy. Ponadto, z Szackim wypada się zgodzić przynajmniej w końcowym wniosku, mówiącym, iż konsekwentny kontekstualizm wydaje się tak samo niemożliwy, jak konsekwentny prezentyzm⁴⁰. Zgodnie

³⁷ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 2009, s. 20–21.

³⁸ Por. *ibidem*, s. 19–20.

³⁹ B. Otwinowska, „O sympatii i antypatii” S.H. Lubomirskiego, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1982, s. 105.

⁴⁰ Por. J. Szacki, *op. cit.*, s. 18.

z poglądem o transcendentalizmie językowym dopasowanie kontekstu do obiektu badań to w zasadniczej mierze kwestia przyjętych słowników finalnych (tu nie sposób nie zgodzić się z Rorty'm), przyjętej metody oraz aparatu pojęciowego. Innymi słowy, ustawienie narzędzi teoretycznych warunkuje możliwy horyzont efektów badania historycznego. Studium literaturoznawcze, które stawia sobie za cel rzucenie światła na XVII-wieczny splot zagadnień intelektualnych, łączących się z szeroko postrzeganym nurtem sceptycznym, powinna jednak – sięgając po instrumentarium historii idei – rozwijać przede wszystkim kontekstualny ogląd rozważań, pozostawiając na drugim planie pytanie o postępowość czy regresywność badanych poglądów.

3. Lovejoy i poszukiwanie inteligibilności

Źródła historii idei leżą u samych podstaw nowoczesnej – poświeceniowej – refleksji humanistycznej. Donald R. Kelley we wstępie do najpełniejszego jak dotąd monograficznego ujęcia dziejów historii intelektualnej⁴¹ stwierdzał:

Pod różnymi etykietami – historia mądrości, historia myśli, historia ludzkiego ducha i tak dalej – ten obszar badań miał swoje miejsce na mapie ludzkiej wiedzy od ponad dwóch stuleci, a w bardziej szczegółowych aspektach – historii sztuki, literatury, nauki i przede wszystkim filozofii – od znacznie dłuższego czasu. Bezpośrednio i nominalnie historia idei jest spuścizną XVIII wieku, bardziej nawet pobożnej, niemieckiej *Aufklärung* niż francuskich *lumières* czy angielskiego oświecenia⁴².

Od Giambattisty Vico przez XIX-wiecznych francuskich i niemieckich, eklektyków z Victorem Cousin na czele historia idei torowała sobie drogę do samokonstytucji jako dziedziny naukowej, którą ostatecznie zapewnił jej Arthur Oncken Lovejoy, związany z Johns Hopkins University w Baltimore. Zainteresowania badacza, oscylujące głównie między religioznawstwem a filozofią, od 1902 roku – jak stwierdza w jego biografii intelektualnej Daniel J. Wilson – zaczęły ciążyć ku metodycznej analizie idei⁴³, co w latach trzydziestych zaowocowało dojrzałą teorią, wyłożoną na kartach *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935), *The Great Chain of Being* (1936) i artykułach zebranych w kolejnej dekadzie w zbiorze *Essays in the History of Ideas* (1948).

Historia idei w redakcji Lovejoya w znacznej mierze stanowiła intelektualną reakcję na wielość wyspecjalizowanych dyscyplin naukowych, o czym autor zaświadcza na wstępie najbardziej

⁴¹ We współczesnej obcojęzycznej literaturze przedmiotu często zastępuje się pojęcie historii idei synonimicznym terminem „intellectual history”. Por. m.in.: D. R. Kelley, *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*, Burlington 2002; *Palgrave Advances in Intellectual History*, ed. by R. Whatmore, B. Young, New York 2006. Termin został wprowadzony na początku XX wieku przez amerykańskiego historyka, Jamesa Harvey’a Robinsona, autora pracy *An Introduction to the History of Western Europe* (1902).

⁴² D. R. Kelley, *The Descent of Ideas...*, s. 1.

⁴³ D. J. Wilson, *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility*, Chapel Hill 1980, s. 33.

reprezentatywnego z perspektywy teoretycznej eseju, *The Historiography of Ideas*, stwierdzając, iż przedmiot badań historii idei łączy dążenia poznawcze co najmniej dwunastu dziedzin humanistycznych⁴⁴, co wpisuje się we współcześnie dyskutowane przekonanie, że treść przedmiotowa jest jedna, natomiast poszczególne dyscypliny stanowią różne perspektywy ujęcia problematyki. Lovejoy wymienia między innymi historię filozofii i nauki, część etnografii, lingwistyki, religioznawstwa, komparatystykę literacką, historię sztuk czy wreszcie historię społeczną i polityczną⁴⁵, skłaniając się w dalszej części ku wnioskowi:

Ów podział na ogólne dziedziny historii intelektualnej był oczywiście nieunikniony i wysoce użyteczny. Rosnąca specjalizacja i towarzyszący jej rozwój oraz wysublimowanie odrębnych technik badawczych jest oczywiście koniecznym warunkiem postępu we wszystkich gałęziach wiedzy i dyscypliny historyczne nie są tu wyjątkiem. Niemniej jednak owe podziały – jeśli tych kilka dyscyplin zajmuje się historiografią idei – są sztuczne, choć w ogólności nie są arbitralne; innymi słowy, nie korespondują z żadnymi absolutnymi podziałami badanych zjawisk historycznych. Są po części tymczasowymi, poręcznymi wyodrębnieniami pewnych przedmiotów z ich kontekstów w celu ułatwienia dokładniejszej analizy, po części zaś szczęśliwym trafem, rezultatami przypadków w historii instytucji edukacyjnych lub osobliwych ograniczeń intelektualnych zainteresowań wpływowych badaczy⁴⁶.

Postulat badawczy Lovejoya wynika z pragmatycznej rewizji przygodności systemu uniwersyteckiego i wydaje się zbliżony do współczesnego paradygmatu wielodyscyplinarności⁴⁷, wymierzonego zarówno w specjalizację nauki, jak i XX-wieczny formalizm, jednak z dzisiejszej perspektywy nie można pozostawić modernistycznych przesłanek tej myśli bez krytyki.

⁴⁴ A.O. Lovejoy, *The Historiography of Ideas*, [w:] *idem, Essays in the History of Ideas*, New York 1960, s. 1–2. Tekst został umieszczony również w apendyksie do nowego wydania *Wielkiego łańcucha bytu*: A.O. Lovejoy, *Historiografia idei*, [w:] *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei z dodaniem tekstów „Historiografia idei”, „Obecne stanowiska i przeszła historia” oraz „Refleksje o historii idei”*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009, s. 313–323. Maurice Mandelbaum uznaje nawet postulat interdyscyplinarności za jeden z dwóch dominujących motywów w projekcie historiografii idei Lovejoy’a. Zob. M. Mandelbaum, *On Lovejoy’s Historiography*, [w:] *The History of Ideas. An Introduction to Method*, ed. by P.T. King, London 1983, s. 198.

⁴⁵ Por. A.O. Lovejoy, *Historiografia idei...*, s. 314.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 315.

⁴⁷ W intencji Lovejoya słynny cykl wykładów na Harvardzie w 1929 roku (The William James Lectures on Philosophy and Psychology) spełniał podobny cel zamazywania granic dyscyplin, o czym autor przypomniał w przedmowie do *Wielkiego łańcucha bytu* w słowach „wykłady nie były przeznaczone dla specjalistów w konkretnych dziedzinach, lecz dla mieszanego audytorium akademickiego; a jednym z zasadniczych zadań tej książki jest prześledzenie omawianych idei w różnych odrębnych dziedzinach historii myśli”. Por. A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, s. 6. Badacz stawiał zbliżony cel również przed – założonym przez siebie przy Uniwersytecie Johns Hopkinsa – Klubie Historii Idei (History of Ideas Club), który zrzeszał przedstawicieli różnych dziedzin historycznych. Jednak, warto zaznaczyć, że wbrew intencjom Lovejoya wykłady na temat „wielkiego łańcucha bytów” nie przyciągały dostatecznej uwagi badaczy, w szczególności filozofów. Jak rekonstruuje wydarzenia Wilson, niewielu filozofów pojawiała się na wykładach, a z czasem liczba osób na sali znacząco malała. Wśród słuchaczy największą grupę stanowili natomiast literaturoznawcy, którzy znaleźli w pracy Lovejoya więcej wartości niż wyspecjalizowani filozofowie. Por. D.J. Wilson, *op. cit.*, s. 191. Nie jest to zjawisko rzadkie w XX-wiecznej nauce. Podobnie o własnym dorobku naukowym, jak również o pracach Kuhna, sądził Rorty: „Wydaje mi się, że rzeczy, które robię, są znacznie ciekawsze dla ludzi spoza filozofii niż dla tych, którzy pozostają w jej granicach. To jest przykład tego samego zjawiska, które spowodowało, że Kuhn jest częściej czytany przez ludzi spoza nauk ścisłych niż przez tych, którzy pozostają w ich obrębie” – R. Rorty, *Osobne słowa czy osobne światy?*, s. 461.

W przytoczonym fragmencie, mimo umiarkowanego pragmatyzmu, wyraźnie zarysowuje się pogląd utrzymujący podmiot badacza, przedmiot badania oraz mediującą między nimi metodologię w pełnej izolacji. Zręby metodologicznej świadomości Lovejoya pokrywają się z dążeniem modernistycznej teorii literatury, o której Nycz stwierdzał następująco:

[...] nowoczesna teoria literatury zakłada konieczność profesjonalizacji dyskursu o literaturze; przy czym założenie to motywowane jest nie tylko wspomnianymi wymogami fachowej wiedzy dotyczącej artystycznej i ewolucyjnej specyfiki „przedmiotu”, ale przede wszystkim problemami wynikającymi z kulturowych uwarunkowań procesu poznania, których rozwiązanie (czy bodaj neutralizowanie) obiecywała zapewnić profesjonalna procedura, jako dająca ów wyłączny dostęp do obiektywnej wiedzy o dziele sztuki⁴⁸.

Wystarczy pod pojęcie literatury podstawić nieco bardziej mglisty termin „idea”, by zauważyć, że diagnoza Nycza dokładnie opisuje również dążenia Lovejoya, który próbował – mimo krytyki specjalizacji dyscyplin poznania humanistycznego – skonstruować profesjonalną procedurę obiektywizacji wiedzy o ideach. Autor zdawał się bowiem wierzyć, że postęp w wyspecjalizowanych badaniach prowadzi do prawdziwszego poznania faktów i zjawisk z przeszłości – przedmiotu badań historycznych. Co więcej, lektura książki *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility* pióra Wilsona pozwala widzieć w całej strukturze wiedzy zbudowanej przez Lovejoya nowoczesną metanarrację, spajającą projekt historii idei.

Filozof, spadkobierca racjonalnej myśli oświeceniowej, zwolennik temporalnej i pluralistycznej wizji wszechświata oraz dualizmu epistemologicznego, tożsamego z reprezentacjonizmem, rozwijał własne przekonania filozoficzne równoległe do konceptualizacji roli idei w historii myśli. Już w 1914 roku, w kontrze wobec behawiorystów i „nowych realistów” bronił pojęcia świadomości, które uważał:

[...] nie za bezpodstawny i niesfunkcyjny przesąd filozoficzny, lecz naturalny produkt ludzkiej refleksji na temat określonych, powszechnych doświadczeń człowieka⁴⁹.

Zagadnienie pozostawało dla niego istotne przez lata, a doczekało się najpełniejszej realizacji w pracy *The Revolt Against Dualism* (1929). Jak podsumowuje Wilson, Lovejoy wybrał pośrednie stanowisko między idealizmem, podporządkowującym wielość racjonalnej inteligibilności, a temporalizmem, podporządkowującym racjonalną inteligibilność wielości i zmianie⁵⁰. *Aurea mediocritas* filozofa – choć pogląd ten trudno uznać za nowatorski czy kontrowersyjny – ściśle łączyła się z przekonaniem o kulturotwórczej roli idei, „naturalnego

⁴⁸ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm...*, s. 96. Podkr. – R.N.

⁴⁹ Cyt. za: D.R. Kelley, *The Descent of Ideas...*, s. 278. Podkr. – A.K.

⁵⁰ Por. D.J. Wilson, *op. cit.*, s. 113. Warto dodać, iż ówczesnie idealizm reprezentowali: Francis Herbert Bradley (w Wielkiej Brytanii) i Josiah Royce (w Stanach Zjednoczonych), temporalizm zaś – doskonale znani William James i Henri Bergson.

produktu” aktywności człowieka. Dualizm Lovejoya przejawiał się w ocaleniu obiektywnego, fizykalnego świata i tworzonych przez ludzką ideę, które odpowiadały za uczynienie z ekstermalnej rzeczywistości przestrzeni racjonalnej i inteligibilnej. Krytykował epistemologiczny temporalizm pragmatystów w osobie Williama Jamesa, który rezygnował z jakichkolwiek inwariantów, a jednocześnie dystansował się od Kanta, zarzucając jego uniwersalistycznej epistemologii brak pragmatycznej perspektywy⁵¹. Dopiero pojęcie idei, mediujące nie tylko między podmiotem a przedmiotem, lecz również między teraźniejszością a obrazem przeszłości, pozwalało Lovejoyowi na konstrukcję świata, którego ontologiczną przygodność człowiek potrafi zracjonalizować. Jak ujmuje przesłanki filozofa Wilson:

[...] idee istnieją, a człowiek, jako zwierzę racjonalne, stosuje je do uporządkowania świata. [...] Idee są i, jak pokazuje historia, zawsze były koniecznym elementem w ciągłym dążeniu człowieka do usensownienia wszechświata⁵².

Idee, zarówno w sensie epistemologicznym, jak i historycznym służą amerykańskiemu filozofowi za narzędzie do złagodzenia konsekwencji współczesnej mu filozofii – w szczególności pragmatyzmu, skazującego pozbawiony zakorzenienia podmiot na *Geworfenheit* w przygodny, fluktuujący strumień zdarzeń. Jak wiadomo, odpowiedzią Heideggera na ten problem było uczynienie z aktu *werfen* hermeneutycznego projektu rozumienia, *Entwurf*, przeistaczającego alienację w relacyjny modus bycia-w-świecie. Niemiecki filozof również upatrywał ratunku przed wykorzeniem w aktywności interpretacyjnej, egzystencjalnej *Erschlossenheit*, jednak dzięki gruntownej przebudowie klasycznej metafizyki unika reprezentacjonistycznego konfliktu przedmiotu i podmiotu. O „projektowym charakterze rozumienia” czytamy w *Byciu i czasie*:

[...] rozumienie zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturę, którą nazywamy *projektem*. Projektuje ono bycie jestestwa równie pierwotnie na jego „ze względu na co” jak na oznaczoność jako światowość jego aktualnego świata. Projektowy charakter rozumienia konstytuuje bycie-w-świecie co do otwartości jego „tu oto” jako „tu oto” pewnej możliwości bycia. Projekt jest egzystencjalnym ukonstytuowaniem bycia przestrzeni faktycznej możliwości bycia. Jako rzucone, jestestwo jest rzucone w bycie w sposób projektowania⁵³.

W stosunku do Heideggera rozwiązanie konfliktu przez Lovejoya wydaje się skrajnie reakcyjne. Amerykanin dokonał bowiem ponownego „zaczarowania” temporalnego, spragmatyzowanego świata przez antropocentryczne wyobrażenie o ideach przenikających historię, pamięć, świadomość i mentalność człowieka, oswajającego dzięki nim wyalienowaną rzeczywistość. Co jednak ciekawe, w intencji Lovejoy’a owa *Wiederentzauberung* ściśle wynikała ze

⁵¹ Por. uwagi Kelleya na ten temat: D.R. Kelley, *The Descent of Ideas...*, s. 279.

⁵² D.J. Wilson, *op. cit.*, s. 140.

⁵³ M. Heidegger, *op. cit.*, s. 206.

współczesnego mu poglądu na świat lub – idąc dalej – ze współczesnej mu *episteme*, unieważniającej metafizykę „wielkiego łańcucha bytów”.

Można bowiem zaryzykować twierdzenie, iż we wnioskach wywiedzionych z refleksji nad pełnią (*plenitude*) i ciągłością (*continuity*) w *Wielkim łańcuchu bytów* filozof zaskakująco bliski był *Słowom i rzeczom* Foucaulta, rekonstruującym podstawy „formacji dyskursywnej” opartej na platońskiej metafizyce. Jak pisał bowiem Lovejoy:

Dopóki świat pojmowany był w ten sposób, zdawał się spójnym, jasnym, intelektualnie pewnym i godnym zaufania światem, w którym umysł człowieka mógł z całym spokojem oddawać się poszukiwaniom zrozumienia rzeczy. Nauka empiryczna zaś, skoro znalazła z góry fundamentalne zasady, z którymi fakty muszą się ostatecznie zgadzać, i zaopatrzona była w rodzaj diagramu ogólnego wzorca wszechświata, mogła wiedzieć w zarysie, czego się spodziewać, a nawet antycypować poszczególne odkrycia konkretnych obserwacji. Z nie mniej ogólną hipotezą można było uzgodnić przekonanie o całkowitej racjonalności tego, co istnieje. Zasady pełności i ciągłości były uzasadnionymi konsekwencjami tego przekonania⁵⁴.

Rekonstruowane przesłanki składają się zatem na wyobrażenie o „zasadniczym wzorze wszechświata”, które w odniesieniu do koncepcji Foucaulta można uznać za zbliżone do sposobu myślenia o archeologii wiedzy i paradygmatach „nauki normalnej” Kuhna. Warto jednak zaznaczyć, iż w przeciwieństwie do ujęcia historii kultury w *Słowach i rzeczach* Lovejoy zdaje się nie dostrzegać przełomowych zmian *episteme* w XVII wieku, spoglądając na paradygmat platoński z perspektywy dyskursu ukształtowanego przez nowoczesną naukę z ewolucjonizmem na czele. Ze względu na przekonania własnej epoki o temporalności, pluralizmie i zmianie we wszechświecie autor konkludował, iż historia idei Wielkiego Łańcucha jest „historią porażki”, która chybiła celu wyjaśnienia racjonalności i inteligibilności świata⁵⁵. Można również zauważyć, że autor – z jednej strony – opisywał „zasadniczy wzór” metafizyki platońskiej, w sposób kontekstualny wydobywając na światło dzienne paradygmat dawnego myślenia, a z drugiej – nie uchronił się od prezentystycznej konkluzji na temat porażki ocenianej miarą mu współczesną.

Lovejoy, balansując na cienkiej granicy między badaniem historii a kształtowaniem zrębów własnych przekonań filozoficznych w odniesieniu do współczesnej mu nauki, dokonał zatem nie tylko opisu, lecz również oceny analizowanej idei. Posunięcie autora wydaje się bezpodstawne, skoro – przykładając do problematyki aktualny język humanistyki – miał on świadomość diametralnie różnych *episteme* – z jednej strony – rządzących wielkowiekowym poglądem platońskim i – z drugiej – XIX- i XX-wieczną teorią wszechświata. Lovejoy tymczasem stwierdza w ostatnim rozdziale *Wielkiego łańcucha bytu*:

⁵⁴ A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, s. 304.

⁵⁵ Por. zdanie: „Historia idei łańcucha bytu – w tym wymiarze, w jakim idea ta zakładała tak całkowitą inteligibilność i racjonalność świata – jest jednak historią porażki” (*ibidem*, s. 305).

Świat czasu i zmiany jest – co przynajmniej nasza historia pokazała – światem, którego ani nie można wydedukować, ani uzgodnić z postulatami, że istnienie jest wyrazem i konsekwencją systemu „wiecznych” i „koniecznych” prawd związanych nierozdzielnie z samą logiką bytu⁵⁶.

Badacz, konstatając brak tożsamości między skończoną, temporalną, przygodną egzystencją a koncepcją świata roszczonego sobie pretensje do wiecznych, koniecznych i uniwersalnych prawd, orzeka o niepowodzeniu idei „wielkiego łańcucha bytu” na podstawie przeświadczenia o dynamicznej rzeczywistości. Zdaje jednak sobie sprawę z tego, że wszechświat Platona był statyczny, a dialektyka jedności i wielości dawała podstawy pod wyobrażenie o koherentnym i nieskończonym uniwersum. Mimo to Lovejoy, rozdarty między rolą filozofa a historyka filozofii, nie dokonał relatywizacji historycznych obrazów świata, dzięki czemu doszedł do absurdu wniosku o porażce idei w odniesieniu do epoki, która dawno już odrzuciła jej aktualność, zmieniając diametralnie podstawy swojej wiedzy o świecie, „zasadniczy wzór wszechświata”.

Można uznać, że odpowiedzialna za niepowodzenie koncepcji Lovejoya jest metanarracja o człowieku jako „zwierzęciu racjonalnym”, dokonująca przeuniwersalizowania kategorii ciągłości. Wydaje się bowiem, że filozof, krytykując niepowodzenie idei, sam tworzy inny, wielki łańcuch idei racjonalnego świata, rozciągający się mniej więcej od Platona do samego Lovejoya. Taka narracja niebezpiecznie wykorzenia poszczególne wyobrażenia z kontekstu historycznego, przenosząc je w transcendentną przestrzeń synchronii czy – jak chciał tego Szacki – w ponadczasowe uniwersum dyskursu, w którym debatuje Platon, Husserl i Lovejoy.

4. Michel Foucault – od historii do archeologii i z powrotem

Próby radykalnego przeformułowania dotychczasowych metod i aspiracji historii idei dokonał w latach sześćdziesiątych Michel Foucault, chociaż sytuowanie filozofa, kurczowo utrzymującego swoją pozycję poza granicami istniejących dyscyplin naukowych, w obrębie nurtów historii intelektualnej wydaje się zadaniem karkołomnym. Autor już w *Historii szaleństwa* (1961) postawił się na marginesie zasadniczych nurtów w europejskiej historii społecznej, abstrahując zarówno od marksizmu, jak i od tradycji szkoły Annales⁵⁷; aktualnie bywa częściej łączony z historią kulturalną⁵⁸ lub „nową” historią kulturalną⁵⁹ niż z historią idei⁶⁰, w szczególności ukierunkowaną

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Por. P.O’Brien, *Michel Foucault’s History of Culture*, [w:] *The New Cultural History*, ed. by L. Hunt, Berkeley 1989, s. 25 i n.

⁵⁸ Filozofia i stosunek do historii Foucaulta odgrywa dużą rolę w pracy znanego, francuskiego badacza, Rogera Chartiera, *Cultural History. Between Practices and Representations* (1982). Zob. również: P. Burke, *op. cit.*; A. Green, *Cultural History*, New York 2008.

⁵⁹ Por. P.O’Brien, *op. cit.*, s. 25–46.

⁶⁰ Uderzające jest w szczególności przemilczenie Foucaulta w *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History* Kelley’a. W pracy zbiorowej, *Intellectual History*, redagowanej przez R. Whatmore’a i B. Younga, Foucault dyskutowany jest

literaturoznawczo. Jakikolwiek zresztą próby kategoryzacji myśli Foucaulta skutkują wielością etykiet, które trudno sprowadzić do wspólnego mianownika. Martin Jay do najpopularniejszych określeń Foucaulta zalicza „współczesnego nietzscheanistę, heterodoksyjnego heideggerystę, dziwnego zachodniego marksistę, postmodernistę, oraz najczęściej, poststrukturalistę”⁶¹.

Autor *Słów i rzeczy* wprowadził wyraźne rozróżnienie między historią a archeologią w badaniach nad dyskursem; podczas gdy pierwsza zajmuje się gromadzeniem i porządkowaniem faktów, druga pozwala wydobyć na jaw implicytną konfigurację przesłanek, które warunkują możliwość artykulacji określonych poglądów w danym momencie historycznym. Temu samemu przeciwstawieniu podlegają dwa rodzaje wiedzy; *connaissance*, korpus pewnych twierdzeń czy idei, oraz *savoir*, wiedza głębinowa, określająca „warunki możliwości idei”⁶². W przedmowie do *Słów i rzeczy* autor natomiast to samo napięcie między powierzchnią a głębią dyskursu ujmuje w kategorii „spontanicznych uporządkowań kultury”, poniżej których panuje pewien określony porządek, narzucający ład rzeczy:

To tutaj kultura – niepostrzeżenie odrywając się od narzucanych jej przez prymarne kody porządków empirycznych i ustanawiając pierwszy wobec nich dystans – powoduje, że tracą one swoją wyjściową przezroczystość, nie pozwala, aby pasywnie ją przenikały, bierze rozbrat z ich bezpośrednią i niewidzialną władzą i uwalnia się na tyle, by stwierdzić, że owe porządki nie są ani jedynie możliwe ani najlepsze – i tym samym staje przed nagim faktem, że poniżej jej spontanicznych uporządkowań istnieją narzucające ład rzeczy, należące do pewnego niemożliwego porządku; krótko mówiąc, że istnieje ład i porządek⁶³.

Ład rzeczy warunkowany jest przez pole epistemiczne, które stara się zrekonstruować postulowana przez Foucaulta archeologia, ta zaś w odniesieniu do problematyki poznania nie jest historią „narastającej perfekcji”, lecz „warunków możliwości”⁶⁴. Przejawia się w tym koncepcja zapośredniczenia poznania empirycznego, która wywodzi się z Kantowskiej definicji czasu i przestrzeni jako „apriorycznych form zmysłowej naoczności”⁶⁵. W myśleniu Foucaulta to bowiem modalność ładu odczuwana w danej kulturze decyduje o zdolności pomyślenia przedmiotu empirycznego. Jak zwięźle określa tę zależność od Kanta Ian Hacking:

jedynie w dwóch, niezwiązanych z literaturoznawstwem, artykułach. Zob. D. Madden, *Medicine, Science and Intellectual History*, [w:] *Palgrave Advances in Intellectual History*, ed. by R. Whatmore, B. Young, New York 2006, s. 147–170; D. Kelly, *The Politics of Intellectual History in Twentieth-Century Europe*, [w:] *Palgrave Advances in Intellectual History*..., s. 210–230. Nieco inaczej rzecz przedstawia się w kręgu niemieckojęzycznym – archeologia dyskursu Foucaulta znalazła się w centrum zainteresowania przemian historii idei w drugiej połowie XX wieku we wprowadzeniu do antologii *Ideengeschichte* autorstwa Barbary Strollberg-Rilinger: *Einleitung*, [w:] *Ideengeschichte. Basistexte*, hg. von B. Strollberg-Rilinger, Stuttgart 2010, s. 33–36. W samej antologii, otwieranej przez fragment *Wielkiego łańcucha bytu* Lovejoya, przedrukowany został *Porządek dyskursu* Foucaulta.

⁶¹ M. Jay, *In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, [w:] *Foucault. A Critical Reader*, ed. by D. Couzens Hoy, Oxford, New York 1986, s. 175.

⁶² Por. I. Hacking, *The Archaeology of Foucault*, [w:] *Foucault. A Critical Reader*, s. 30.

⁶³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, wyd. 2, Gdańsk 2006, s. 9–10.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 11.

⁶⁵ Na ten temat pisałam również w: „*Fides quaerens intellectum*”. *Wiara i rozum w barokowym konceptyżmie Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Lublin 2013, s. 13.

Podczas gdy Kant znalazł warunki możliwego doświadczenia w strukturze ludzkiego umysłu, Foucault zrobił to samo z historycznymi, a przez to przejściowymi, warunkami możliwego dyskursu⁶⁶.

Rozwijając swoją teorię historycznie zmiennych „apriorycznych form” warunków możliwości, odcinał się Foucault od tradycji historii idei i historii społecznej. Podejmując się stanowiska profesorskiego w Collège de France, filozof nazwał swoją katedrę „historią systemów myślowych”⁶⁷, a w inauguracyjnym wykładzie, 2 grudnia 1970 roku, po raz kolejny skrytykował tradycyjną historię idei i nauki, powołując się na filozofię Nietzschego, psychoanalizę Freuda, strukturalistyczną etnologię Lévi-Straussa, językoznawstwo de Saussure’a oraz historiografię szkoły *Annales*⁶⁸. Jako badacz systemów myślowych dystansował się jednak od popularnego nurtu historii mentalności, którzy skupiali swoją uwagę na społecznościach, rodzinie czy jednostce⁶⁹. W *Archeologii wiedzy* filozof wyróżniał natomiast dwie zasadnicze role historii idei: pierwsza sprowadzałyby się do zainteresowania dziejami „zjawisk ubocznych, marginesowych”, które wymykają się z obszarów badań ugruntowanych dziedzin akademickich:

W lukach między wielkimi pomnikami dyskursów ukazuje ona [historia idei – przyp. A.K.] sypki grunt, na którym stoją. Jest to dyscyplina chwiejnych języków, niekształtnych dzieł, nie powiązanych tematów. Jest to badanie raczej poglądów niż wiedzy, raczej błędów niż prawdy, raczej typów mentalności niż form myśli⁷⁰

W drugim natomiast aspekcie autor zwracał uwagę na specyficzny sposób analizy, jaki charakteryzuje historię idei, zbieżny z postulatem wielodyscyplinarności Lovejoy’a, by stwierdzić w podsumowaniu, że dziedzina opisuje:

[...] nieustannie przejście – we wszystkich kierunkach, w jakich się odbywa – od nie-filozofii do filozofii, od nie-naukowości do nauki, od nie-literatury do samego dzieła. Jest ona badaniem utajonych narodzin, odległych powiązań, ciągłości tkwiących uporczywie pod widocznymi zmianami, wolnego formowania się wspomaganego tysiącem ślepych trafów, badaniem owych całościowych figur, co zawiązują się stopniowo, by nagle wyostrzyć się i skupić w dziele⁷¹.

Foucaultowski projekt archeologii czy historii systemów myślowych dążył do odrzucenia tak rozumianych przesłanek historii intelektualnej, próbował stworzyć odmienną opowieść o przeszłości, choć w *Porządku dyskursu* autor subtelnie odsłaniał związki swoich badań z bardziej tradycyjnymi działaniami historii, pisząc:

⁶⁶ I. Hacking, *op. cit.*, s. 33. W podobnym duchu Hacking komentuje, że już pierwsza wielka książka Foucault, czyli *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, to „niemal Kantowska opowieść, w której nasze doświadczenie szaleństwa jest zaledwie fenomenem warunkowanym myślą i historią, podczas gdy jest jeszcze szaleństwo jako rzecz sama w sobie” (*op. cit.*, s. 29).

⁶⁷ P. O’Brien, *op. cit.*, s. 32.

⁶⁸ B. Strollberg-Rilinger, *op. cit.*, s. 33.

⁶⁹ Por. P. O’Brien, *op. cit.*, s. 34.

⁷⁰ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa 1977, s. 170.

⁷¹ *Ibidem*, s. 171.

W tym nieznacznym przesunięciu, które proponujemy wprowadzić do historii idei, a które polega na badaniu nie przedstawień, mogących istnieć za dyskursami, lecz dyskursów jako regularnych i odrębnych serii wydarzeń – w tym nieznacznym przesunięciu obawiam się odnaleźć coś w rodzaju malej (i być może ohydnej) maszynerii, pozwalającej wprowadzić do samych korzeni myślenia: przypadek, nieciągłość i materialność. Potrójna groźba, którą pewna forma historii próbuje zaklinać, opowiadając o ciągłym rozwoju idealnej konieczności. Trzy pojęcia, które powinny uniemożliwić połączenie historii systemów myślenia z praktyką historyków⁷².

Jak wiadomo, Foucaultowi odpowiadała kurczowo przez niego podtrzymywana pozycja outsidera na mapie współczesnej mu humanistyki francuskiej i europejskiej, z czego po części wynika również tak ostre przeciwstawienie archeologii i historii idei, jednak jak widać choćby na przykładzie powyższego fragmentu *Porządku dyskursu* nawet sam filozof nie uważał za niemożliwe połączenie obu perspektyw. Jak stwierdzała Patricia O'Brien w 1989 roku, inspiracje płynące z Foucaultowskich historii sprawiły, iż:

Dzięki pracy historyków ostatnich dwudziestu pięciu lat stajemy obecnie przed wyzwaniem historii kultury, która ani nie pozwala się zredukować do produktu społecznych i ekonomicznych transformacji, ani nie może też powrócić wolnego od nich świata idei⁷³.

Natomiast Donald R. Kelley w artykule *What is happening to the history of ideas?*, opublikowanym na łamach „Journal of the History of Ideas” w 1990 roku, stawiał trzeźwą diagnozę perspektyw dyscypliny po zwrocie poststrukturalistycznym:

Nie możemy powrócić do wieku konceptualnej niewinności poprzedzającego kulturowe, społeczne i polityczne wyrażenie „afektywnych” i destrukcyjnych sił ostatniego półwiecza, do świata myśli sprzed zwrotu lingwistycznego, eksplozji informacji oraz doświadczeń projektowanych przez środki i media, które niemal nie figurowały w przepisie na historię idei Lovejoya. Nie możemy się zachowywać, jak gdyby Husserl, Heidegger, Foucault, Derrida i ich rozmówcy niczego nigdy nie napisali, nawet jeśli nie podzielamy ich poglądów na ludzką myśl i ekspresję⁷⁴.

Z powyższymi wypowiedziami współgra przekonanie, iż aktualna wobec współczesnej humanistyki metodologia historii intelektualnej nie musi i nie powinna stawiać się po stronie któregośkolwiek ze zantagonizowanych obozów teoretycznych, z czego jeden bliższy byłby poststrukturalizmowi Foucaulta, drugi zaś – modernizmowi Lovejoy'a, lecz – przeciwnie – wzbogacać tradycję dyscypliny o ujęcia archeologii czy systemów myślowych, co pozwalałoby jednocześnie badać idee na planie „spontanicznych uporządkowani kultury” i odkrywać istniejący pod nimi ład rzeczy.

⁷² M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 42.

⁷³ Por. P.O'Brien, *op. cit.*, s. 26.

⁷⁴ D.R. Kelley, *What is Happening to the History of Ideas?*, „Journal of the History of Ideas” 1990, vol. 51, no. 1, s. 23.

5. Między historią idei a antropologią

Chociaż Lovejoy swój postulat wielodyscyplinowości podporządkowywał założeniu monometody, nie ulega wątpliwości, że owe „nieustanne przejścia” między różnymi dziedzinami myśli, o których wspominał Foucault, implikują zasadną pokusę eklektyczności. W obliczu stwierdzenia swoiście modernistycznej utopijności przekonania o możliwości ustanowienia jednej teorii atomizacji idei wydaje się jasne, że historia intelektualna podatna jest na pluralizację metodologiczną. Dlatego też w kształtowaniu zaplecza intelektualnego współczesnej dyscypliny przemysleć warto inne jeszcze inspiracje teoretyczne.

Przypomnieć można zapoznaną koncepcję czasu jako „historii rzeczy” George’a Kublera⁷⁵, która – mimo przesłanek strukturalistycznych – wciąż pozostaje podatna na wykorzystanie w perspektywie śledzenia w przeszłości mutacji w kompleksach wartości i postaw. Autor *Kształtu czasu* (1962) pisał:

Czas historyczny [...] odznacza się urywkowością i zmiennością, każde działanie charakteryzuje raczej fragmentaryczność niż ciągłość, a interwały rozdzielające poszczególne działania są nieskończenie zmienne w trwaniu i treści. Początek i koniec działania są nie do określenia, sploty działań rozsnuwają się, to znów zagęszczają na tyle, że z pewną tylko dozą obiektywizmu możemy wytyczyć ich początek i kres. Zdarzenia i oddzielające te interwały są elementami układającymi się we wzór czasu historycznego⁷⁶.

Nieco podobnie jak w myśli Hansa Jonasa⁷⁷ koncepcja Kublera zakłada, że historia jest ciągłym napięciem między zmianą a trwałością, na różne sposoby rozwiązuje się w niej pewne podstawowe problemy, a następujące po sobie rozwiązania tworzą ciągi form, przekraczające ograniczenia tradycyjnej periodyzacji epok. Tradycja miałaby stanowić swego rodzaju ciąg genetyczny, czyli oś, na którą nanizane są kolejne realizacje problemu, w swej strukturze będące zawsze zespołem pewnych cech źródłowych i noszące ślady poprzedzających je rozwiązań. W największym skrócie zatem tak wyobraża sobie Kubler kształt czasu odciskający się w każdej rzeczy, wytworzonej przez kulturę, natomiast o pracy historyka pisze:

Szczególnym wkładem historyka jest odkrywanie różnorodnych kształtów czasu. Niezależnie od erudycyjnej specjalizacji zadanie to sprowadza się do sportretowania czasu, śledzenia i opisywania jego form [...]. Historyk układa sens z tradycji, podczas gdy antykwariusz jedynie odtwarza, wskrzesza i prezentuje nieznaną część przeszłości pod znajomymi już kształtami. Jeżeli nie ma być

⁷⁵ Na marginesie warto dodać, że zastanawiające jest milczenie Donalda Kelleya na temat historyków sztuki; George Kubler, Ernst Hans Gombrich, Aby Warburg czy Erwin Panofsky pojawiają się jedynie epizodycznie na stronach *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*.

⁷⁶ G. Kubler, *Kształt czasu. Uwagi o historii rzeczy*, przeł. J. Holówka, Warszawa 1970, s. 26.

⁷⁷ Por. H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przeł. P. Domański, Warszawa 1993.

kronikarzem, wypełniającym tylko annale, historyk przekazuje wzór, który był niewidoczny dla żyjących wedle niego ludzi i nieznanym jego współczesnym, dopóki go nie wykrył⁷⁸.

Mimo że teoria Kublera traktowała o formach artystycznych, a badacz wyraźnie próbował zantropologizować historię sztuki⁷⁹, jego podstawowe intuicje pozwalają się wykorzystać w refleksji nad historią idei. Można bowiem zasadnie przypuszczać, iż podstawowe problemy, na które odpowiedzi poszukiwał człowiek w kulturze, zostały wyartykułowane niemalże „u źródeł”, by bieg czasu historycznego modyfikował ich rozwiązania, oscylując między zmianą a trwałością, innowacją a replikacją. W takim ujęciu dochodzą do głosu podstawowe przesłanki tradycyjnej historii idei. Jak pisze Kelley, historiograf historii intelektualnej, podstawą dla koncepcji Lovejoya była *Historia filozofii* Wilhelma Windelbanda (1848–1915), o której Gadamer stwierdzał, że:

[...] została oparta na przeświadczeniu o stałości pytań, które – w zależności od zmiennej sytuacji historycznej – zyskiwały różne odpowiedzi⁸⁰.

W naukach filologicznych wskazać można na koncepcję Rudolfa Ungera, charakteryzującego dzięki inspiracji hermeneutyką Diltheya historię literatury jako historię problemów (*Problemgeschichte*)⁸¹. Kubler natomiast przyznaje się do inspiracji zapożyczoną teorią sztuki Henri'ego Focillona (1881–1943), który:

[...] widział historię jako „interakcję między tradycją, wpływami a eksperymentami”, której zmienne ruchy i prądy generują wzajemną grę niezgodności. Nazywał to „konfliktem między tym, co zaawansowane, współczesne oraz zapóźnione”⁸².

Autor *Kształtu czasu* zaktualizował problematykę form artystycznych Focillona, w pewnych przesłankach zbliżoną do historii filozofii Windelbanda, dzięki metodologii strukturalistycznej. Proponowane przez niego myślenie o zmianie w historii pozostaje jednak do dzisiejszego dnia inspirujące i może poddać się kolejnej aktualizacji, rezygnującej z arbitralnego rygoru formalizmu. Kublerowska wizja czasu pozwala w sposób nieomal wizualny skonceptualizować model

⁷⁸ *Ibidem*, s. 25–26.

⁷⁹ W eseju *History – or Anthropology – of Art?* Kubler wspominał, że jego książka, *Kształt czasu*, sytuowała się na rozdrożu między historią a antropologią sztuki. Por. G. Kubler, *History – or Anthropology – of Art?*, [w:] *Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, ed. by T.F. Reese, New Haven, London 1984, s. 406.

⁸⁰ H.G. Gadamer, *Heidegger's ways*, trans. J.W. Stanley, Albany 1994, s. 154. Cyt. za: D.R. Kelley, *The Descent of Ideas...*, s. 279.

⁸¹ Unger w 1924 roku definiował swoiste praprobblemy doświadczenia i literatury, które rozumiał jako „elementarne problemy życia ludzkiego, wieczne, odwieczne, zagadkowe problemy wynikające z istoty bytu, których ujęta w kształt poetycki interpretacja stanowi istotną treść wszelkiej poezji i których przedstawienie i ujęcie w literaturze pięknej powinno być dlatego w badaniach problemowych historii literatury systematycznie rozpatrywane” – R. Unger, *Historia literatury jako historia problemów. Przyczynek do kwestii syntezy humanistycznej ze szczególnym uwzględnieniem myśli Wilhelma Diltheya*, przeł. O. Dobijanka, [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, wybór, wstęp i oprac. S. Skwarczyńska, t. 2: *Od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945*, cz. I: *Orientacje poetocentryczne i kulturocentryczne*, Kraków 1974, s. 228. Na ten temat zob. również: T. Wałas, *op. cit.*, s. 115–116.

⁸² G. Kubler, *History – or Anthropology – of Art?*, s. 406.

przeszłości, w którym synchronicznie występujące *nova* wpisują się w interakcje z definiowanymi przede wszystkim przez swoją zdolność do mutacji ciągami.

Za jeden z ciekawszych przykładów połączenia przesłanek historii idei z ujęciem antropologicznym uznać można również refleksję Gustava R. Hockego nad manieryzmem. W książce *Świat jako labirynt. Maniera i mania w sztuce europejskiej w latach 1520–1650 i współcześnie* autor pisał:

Jeżeli użyje się pojęcia „manieryzm” do scharakteryzowania pewnego sposobu ekspresji czy też „gestu” ludzkości, to stanie się ono odpowiednim środkiem do scharakteryzowania pewnego „problematycznego” stosunku wobec świata i do interpretacji przynależnego doń sposobu ekspresji człowieka, który jest „problematyczny” z różnych względów psychologicznych i socjologicznych. Tym samym „manieryzm” opisuje specyficzną reakcję estetyczną określonego typu człowieka, występującego w historii wobec wszelkiej rzeczywistości⁸³.

Propozycja postrzegania przeciwstawionego klasycyzmowi manieryzmu jako ponadepokowego gestu człowieka wobec rzeczywistości jest niezwykle inspirująca dla prób problematyzacji innych rodzajów doświadczenia ludzkiego⁸⁴. Przytoczony fragment wydaje się współbrzmieć z Pascalowskim wyróżnieniem dwóch zasadniczych postaw podmiotu wobec emancypującego się rozumu i władzy natury: dogmatyzmu i pirronizmu, dwóch biegunów stosunku podmiotu do przedmiotu:

I oto jawna wojna między ludźmi, w której trzeba, aby każdy się oświadczył i stanął z konieczności albo przy dogmatyzmie, albo przy pirronizmie. Kto bowiem będzie mniemał, iż pozostaje neutralny, będzie na wskroś pirrończykiem; owa neutralność jest istotą tej szkoły: kto nie jest przeciw nim, jest całkowicie z nimi <i tu ich przewaga>. Oni sami nie są ze sobą: są neutralni, obojętni, wątpiący o wszystkim, nie wyłączając siebie.

Cóż pocnie tedy człowiek w tym stanie? Czy będzie wątpił o wszystkim? [...] Niepodobna iść tak daleko; to fakt, że nie było jeszcze pirrończyka w całej doskonałości. Natura podtrzymuje bezsilny rozum i nie pozwala mu szaleć aż tak dalece.

[...] Kto rozplącze ten zamęt? Natura gnębi pirrończyków, a rozum gnębi dogmatyków. Cóż tedy pocniecie wy, o ludzie, którzy przyrodzonym rozumem dochodzicie waszej prawdziwej istoty? Nie możecie uniknąć jednej z tych sekt ani też trwać w żadnej⁸⁵.

Pascal sformułował nieco hiperbolizowany, przypominający o XVII-wiecznym sposobie obrazowania konfliktów, zbieżny z *bellum omnium contra omnes* Thomasa Hobbesa⁸⁶, antagonizm

⁸³ G.R. Hocke, *Świat jako labirynt. Maniera i mania w sztuce europejskiej w latach 1520–1650 i współcześnie*, przeł. M. Szalsza, Gdańsk 2003, s. 8.

⁸⁴ Należy tu zaznaczyć, iż Hockemu udaje się uniknąć pułapki sinusoidalnej koncepcji historii, bowiem obie postawy mogą manifestować się w obrębie jednej epoki, a kolejne okresy historycznoartystyczne nie są sztucznie definiowane w kategoriach przewagi określonej postawy.

⁸⁵ B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, w układzie J. Chevaliera, przygotował do druku M. Tazbir, wyd. 13, Warszawa 2000, s. 187–188.

⁸⁶ O „wojnie wszystkich ze wszystkimi” („*a war of every man against every man*”) pisał Hobbes w dziełach *De Cive* (1642) i *Leviathan* (1660), jednak osławiony zwrot w wersji łacińskiej pojawia się tylko w przedmowie do pierwszego z nich. Por. „*Ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae) aliam non esse quam bellum omnium contra omnes; atque in eo bello jus esse omnibus in omnia*”.

kulturowy, którego świadomość nie ograniczała się do filozofów. Jak pisał Paul Hazard, w dobie „kryzysu świadomości europejskiej” krytycyzm podważył dotychczasowe podstawy wiedzy o świecie i historii:

Z tego niebezpieczeństwa zdawano sobie sprawę. Wyrażano je słowem, które powracało często na usta, które potępiano, ale na próżno usiłowano usunąć: pirronizm. Przerażało ono już Pascala, teraz zaś dodano do niego określenie: historyczny⁸⁷.

Próbując głębiej osadzić problematykę omawianych, przeciwstawnych manifestacji doświadczenia, warto sięgnąć do refleksji *stricte* antropologicznej. Szczególnie kuszącym narzędziem poznawczym wydaje się lekcja antropologii generatywnej, nawiązująca do ustaleń Clifforda Geertza, zawdzięczająca równie wiele prekursorstwu René Girarda, a rozwijana w najbardziej współczesnym kontekście przez Erica Gansa. W największym uproszczeniu można stwierdzić, iż dziedzina ta – analogicznie do teorii kozła ofiarnego Girarda – poszukuje wydarzenia „pierwszego”, tak zwanej „sceny źródłowej”, która „generuje” proces kulturowy. Warto rozpocząć ten trop od przytoczenia znamienych słów Geertza z *Interpretacji kultur*:

[...] żyjemy, jak to zgrabnie ujął któryś z pisarzy, w „informacyjnej luce”. Pomiędzy tym, co nam mówi nasze ciało, a tym, co musimy wiedzieć, by móc funkcjonować, znajduje się próżnia, którą sami musimy wypełnić, wypełniamy je zaś za pomocą właściwych (lub też błędnych) informacji, jakich dostarcza nam nasza kultura. Granica pomiędzy tym, co podlega kontroli natury a tym, co w zachowaniu człowieka kontroluje kultura, jest mglista i chwiejna⁸⁸.

Człowiek, w ujęciu antropologicznym, staje zatem przed doświadczeniem pustki, którą wypełnia fikcyjnym konstrukt, aktem reprezentacji, dzięki któremu dokonuje emancypacji ze stanu naturalnego, bowiem – jak twierdzi Gans – odróżnia się od zwierząt umiejętnością reprezentacji⁸⁹. We wstępie do książki *The Scenic Imagination* Gans w postulatycznej formie streszcza swoje poglądy, znane z poprzednich książek, pisząc:

Stawiam tezę, że ludzkie doświadczenie, przeciwne doświadczeniu innych zwierząt, w sposób wyjątkowy charakteryzuje się *wydarzeniami scenicznymi* [*scenic events*], przypominanymi zarówno indywidualnie, jak i kolektywnie przez *reprezentacje*, pośród których najbardziej fundamentalne są znaki językowe⁹⁰.

W dalszej kolejności autor w ciekawy sposób bada etymologię tak ważnego pojęcia w jego antropologii, jak scena. Pierwotnie grecka *skene* oznaczać miała bowiem „chatę” lub „namiót”,

Podkr. – A.K. Wydanie polskie zob. T. Hobbes, *O obywatelu*, [w:] *idem, Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1956, s. 175–546.

⁸⁷ P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Warszawa 1974, s. 51.

⁸⁸ Cyt. za: W. Iser, *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, przeł. A. Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie” 2007, z. 6, s. 18.

⁸⁹ Zob. *ibidem*, s. 20.

⁹⁰ E. Gans, *The Scenic Imagination. Originary Thinking from Hobbes to the Present Day*, Stanford 2008, s. 1.

w którym aktor zmieniał strój, a dopiero z czasem słowo zaczęło oznaczać budynek, którego fasada stanowiła tło dla przedstawień rozgrywanych na prosceonie. Gans wyciąga stąd wniosek, iż antyczna *skene* sugerowała zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną wersję tego samego *loci* – pustej przestrzeni, w której pojawiały się reprezentacje. Stanowi to dla niego poniekąd metonimię kultury, gdyż w przeciwieństwie do ruchu w świecie zwierząt „każde pojawienie się człowieka na scenie” (pojęcie Kublera) jest wyjątkowym wydarzeniem, „jednostkowością, która ma swoje miejsce w serii jednostkowości, które nazywamy *historią*”⁹¹.

Konieczne tworzenie fikcji podejmujących wyzwanie „informacyjnej luki” generuje kolejne powtórzenia, kształtujące wyobrażenia kulturowe, które stanowią odroczenie doświadczenia niedostępności „przedmiotu centralnego”, którego nieobecność kompensują, co przemienia reprezentację nieobecności w produktywność⁹². Gans twórczo reinterpretuje również kulturę jako odroczenie pierwotnej przemocy, która miała tak ogromne znaczenie w teorii Girarda. Jak pisze autor *Originary thinking*:

Moje wytłumaczenie dla wydarzenia źródłowego jest takie, że język i kultura nie powstały po prostu jako produkty naszej wyższej inteligencji, lecz zyskały wyraźną funkcję momentalnego powstrzymania czy odroczenia wybuchu przemocy [...]. Moja hipoteza brzmi: nasze prymarne użycie reprezentacji stwarza „sakralizowaną” różnicę między znaczącym obiektem a resztą uniwersum, izolując go w centrum sceny przed potencjalną przemocą ze strony rywalizujących pragnień peryferii⁹³.

Obiekt centralny staje się sakralizowany mocą zakazu naruszenia, które jest uprawomocnione przez znak właśnie. Na tym *sacrum* zafiksowane zostają pragnienie i potencjalna przemoc, które muszą wygenerować kolejne akty reprezentacji. Koncepcja Gansa w innowacyjny sposób czerpie z dotychczasowych ujęć antropologicznych⁹⁴ i z psychoanalizy, znacząco przemodelowując tezę o kulturze jako sublimacji. Zawiera w sobie niewyrażoną wprost myśl o „pierwotnej negatywności”, rozumianej jako nierealizowalne pragnienie centrum i konieczność odroczenia przemocy. W *Kryptoteologiach późnej nowoczesności* Agata Bielik-Robson z jasno określonej przez siebie pierwotnej negatywności człowieka wyprowadza wizję dwóch zasadniczych postaw

⁹¹ *Ibidem*, s. 2.

⁹² Zob. na ten temat: W. Iser, *op. cit.*, s. 21.

⁹³ E. Gans, *op. cit.*, s. 2.

⁹⁴ Wbrew pozorom innowacyjności antropologii generatywnej można widzieć w niej nowe ujęcie „sieci symbolicznej” Ernsta Cassirera. Wiele wniosków obu antropologów brzmi ludzaco podobnie, chociaż używają zgoła różnych aparatów pojęciowych. Cassirer, mimo że nie definiował sceny źródłowej kultury, stwierdzał: „Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym”. Nieobecność centrum w koncepcji Gansa i zdolność produkcji fikcjonalnych reprezentacji wchodzi natomiast w dialog z oddalaniem się człowieka od łączności ze światem fizycznym u Cassirera, który pisał: „W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam ze sobą rozmawia. Tak bardzo owinał się w formy językowe...”. Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedm. B. Suchodolski, wyd. 2, Warszawa 1977, s. 80. Podkr. – A.K.

antropologicznych: z jednej strony mesjańskiej i religijnej⁹⁵, a z drugiej – mitycznej i filozoficznej⁹⁶. W sposób bliski założeniom niniejszej pracy Bielik-Robson definiuje zatem źródłowy problem jako świadomość śmierci i próbuje rekonstruować podstawowe „gesty” człowieka, odpowiadające na ten problem. O samej „pierwotnej negatywności” autorka pisze:

Powodem, dla którego człowiek nie może całkiem oderwać się od namysłu nad sprawami ostatecznymi, jest niewykorzenialna negatywność leżąca u samych źródeł jego relacji ze światem – albo, ujmując rzecz prościej, świadomość śmierci. Śmierć wsuwa między człowieka a świat niewidzialną przesłonę, która sprawia, że człowiek nigdy nie uczestniczy w pełni w otaczającym go spektaklu istnienia. Ani przez chwilę istota ludzka nie przystaje całkiem do tego, co jest tu i teraz: [...] jej percepcja rzeczywistości nigdy nie wydarza się „w porę”; doświadczenie zawsze ją zaskakuje, pojawiając się za wcześnie, zrozumienie zaś zawsze przychodzi za późno. Człowiek jest oddzielony od świata, odseparowany, niedostrojony do rytmu, *out of joint*⁹⁷.

Zarówno koncepcja Gansa, jak i antropologia filozoficzna Bielik-Robson, jak można sądzić, wchodzą w dialog ze sceptycznym projektem Marquarda, mimo że ten wywodzi się ze zgoła innych tradycji filozoficznych. Autor *Rozstania z filozofią pierwszych zasad* swoją refleksję antropologiczną podobnie wpisuje w ramy negatywności, choć nie wskazuje na jej moment źródłowy. Stwierdzając, iż atrybutem jednostki jest przede wszystkim nieuchronność, pisze:

[...] taką jednostką jest każdy człowiek, ponieważ jest „ku śmierci” musi umrzeć i nikt go w tym nie zastąpi. Dlatego życie człowieka zawsze jest zbyt krótkie, aby od tego, czym jest, mógł się oderwać w dowolnym zakresie przez dokonanie zmian: nie ma on po prostu na to czasu. Musi więc wciąż pozostawać głównie z tym, czym już historycznie był: musi „nawiazywać”. Przyszłość potrzebuje przeszłości: wybór „możliwości, którymi jestem ja sam”, jest „niesiony” przez niewyбір, którym jestem ja sam: tej sytuacji zaś doświadczamy tak często, że – z racji krótkości życia – przerasta ono naszą zdolność uzasadniania⁹⁸.

Antropologia Marquarda stanowi o człowieku jako istocie skończonej, będącej-ku-śmierci i skazanej na kontyngencję, co stanowi jedno z ważniejszych pojęć stosowanych przez filozofa na oznaczenie przypadkowości, przygodności czy wreszcie arbitralnego zakorzenienia i umiejscowienia, stanowiących „historyczną normalność” i minimalizujących możliwości autokreacji. Jak pisze autor:

[...] jesteśmy nie tylko naszym dziełem, ale również dziełem przypadków, przypadków losu. I dopowiadam jeszcze tylko: ciągle jesteśmy bardziej dziełem przypadków – przypadków naszego losu – niż własnym dziełem⁹⁹.

⁹⁵ Por. „Z perspektywy mesjańskiej życie to wyjście z bytu, którego klaustrofobiczne domknięcie oznacza śmierć; jeśli człowiek umiera dla świata, zamieniając go w pustynny „jalowy ogród”, to tylko po to, by wznieść się na wyższy poziom życia” (A. Bielik-Robson, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 16).

⁹⁶ Por. „...z perspektywy mitycznej życiem jest naśladowanie bytu w jego postaci »najbardziej istniejącej« (co Heidegger trafnie nazywa zasadą *das Seiendste*, rządzącą ontoteologią), śmiercią zaś obstawanie przy »nihilizującej« świat negatywności” (*Ibidem*).

⁹⁷ *Ibidem*, s. 10.

⁹⁸ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 17.

⁹⁹ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 6.

Kontyngencja i skończoność, rozumiane jako kategorie antropologiczne w myśleniu Marquarda, pełnią rolę sceptycznych tropów, które „dymisjonują filozofię pryncypialną”¹⁰⁰. Sceptycyzm autora *Apologii przypadkowości* wymierzony jest w absolutyzację człowieka, tzw. trybunalizację rzeczywistości i „filozofię pierwszych zasad”, według słynnego stwierdzenia Arystotelesa z *Metafizyki* („wiedza poszukująca pierwszych zasad i przyczyn”). Pogląd zakładający wycucie podziału władz (pluralizm), uzualizm (pragmatyzm), a wreszcie zaakceptowanie kontyngencji to sceptycyzm, który nie zna niczego pryncypialnego, nie jest „apoteozą bezradności”, a tylko „rozstaniem z filozofią pierwszych zasad”¹⁰¹. Ta natomiast każe poszukiwać pryncypialnych uzasadnień dla faktycznej rzeczywistości nieprawomocnej kontyngencji i tłumaczyć tę faktyczność w świetle transcendentálnych pryncypiów. Ze względu na postulowaną przez Marquarda antropologię:

[...] „obydwa usprawiedliwienia [...] wychodzą albo nazbyt pusto, albo przychodzą zbyt późno: mianowicie jako nieskończona odpowiedź udzielana skończonej istocie, dopiero po jej śmierci”¹⁰².

Człowiekowi pozostaje zatem jedynie hermeneutyka odnajdywania się w sytuacjach przygodnych i dystansowania wobec nich, a żadne „absolutne skoki”¹⁰³ poza kontyngencję nie są możliwe.

W „słowniku finalnym” Marquarda pojawia się jeszcze jedno zasadnicze pojęcie – kompensacja. Filozof podąża tropem koncepcji Joachima Rittera, traktującej o kompensacyjnej roli nauk humanistycznych w kapitalistycznym społeczeństwie, lecz rozszerza ją na inne pola zainteresowań, odnajdując pewną więź między logiką kompensacji a zaczarowywaniem świata odczarowanego. Nie wchodząc w szczegóły omawianej w *Rozstaniu z filozofią pierwszych zasad* koncepcji kondycji nauk i człowieka po załamaniu się teodycei Leibnizańskiej, należy stwierdzić, że człowiek – przy całej swojej kontyngencji – jest istotą kompensującą (*homo compensator*), która próbuje „zaczarować” swoją przygodność¹⁰⁴.

Abstrahując od myśli Rittera, pojęcie to odegrało znaczącą rolę również w myśli Helmutha Plessnera, autora *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, którego konstatacje wydają się dość zbieżne z koncepcją antropologii generatywnej Gansa. Autor wychodzi z założenia, że człowiekowi właściwa jest tzw. ekscentryczna pozycjonalność (*exzentrische Positionalität*), która motywuje próby zakorzenienia w utraconym centrum (*Rezentrierungsversuche*)¹⁰⁵. Podmiot miałby dokonywać

¹⁰⁰ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 20.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 18–19.

¹⁰² *Ibidem*, s. 19.

¹⁰³ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 5.

¹⁰⁴ Zob. na ten temat: S. Czerniak, *Pomiędzy kontyngencją a kompensacją. Komentarz do stanowiska filozoficznego Odo Marquarda*, [w:] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. XVII–XXI.

¹⁰⁵ Zob. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 27.

prób wyrwania się z – według słów Plessnera – „nieznośnej ekscentryczności swojej istoty” i projektowania kompensacji „swej połowiczności, braku równowagi, nagości” – jak dopowiada Marquard – „przez kulturę, a więc technikę ekspansywność, transcendencję”¹⁰⁶. Po raz kolejny dojść można zatem do wniosku o produktywnej roli kultury, która ma przysłonić brak centrum czy – podobnie jak u Gansa – miałyby stanowić *skene* dla odgrywania nieobecności lub nagości¹⁰⁷, jak u Plessnera.

W kontekście rozważań nad antropologicznym uwarunkowaniem konfrontacji podmiotu z rzeczywistością, poruszającej tryby filozofii starożytnej, należałoby się zastanowić, czy potrzeba kompensacji nie jest „stałą europejskiego ducha”¹⁰⁸ – według sformułowania Hockego – która odpowiada na dojmujące poczucie skończoności, przypadkowości, przygodności, nieobecności centrum, „informacyjnej luki” czy pierwotnej negatywności, by zebrać wyeksplikowane w niniejszym podrozdziale problemy. Choć problematyka ta wydaje się nader atrakcyjna, pamiętać należy jednak pamiętać o koniecznym dystansie podejrzliwości wobec prób esencjalizacji rzekomo ponadhistorycznej natury człowieka w obliczu oczywistego przeświadczenia, że wszystkie pojęcia, którymi posługuje się humanistyka w opisie ludzkości wykazują uwarunkowany historycznie, a nie dany apriorycznie charakter, co może pozornie wchodzić w sprzeczność z przywołanymi wyżej kontekstami. Nie sposób rozwiązać w tym miejscu dylematów, które zajmują od dekad filozofów kultury i antropologów; w dużym uogólnieniu stwierdzić jednak można, że wraz z wejściem człowieka w porządek symboliczny kultury narodziło się niezbywalne napięcie między wyalienowanym podmiotem a naturą (rozumianą jako wszystko, co wobec podmiotu zewnętrzne)¹⁰⁹. Jak stwierdzał już Ernst Cassirer:

Pomiędzy systemem receptorów a systemem efektorów, które można znaleźć u wszystkich gatunków zwierząt, znajdujemy u człowieka trzecie ogniwo: system symboliczny. Ta nowa zdobycz przekształca całe ludzkie życie¹¹⁰.

Nie sposób podważyć współcześnie przeświadczenia, że ludzka świadomość wraz z szerokim kompleksem produkowanych przez nią reprezentacji jest produktem historycznej przygodności. Perspektywa ta nie niweluje jednak wypływającej z porządku symbolicznego

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 27–28.

¹⁰⁷ Nie ulega wątpliwości, że nowożytna dialektyka nagości i ubrania znajduje swoje przesłanki w myśli starożytnej. Już choćby w etyce Demokryta dokonano się rozróżnienie duszy, *psyche* (ψυχή) i ciała, *soma* (σώμα), które określano jako *skenos* (σκεινος), czyli „okrycie” duszy – zbieżność z koncepcją sceny Gansa jest nie do przecoczenia. Na temat rozróżnienia Demokryta zob. A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 118. Na temat nowożytnej dialektyki nagości zob. m.in. M. Berman, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, wstęp A. Bielik-Robson, Kraków 2006, s. 139.

¹⁰⁸ G.R. Hocke, *op. cit.*, s. 8.

¹⁰⁹ Niektórzy antropolodzy mówią w tym kontekście o „unikalnym napięciu” lub „paradoksalnej” relacji między człowiekiem a naturą. Por. B. Morris, *Anthropology and The Human Subject*, Bloomington 2014, s. 722.

¹¹⁰ E. Cassirer, *op. cit.*, s. 79.

konieczności ustosunkowania się wobec nieobecności centrum i zapośredniczonego statusu doświadczenia, bowiem podmiot „nie potrafi się już bezpośrednio odnieść do rzeczywistości”¹¹¹. Jedynym inwariantem natury ludzkiej, abstrahującym wszak od esencjalizmu, byłby zatem kulturowy konstrukcjonizm, charakteryzowany przez historycyzm, kontyngencję i niestałość.

Zawężając zakres zainteresowania antropologii generatywnej do „sceny źródłowej” filozofii europejskiej, można zatem dokonać próby problematyzacji doświadczenia podmiotu wobec konstytuującej wyobrażenia niedostępności bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, niepoznawalności, mówiąc słowami Kanta, „istnienia rzeczy poza nami”. Można przyjąć, że konfrontacja z nieobecnością pełni czy brakiem centrum generuje dwie biegunowo przeciwstawne postawy antropologiczne, będące źródłem kolejnych, różnicujących wyobrażeń kulturowych wprawiających w ruch idee filozoficzne. Pierwsza polegałaby na inkorporowaniu „braku” w fikcjonalną reprezentację ułomnej kondycji człowieka – stanowiłaby sceptyczną akceptację kontyngencji człowieka. Druga zaś – wspomagana emancypacją rozumowych zdolności desygnacji właściwych rodzajowi ludzkiemu – projektowałaby na ową „informacyjną lukę” fikcjonalną (i kompensacyjną) reprezentację transcendowania w kierunku niepoznawalnej „istoty rzeczy”.

Na koniec tej części rozważań warto dodać, iż Pascalowskie przeświadczenie o dwubiegunowości postawy człowieka nie traci w pełni na znaczeniu wobec współczesnych refleksji sceptycznych. Wystarczy przywołać wybitnego pisarza rumuńskiego, jednego z bodaj najbardziej pesymistycznych myślicieli XX wieku, Emila Ciorana, który w aforystycznym zbiorze refleksji, pt. *Święci i łzy* pisał:

Człowiek *jest* inaczej, gdy żyje pośród przemijania rzeczy, i inaczej, gdy „żyje” poza *przemijaniem* i poza rzeczami. Są w nim dwaj ludzie, jest on bowiem rezultatem walki między wiecznością i wchodzeniem w byt człowieczy: człowiek rozdziela go i w obu połowach umieszcza środek ciężkości. Z tego rozbratu rodzi się nieuleczalność kondycji ludzkiej¹¹².

Krystalizowanie się wskazanych dwóch „gestów”, decyzji o życiu *pośród* lub życiu *poza*, nie musiało zachodzić jednocześnie w weryfikowalnych historycznie tekstach kultury. Pomijając w niniejszych rozważaniach sferę mitu, której roli dla konstytucji wyobrażeń każdej kultury nie sposób wręcz przecenić, można przypuszczać, iż świadomość epistemologiczna (choć samo pojęcie pochodzi oczywiście ze znacznie bardziej rozwiniętego systemu pojęciowego) mogła biec dwoma zasadniczymi nurtami: pesymistycznym oraz racjonalizującym.

Nawiązując do ustaleń Adama Krokiewicza, stwierdzić można ponadto, iż sceptycyzm wyrażony *explicite* przez Pirrona został ufundowany na pesymizmie antropologicznym, postawie poświadczanej już przez najstarsze zabytki literackie. Natomiast racjonalizacja,

¹¹¹ *Ibidem*, s. 80.

¹¹² E.M. Cioran, *Święci i łzy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2003, s. 101.

kompensująca pierwotny „brak”, w znaczeniu *stricte* filozoficznym, nie zaś mitologizującym, zaczęła ujawniać swoją porządkującą siłę w dobie myślicieli jońskich, choć najpełniejszy kształt przybrała w systemie Platona. Warto prześledzić w skrócie rozwój pierwszej postawy, która – w przeciwieństwie do klasycznej, sięgającej Jonii, filozofii greckiej – nie została dostatecznie dobrze rozpoznana w literaturze przedmiotu. Taka refleksja pozwoli również zauważyć, w jak nieostry sposób postrzegać należy sceptycyzm jako szerokie zagadnienie intelektualne w kulturze nowożytnej, nie sposób go bowiem sprowadzić jedynie do przyjęcia głównych tez Sekstusa Empiryka.

DŁUGIE TRWANIE SCEPTYCYZMU

Historykiem czyni wola zrozumienia całości kontekstu dziejów ludzi.

Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*

Sceptycyzm to jedyna szkoła filozoficzna istotnie nieśmiertelna, która wszystkie dotychczasowe systemy metafizyczne pociągnęła przed trybunał krytyczny, wszystkim wykazała ich jałowość — i wszystko przetrwała.

Marian Massonius¹

1. Starożytny pesymizm antropologiczny

Za najważniejszą ideę elementarną, która kształtowała postawę sceptyczną w dobie przedpirrońskiej uznać należy przekonanie o słabości natury ludzkiej i wynikającej z tego niemożności dotarcia do prawdy, co można – za Krokiewiczem – określać zbiorczym mianem pesymizmu antropologicznego², który niejednokrotnie w połączeniu ze sceptycyzmem przewijał się przez myśl europejską, a swoje apogeum, jak można sądzić, uzyskał w XVII wieku. Wbrew rażąco upraszczającym, pogładowym opiniom na temat antycznej Grecji, które ukształtowane są na podstawie epoki klasycznej z wyłączeniem wieków archaicznych, postawa pesymistyczna była głęboko zakorzeniona w starożytnym poglądzie na świat. Krokiewicz cofa się w tym kontekście nawet do *Eposu o Gilgameszu*, który – jak wiadomo – wyprzedza greckich filozofów o kilkanaście wieków. Świadectwem związku między literackim pesymizmem a sceptycyzmem może być cytat z biografii Pirrona pióra Diogenesa Laertiosa:

Filon z Aten, przyjaciel Pyrrona, mówił, że najczęściej powoływał się na Demokryta, a bardzo często na Homera, którego wysoko cenil i chętnie cytował jego słowa:

Jak los liści na drzewach, taki jest też los rodu ludzkiego.

Podziwiał go także dlatego, że przyrównywał ludzi do os, myszy i ptaków. Często powtarzał także ten dwuwiersz Homera:

O, przyjacielu, umrzesz i ty. Ale czemu się żalisz?

¹ Marian Massonius (1862–1945) – polski filozof przełomu XIX i XX wieku, profesor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 9, Warszawa 1993, s. 177.

² Pesymizm antropologiczny oznacza oczywiście szerszy kompleks wyobrażeń, w którym elementarna idea słabości natury ludzkiej odgrywa znaczącą rolę. Ta zaś wchodzi również w istotny związek ze sceptycyzmem rozumianym – analogicznie – jako złożony kompleks idei. Nietrudno zatem zrozumieć, że chociaż pojęcia pesymizmu antropologicznego i sceptycyzmu nie mogą zostać uznane za tożsame, w historii myśli stale będą pozostawały w stosunku do siebie w dynamicznej relacji.

Wszak umarł i Patroklos, o wiele lepszy od ciebie!³

Eric Dodds w literaturze archaicznej wskazuje na „głębokie wrażenie ludzkiej niepewności i bezradności”⁴ (ἀμηχανία), które można rozumieć jako przekonanie o determinującej ograniczoność człowieka władzy boskiej i przeświadczenie, że „wszechpotężna Moc i Mądrość zawsze powstrzymuje Człowieka, odmawiając mu możliwości wzniesienia się ponad swój stan”⁵. Wyobrażenia te uchwytne są w formie literackiej najwcześniej w *Iliadzie*, następnie zaś przekształcane były przez poetów archaicznych i niektórych twórców epoki klasycznej, których charakteryzował światopogląd o archaicznym rodowodzie, wśród których Dodds wymienia Pindara, Sofoklesa i po części Herodota. Warto zacytować jeden z ważniejszych fragmentów dzieła Homera, w którym dochodzi do głosu fatalizm i determinizm kondycji ludzkiej, ubrany w antropologiczny mit „dwóch dzbanów”:

Biednym śmiertelnym bogowie potężni wieść życie kazali
w ciągłej udręce, bo tylko oni nie znają boleści.
Stoją, jak mówią, u Dzeusa dwie wielkie beczki z darami:
jedna nieszczęścia zawiera, a druga losy szczęśliwe;
jeśli dla kogoś je zmiesza Dzeus władający gromami,
dołę ma ten różnoraką – dziś złą, a jutro radosną,
ale jeżeli Dzeus komuś nieszczęścia tylko przeznaczył,
tego przytłacza zło wszelkie i ściga po całej ziemi –
błąka się w nędzy wzgardzony przez bogów i przez śmiertelnych.
(Homer, *Iliada*, XXIV, w. 525–533⁶)

Fragmentów eposu świadczących o pesymizmie antropologicznym odnaleźć można wiele. W szczególności obrazowe metafory homeryckie z łatwością stały się toposami w literaturze greckiej, o czym świadczy choćby uwielbiane przez Pirrona przyrównanie ludzi do liści:

Taki już los ludzkich rodów jak losy nietrwających liści.
Jedne na ziemię wiatr zrzuca liście, a inne wydaje
Rozkwitający las, kiedy zbliża się pora wiosenna.
Z rodem człowieczym to samo. Jeden rozkwita, a drugi
Pada [...].
(Homer, *Iliada*, VI, w. 146–150)

Podobną metaforą posłużył się Mimnermos z Kolofonu, poeta i muzyk z VII w. p.n.e., który pisał o starości i szybko przemijającej młodości w nawiązaniu do epiki Homera:

My, jak liście jesteśmy, co w porze nastają kwitnącej
wiosny, kiedy promienie słońca do życia je budzą.
Im podobni krótko cieszymy się kwiatem młodości,
zgola przy tym nie znając – bóg to bowiem rozstrzyga –

³ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 556.

⁴ E. Dodds, *op. cit.*, 32.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Na podst. wydania: Homer, *Iliada*, przeł. K. Jezewska, wstęp i przyp. J. Łanowski, wyd. 14, Wrocław 1986.

dobra i zła; a Kery w pobliżu stoją posępne,
jedna z nich przynosi czas bolesnej starości,
druga zaś śmierci⁷.

W podobnie elegijnym tonie tworzył w VI w. p.n.e. Teognis z Megary, autor słów:

Nikt też nie może osiągnąć wszystkiego, czego zapragnie,
Bowiem tutaj nieznośna niemoc granicę wyznacza.
Ludzkie mniemania daremne – niczego nie znamy na pewno
Wszystko i tak się stanie z bogów zamysłem⁸.

Podsumowaniem wątku pesymizmu w literaturze przed najważniejszą dobą rozwoju filozofii w Grecji, w tym przed Pirronem z Elidy, może być kolejny reprezentatywny cytat z *Iliady*, w którym Kronida (Zeus) zwraca się do koni Peleusa:

Biedne stworzenia! Dlaczego otrzymał was Peleus w podarku,
Człowiek śmiertelny, was, młode wieczyście i nieśmiertelne,
Czy po to, byście poznały wśród ludzi nieszczęsnych cierpienie?
Gdyż nędzniejszego nic nie ma pod słońcem niż rodzaj człowieczy
Z wszystkich stworzeń, co chodzą i oddychają na ziemi!
(Homer, *Iliada*, XVII, w. 443–447)

Krokiewicz, komentując w kontekście sceptycyzmu pisma Homera, posuwa się nawet do hipotezy, że pojęcie chwały u wielkiego epika, łączące się z homerycką koncepcją eudajmonii, jest wynikiem kompensacji poczucia przyrodzonej słabości ludzkiej:

Więc człowiek powinien zamiast rozpaczać nad swoją ludzką niedolą czym prędzej zapominać o doznanych nieszczęściach i szukać pociechy w dostępnych mu przyjemnościach (z tą refleksją spotykamy się także w eposie o Gilgameszu). Dla bohaterów Homera takimi przyjemnościami były przede wszystkim sława i władza, cześć i bogactwo. One pozwalały im sobie wyobrażać, że są „potężni” i możni, i zagłuszać w ten sposób upokarzające poczucie ludzkiego upośledzenia [...]. Najpospolitszym przejawem owego nastroju był [...] zwyczaj „czci grzecznościowej”. Zdaje się, że Homer głęboko odczuwał niedolę człowieka oraz konieczność pociechy i nie potępiał tej czci, choć zdawał sobie sprawę z jej blichtru⁹.

Nie bez inspiracji Nietzscheańskiej można by zatem w podsumowaniu zaproponować tezę o stałej obecności pesymizmu – jako pierwiastka dionizyjskiego, burzącego imaginatywny ład apollinijskości – we wczesnej i rozwijającej się do czasów platońskich filozofii greckiej, która stopniowo była przewyżczana przez projekty racjonalistyczne, jak gdyby w czasach klasycznej Grecji silna stała się potrzeba kompensacji „homeryckiej” czy „orficko-mistycznej” niepewności istnienia ludzkiego. Krokiewicz pisał w *Studiach orfickich*, iż pierwotny pesymizm orfików został

⁷ Mimnermos 2 (8), w. 1–7 (przel. W. Appel). Na podst.: *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1984, s. 296. Kery – demony śmierci.

⁸ Teognis, 139–142 (przel. W. Appel). Na podst.: *Liryka starożytnej Grecji*, s. 322.

⁹ A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa 2002, s. 23.

początkowo przetworzony przez racjonalizm pitagorejczyków, a ostatecznie zneutralizowany przez Platona, który przekształcił system pitagorejski:

Platon nie tęsknił do śmierci na podobieństwo orfików (i – do pewnego stopnia – pitagorejczyków), lecz uczynił pojęcia myślne samodzielnymi bytami w postaci idei i zasadniczą rzeczywistością, pragnął doskonale uduchowionego życia. [...] Platon patrzył na orficyzm z góry, jako na dawno przebyte, początkowe stadium swojej własnej filozofii¹⁰.

Można by zatem mniemać, iż racjonalizacja, dogmatyzacja i idealizacja myśli greckiej w ramach motywacji kompensacyjnej przyczyniły się do częściowego wyrugowania postawy sceptycznej z rzeczowego dyskursu, choć nigdy nie doprowadziły do jej neutralizacji, o czym świadczą kolejne renesansy sceptycyzmu w Grecji hellenistycznej, jak również w Rzymie. Za ciekawy komentarz zarówno do przedstawionego ujęcia klasycznej, platońskiej filozofii greckiej, jak i do problemu podmiotu wobec niepoznawalności świata uznać można znowu słowa Ciorana:

Jedyną zasługą filozofów jest to, że *niekiedy* wstydziło się swego *człowieczeństwa*. Wyjątkami są Platon i Nietzsche: oni wstydziło się *zawsze*. Pierwszy chciał nas wyrwać ze świata, drugi z nas samych. Od nich nawet święci mogliby się czegoś nauczyć¹¹.

Cioran w aforystycznej ekspresji dotyka zatem tej samej kwestii, którą w studium naukowym poruszał Krokiewicz. Platon „wstydził się” – według rumuńskiego filozofa – irracjonalnej, wspierającej się na wyobrażeniu „braku” kondycji człowieka i wyrwał człowieka ze świata w kierunku „doskonale uduchowionego życia”. Jakże przeciwnie brzmi w kontekście takiego orzeczenia o Platonie anegdota z życia Pirrona, który – mimo sceptycznego dążenia do kształtowania jaźni w obojętności (*apatheia*) i spokoju wewnętrznym (*ataraksja*) – miał rzekomo tłumaczyć się z „tchórzliwej” ucieczki przed psem na drzewo słowami: „Trudno się całkowicie wyzuć z człowieka”¹².

W dalszej części rozważań należałoby zatem połączyć inspirowaną pracami Krokiewicza refleksję na temat „presceptycznego” pesymizmu z narracją na temat filozofii greckiej, która starałaby się w oparciu o historię idei przedstawić wizję różnych gestów i postaw myślicieli, oscylujących między wstydem człowieczeństwa a akceptacją kontyngencji.

¹⁰ A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 22.

¹¹ E.M. Cioran, *op. cit.*, s. 61.

¹² Zob. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, s. 99. U Diogenesa Laertiosa fragment ten brzmi: „Innym razem, gdy [Pirron – przyp. A.K.] przestraszył się psa, który się na niego rzucił, odparł temu, kto mu miał ten strach za złe, że trudno jest człowiekowi całkowicie wyzbyć się słabości, ale trzeba ze wszystkich sił przeciwstawiać się rzeczom najlepiej czynem, a jeśli nas na to nie stać, to przynajmniej słowem”. Zob. Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 556.

2. „Rozstanie z filozofią pierwszych zasad”, czyli krótka historia pirronizmu

Odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można postrzegać krystalizowanie się omawianych postaw antropologicznych w myśli greckiej czy też rozstawanie się sceptycyzmu z „pierwszymi zasadami”, można próbować udzielić, dystansując się od tradycyjnych ujęć historii filozofii. Za negatywny przykład służy w tym kontekście zarys historii sceptycyzmu Leona Joachimowicza¹³, skupiony na klasyfikacji prądów i ich analizie. Co prawda, autor poprzedza wywód na temat „właściwego” twórcy szkoły, czyli Pirrona, rozdziałem *Poprzednicy sceptyków greckich*, jednak poza wyróżnieniem w myśleniu dogmatyków „załączków” zwątpienia, nie stara się wyakcentować ciągłości filozofii. Jak zostało zasugerowane w refleksji nad antropologią i historią idei, niniejsza praca ma ambicję stworzenia zgoła innej narracji na temat przeszłości, która skupiałaby się na syntezie w ramach „zmiany i trwałości” podstawowych problemów filozoficznych. W tej części rozważań przedstawione zostaną zatem drogi rozchodzenia się i ponownego „zetknięcia” przeciwstawnych nurtów.

Warto rozpocząć od przytoczenia wyrażonych przez „sceptyków” syntez filozofii, czego znamienym przykładem jest refleksja Michela de Montaigne ze słynnego eseju *Apologia Rajmunda Sebond*:

Ktokolwiek szuka jakiejś rzeczy, przychodzi do tego punktu, iż albo powiada, że ją znalazł, albo iż nie da się znaleźć; albo też że jeszcze jej szuka. Cała filozofia rozpada się na te trzy rodzaje: celem jej jest szukać prawdy, wiedzy i pewności¹⁴.

Autor *Prób* w nieco bardziej zniuansowany sposób niż wcześniej cytowany Pascal wpisuje się swoją refleksją antropologiczną na temat historii filozofii w problematykę dogmatyzmu i sceptycyzmu. Dokonuje bowiem rozróżnienia między myśleniem Klejtomachosa (Klitomacha)¹⁵, Karneadesa i Akademików a pirronistami i epechistami¹⁶, a więc między sceptycyzmem radykalnym a umiarkowanym. Montaigne wyraźnie podąża tropem Sekstusa Empiryka, choć z czasem w świadomości europejskiej drogi wątpienia akademickiego i pirrońskiego uległy ujednoczeniu. Charles Schmitt uważał wręcz, że renesansowi myśliciele, szczególnie w okresie przed „przyswojeniem” Sekstusa zachodniej kulturze, nie odczuwali tej dystynkcji wyraźniej niż różnicy

¹³ Oczywiście w niniejszej pracy będą niejednokrotnie przewijać się wnioski czy uwagi przytaczane przez Joachimowicza, którego *Sceptycyzm grecki* jest z pewnością wartościowym źródłem wiedzy. Odrzucam jednak sam model pisania historii filozofii, jaki przyjął autor.

¹⁴ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. i wstępem opatrzył T. Boy-Żeleński, cytaty łac. i gr. przeł. T. Sinko, E. Cęglewicz, ks. II, Warszawa 1957, s. 218.

¹⁵ W tłumaczeniu *Prób* Boya-Żeleńskiego, jak również w *Sceptycyzmie greckim* Leona Joachimowicza, imię filozofa brzmi Klitomach. W pracy pozostaje jednak przy wersji imienia, podawanej przez Adama Krokiewicza.

¹⁶ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 218.

między platonizmem a neoplatonizmem¹⁷. Co więcej, Montaigne zdaje się ostatnim wielkim myślicielem nowożytnym, który trzyma się owego trójpodziału Sekstusa, prafrazując początkowe linijki *Zarysów pirrońskich* Sekstusa, w których czytamy:

Zdaje się, że ci, którzy czegoś szukają, muszą to albo znaleźć, albo zaprzeczyć możliwości znalezienia i uznać za nieuchwytnie, albo wytrwale szukać dalej. Z tego zapewne powodu i w przypadku rzeczy, poszukiwanych przez filozofów, jedni orzekli, że znaleźli prawdę, inni oświadczyli przeciwnie, że jej nie można uchwycić, a inni jeszcze wciąż szukają. I myślą tak zwani dogmatycy, że ją znaleźli, na przykład wyznawcy Arystotelesa, Epikura, stoicy i reszta stanowieńców; Klejtomachos znowu wraz z Karneadesem, tudzież inni akademicy wypowiedzieli się o niej, jako o czymś nieuchwytnym, a sceptycy wreszcie wciąż szukają. Uzasadnionym będzie tedy mniemanie, że są trzy najogólniejsze filozofie: dogmatyczna, akademicka i sceptyczna¹⁸.

Marquard, przywołując w *Apologii przypadkowości* wizję podziału filozofii Sekstusa, podobnie widział dwa nurty myśli sceptycznej, akademicki i epechistyczny:

Istnieją zatem dwie frakcje sceptyków i można trafić do niewłaściwej: do przedstawicieli – namiętnie i nieustępliwie wszystko podających w wątpliwość – sceptycyzmu akademickiego. Jeśli tę frakcję uda się pognać argumentami, pozostanie jeszcze ta druga, o wiele odporniejsza, która jeśli np. od czasu do czasu zostanie pobita, odczuwa to jak odświeżający prysznic poprawiający kondycję: pojmuje ona bowiem sceptycyzm jako cnotliwy środek między dwoma zdrożnościami: absolutną wiedzą i absolutną niewiedzą¹⁹.

Rozróżnienie dwóch zasadniczych skrzydeł sceptycyzmu przez Sekstusa Empiryka, powtórzone przez Montaigne'a czy Marquarda, nastęrcza pewnych kłopotów interpretacyjnych. W literaturze bowiem można spotkać się ze zgoła przeciwstawnymi ocenami filozofii akademickiej i „klasycznego” pirronizmu. Szczególnie zastanawiające jest, jakich sceptyków istotnie miał na myśli Sekstus, kiedy stwierdzał, iż popadają oni w dogmatyzm konstatacji „absolutnej niewiedzy”. Krokiewicz sugeruje, iż Sekstus oceniał głównie Klejtomachosa, który przemienił powściągliwy probabilizm swojego poprzednika, Karneadesa, w swoisty dogmatyzm²⁰. Choćby na podstawie przytoczeń Cyncerona²¹, przede wszystkim w dziele *Academica*, trudno postrzegać sceptyczną Akademię w taki sposób, w jaki czynił to Sekstus. O Arkesylaosie mówca i retor pisał:

Toteż Arkesilaos był zdania, że nie ma niczego takiego, co można by wiedzieć, nie wyłączając i tego nawet, co Sokrates sobie zachował: wiedzy o własnej niewiedzy. Tak zaś dalece był przekonany, że wszystko jest przed nami ukryte i że nie ma niczego, co można by postrzec i zrozumieć, że dlatego tak uważał, iż nie należy się przyznawać do jakichkolwiek przekonań ani niczego twierdzić, ani opowiadać się za czymś, lecz zawsze dla uchronienia się od błędów wstrzymać się od sądu

¹⁷ Por. C.B. Schmitt, *Cicero Scepticus. A Study of Influence of the „Academica” in the Renaissance*, The Hague 1972, s. 8.

¹⁸ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 14 (I 1–4). Podkr. – A.K.

¹⁹ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, s. 3–4.

²⁰ A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki*, s. 150.

²¹ Należy jednak zachowywać dystans wobec niektórych orzeczeń Cyncerona, którego refleksja na temat historii filozofii miała na celu apologię sceptycyzmu i tym samym popadała w stronniczość.

i hamować swą lekkomyślność, która wtedy przede wszystkim się uwidoczniła, kiedy twierdzimy na pewno coś, co jest błędne albo nie stwierdzone (*Academica*, I, 12)²².

Podobnie „powściągliwie” oceniony jest przez Cyncerona Karneades:

Kto twierdzi, że nie można nic poznać, ten twierdzi, że to jedno dobrze poznać można, że wszystko inne jest nie do poznania. Ale Karneades subtelnie [...] dowodził, że ten wniosek nie tylko nie jest zgodny z założeniem, ale mu wręcz przeciwny. Bo kto powiada, że nic poznać nie można, ten nic nie wyłącza, skąd koniecznie wynika, że co nie jest wyłączone żadnym sposobem pojęciem i poznanem być nie może (*Academica*, II, 9)²³.

Poglądy Karneadesa są trudne do rekonstrukcji, ponieważ, podobnie jak Pirron, nie pozostawił po sobie żadnych dzieł, by zapisać się w pamięci głównie za sprawą swojego ucznia. Zasadnie można jednak sądzić, że sceptycyzm Klejtomachosa, którego pisma *nota bene* zaginęły, znacząco różni się od myślenia Karneadesa. Historycy filozofii zdani są zatem na relacje Sekstusa i Cyncerona. Jakkolwiek diagnoza sceptycyzmu otwierająca *Zarysy pirrońskie* jest swoistą interpretacją historii filozofii, a Sekstus mógł się mylić w ocenie poszczególnych myślicieli, nie sposób nie przyznać, iż między sceptycyzmem akademickim a pirronizmem zachodziły spore różnice. Zdaje się, że Karneades czy Klitomach balansowali na granicy dogmatyzmu, skoro Joachimowicz stwierdza, iż dla pierwszego punktem wyjścia była teza „Wszystko jest niepoznawalne – *akatálepton* [ἄκατάληπτον – przyp. A.K.]”²⁴, w której pobrzmiwa przekonanie dogmatyczne. Koncepcja probabilizmu Karneadesa również może budzić zastrzeżenia sceptyków, gdyż, by móc stopniować sądy wedle prawdopodobieństwa, należy w istocie opierać się na jakimś kryterium, co jest sprzeczne z pirronizmem.

Ważniejsze niż roztrząsanie słuszności orzeczeń Sekstusa powinno być zrozumienie kontekstu historycznego, w którym powstała owa diagnoza. Filozofia Pirrona i Tymona z Fliuntu nie miała bezpośredniej kontynuacji, a zwrot ku sceptycyzmowi w ramach Średniej Akademii, zapoczątkowany przez Arkezylaosa, wyrastał z rewizji platonizmu Starej Akademii. Następnie nurt akademicki rozwijany był przez Karneadesa, Klejtomacha i Filona z Larissy, a Antioch z Askalonu wprowadził na powrót dogmatyzm w duchu eklektycznym i synkretycznym. Upadek sceptycznej Akademii zaowocował jednak w niedługim czasie renesansem pirronizmu, który próbował nawiązywać bezpośrednio do twórców myśli, bez zapożyczenia się w akademizmie. Najważniejszym przedstawicielem neopirronizmu – ze względu na wagę zachowanych pism – był oczywiście Sekstus Empiryk. W jego ocenie dziejów dokonuje się zatem szczególnie silne przewartościowanie tych wątków sceptycznych, które przypisuje się samemu Pirronowi, oraz

²² M.T. Cyncero, *Jedność filozofii greckiej*, [w:] *idem, Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wislocka-Remerowa, wstęp i oprac. M. Plezia, Ossolineum 2006, s. 75.

²³ M.T. Cyncero, *Badania akademickie*, [w:] *Dzieła M.T. Cyncerona*, przeł. E. Rykaczewski, t. 7, Poznań 1874, s. 28.

²⁴ L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1972, s. 74.

bardziej wysublimowanej spekulacji akademików. Nie dziwi więc umieszczenie w *Zarysach pirrońskich* rozdziału *Czym się różni sceptycyzm od filozofii akademickiej*, w którym Sekstus bliżej omawia otwierające dzieło rozróżnienie szkół. Píše zatem:

Nowi znowu akademicy mówią wprawdzie, że „wszystko jest nieuchwytnie”, ale bodaj, że właśnie w tym powiedzeniu „wszystko jest nieuchwytnie” różnią się od sceptyków, albowiem wygłaszają je w sposób stanowczy, a sceptyk dopuszcza myśl, że pewne rzeczy może i dają się uchwycić²⁵.

W dalszej kolejności Sekstus wspomina o koncepcji probabilizmu, co podsumowuje słowami:

Skoro więc Karneades, Klejtomachos i ich towarzysze powiadają, że wierzą i gwałtownie się przychylają oraz, że istnieje jakaś wiarygodność, a my natomiast, że tylko ustępujemy po prostu, nie przejmując się zgoła, to chyba i pod tym względem się od nich różnimy. Różnimy się wreszcie od nowej Akademii także w sposobie dążenia do celu, albowiem jej wyznawcy kierują się w życiu wiarygodnością, a my żyjemy sobie bez żadnych zapędów stanowienicznych stosownie do praw, obyczajów i przyrodzonych wrażeń²⁶.

Bardzo przychylnie autor *Zarysów pirrońskich* wypowiada się natomiast o Arkezylaosie, który wzorem Pirrona miałby ani nie wyrokować o bycie czy niebycie, ani nie wywyższać pewnych rzeczy nad inne (jak w teorii wiarygodności Karneadesa). Ponadto, w ujęciu Sekstusa Arkezylaos miał dążyć do powściągliwości i „pogody wewnętrznej” (PH I, 233), bliskiej idealowi ataraksji. Żadnego zrozumienia nie miał natomiast Sekstus dla Filona i Antiocha, przedstawicieli czwartej i piątej Akademii.

Tak zarysowuje się dyskursywny stosunek neopirronizmu do historii sceptycyzmu. Jednak różnice, które tak zdecydowanie akcentuje Sekstus, mogą się okazać mniej jednoznaczne. Joachimowicz jasno stwierdza, że odnowiony pirronizm nie czerpał jedynie z nauki mistrza i medycyny empirycznej, lecz również – z akademizmu, szczególnie w kwestii argumentacji wymierzonej w dogmatyków stoickich. Jak konkluduje badacz: „Najogólniej można powiedzieć, że neopirronizm, choć sceptycyzm akademicki uważał za herezję, niemniej miał z nim wiele punktów zbieżnych”²⁷.

Po tym wstępie do rozważań nad możliwymi ujęciami historii sceptycyzmu greckiego można przystąpić do próby stworzenia antropologizującej narracji na temat myśli antycznej. Mając w pamięci koncepcje Marquarda oraz interesujące Krokiewicza zagadnienie kompensacji pesymizmu w obyczajowości greckiej, można zaryzykować ujęcie projektów racjonalnych w filozofii starożytnej w podobnych kategoriach. Z jednej strony trzeba by zatem zauważyć silną potrzebę zatarcia homeryckiej ulomności i niepewności losu w koncepcji herosa, a z drugiej –

²⁵ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 59 (I, 226).

²⁶ *Ibidem*, s. 60–61 (I, 230–231).

²⁷ L. Joachimowicz, *op. cit.*, s. 91. Por. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 198.

postrzegać zapoczątkowaną w Jonii filozofię przyrody, abstrahującą od człowieka, jako przerzucanie pomostu nad przepaścią między poznającym podmiotem a niepoznawalną rzeczywistością. Gest założycielski greckiego „umiłowania mądrości” dążył do emancypacji człowieka z homeryckiego pesymizmu przypisującego mu „los liści na drzewach”. W przeciwieństwie do mitu i tradycji literackiej jońscy myśliciele rzucali wyzwanie fatalizmowi i determinizmowi tajemniczego sposobu „istnienia rzeczy poza nami”, jakim była rzeczywistość²⁸. Za Marquardem można by powiedzieć, że w tym momencie dziejów istota skończona, jaką był i jest człowiek, przestała godzić się z własną kontyngencją i zebrała się na „absolutny skok” umysłu w transcendentalizm. Poszukiwano zatem *arche*, zasady bytu, która – jeśli istotnie zostałaby poznana – przywróciłaby, a właściwie na nowo ustanowiła, zakorzenienie człowieka w świecie. Inaczej mówiąc, absolutna prawda o prawie przyrody – wbrew racjonalistycznym determinantom – miałaby zaczarować rzeczywistość człowieka historycznego, która nigdy wcześniej nie była ani za-, ani odczarowana, zrekompensować negatywność śmierci, odseparowującą podmiot od świata²⁹. W *Eseju o człowieku* Cassirer pisał, co prawda w kontekście samopoznania i introspekcji, że „aby móc cieszyć się prawdziwą wolnością, musimy uczynić próbę zerwania łańcucha łączącego nas ze światem zewnętrznym”³⁰. Według koncepcji „racjonalizującej kompensacji” jest zgoła przeciwnie – to człowiek filozofujący konstytuuje, siłą wyemancypowanego intelektu, nową więź między podmiotem a rzeczywistością, broniąc się przed przygodnością, która poświadcza stan permanentnego wykorzenia. Postawa sceptyczna, podobnie jak widziałby to Marquard, oznaczałaby natomiast inkorporowanie intuicyjnego przekonania o pesymizmie antropologicznym i kontyngencji bez próby dogmatycznego weryfikowania zgodności między treścią przekonania a rzeczywistością³¹.

²⁸ W dość tradycyjnym tonie (za Derridą można by go uznać za logocentryczny), który ma swoje ugruntowanie w opracowaniach filozoficznych, omawia „historię pierwszych myślicieli greckich” Pierre Hadot, twierdząc, że racjonalna próba objaśnienia świata stanowiła „rozstrzygający zwrot w historii myśli” (P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 34). Podobnie wypowiada się polski filozof, Kazimierz Leśniak, stwierdzając: „Filozofia grecka powstała w momencie, gdy uświadomiono sobie, że za pozornym chaosem zjawisk musi się kryć porządek i że ten porządek jest dziełem sił samorodnych, a nie związanych z żadnym bóstwem”. Zob. K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 5.

²⁹ Trzeba zaznaczyć, iż mowa tu o „ukształtowanym” człowieku historycznym *homo sapiens sapiens*, zdolnym do myślenia abstrakcyjnego i obdarzonym samoświadomością. Pierwszy proces odczarowania rzeczywistości dokonuje się w tej koncepcji przez odejście od bezpośredniego i zmysłowego bycia-w-naturze na rzecz wejścia w porządek symboliczny kultury. Ujmując temat w ten sposób, nie można mówić o prymarnym odczarowaniu świata, bowiem od kiedy człowiek w sensie gatunkowym staje się podmiotem, skazany jest na wyzwanie przygodnego życia w rzeczywistości, która nigdy przed nim nie została zaczarowana.

³⁰ E. Cassirer, *op. cit.*, s. 41.

³¹ W parze ze wskazaną tezą zdaje się iść koncepcja Thomasa Nagla, wyrażona na stronach książki *Widok znikąd* (*The View from Nowhere*). Źródłowy problem epistemologii zasadza się – według autora – na związku między przekonaniem o świecie a ich uzasadnieniem, jest zatem pytaniem o możliwość wydawania sądów na temat rzeczywistości oraz kryteria weryfikacji. Jak podkreśla sam Nagel, oba komponenty konfliktu poznawczego dzieli przepaść, którą można bądź to heroicznie przeskoczyć (dokonując po Marquardowsku „absolutnego skoku”), bądź sceptycznie skonstatować, poddając w wątpliwość heroizm optymizmu poznawczego. Istnieje jeszcze trzecia możliwość, niezwykle istotna w dziejach filozofii, jednak stanowiąca raczej mutację wskazanych rozwiązań niż samodzielną ścieżkę. Nagel pisze

Fundamentalne zadanie stojące przed filozofią już od jej zarania wyraża się w wypowiedziach myślicieli wszystkich epok, opowiadających się po stronie dogmatyzmu, czego znakomitym przykładem są słowa Edmunda Husserla:

Filozofia, z perspektywy historycznej najwyższa i najbardziej ścisła ze wszystkich nauk, ona, która reprezentuje niezbywalne prawo ludzkości do czystego i absolutnego poznania³².

Zdanie słynnego fenomenologa można opatrzyć komentarzem Thomasa Nagła, obrazowo opisującym roszczenia poznawcze w stosunku do rzeczywistości:

Teorie heroiczne przyznają, że istnieje przepaść pomiędzy treścią naszych realistycznie interpretowanych przekonań o świecie a ich uzasadnieniem, próbują jednak przeskoczyć przez tę przepaść bez jej sztucznego zawężania. W tej otchłani pełno jest ciał epistemologów. Przykłady teorii heroiczych to Platońska teoria idei wraz z koncepcją anamnezy oraz Kartezjańska obrona zasadności ludzkiej wiedzy, wykorzystująca aprioryczny dowód istnienia prawdomównego Boga. [...] z redukcyjnego punktu widzenia heroiczną epistemologię należałoby raczej opisać za pomocą słowa „donkiszoteria”³³.

Bez wątpienia donkiszoteria zapędziła również Husserla do skoku, a w konsekwencji do upadku w metaforyczną otchłań, gdzie jego ciało spoczywa obok Platona. Jak widać na jego przykładzie, dogmatycznym myślicielom często towarzyszyła predylekcja do idealizowania filozofii i jej początków jako – parafrazując kanoniczny tekst Kanta – wyjście z mroku niepełnoletności i poszukiwanie światła absolutnego poznania. Dyktat *sapere aude* w klasycznym rozumieniu pozostaje jednak projektem niedokończonym.

Ciekawą koncepcję początków filozofii, która przeczyłaby podobnym idealizacjom, stworzył w refleksji nad pojęciem greckiej *physis* Gérard Nadaff, do którego przychylnie odnosi się Hadot w *Czym jest filozofia starożytna?*. Można bowiem sądzić, iż pierwsi myśliciele greccy swoją „nowatorską” i racjonalną narrację na temat rzeczywistości oparli na sprawdzonym dotychczas schemacie trójkowym znanym z kosmogonii mitycznych – stworzyli teorię pochodzenia (1) świata, (2) człowieka i (3) państwa³⁴. Teza Nadaffa wydaje się trafnym spostrzeżeniem, które przekonuje o potrzebie antropologicznego podejścia do filozofii starożytnej jako jednej z form kulturowych projektów.

Myśl jońska, jak zostało zasugerowane, alternatywna wobec mitu narracja o świecie, nie zrealizowała jednak omawianych, racjonalnych motywacji, a jedynie zdefiniowała źródłowy

mianowicie o redukcjonizmie wspierającym się na argumentach sceptycznych, którego najlepszym przykładem może być dzieło Kanta. Zob. T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 83–87. Zob. również komentarz do koncepcji Nagła: K. Arbiszewski, *Sceptycyzm jako pozytywne stanowisko epistemologiczne*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, t. 7/8, s. 225–239.

³² Oryg. „Also die Philosophie, ihrem historischen Absehen nach die höchste und strengste aller Wissenschaften, sie, die den unverlierbaren Anspruch der Menschheit auf reine und absolute Erkenntnis vertritt“ (E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. Main 1965, s. 8).

³³ T. Nagel, *op. cit.*, s. 85.

³⁴ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 34.

konflikt filozofii i puściła w ruch spiralę wielkich pytań i polemik, które odcisnęły piętno na czasie rozumianym jako Kublerowska historia rzeczy.

W obliczu konfliktu poznania, problematycznego stosunku między podmiotem a rzeczywistością, pierwsze pytanie filozofii dotyczyło *arche*, na które odpowiedzi udzielili Tales z Miletu, Anaksymander, Anaksymenes i Heraklit z Efezu. Już od tych pierwszych deklaracji dochodzą do głosu rudymenarne przesłanki greckiego *agonu* myśli: wariacyjność i polemiczność. Po zdefiniowaniu aktualnego problemu poznawczego zaczynają ścierać się poglądy dogmatyczne, w których wysuwane są przeciwstawne twierdzenia, co do których nikomu nie udało się stworzyć satysfakcjonujących kryteriów weryfikacji. Bez względu na chwilową być może przewagę jednej doktryny nad drugą z perspektywy czasu nie można było stwierdzić, który z filozofów przyrody był bliżej prawdy na temat rzeczywistości, a zbiór odpowiedzi na pytanie o pramaterię (woda, powietrze, ogień czy *apeiron*) uznać trzeba za fikcyjne narracje roszczące sobie pretensje do wyjaśniania rzeczywistości. Mnogość nieweryfikowalnych dogmatów nie służyła pewnemu i absolutnemu poznaniu, przeciwnie – udało jej się motywować esencjalistyczne poglądy do pozostawiania sceptycznego marginesu, który w recepcji mógł prowadzić nawet do radykalnego nihilizmu.

Przed omówieniem postawy Heraklita (ok. 540–480 p.n.e.), najbardziej „umiarkowanego” w swoim dogmatyzmie filozofa jońskiego, należy wspomnieć o Ksenofaniesie z Kolofonu (ok. 580–470 p.n.e.), poprzedzającym go o dwa pokolenia. Już sama estyma, jaką myśliciela darzył Tymon, czyniąc go bohaterem swoich dialogów i oddając mu szacunek w satyrycznych i zjadliwych *Szydach* (*Silloi*), każe się zastanawiać nad jego znaczeniem dla sceptycyzmu. Jak wiadomo, Ksenofanes zasłynął ze swoich twierdzeń, które po raz pierwszy tak znacząco dopuszczały do głosu relatywizm poznawczy i szydziły z antropomorficznego politeizmu. Jak parafrazuje ten pogląd Krokiewicz:

Więc bogowie Etiopów są czarni, mają płaskie nosy, a znowu bogowie Traków mają oczy błękitne i rude czupryny: gdyby konie, woly i lwy posiadały ręce i mogły malować i rzeźbić jak ludzie, toby sobie także malowały i rzeźbiły bogów podobnych do siebie³⁵.

Ksenofanes jako monoteista zaciekle zwalczał fałszywe wyobrażeń ludzkich, podobnie jak Bacon dezawuuje idole poznania. Za *arche* natomiast uznawał ziemię, choć samo pojęcie rozumiał inaczej niż filozofowie jońscy, nie jako zasadę kosmosu, lecz rzeczywistość ziemską („Z ziemi bowiem powstaje wszystko i wszystko w końcu obraca się w ziemię”³⁶). Poeta i filozof daleki był jednak od optymistycznego przekonania o swoich racjach i dogmatyzmu, w jego myśleniu wyraźnie zaznacza się sceptyczny margines, jak w słowach:

³⁵ A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki*, s. 38.

³⁶ Por. Diels-Kranz 21 B27.

Nie było i nigdy nie będzie człowieka posiadającego jasne pojęcie o bogach i w ogóle o wszystkich rzeczach, które ja głoszę. Zaprawdę, choćby się nawet komuś zdarzyło powiedzieć coś arcycełnego, to jednak sam o tym nie wie: mniemanie, tylko mniemanie udziałem jest (nas) wszystkich³⁷.

Nietrudno w ostatnim zdaniu dostrzec myśl podatną na radykalizację, której istotnie dokonał Gorgiasz w swoich nihilistycznych tezach na temat poznania.

Podobnie jak kosmogonia Ksenofanesa, poglądy Heraklita, mimo niewątpliwego dążenia do eksponowania prawdy o wariabilizmie i ruchu, nie pozostały obojętne na kształtowanie się postawy zwątpienia. Przekonanie o wciąż zmieniającej się rzeczywistości, diametralnie odmienne od myśli eleackiej, nie stawiało dogmatycznych poglądów w komfortowej pozycji w dyskusji na temat poznania. Heraklit zabrał też głos w kształtującym się pytaniu o zasadność poznania zmysłowego i rozumowego, które urosło do rangi jednego z najważniejszych konfliktów epistemologicznych starożytności. Mówiąc, iż „złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi mających barbarzyńskie dusze”³⁸, nie odrzucał nazbyt dogmatycznie świadectwa zmysłów, lecz nakazywał racjonalną interpretację fenomenów, która miała prowadzić do pewnej wiedzy – jak w fenomenologii Husserla.

Jednak w późniejszej, sceptycyzującej refleksji podkreślano momenty wątplenia i niepewności w myśli Heraklita. Według *Zarysów pirrońskich* Ainezydem z Knossos³⁹ miał mawiać, iż „kierunek sceptyczny to droga do filozofii Heraklita”⁴⁰ i – co więcej – dostrzegać w twierdzeniu „ciemnego” filozofa „W tej samej rzeczy wydają się tkwić przeciwieństwa” pewną bliskość sceptycyzmu⁴¹. Zdania tego jednak nie można rozumieć w tych samych kategoriach, w których sceptyczna dialektyka eksponowała, iż każdej tezie można przeciwstawić antytezę, lecz – przeciwnie – miało to być dogmatyczne roszczenie do wypowiedzania prawdziwego sądu na temat rzeczywistości. W tym punkcie trudno zatem mówić o sceptycyzmie Heraklita, co słusznie rozważa sam Sekstus w rozdziale *O tym, że kierunek sceptyczny różni się od filozofii Heraklita*.

Kratylos natomiast, wychodząc od herakliteizmu, radykalizował wniosek płynący z przekonania o wariabilistycznej naturze świata – mniemał, iż nie warto orzekać o niczym, bo skoro wszystko się zmienia, to niczego nie można poznać dokładnie. Jak w dialogu platońskim Sokrates komentuje pogląd Kratylosa:

Zatem poznanie nie wydaje się możliwe, Kratylosie, jeśli wszystkie rzeczy się przekształcają i nic nie pozostaje w miejscu [...]. Czy tak się ma sprawa, czy tak, jak mówią zwolennicy Heraklita oraz wielu innych, nie jest wcale łatwo uzasadniać nawet dla kogoś o niezwykłym umyśle, dla człowieka, który żyje tylko słowami i nimi dba o zdrowie swej duszy, dla takiego, co zawierzył jednakowo nazwom

³⁷ Cyt. za: A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki*, s. 38.

³⁸ *Ibidem*, s. 40.

³⁹ Znany również jako Enezydem (np. u Joachimowicza), Ajnezydem lub Ajnezydemos.

⁴⁰ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 55 (I 210).

⁴¹ Zob. L. Joachimowicz, *op. cit.*, s. 18–19.

oraz ludziom, którzy je dali. I on jednak nie mógłby zapewniać, iż coś wie, wyrokować o sobie i o bytach, iż nie ma nic zupełnie zdrowego, ale wszystko się toczy, jak kubek gliniany⁴².

Kratylos odpowiadał natomiast: „Wiedz jednak, Sokratesie, że i teraz nie zaprzestaję dociekania, tylko gdy się tak przyglądam i mam trudności, zdaje mi się, że jest raczej tak, jak mówi Heraklit” (440 e).

Skrajnie dogmatyczną i absolutną reakcją na podszyty pesymizmem antropologicznym wariabilizm Heraklita podał Parmenides, który radykalizował pogląd o wyższości poznania racjonalnego, stwierdzając, że jeśli powstaje sprzeczność między rozumem a doświadczeniem codziennym, należy uznać zmysły za złudzenie⁴³. Stanowiskiem koncyliacyjnym i do pewnego stopnia łagodzącym poprzednie konflikty była filozofa Empedoklesa, na którą składały się pogląd o pluralizmie bytów, uzgodnienie myśli Jończyków w połączeniu czterech żywiołów i wreszcie teoria postrzegania, która dała początek atomizmowi.

Demokryt to kolejny filozof, który przez akademików chętnie był postrzegany jako prekursor sceptycyzmu, o czym świadczą słowa Cycerona:

Ta niejasność [poznania – przyp. A.K.] doprowadziła Sokratesa do wyznania swej niewiedzy, tak jak już przed Sokratesem Demokryta, Anaksagorasa, Empedoklesa i nieomal wszystkich starszych filozofów, którzy twierdzili, że niczego nie można ani poznać, ani pojąć, ani wiedzieć, że zmysły są ograniczone, myśl słaba, a przebieg życia krótki i że – jak twierdzi Demokryt – prawda pogrążona jest w głębokościach, wszystko jest zależne od domysłów i tradycji, a nic nie pozostało dla prawdy i ostatecznie wszystko tonie w ciemnościach (*Academica*, I 12)⁴⁴.

Bez wątplenia jednak rzymski retor przedstawia raczej stronnictwą interpretację, nie rzetelną rekonstrukcję filozofii. Bliższy słuszności zdaje się Sekstus, który w *Zarysach pirrońskich* uwypatnia zasadnicze różnice między tymi nurtami. Omawia między innymi pogląd filozofa z Abdery, który – podobnie jak Parmenides – odrzucał świadectwo zmysłów, co prowadziło go do likwidacji jakości drugorzędnych, jak na przykład słodkość czy gorzkość. Jeśliby jednak Demokryt stwierdził, iż miód nie jest słodki, nie mogłoby to z niego uczynić sceptyka, gdyż dogmatycy i demokratejczycy:

[...] używają tego powiedzenia, aby wyrazić, że coś nie jest ani takie ani takie, my zaś, aby wyrazić, że nie wiemy, czy coś jest takie i takie, czy też ani takie ani takie, jak się uzmysławia⁴⁵.

W dogmatyczny sposób twierdził zatem Demokryt, że świat składa się z atomów, pozbawionych cech wtórnych, i próżni, z czego wysnuć można wniosek, iż materia jest nieciągła. Doświadczane przez człowieka fenomenalne własności przedmiotów zbudowanych z atomów są natomiast subiektywną reakcją zmysłów na bodźce, w czym Krokiewicz dopatruje się

⁴² Platon, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, wstęp M. Kaczmarkowski, Lublin 1990, s. 135–136 (440 b–d).

⁴³ Zob. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki*, s. 41.

⁴⁴ M.T. Ciceron, *Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wislocka-Remerowa, wstęp i oprac. M. Plezia, Ossolineum 2006, s. 74–75.

⁴⁵ Sekstus Empiryk, *Zapiski pirrońskie*, s. 56 (I 213).

sceptycznego momentu w filozofii materialistycznej⁴⁶. Istotnie, słowa przypisywane Demokrytowi upoważniają do takiej interpretacji:

W rzeczywistości nie poznajemy niczego pewnego, lecz tylko to, co się zmienia zgodnie z usposobieniem naszego ciała, jak również zgodnie z dopływem i oporem [atomów]⁴⁷.

Zastanawiając się nad wagą tych momentów niepewności w myśleniu Demokryta, warto zwrócić się nie w kierunku fizyki, lecz etyki. Arystoteles przytaczał słowa filozofa „naprawdę nie wiemy niczego, albowiem prawda jest w otchłani”, które wspominał znacznie później również Ciceron. Za Krokiewiczem można sądzić, iż Demokryt, któremu nieobce były poczucie słabości i pesymizm antropologiczny, w swoim projekcie etycznym przekonywał do świadomego urabiania jaźni, „ćwiczeń duchowych” – zgodnie z założeniem Pierre’a Hadot⁴⁸ – co miało wynosić władzę rozumu ponad zmysły i przynosić szczęście (eudajmonizm). Mimo sceptycznych hamulców Demokryt wierzył w możliwość kompensacji niepewności zmysłów i poznania w etyce człowieka racjonalnego.

Znamienne, że Krokiewicz w filozofii Epikura i Arystypa z Cyreny dostrzega ten sam problem źródłowy opracowany w różnych redakcjach. Epikur miał bowiem w swojej recepcji Demokryta popaść w znacznie bardziej fundamentalny dogmatyzm, niwelując wagę sceptycznych marginesów, a etyka wyrobionego duchowo i szczęśliwego człowieka wydaje się – w porównaniu z refleksją Demokryta – daleko posuniętą heroizacją, która stara się przemilczeć wyjściową intuicję niepewności poznania ludzkiego. Arystyp pozostał bliższy sceptycznym przesłankom filozofa z Abdery, jednak narracja o rzeczywistości atomistycznej musiała mu się wydawać zbyt śmiałą hipotezą, dlatego w jego myśleniu fizyka czy ontologia nie odgrywają zbyt istotnej roli. Trudno się dziwić, iż to właśnie etyka stała się dla Arystypa polem ucieczki od dojmującego pesymizmu antropologicznego w apologię doznań. Diogenes Laertios pisze, że:

[...] szczęściem była dlań przyjemność terażniejsza, a za rzecz niewartą trudu uważał zabieganie o przyjemność, która miałaby nastąpić dopiero w przyszłość⁴⁹.

Niezwykle ciekawą uwagę wyczytać można z pism Plutarcha, który stwierdzał, iż cyrenaicy:

[...] zamknęli się jakby podczas oblężenia w swoich własnych doznaniach i orzekali o zewnętrznych przedmiotach tylko to, że „się wydają”, tego zaś, że „są” nie orzekali⁵⁰.

⁴⁶ A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, s. 156.

⁴⁷ Diels-Kranz A 11, 9. Cyt. za: *Antologia filozofii antycznej*, wybór i oprac. K. Kubala, P. Paczkowski, Rzeszów 1998, s. 50.

⁴⁸ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.

⁴⁹ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 114.

⁵⁰ Cyt. za: A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, s. 275. Podkr. – A.K.

Hedonizm jawi się w tym ujęciu zatem jako eskapistyczne rozwiązanie pesymizmu antropologicznego, któremu towarzyszy odrzucenie racjonalnej spekulacji, podczas gdy na podstawie podobnie sceptycznych przesłanek wyjściowych Demokryt tworzył swój materialistyczny atomizm z wiarą w poznanie rozumowe.

W V wieku p.n.e. zdefiniowana dotychczas problematyka poznania rzeczywistości, skupiona na kosmologii i materializmie, reprezentowana przez jońskich filozofów przyrody, eleatów i atomistów straciła swoją aktualność. Z jednej strony, można spekulować, iż agon dogmatycznych i dedukcyjnych twierdzeń, które nie podlegały pod żadne uniwersalne kryterium prawdy, wyczerpał poznawczy potencjał szeroko pojętej filozofii przyrody, pozostawiając pytanie o rzeczywistość bez odpowiedzi. Z drugiej zaś, przemiany polityczne w ówczesnych Atenach, reformy Klejstenesa i rozwój demokracji, torowały w filozofii drogę do zwrotu ku człowiekowi, retoryce, demagogii i pragmatycznej perswazji. Odpowiedzią zarówno na kryzys poznania, jak i na potrzebę antropocentryzmu byli sofisci.

Znaczenie skupionej na antropologii sofistyki dla rozwoju myśli sceptycznej nie może ulegać wątpliwości⁵¹. Cyceeron, specjalizujący się w przeciąganiu na sceptyczną stronę sporej części tradycji filozoficznej, pisał, iż sofistom udało się ściągnąć filozofię z obłoków na ziemię, „aby badała życie i obyczaje oraz to, co jest dobre i złe”⁵². Platon jednak, choćby w *Teajecie*, wywodził naukę Protagorasa z filozofii heraklityjskiej, z której „późni wnukowie” zapamiętali szczególności dwie lekcje: płynność rzeczy i równorzędność przeciwieństw. Jak zostało już wspomniane na marginesie myśli Heraklita, solipsyzm Gorgiasza obok sofistyki Protagorasa również można wywodzić z tego źródła, choć nie należy również zapominać o wpływie eleatów.

Protagoras radykalizował przesłanki myślenia fenomenologicznego Heraklita poprzez odrzucenie intersubiektywnej weryfikacji spostrzeżeń zmysłowych i ukrócenie dogmatycznych sporów dzięki relatywistycznego subiektywizmu. Sofista, który jako pierwszy tak manifestacyjnie zakwestionował warunki „rozumnego dyskursu” między dogmatycznie ukierunkowanymi poglądami i propagował zasadę izostenii (ισοσθενεια), zyskał ogromne znaczenie dla późniejszych losów sceptycyzmu również dzięki spisanemu *post factum* dialogowi Platona.

Przedstawiona w *Teajecie* dyskusja miała za cel obalenie słynnego twierdzenia Protagorasa, iż „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są”⁵³, które podtrzymuje relatywistyczny pogląd współistnienia wielu prawd, zgodnie z myślą, że każde

⁵¹ Warto dodać, iż Cassirer kierunek przemian filozofii od kosmologii po sofistykę komentował twierdzeniem, iż człowiek rozpoczyna od refleksji na temat swojego zewnątrz, by w dalszej dopiero kolejności zadać pytanie o doświadczenie podmiotu. Zob. na ten temat: E. Cassirer, *op. cit.*, s. 45.

⁵² Cyt. za: L. Joachimowicz, *op. cit.*, s. 23.

⁵³ Platon, *Teajet*, [w:] *idem, Dialogi*, t. 2, przeł. i obj. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 344 (152 a2).

mniemanie jest prawdziwe dla osoby, która je formułuje. Potoczne rozumienie argumentu Sokratesa objaśnić może komentarz Władysława Witwickiego z polskiego tłumaczenia *Teajtetu*:

Stanowisko Protagorasa jest sprzeczne wewnątrznie, a więc fałszywe. Przyznając słusność każdemu mniemaniu bez wyboru, musiałby sam sobie słusności odmówić – na podstawie mniemania swoich przeciwników⁵⁴.

W sposób analityczny Platońską argumentację przedstawić można natomiast tak: (1) Protagoras uważa, że wszystkie przekonania są prawdziwe (doktryna „miary”⁵⁵); (2) Każdy oprócz Protagorasa uważa, że doktryna „miary” jest fałszywa. Z tego wynika natomiast, że (3) Protagoras musi uważać za prawdziwe przekonanie, iż doktryna „miary” jest fałszywa, a zatem (4) doktryna „miary” jest fałszywa dla Protagorasa⁵⁶. Takiego „odwrócenia”, czyli *peritrope* (περιτροπή), dokonał bowiem w *Teajtecie* Sokrates, udowadniając, że Protagoras doprowadza do samoobalenia własnego argumentu. Sam termin *peritrope* został użyty w komentarzu do dialogu przez Sekstusa Empiryka, by następnie znaleźć zastosowanie w przypadku innych kwestii filozoficznych wyrastających z „wewnętrznej sprzeczności”. Argumentacja Sokratesa wydaje się, co istotne, ściśle fundatorska w odniesieniu do logiki zdań, na której bazuje nowożytna i współczesna filozofia analityczna.

Sekstus przyznaje rację rozumowaniu Sokratesa, pisząc:

Nie można zaś mówić, że każde przedstawienie [φαντασία] jest prawdziwe, a to z powodu samoobalenia [περιτροπή], jak pokazali Demokryt i Platon polemizując z Protagorasem. Gdyby bowiem każde przedstawienie było prawdziwe, wówczas i to [twierdzenie], że nie każde przedstawienie jest prawdziwe, skoro opiera się na przedstawieniu, byłoby prawdziwe, a w ten sposób z tego, że każde przedstawienie jest prawdziwe, powstaje fałsz⁵⁷.

Nie sposób jednak bezkrytycznie przyznać słusność *peritrope* w rekonstrukcji Sekstusa, co do której nie ma zgody wśród uczonych. Z pewnością niebezpieczne jest podejrzenie sceptyka o *ignorantio elenchi*, czyli nieznamość tezy dowodzonej, gdyż między stwierdzeniem, iż każde przedstawienie jest prawdziwe, a możliwym do rekonstrukcji zdaniem Protagorasa „każde przedstawienie jest prawdziwe dla osoby, która je sobie przedstawia” zachodzi dość szczególna różnica.

Jest to niemniej jednak punkt zapalny wśród spierających się o *peritrope* badaczy, którzy nie są nawet zgodni co do tego, czy Protagoras w tekście Platona jest relatywistą czy subiektywistą. Interpretacja tej postawy w duchu relatywistycznym jest niewątpliwie bardziej przekonująca,

⁵⁴ *Ibidem*, s. 373.

⁵⁵ W anglojęzycznej literaturze przedmiotu powszechnie nazywa się relatywistyczny pogląd Protagorasa *the measure doctrine*, doktryną „miary” – nawiązując do najsłynniejszego zdania przypisywanego filozofowi.

⁵⁶ Por. G. Fine, *Relativism and Self-Refutation. Plato, Protagoras, and Burnyeat*, [w:] *Method in Ancient Philosophy*, ed. by J. Gentzler, Oxford 2001, s. 145–146.

⁵⁷ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, s. 101 (I 389–390).

zakłada bowiem, że „każde twierdzenie jest prawdziwe dla osoby, która wysuwa to twierdzenie”, podczas gdy subiektywizm kazałby uznawać, że „każde twierdzenie jest prawdziwe *simpliciter* – absolutnie prawdziwe – nie tylko dla osoby, która je wysuwa”⁵⁸. Za pierwszą interpretacją stoi nazwisko jednego z najważniejszych współczesnych badaczy sceptycyzmu, Mylesa Burnyeata, który jednakowoż broni racji Platona⁵⁹, mimo że dla większości komentatorów uznanie relatywizmu Protagorasa równa się odrzuceniu refutacji wyrażonej w *Teajtecie*. Istotnie przy takim założeniu odrzucenie argumentu Platona wydaje się zdecydowanie bardziej przekonujące. Jeśli bowiem oparte na czterech zasadniczych twierdzeniach roszczenia Sokratesa mają uderzać właśnie w relatywizm, to trudno nie dojść do wniosku, iż chybiamy celu.

Po pierwsze, trzeba powtórzyć raz jeszcze, że według doktryny „miary” wszystkie przekonania są prawdziwe dla osoby, która te przekonania wyraża. Po drugie zatem, Protagoras uważa, że przekonanie, iż doktryna „miary” jest fałszywa, pozostaje prawdziwe dla tych, którzy tak twierdzą. Wynika z tego konkluzja, iż dla Protagorasa prawdziwe jest tylko to, że dla innych doktryna „miary” jest fałszywa⁶⁰. W żaden jednak sposób nie można uznać roszczenia, iż Protagoras musi – zgodnie z doktryną – uznać swoje argumenty za fałszywe na bazie przekonań innych.

Nie wchodząc dalej w drobiazgowy interpretację, warto odwołać się do mniej analitycznej diagnozy *peritrope*, autorstwa Timothy’ego Chappella, komentatora Platona, który stwierdza, że Protagoras nie tyle obala własne twierdzenie w sensie logicznym, co doprowadza do ich porażki w wymiarze pragmatycznym. Jak pisze badacz:

Jeśli Protagoras ma rację, to zgodnie z istotą jego poglądu nie mamy żadnego powodu, by zaakceptować Protagorasowy relatywizm. Bo jaki miałby być powód? Załóżmy, że Protagoras próbuje nas przekonać do bycia Protagorasowymi relatywistami, mówiąc: „Protagorasowy relatywizm jest prawdziwy”. Zgodnie z jego myślą oznacza to tylko tyle, że Protagorasowy relatywizm jest prawdziwy *dla niego*. Jak mogę skonstruować tę uwagę z intencją do przekonania *mnie*? Od kiedy wszystkie komentarze wyrażone w logicznym idiolekcie Protagorasa, *ex hypothesi*, są ledwie subiektywnymi sprawozdaniem, nie jest jasne, dlaczego mielibyśmy być skłonni do reagowania na cokolwiek, co Protagoras może nam powiedzieć. Najgłębiej leżący problem z relatywistą Protagorasa to nie odrzucenie jego argumentu. To zauważenie, co on w ogóle wypowiada jako *argument*⁶¹.

Z jednej strony przykład Protagorasa ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia argumentów przeciwko samorefutacji, które do dziś jeszcze formułowane są przeciwko sceptykom⁶². Z drugiej jednak, powyższe konstatacje pozwalają na wykrystalizowanie różnicy między sofistą a sceptykiem

⁵⁸ Zob. na ten temat: G. Fine, *op. cit.*, s. 137.

⁵⁹ Zob. M. Burnyeat, *Protagoras and Self-Refutation in Plato's „Theatetus”*, „The Philosophical Review” 1976, nr 85, s. 172–195.

⁶⁰ Por. G. Fine, *op. cit.*, s. 146.

⁶¹ T. Chappell, *Reading Plato's Theatetus*, Indianapolis 2005, s. 114.

⁶² Jednym z przykładów może być cytowany fragment z *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* autorstwa Henryka Kieresia.

sensu largo. Celem sofistycznego twierdzenia o relatywizmie jest bowiem przekonywanie, a więc wywieranie wpływu na odbiorców, podczas gdy konsekwencją tezy Protagorasa jest raczej popadanie w *quasi*-solipsystyczną izolację podmiotu twierdzącego. Choć Krokiewicz niuansuje relatywistyczne stanowiska Protagorasa i Gorgiasza, obu sofistów dotyka podobna retoryczna alienacja. Skoro bowiem nie sposób dojść do prawdy obiektywnej, każdy dysponuje własną prawdą subiektywną, a wypowiedzianym twierdzeniom zawsze można przeciwstawić kontrargument. Jak stwierdzał Krokiewicz:

Sofiści zgadzają się na ogół z Heraklitem, że na świecie „wszystko płynie”, ale nie chcą – mówiąc obrazowo – płynąć bezwładnie czy zatonać w owym nurcie, lecz chcą się w nim poruszać swobodnie, osiągać swoje własne cele i znać niezawodne sposoby ich osiągnięcia⁶³.

Dla sceptyków natomiast nieweryfikowalność, będąca konsekwencją relatywizmu, miała znaczenie poznawcze i prowadziła do *epoché*. Sekstus Empiryk pisał na ten temat:

Kiedy nam ktoś na przykład przedstawi wywód, którego nie możemy obalić, odpowiadamy po prostu: jak, zanim powstał twórca twojego obecnego wyznania, uwarowany w nim wywód nie był jasny chociaż w rzeczywistości istniał, tak może i wywód przeciwny twojemu obecnemu wywodowi istnieje w rzeczywistości, ale my go jeszcze nie znamy; nie musimy więc zgola przytwierdzać twojemu wywodowi, który na razie wydaje się bardzo silnym!⁶⁴.

Tę samą kontrargumentację wykorzystał Montaigne w *Apologii Rajmunda Sebonda*, postulując sceptyczny dystans wobec nauk:

Cóż z tego możemy wnosić, jeśli nie to, iż niewiele powinno nas grzać lub ziębić, które z dwojga jest prawdą? I kto wie, czy za jakie tysiąc lat trzecie mniemanie nie obali dwóch poprzedzających? [...] Dlatego, kiedy się nam nastreczy jaka nowa nauka, mamy wielką przyczynę nie ufać jej i mniemać, że nim ta przyszła na świat, przeciwna jej cieszyła się wzięciem. Tak jak ta obaliła ową, tak w przyszłości może się zrodzić trzeci wymysł, który strąci również tę ostatnią⁶⁵.

Pirronizm zatem z przekonania o płynności rzeczy wyciągał wnioski przeciwne sofistom – należałoby raczej wyostać się z bezwładnego nurtu i zrezygnować z celów, by na drodze *apathei* dostąpić szczęścia *ataraksji*. Na kształt myśli Pirrona, rekonstruując i podsumowując, wpłynęło zatem kilka czynników: (1) pesymizm antropologiczny o archaicznym rodowodzie, (2) sceptyczne marginesy filozofii dogmatycznych, torujące drogę bardziej metodycznemu zwątpieniu, (3) dojmująca nieweryfikowalność poglądów fundamentalnych i (4) poznanie myśli wschodniej podczas wyprawy do Persji i Indii⁶⁶. Pirronizm stał się manifestacyjnym gestem rezygnacji

⁶³ A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, s. 118.

⁶⁴ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 21 (I 34–35).

⁶⁵ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 313.

⁶⁶ Nie sposób w tym miejscu dostatecznie rozwinąć tego zagadnienia. Przypomnieć należy natomiast, że Pirron wraz ze swoim nauczycielem, Anaksarchosem z Abdery, uczestniczyli w wyprawie Aleksandra Macedońskiego do Persji i Indii. Jak pisał Diogenes Laertios, Pirron „[...] przyłączył się do Anaksarcha i towarzyszył mu we wszystkich jego podróżach; był także w Indiach, gdzie zetknął się z gymnosofistami i Magami. Wydaje się przeto, iż obrał najlepszą

z transcendentnych prób zaczarowania rzeczywistości, ustanowienia podmiotu centrum i niezgody na kontyngencję.

3. Sceptyczne marginesy nauki od średniowiecza do renesansu

Rewolucyjny powrót pirronizmu w XVI wieku nie umniejsza znaczenia sceptycznych debat w średniowieczu, które do niedawna nie stanowiły istotnego problemu w badaniach humanistycznych. Henrik Lagerlund należy do kilku zaledwie badaczy⁶⁷, którzy podjęli się trudu uzupełnienia tej ogromnej luki w historii sceptycyzmu. We wstępie do książki o wymownym tytule *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background* (2009) autor pisał:

Przez długi czas historia sceptycyzmu nie obejmowała średniowiecza. Znalismy starożytny sceptycyzm, lecz głównie ze względu na dominację arystotelizmu uważano, że sceptycyzm nie był problemem średniowiecza, i dopiero renesans widział powrót sceptycyzmu dzięki ponownemu odkryciu Sekstusa Empiryka w końcu XV wieku. Teraz wiemy, że jest to błąd, a historia sceptycyzmu musi zostać przepisana na nowo [*rewritten*]. Przez całe średniowiecze trwało zainteresowanie epistemologicznymi i sceptycznymi problemami, ale od schyłku XIII i początków XIV wieku filozofia skoncentrowała się na epistemologii, a w konsekwencji również na kwestiach sceptycznych. Jak dotąd nie wiemy jeszcze, jaki miało to wpływ na odrodzeniowy i wczesnonowoczesny sceptycyzm, lecz wpływ ten musi stać się przedmiotem badań w przyszłości⁶⁸.

Chociaż podjęcie wyzwania rzuconego przez Lagerlunda wymagałoby osobnego i obszernego studium, warto dokonać choćby próby umiejscowienia nowożytnego sceptycyzmu na tle tradycji *mediae aetatis*. Zacząć trzeba od naszkicowania zarysu sceptycznego marginesu wobec głównego nurtu wyobrażenia o świecie filozofii średniowiecznej, któremu z konieczności musi zostać arbitralnie narzucona swoista koherencja.

W zasadniczy horyzont myśli, konstytuujący się w okresie chrystianizacji filozofii pogańskiej w patrystyce, trzeba widzieć poszukiwania dogmatyczne, popadające w horror metafizyki, coraz śmielsze poszukiwanie transcendentnej sankcji dla Absolutu. Jak pisze Kołakowski:

drogę do uprawiania filozofii, ucząc – jak donosi Askanius z Abderi – o niepoznawalności rzeczy (ἀκαταληψα) i wprowadzając zasadę wstrzymywania się od wydawania sądów (ἐποχή)”. Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 553.

⁶⁷ Stosunkowo obszernie na temat stanu badań nad sceptycyzmem średniowiecznym, począwszy już – co ciekawe – od Franza Brentano, wypowiada się Dominik Parler we wstępnym rozdziale pt. *Skeptizismus im Mittelalter – eine historiographische Fiktion?*. Zob. D. Parler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a. Main 2006, s. 1–14. Tematyką zajmują się również Charles Bolyard, twórca hasła „*Medieval skepticism*” w internetowej Stanford Encyclopedia of Philosophy (2009). Zob. również: C. Bolyard, *Augustine, Epicurus, and External World Skepticism*, „*Journal of the History of Philosophy*” 2006, vol. 44 (2), s. 157–168.

⁶⁸ H. Lagerlund, *The History of Skepticism in the Middle Ages*, [w:] *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, ed. H. Lagerlund, Leiden 2009, s. 1.

Skoro pogoń za Prawdą i Rzeczywistością pisanymi z dużej litery przyjmie się jako strukturalna część kultury bądź ludzkich umysłów, łatwo dostrzec, że nic jej zaspokoić nie może prócz Absolutu⁶⁹.

Swoje poszukiwania w taką właśnie strukturę wpisywał neoplatonizm⁷⁰, rozwijany – we wczesnym okresie – przez Plotyna, Proklosa czy Damazjosa. Kołakowski pisze dalej:

Cokolwiek jest rzeczywiste przygodnie, jest rzeczywiste pod warunkiem, że coś innego jest nieprzygodnie rzeczywiste, tj. samo przez się ugruntowane. Takie jest założenie – jawne czy utajone – neoplatonizmu. W konsekwencji każde szczegółowe zdanie prawdziwe odsyła nas do prawdy całej, ta zaś jest odniesieniem zdania prawdziwego...⁷¹.

W tej „pogoni” po szczeblach drabiny ontycznej w kierunku samo przez się ugruntowanej Jedni można chyba dostrzegać metafizyczną redakcję formułowanej przez Michela Foucaulta zasady odwzorowania. W *Słowach i rzeczach* filozof francuski tak opisywał średniowieczny i renesansowy paradygmat poznawczy:

Aż do końca XVI wieku odwzorowanie [*resemblance*] było zwornikiem wiedzy kultury zachodniej. Ono kierowało w znacznej mierze egzegezą i interpretacją tekstów, ono organizowało grę symboli, umożliwiało poznanie rzeczy widzialnych i niewidzialnych, rządziło sztuką przedstawiania⁷².

Koncepcja Foucaulta nie odnosi się jedynie do reprezentacji czy „sztuki przedstawiania”, lecz określa również wyobrażenie o organizacji rzeczywistości. W kontekście pierwszego z czterech „podobieństw”, *convenientia*, badacz stwierdza:

Tak oto dzięki powiązaniu odwzorowania z przestrzenią, dzięki sile odpowiedniości, sąsiadujące z tym, co bliźnie, i upodabniającej to, co pokrewne, świat tworzy wielki łańcuch bytów. W każdym punkcie ich kontaktu otwiera się i zamyka ogniwo, które odwzorowuje ogniwo poprzedzające je i następujące po nim; kuliście roztaczają się podobieństwa utrzymujące ekstrema (Boga i materię) na dystans i zbliżające je tak, że wola Wszechmogącego przenika do najbardziej zapadłych zakątków świata⁷³.

Convenientia, *aemulatio*, analogia i sympatia (oraz jej rewers – antypatia) to cztery figury podobieństwa, które dostrzec można w infrastrukturze świata wpisanej w pogląd neoplatoński. W metafizyce Proklosa, kierującego Akademią w V wieku, rzeczywistość jawi się jako przestrzeń

⁶⁹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 43.

⁷⁰ Świadomie pominięta zostaje w tym miejscu tradycja arystotelejska i tomistyczna. Za Kołakowskim sceptycyzmowi przeciwstawić trzeba przede wszystkim dogmatyczny horror metafizyki, który najlepiej odzwierciedla filozofia neoplatońska. Dostarczała ona pożywki dla powszechnych wyobrażeń o porządku idealnym i materialnym – można sądzić, iż arystotelizm nie ukształtował w takim stopniu infrastruktury świata średniowiecznego. Naturalnie jednak trzeba się zgodzić, że ostatecznie to Arystoteles zwyciężył nad Platonem. Jak pisze Brian Copenhaver: „Autorytet Arystotelesa przetrwał dzięki kilku intelektualnym zaletom [...]. Gdy w dwunastym wieku Europejczycy zakładali pierwsze uniwersytety, Arystoteles okazał się tym filozofem starożytnym, którego prace były najłatwiejsze do zdobycia [...]. Żaden z antycznych konkurentów Arystotelesa, przywróconych publiczności dzięki ożywieniu zainteresowania klasykami, nie miał tych zalet. Potężna i poetycka proza Platona nie była pisana na potrzeby sali wykładowej” – B. Copenhaver, *Arystotelizm*, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, pod red. R. Popkina, Poznań 2003, s. 301.

⁷¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 44–45.

⁷² M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, s. 29.

⁷³ *Ibidem*, s. 30.

cyrkulacji związków podobieństwa i uczestnictwa w kolejnych stopniach bytu, co oznacza, że między wszystkimi elementami świata zachodzi podobieństwo, znajdujące swoją absolutną tożsamość w Jedni. Jak pisał o filozofii Proklosa Kolakowski:

U Proklosa Jednia, czyli Dobro, nazywana jest zarówno *arête*, jak i pierwszą przyczyną wszystkiego. Jako Dobro samo, wyższa jest nad wszystkie samoistne byty, które są tylko dobre (przymiotnikowo). Hierarchia bytów określona jest przez związki zależności czy partycypacji – niższe stopnie uczestniczą w wyższych...⁷⁴.

W poglądzie neoplatońskim dialektyczność, leżąca u podstaw manicheizmu, zostaje zneutralizowana właśnie przez tę hierarchiczną grę odwzorowań, „związki zależności czy partycypacji”. Nie zagłębiając się nadto w problematykę teodycei, trzeba zauważyć, że Absolut (Jednia) i materia nie stoją do siebie w relacji absolutnej inności. Immanencja wyobrażenia świata dopuszcza dychotomiczność dwóch porządków rzeczywistości (motyw platoński), jednak nie dochodzi do manichejskiego konfliktu, dla którego archetypicznymi figurami w antropologii religii mogą być Ahura Mazda i Aryman. Najważniejszym świadectwem przewartościowań między poglądem Maniego a neoplatonizmem jest filozofia świętego Augustyna, o której Jerzy Kolarzowski twierdził:

Za sprawą św. Augustyna do średniowiecznych koncepcji filozoficznych i eschatologicznych przeniknął dualny obraz świata oparty na przeciwieństwach porządku boskiego i porządku ziemskiego. Ten dualizm w części zastąpił i przekroczył antynomie dwóch bóstw i wyrażających je zasad w manicheizmie. Przewyciężenie manicheizmu u św. Augustyna pociągnęło za sobą przekształcenie fascynacji złem w wiarę, zgodnie z którą „zło jest tylko brakiem dobra”, a więc odwieczne, ontologiczne zło nie istnieje. Koncepcja ta ukształtowała się wyraźnie pod wpływem tradycji neoplatońskiej⁷⁵.

Hierarchia pozwala na zachowanie pewnej ciągłej tożsamości w neoplatonizmie. Można ponownie zaryzykować odniesienie do myśli Foucaulta:

Cały trzeci wymiar świata, wszystkie sąsiedztwa konwencji, wszystkie echa emulacji, wszystkie powiązania analogii wspiera teraz, utrzymuje i dubluje owa przestrzeń sympatii i antypatii, w której rzeczy nieustannie zbliżają się do siebie i zachowują dystans. Dzięki tej grze świat zachowuje identyczność: odwzorowania dalej są tym, czym są, i dalej się odwzorowują. To samo staje się tym samym i rygluje się u siebie. [...] *Convenientia, aemulatio*, analogia i sympatia mówią nam, jak świat ma zamykać się w sobie, rozdzwajać, odbijać siebie i wiązać, aby rzeczy mogły się odwzorowywać⁷⁶.

Istotnie, w tak hermetycznej rzeczywistości może wydawać się, iż nie ma miejsca nawet na margines sceptycznego dystansu. W pobieżnym zarysie problematyki warto jednak wskazać na przypadki antycypacji kartezjańskiego *cogito*, które towarzyszyły momentom dyskusji sceptycznych

⁷⁴ L. Kolakowski, *Horror metaphysicus*, s. 52.

⁷⁵ J. Kolarzowski, *Zło i interpretacja świata u Jana Szkota Eriugeny, Joachima z Fiore i Mikołaja z Kuzy (wzajemne związki neoplatonizmu i ezoteryki w filozofii chrześcijańskiej)*, [w:] *Studia z dziejów filozofii zła*, pod red. R. Wiśniewskiego, Toruń 1999, s. 37. Podkr. – A.K.

⁷⁶ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, s. 36. Podkr. – M.F.

i w niemal emblematyczny sposób wskazywały na drogę wyjścia z impasu poznawczego, *telos* metodycznego sceptycyzmu, który kanoniczny kształt przybrał w *Rozprawie o metodzie*.

Historia tej idei w średniowieczu, co ciekawe, przypada na dwa kluczowe momenty, odpowiadające początkowi i końcowi, świtowi i zmierzchowi formacji średniowiecznej. Mowa o myśli świętego Augustyna (IV/V w. n.e.) oraz filozofii analitycznej XIV i XV wieku.

Krótko po konwersji na chrześcijaństwo w 387 roku Augustyn rozprawiał się ze sceptycyzmem, który znalazł z redakcji Cyncerona i Aulusa Gelliusa, nie zaś oczywiście Sekstusa Empiryka, w dziele *Contra Academicos*⁷⁷. Po części filozof formułował znane już w historii zarzuty, jak choćby „argument z prawdopodobieństwa”, który zakłada, że ocenić podobieństwo do prawdy można jedynie, znając prawdę, co klóci się z myślą Karneadesa. Ponadto *epoché* została poddana krytyce za wstrzymywanie od jakiegokolwiek działania. Stosunkowo oryginalnym, choć mało przekonującym, konceptem Augustyna, dymisjonującym cały wymiar etyczny starożytnego sceptycyzmu, jest „argument z pragnienia szczęścia”, według którego zadaniem człowieka jest poszukiwanie prawdy, a porzucenie tego dążenia uniemożliwia zaznanie szczęścia, co w konsekwencji postponuje ideę *ataraksji*⁷⁸. Najciekawszym elementem refleksji biskupa z Hippony jest jednak argument wycelowany w akademickie twierdzenie o niemożliwości zdobycia jakiegokolwiek wiedzy.

Jak stwierdza Lagerlund, Augustyn być może jako pierwszy w historii filozofii tak wyraźnie wyraża sceptycyzm wobec świata zewnętrznego⁷⁹, problem wyrażony w koncepcji „złośliwego demona” Kartezjusza w XVII czy „mózgów w naczyniu” Hilarego Putnama w XX wieku⁸⁰. Skoro świadectwo zmysłów nie może rościć sobie pretensji do intersubiektywnego poznania, nie sposób mieć pewności co do uchwycenia świata zewnętrznego w indywidualnej percepcji. Innymi słowy, człowiek poznaje jedynie własne postrzeżenia zmysłowe, które mogą – choćby hipotetycznie – nie mieć nic wspólnego z rzeczywistością zewnętrzną, jeśli ta w ogóle istnieje. Augustyn, podążając tym sposobem myślenia, zbija sceptyczny pogląd o niepoznawalności innym sceptycznym przeświadczeniem, które pewność danych zmysłowych poświadcza

⁷⁷ Do najważniejszych klasycznych źródeł wiedzy o sceptycyzmie należały pisma Cyncerona, *Novae attyckie* Aulusa Gelliusa, *De optimo docendi* Galena, *Adversus Colotem* Plutarcha i żywot Pirrona Diogenesa Laertiosa. Pisma Lukiana pozostawały nieznanne w średniowiecznej tradycji Kościoła rzymskiego. Natomiast spośród pisarzy chrześcijańskich sceptycyzm wspominany był – poza samym Augustynem – w dziełach między innymi Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromata*), Euzebiusza z Cezarei (*Praeparatio evangelica*), Laktancjusza (*Divinae institutiones*) czy Focjusza (*Bibliotheca*). Por. L. Floridi, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002, s. 17.

⁷⁸ Por. H. Lagerlund, *op. cit.*, s. 6

⁷⁹ Zob. więcej: *Ibidem*, s. 7–8. Niezależnie od Augustyna, choć również na bazie filozofii neoplatońskiej, do podobnego poglądu sceptycznego wobec zewnętrznego świata doszedł arabski teolog, Al-Ghazali, który – według Lagerlunda i Bolyarda – wyprzedzał argumenty Kartezjusza i Hume’a (*Ibidem*, s. 11–14).

⁸⁰ H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, [w:] *idem, Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wybrał, przeł., wstępem poprzedził i przyp. opatrzył A. Grobler, Warszawa 1998, s. 483–496.

solipsyzmem. Na pytanie akademika „Skąd wiesz, że istnieje ten świat, skoro zmysły cię zwodzą?”, w trzeciej księdze dzieła pada odpowiedź:

Jeżeli natomiast mówisz, że to, co przedstawia się moim oczom, nie jest światem, wszczynasz spór o nazwę, ponieważ ja powiedziałem, że nazywam to światem⁸¹.

W *De trinitate* Augustyn ponownie dokonuje przedkartezjańskiego gestu samostanowienia *cogito*:

Ale ktośby wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formuluje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi, chce być pewny; jeżeli wątpi, to myśli; jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić⁸².

Ani w kwestii statusu świata zewnętrznego, ani też w problematyce znaku i znaczenia opisanej w *De magistro* Augustyn nie miał zamiaru pozostawiać miejsca na sceptyczny margines, bowiem odpowiedzią na wszelkie wątpiwości epistemologiczne czynił iluminację, gwarantującą niezawisłość wiedzy. Teoria poznania, przesuwająca akcenty w platońskiej koncepcji w kierunku potrzeby zaistnienia aktu samego Boga, stanowiła w filozofii Augustyna konieczne dopełnienie immanencji świata i ostatecznego wyobrażenia metafizyki w duchu neoplatonizmu. Na takim myśleniu stygmat odbija logika „horroru”, o której Kołakowski pisał:

Oś horroru metafizycznego, jak powiedzieliśmy ma dwa bieguny: Absolut – i jaźń, czy też Cogito. Oba mają być bastionami na straży sensu pojęcia istnienia⁸³.

Augustyn umieścił swoją sygnaturę na obu biegunach – początkowo formułował argument przedkartezjański, by następnie przesunąć pewność w kierunku boskich idei, Absolutu. Tak obwarowana na obu bastionach filozofia średniowieczna miała przeżyć długie wieki, w niewielkim stopniu naruszona przez obłężenie wątpiwości. Między *Contra academicos* a późnośredniowieczną epistemologią odnaleźć można stosunkowo niewiele wzmianek o sceptycyzmie, a te udokumentowane łączyć można przede wszystkim z zainteresowaniami encyklopedycznymi.

Pod koniec VII wieku pod hasłem „*dubitare*” w leksykonie przypisywanym anglosaskiemu benedyktynowi, Będzie Czcigodnemu⁸⁴, czytamy, iż:

Dubitare de singulis non est inutile [...]. Intelligitur dubitare per rationes de singulis non per se manifestis, et sufficienter determinantis, hoc est, non inutile. De manifestis enim dubitare, et jam sufficienter determinantis, non solum inutile, sed etiam stultum et perniciosum ambigere. [...] uti

⁸¹ Augustyn, *Przeciw akademikom*, przeł. K. Augustyniak, wstęp i przypisy W. Dawidowski, Kraków 2007, s. 184–185 (III, 11, 24).

⁸² Augustyn, *O trójcy świętej*, przeł. M. Stokowska, oprac. J.M. Szymusiak, Poznań 1963, s. 305 (X, 10, 13).

⁸³ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 70.

⁸⁴ Por. L. Floridi, *op. cit.*, s. 17–18.

Academici et Pyrrhoni fecerunt de omnibus dubitantes, ac nos nihil scire posse affirmantes: qua ἀπορητικοί, id est amibgentes, appellati sunt, ut Gellius, lib. II, cap. 5, testatur⁸⁵.

Beda wyróżniał zatem rodzaj wątpienia w sprawach niejawnych, którego nie można uznać za nieużyteczny, wykazywał również czerpaną z *Nocy attyckich* Gelliusa⁸⁶ wiedzę o dwóch nurtach sceptycyzmu, akademickim i pirrońskim, uznając je za wątpiace o wszystkim⁸⁷. Jednak podstawowa znajomość greckich szkół filozoficznych w kręgu chrześcijaństwa zachodniego już przed Bedą poczęła ulegać zatarciu⁸⁸, bowiem w *Etymologiach* Izydora z Sewilli pojawia się utożsamienie Akademii Platona z akademizmem sceptyków. W księdze VIII (*De ecclesia et sectis*) traktującej w dużej mierze o herezjach i filozofach pogańskich platończycy opisani są, co prawda, w odrębnym ustępie, jednak Izydor podaje, iż akademicy (czyli sceptycy), którzy głoszą, że wszystko jest niepewne, wywodzą się z instytucji Platona, a sektę założył Arkezyalos z Cyreny (sic!):

Academici appellati a villa Platonis Academia Athenarum, ubi idem Plato docebat. Hi omnia incerta opinantur; sed, sicut fatendum est multa incerta et occulta esse, quae voluit Deus intelligentiam hominis excedere, sic tamen plurima esse quae possint et sensibus capi et ratione comprehendi. Hanc sectam Arcesilaus Cyrenaicus philosophus repperit; cuius sectator fuit Democritus, qui dixit tamquam in puteo alto, ita ut fundus nullus sit, ita in occulto iacere veritatem⁸⁹.

Jak widać zatem, ustęp dzieła Izydora roi się od nieporozumień, dotyczących nie tylko oceny greckiej filozofii, lecz przede wszystkim podstawowej faktografii. Sceptycyzm wywiedziony jest wyłącznie z Akademii, pominąwszy myśl pirrońską, za prawodawcę nurtu uznany jest Arkezyalos, który pochodził z Pitane w Eolii, nie zaś z Cyreny⁹⁰, a Demokryt, żyjący wszak przez

⁸⁵ Beda Venerabilis, *Axiomata philosophica Venerabilis Bedae, viri in divinis atque humanis litteris exercitissimi, ex Aristotele et alijs praestantibus Philosophis diligenter collecta; una cum brevibus quibusdam explicationibus ac limitationibus*, nova editio emendatio, Mussiponti 1622, s. 92–93.

⁸⁶ Ustęo o akademikach i pirrończykach znajduje się w *Nocach attyckich* w rozdziale V księgi XI.

⁸⁷ Ciekawe, że zdanie Bedy można by sprowadzić do hipotezy, iż są rzeczy, o których można wątpić, i takie, których kwestionowanie jest głupie i niebezpieczne (*stultum et perniciosum*). Zbliżona koncepcja legła u podstaw nader ciekawego renesansowego dzieła Sebastiana Castellio (1515–1563), *De arte dubitandi*. Obok Erazma z Rotterdamu Castellio należał do najważniejszych głosicieli tolerancji w dobie konfliktów religijnych, przeciwstawił się bowiem Kalwinowi i Teodorowi Bezie, krytykując decyzję o spaleniu na stosie Míguela Serveta. W swojej „sztuce wątpienia” myśliciel twórczo rozwijał wątki z Księgi Koheleta, wpisując je w umiarkowany rodzaj sceptycyzmu dążącego do zapobiegania zgubnym skutkom dogmatyzmu w dobie reformacji. Wątpliwe, czy Castellio mógł w jakikolwiek sposób inspirować się pismami Bedy. Te były publikowane w XVI wieku drukiem, jednak pierwsze wydanie *Axiomata philosophica* można udokumentować dopiero w 1583 roku (Ingolstadt).

⁸⁸ W tradycji kościoła wschodniego wiedza na temat greckiej filozofii i sceptycyzmu pirrońskiego była znacznie rozleglejsza, choć oczywiście nie oznaczało to jakichkolwiek sympatii względem omawianego nurtu. Warto wspomnieć, że niezachowane dzieło Ainezydema z Knossos, *Pyrrhoneia*, zrelacjonował w IX wieku w swoim erudycyjnym dziele encyklopedycznym, *Bibliotheca*, Focjusz. O myślicielu pirrońskim milczał natomiast Cycleron, chociaż Ainezydem miał związki z Rzymem i Lucjusem Tuberonem. Por. C.L. Stough, *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley and Los Angeles 1969, s. 9–10; R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 79.

⁸⁹ Isidorus, *Etymologiae*, liber VIII: *De ecclesia et sectis*, caput 6. Na podst.: *Corpus grammaticorum latinorum veterum*, t. 3: *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum libros XX continens, accedunt tabulae tres lapidi inscriptae*, collegit, auxit, recensuit ac potiore lectionis varietatem adiecit F. Lindemannus sociorum opera adiutus, Lipsiae 1833.

⁹⁰ Z Cyreny pochodził Karneades, trudno jednak przypuszczać, że Izydor pomylił te dwie postaci greckich sceptyków, wszak Arkezyalos żył wcześniej i z perspektywy akademickiego sceptycyzmu to on może być słuszniej uznany za

Arkezylaosem figuruje jako uczeń sceptycznej Akademii. Te same informacje podaje za Izydorem Rabanus Maurus (Hraban Maur), karoliński uczyony, autor dzieł *De universo* i *De rerum naturis*⁹¹.

Do nielicznych przykładów średniowiecznego wykorzystania stanowiska sceptycznego nie w celach polemicznych, a w nawiązaniu do kształtowania zrębów własnej filozofii należy myśl Jana z Salisbury, który w dziele *Metalogicon* (1159) dokonał godnego uwagi wykładu arystotelejskich teorii zawartych w *Organon* Arystotelesa. Zwracając się w prologu do Tomasza Becketta, adresata dedykacji, uczyony stwierdzał próżność rozważań filozoficznych, które nie prowadzą do cnoty, oraz określał się jako akademik w sprawach wątpliwych dla mędrca. Rozważenie, czy jego propozycje są prawdziwe, czy fałszywe, pozostawiał Becketowi, sam natomiast, jak stwierdzał, zadowalał się probabilizmem:

Achademicus in his quae sunt dubitabilia sapienti non iuro verum esse quod loquor: sed, seu verum seu falsum sit, sola probabilitate contentus sum. Tu, ut libuerit, universa examinabis, et singula, quia te iudicem meis opusculis consecravi, dum intelligam quod michi opera non pereat et impensa⁹².

Niewątpliwie wyjątkowe w myśli średniowiecznej stanowisko Jana z Salisbury zakorzenione było w pismach Cyserona, wykładających poglądy Karneadesa⁹³, w pewien sposób zbliżało się również do wyróżnienia pożytków z wątpienia w ujęciu Bedy Czcigodnego⁹⁴. Nie ma jednak przekonujących dowodów na to, że autor miał dostęp do manuskryptów zawierających *Academica* Cyserona, mógł za to opierać się na źródłach pomocniczych i komentarzach, choćby na *De civitate Dei* Augustyna⁹⁵. Nie ulega wątpiwości natomiast, że Jan z Salisbury twierdził, iż – abstrahując od Boskiego Objawienia – rozum ludzki powinien miarkować nadmierne zaufanie w możliwość poznania.

Również w swoim bodaj najbardziej znanym dziele, *Policraticus*, pierwszym średniowiecznym traktacie poświęconym naukom politycznym, które uznać można również za pierwsze *speculum* władcy, Jan nazywał się „zagorzałym zwolennikiem dyskusji akademickiej”⁹⁶ i deklarował:

założyciela szkoły. Być może pomyłkę Izydora tłumaczy wybiórcza znajomość greckiej historii. W Cyrenajce bowiem od VI do V w. p.n.e. panowali władcy z rodu Battiadów, spośród których aż czterech nosiło imię Arkezylaosa.

⁹¹ Zob. na ten temat: L. Floridi, *op. cit.*, s. 18–19.

⁹² Jan z Salisbury, *Ioannis Saresberiensis episcopi carnomensis Metalogicon libri IIII*, recognovit et prolegomenis, apparatus critic, commentario indicibus instruxit C.C.J. Webb, Oxonii 1929, s. 4

⁹³ Por. D. Bloch, *John of Salisbury on Science and Knowledge*, [w:] *A Companion to John of Salisbury*, ed. by C. Grellard, F. Lachaud, Leiden 2012, s. 289–290; H. Lagerlund, *op. cit.*, s. 10–11; L. Floridi, *op. cit.*, s. 22–23.

⁹⁴ Oczywiście w fundamentalnych dla religii katolickiej kwestiach Jan nie pozostawiał miejsca na wątpienie. W jednym z listów z 1160 roku filozof podkreślał: „Hic tamen nichil est quod quaestioni faciat locum, aut dubitare permittat vel Academicum fere ad omnia fluctuantem” (Jan z Salisbury, *The Letters of John of Salisbury*, vol. 1: *The Early Letters (1153–1161)*, ed. by W.J. Miller, S.J. and H.E. Butler, revised by C.N.L. Brooke, London 1955, s. 214).

⁹⁵ Schmitt zgadza się w tym punkcie z wyrażonym już w 1900 roku zdaniem C.C.J. Webba, wydawcy Jana z Salisbury. Por. C.B. Schmitt, *Cicero scepticus...*, s. 36.

⁹⁶ Jan z Salisbury, *Policraticus albo O paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, oprac., wprowadz. i konsultacja tłumaczenia L. Dubel, z ang. przeł. M. Kruk, Lublin 2008, s. 41.

Nie wstydę się oświadczeń członków Akademii, więc nie odchodzę od ich śladów w tych kwestiach, co do których mądrzy mężowie mają wątpliwości. Choć może się wydawać, że ta szkoła wprowadza niejasność we wszystkie kwestie, to jednak żadna inna nie jest bardziej oddana badaniu prawdy i – opierając się na Ciceronie, który na starość schronił się w niej – żadna inna nie jest w lepszych stosunkach z postępem. Dlatego też w uwagach, które są od czasu do czasu czynione na temat opatrności losu, wolnej woli i tym podobnych, można zauważyć, że wołę akademików, raczej niż pochopne twierdzenia na temat tych kwestii, które są wzięź niepewne⁹⁷.

Augustyńska idea *cogito* w aspekcie epistemologicznym zyskała natomiast zainteresowanie teologów w XIII wieku. Poglądem, który przyjął rolę walki z dogmatyczną metafizyką, był nominalizm. Jak stwierdzał Kołakowski:

[...] w późnośredniowiecznym nominalizmie, zasadnicze kartezjańskie i humowskie intuicje były już wypracowane: poza zasadą sprzeczności, twierdził zarówno Jan z Mirecourt, jak [sic!] Mikołaj z Autrecourt, jedyną rzeczą pewną, jaką uzyskać mogą w naturalnej wiedzy, jest moje własne istnienie⁹⁸.

Już potępienie arystotelizmu Awicenny i Awerroesa w 1277 roku przez biskupa Etienne'a Tempiera wyznacza pewną cezurę w filozofii średniowiecznej, która sygnalizuje wycofanie się scholastyki do defensywy oraz większą koncentrację na problemach epistemologicznych. Można również zaryzykować twierdzenie, że od tego momentu następuje powrót do wątków sceptycznych, poruszanych w myśli Augustyna, która dotychczas wydawała się „ostatnim słowem” w tej kwestii.

Swój udział w stworzeniu listy potępionych też miał wybitny teolog, Henryk z Gandawy, który po 1277 roku najdobitniej podjął na nowo pytanie o możliwość wiedzy. Swoje najważniejsze dzieło, *Summa questionum ordinarium*, rozpoczynał od artykułu *De possibilitate sciendi*, który poprzedzało nawiązanie do *Contra academicos* Augustyna, wyznaczające sceptycyzmowi wyraźną rolę wprowadzenia do wyводу na temat wiedzy:

Quantum igitur pertinet ad possibilitatem humane cognitionis, circa primum praedictorum quaerenda sunt hic quinque: primum de possibilitate sciendi; secundum de modo sciendi; tertium de qualitate scibilium; quartum de appetite sciendi; quantum de studio sciendi⁹⁹.

W pierwszym artykule wyróżnił natomiast dwanaście pytań, z których pierwsze brzmiało: „*Utrum contingat hominem aliquid scire*”¹⁰⁰. Znamienne, że filozofa najprawdopodobniej należałoby zaliczyć do niewielu średniowiecznych uczonych, którzy wykazywali bezpośrednią znajomość

⁹⁷ *Ibidem*. Polski przekład został dokonany z języka angielskiego, podaję zatem również łacińskie fragmenty dzieła Jana z Salisbury. Oryg. „Nec Academicorum erubescio professionem, qui in his quae sunt dubitabilia sapienti, ab eorum vestigiis non recedo. Licet enim secta haec tenebras rebus omnibus videatur inducere, nulla veritati examinandae fidelior et, auctore Cicerone qui ad eam in senectute divertit, nulla profectui familiarior est. In his ergo quae incidenter de providentia et fato et libertate arbitrii et similibus dicta sunt, me Academicum potius esse noveris, quam eorum quae dubia sunt temerarium assertorem” (Jan z Salisbury, *Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis Polycratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus instruxit C.C.J. Webb, tom. 1, Oxonii 1909, s. 17).

⁹⁸ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 28–29.

⁹⁹ Henricus de Gandavo, *Summa (Questiones ordinariae)*, art. I–V, ed. by G.A. Wilson, Leuven 2005, s. 4.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 5.

Cycerońskich pism sceptycznych. Jak podkreśla Schmitt, nawet Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, William Ockham czy Jan Burydan nie znali dzieła *Academica*¹⁰¹. Co jednak zaskakujące, w przeciwieństwie do Jana z Salisbury, który zaznaczał, że Cyceon *in senectute* związał się z myślą sceptyczną, Henryk postrzegał rzymskiego autora na równi z Augustynem jako polemistę, przypisywał mu też dogmatyczne tezy Lukullusa, które Arpinata zbijał w dialogu. Nie sposób jednak odpowiedzieć na pytanie, czy wynikać to mogło z ubytków w manuskrypcie, z którego korzystał Henryk, czy też ze świadomej strategii maskowania rzeczywistego stanowiska Cyceona¹⁰².

Chociaż zamysł autora *Summary* był radykalnie antysceptyczny, dzieło wywołało dyskusję epistemologiczną, w którą najżywiej włączył się Jan Duns Szkot¹⁰³. Mieczysław Gogacz tak opisuje teorię prawdy Henryka w ujęciu Duns Szkota:

W związku z prawdą Henryk wyróżnia wzór stworzony, którym jest *species* rzeczy i wyróżnia wzór niestworzony, którym jest idea w umyśle Boga. Wzór stworzony nie może być racją bezbłędną prawdą o rzeczy, ponieważ jest wyabstrahowany z rzeczy zmiennej i ponieważ bytuje w zmiennej duszy. Nie może też być racją rozróżnienia *verum* i *verisimile*. Wiedzę bezwzględną i prawdę uzyskuje się tylko ze względu na wzór niestworzony. Racją tego wzoru niestworzonego jest Bóg, przyczyna istot, stworzonych¹⁰⁴.

Nietrudno dostrzec w rozróżnieniu między wzorem stworzonym a niestworzonym bliskość kategorii Jana Szkota Eriugeny z IX wieku. Duns Szkot uznał rozprawę Gandawczyka ze sceptycyzmem za dalece niewystarczającą, bowiem korespondencja między *species* rzeczy a boską ideą nie zakłada żadnej odpowiedniości względem świata zmysłowego, na temat którego szuka się wiedzy. Filozof dokonał więc próby stworzenia transcendentalnego ugruntowania dla poznania, które nie byłoby fundowane w porządku idealistycznym. Wśród czterech rodzajów wiedzy Duns Szkot wymieniał kategorię twierdzeń na temat zewnętrznego świata, w których odrzucał roszczenia sceptycyzmu, tworząc teorię wiedzy niezależną od objawienia. Jak relacjonuje ten pogład Gogacz:

Pojęcia zasad pierwszych i oczywistych są takie, że w sposób konieczny wzajemnie się zawierają. Intelkt, który je łączy tylko więc odczytuje ich wzajemną odpowiedniość, i tym samym posiada w sobie przyczynę aktu łączenia terminów. Intelkt po prostu poznał w terminach oczywistość ich wzajemnego zawierania się w sobie, a przez to stwierdził wynikającą z tej oczywistości konieczność. Tej oczywistości nie stwierdza intelekt w terminach sprzecznych, czyli nie może w intelekcie dokonać się połączenie przeciwieństwa zasady (*principium*) z samą zasadą, np. nie może być koniecznego zawierania się i identyczności bytu i niebytu. Intelkt poznaje pierwsze zasady przy pomocy zmysłów. Nie korzysta jednak z poznania zmysłowego jako przyczyny, lecz tylko jako z okazji¹⁰⁵.

¹⁰¹ C.B. Schmitt, *Cicero scepticus...*, s. 39.

¹⁰² Por. *ibidem*, s. 41.

¹⁰³ Na ten temat: H. Lagerlund, *op. cit.*, s. 14–17.

¹⁰⁴ M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelmie z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961, s. 105. Podkr. – A.K.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 106.

Ujmując rzecz prościej, przekonanie o wspólnym, abstrakcyjnym pojęciu bytu, jednoczącym różne kategorie bytów (np. skończony i nieskończony), Duns Szkot zakotwicza w logice transcendentnego intelektu, dzięki czemu broni poglądu o poznawalności rzeczy na drodze pracy kategorii pojęciowych rozumu bez konieczności boskiej iluminacji. Jak rekonstruuje sposób myślenia filozofa Stephen F. Brown:

Jeżeli nie zgodzimy się na istnienie jednoznacznego pojęcia bytu, konsekwencje będą nie do oceny. Jeżeli byt esencjalny nie ma jednego znaczenia, to każde twierdzenie będzie niepewne, jako że obejmie dwie różne treści, czego nie da się uniknąć, ponieważ byt jest koniecznym podłożem dla wszystkich twierdzeń. Odmówić bytowi jednoznaczności, [sic!] to odmówić każdemu twierdzeniu pewności. Każda próba dowodzenia byłaby wtedy skazana na porażkę, jako że przy każdej dochodzilibyśmy do błędu ekwiwokacji. Ponadto, jeśli byt nie ma jednego znaczenia, to zagrożona staje się nawet pewność zasady niesprzeczności i otwierają się drzwi do agnostycyzmu¹⁰⁶.

Powyższe rozumowanie Dunsza Szkota wycelowane było w krytykę twierdzenia Henryka, który niepewność poznania ludzkiego argumentował zmiennością rzeczy i duszy poznającej. Na przekór intencji Gandawczyka, by obalić sceptycyzm akademicki, jego polemista zarzuca właśnie temu twierdzeniu przesłanki płynące z poglądu heraklitejskiego i ocenia, że „argument chybia celu i zdaje się prowadzić do wniosku, że wszystko jest niepewne, i do poglądu akademików”¹⁰⁷. Duns Szkot próbował zatem udowodnić, że obdarzenie zaufaniem jedynie boskiej iluminacji jako źródła wiedzy sprowadza się do przyjęcia sceptycznego poglądu na temat poznania rozumowego. Choć historycy filozofii nie przyznają pełnej racji argumentom Dunsza Szkota¹⁰⁸, to jednak badacz sceptycyzmu interesuje nie merytoryczna słuszność poglądów jednej czy drugiej strony, lecz intencje przyświecające sporowi, którego zasługą stało się spopularyzowanie twierdzeń akademickich i ponowne podjęcie problematyki sceptycznej w debacie epistemologicznej.

Świadectwem rzeczywistego wzrostu zainteresowania tą kwestią może być przekład *Zarysów pirrońskich* pochodzący z Paryża z końca XIII wieku (Duns Szkot zmarł w 1308 roku). Na co najmniej sto lat młodszy datowany jest hiszpański manuskrypt, będący lepszą wersją tego samego tłumaczenia¹⁰⁹. Choć brakuje opracowań na ten temat i nie sposób ocenić ewentualnego kręgu odbiorców dzieła, to jednak sam fakt dokonania przekładu Sekstusa Empiryka, dla którego nie było miejsca w systemie wiedzy scholastycznej uznać trzeba za doniosły. Niemniej jednak, w bardziej powszechnym odbiorze filozofii historia sceptycyzmu pozostawała niemal nieznaną. Wymownym faktem jest brak biografii Pirrona w nader popularnym zbiorze przypisywanym przez wiele dekad Walterowi Burley’owi, *De vita et moribus philosophorum*, z pierwszej połowy XIV wieku,

¹⁰⁶ S.F. Brown, *Duns Szkot i jego szkoła*, przeł. O. Styczyńska, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, 284–285.

¹⁰⁷ M. Pickavé, *Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism and The Possibility of Naturally Acquired Knowledge*, [w:] *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, s. 66.

¹⁰⁸ Zob. *ibidem*, s. 61–96.

¹⁰⁹ H. Lagerlund, *op. cit.*, s. 10. Zob. również: R.H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley and Los Angeles 1979, s. 19; L. Floridi, *op. cit.*, s. 24.

który częściowo opierał się na *Żywotach* Diogenesa Laertiosa¹¹⁰, a rozbudowany był o szkice poświęcone pisarzom i filozofom rzymskim. Nie sposób nie zauważyć, że zbiór ten roi się od błędów¹¹¹, o sceptycznej filozofii Karneadesa nie dowiadujemy się z jego biografii nic, jedynie przy Arkezylaosie pojawia się enigmatyczna wzmianka „philosophus, a quo incepit secta achademicorum”¹¹².

Jednak filozofia XIV wieku, mając za sobą potępienie z 1277 roku i naukę Dunska Szkota, wytworzyła w ramach doktryny o boskiej omnipotencji frapujący dla historyka idei pogląd, iż Bóg jest również zdolny do czynienia rzeczy logicznie niemożliwych, czyli – w konsekwencji – do oszukiwania naszej percepcji. W XIV-wiecznej myśli stopniowo zaczęły stawać się powszechne przesłanki, które doprowadziły Kartezjusza do koncepcji „złośliwego demona”. Dominik Perler, śledząc dzieje tej myśli, wskazuje na dyskusje na temat dobrego wpływu aniołów i złego wpływu demonów na poznanie¹¹³. Tomasz z Akwinu twierdził, że anioły mogą wspomagać umysł człowieka w osiąganiu intelektualnej perfekcji, podczas gdy demony są zdolne do oszukiwania naszych zmysłów¹¹⁴. Jednak dzięki supremacji rozumu nad zmysłami Akwinata nie dopuszcza do wyciągnięcia z tych spostrzeżeń sceptycznych wniosków. Nie zgadza się również z możliwością oszukiwania człowieka przez Boga, gdyż Ten nie jest zdolny do złych intencji. Jednak filozofia XIV wieku przyniosła znaczące poszerzenie wyobrażenia o tym, co jest możliwe, dzięki czemu z doktryny o omnipotencji można było wysnuć wniosek o oszukańczej mocy Boga, dla którego nawet zło nie jest niewykonalne. Jeśli bowiem wszechmoc Stwórcy przekracza prawa natury (*potentia ordinata*), to zyskuje tym samym status *potentiae absolutae*¹¹⁵. Wśród najważniejszych filozofów współczesnych Ockhamowi i późniejszych, którzy podtrzymywali taki pogląd, możemy wymienić Williama Crathorna, Roberta Holkota, Grzegorza z Rimini i Piotra z Ailly. Żaden z tych myślicieli nie był sceptykiem, jednak to potrzeba przewyciężenia hipotetycznej pokusy sceptycznej leżała u podstaw ich rozumowania, w którym próbowali udowodnić, dlaczego jednak Bóg nas nie oszukuje¹¹⁶.

¹¹⁰ Dopiero w 1990 roku autorstwo Burley’a zostało podważone przez Mario Grignaschiego, który przypisuje dzieło anonimowemu włoskiemu autorowi. Współcześni badacze zdają się potwierdzać ten sąd. Por. M. Vittorini, *Life and Works*, [w:] *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, ed. by A. Conti, Leiden 2013, s. 41–42. W związku z tym trudno rekonstruować zaplecze tekstowe dzieła, nie wiadomo, czy autor korzystał z greckiego manuskryptu, czy też z przekładu łacińskiego (częściowe tłumaczenie powstało w XII wieku).

¹¹¹ Na temat licznych pomyłek autora zob. komentarz wydawcy, Hermanna Knusta, w: [W. Burley], *Gualteri Burlaei liber de vita et moribus philosophorum. Mit einer altspanischen Übersetzung der Eskurialbibliothek*, hg. von H. Knust, Tübingen 1886, s. 400–401.

¹¹² *Ibidem*, 292.

¹¹³ D. Perler, *Does God Deceive Us? Skeptical Hypotheses in Late Medieval Epistemology*, [w:] *Rethinking the History of Skepticism...*, s. 173.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 174.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 172.

¹¹⁶ Por. H. Lagerlund, *op. cit.*, s. 19–20.

Do tych późnośredniowiecznych wątków filozoficznych nawiązywał Mersenne, polemizując z Kartezjańską ideą „złośliwego demona” w *Zarzutach drugich*:

[...] jednak nie brak scholastyków, którzy są tego zdania, jak Gabriel [Biel], [Grzegorz] z Rimini i inni, którzy mniemają, że dzięki bezwzględnej mocy może Bóg klamać, czyli oznajmiać ludziom coś, co postanowił; na przykład, gdy bezwarunkowo powiedział mieszkańcom Niniwy: *jeszcze czterdzieści dni, a Niniva będzie zburzona* – i gdy wiele innych wydarzeń zapowiedział, które jednak nie zaistniały, a chciał, by słowa te odpowiadały Jego zamysłom lub Jego postanowieniu. [...] Czyż Bóg nie może postępować wobec ludzi jak lekarz wobec chorych lub jak ojciec z dziećmi; i jednych i drugich [lekarz i ojciec] tak często zwodzą, a czynią to w sposób mądry i pożyteczny? Gdyby nam bowiem Bóg okazał czystą prawdę, to jakież oko lub jakaż bystrość umysłu znieść by ją mogła?¹¹⁷.

Na szczególną uwagę w XIV-wiecznej filozofii zasługuje również Mikołaj z Autrecourt, który widział swoją postawę jako antyseptyczną, a powszechnie postrzegany był jako sceptyk i zasłużył sobie na miano „średniowiecznego Hume’a”. Pogląd Mikołaja miał być krytyką uznanej przez niego za akademicką myśli Bernarda z Arezzo, który uznawał, że nie możemy być pewni istnienia przedmiotów intuicyjnego poznania. Zachowały się dwa spośród dziewięciu listów, które Mikołaj napisał do Bernarda, w pierwszym z nich filozof formułuje oskarżenie:

Co więcej, nie jesteś także pewny swego umysłu, a zatem nie wiesz, czy istniejesz. I jak mi się wydaje z twojego poglądu wynikają jeszcze większe niedorzeczności niż z poglądu Akademików¹¹⁸.

Intencją Mikołaja było przeciwstawienie wątpieniu w poznanie według Bernarda poglądu fundacjonistycznego, który opiera pewność na zasadzie niesprzeczności. Wszystko, co wykracza poza nią, miałoby być według Mikołaja tylko prawdopodobne. Filozof odrzucił poznanie intuicyjne, gdyż wiedza eksperymentalna nie może być pewna, skoro nie jest w stanie wykazać żadnej relacji identyczności między tym, co dzieje się w teraźniejszości, a aktem z przeszłości lub przyszłości. Mikołaj przekonywał: jeśli moja ręka w przeszłości została ogrzana w bliskości ognia, nie oznacza to, że tak samo będzie w przyszłości¹¹⁹. Tego rodzaju wnioskowanie nie może zatem naruszać prawa niesprzeczności. W ograniczeniu wiedzy pewnej do tej nadrzędnej zasady Mikołaj na bazie sceptycznych pobudek poddał krytyce związki przyczynowe i indukcje, co pozwala porównywać go z Hume’em. Umysł ludzki ma dostęp tylko do percepcji zjawisk (impresji), nie poznaje natomiast ich przyczyn i skutków. W drugim liście do Bernarda filozof sformułował znamienne tezę:

¹¹⁷ R. Descartes, *Zarzuty drugie*, przeł. S. Śnieżawski, [w:] *idem, Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Śnieżawski, I. Dąbbska, Kęty 2001, s. 127–128.

¹¹⁸ Mikołaj z Autrecourt, *Pierwszy list do Bernarda*, przeł. T. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, wybór, oprac. i wstęp E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000, s. 309.

¹¹⁹ Zob. H. Lagerlund, *op. cit.*, s. 21.

Z tego, iż poznano, że jakaś rzecz istnieje, nie można wnioskować w sposób oczywisty, z oczywistością sprowadzoną do pierwszej zasady lub z oczywistości pierwszej zasady, że istnieje inna rzecz¹²⁰.

Sceptyczne dyskusje i nauka Mikołaja z Autrecourt zapisały się w historii filozofii w znacznej mierze dzięki polemice Jana Burydana, jednego z najważniejszych myślicieli późnej scholastyki. Uznawszy argumenty wysuwane przez Mikołaja za sceptyczne, Burydan podjął rozprawę, w której dowodził, że po wzięciu w nawias „boskiego oszustwa” człowiek zdolny jest do zdobywania naturalnej wiedzy zgodnej ze świadectwem zmysłów. Dzięki obniżeniu wymagania ewidentności wobec wiedzy empirycznej dowartościował indukcję jako argumentację wywiedzioną z doświadczenia, twierdząc, że nawet jeśli nie możemy być absolutnie pewni poznania zmysłowego, to nasze rozumowanie może być wiarygodne na drodze starannego gromadzenia empirycznych przykładów. Filozofa uznaje się również za twórcę koncepcji „potrójnego kryterium prawdy”, rozwijającą rozdział między spekulacjami filozoficznymi a teologicznymi Awerroesa oraz kryterium „podwójnej prawdy” Sigera z Brabancji¹²¹ w obliczu upadającego autorytetu Arystotelesa. Wiedzę miałoby się bowiem oceniać na podstawie zgodności z dogmatami chrześcijańskimi, nauką greckiego filozofa oraz rozumem przyrodzonym (*ratio naturalis* u Burydana i Mikołaja z Oresme oraz *lumen naturale* u Wawrzyńca z Lindores¹²²). Epistemologia paryskiego filozofa miała z założenia obalać sceptycyzm bardziej pragmatycznym stosunkiem do rzeczywistości, a polemika ta zdołała zmienić kierunek debat filozoficznych późnego średniowiecza. Aż do XVI wieku w centrum zainteresowania myśli antysceptycznej pozostawał bardziej pragmatyczny, fallibilistyczny (łac. *fallere* – mylić się) pogląd na wiedzę, który rezygnował z absolutnego wymogu niezawodności¹²³.

Jak zatem widać, historia sceptycyzmu średniowiecznego, poza wyjątkiem Jana z Salisbury, zasadzała się na szeregu polemik, które w przeważającej mierze motywowane były bardziej lub mniej dogmatycznym dążeniem do obalenia sceptycznych wątpliwości bądź to dzięki wierze w wiedzę, bądź w iluminację. Niejednokrotnie próba odrzucenia zwątpienia przynosiła kontrargumenty, które powoływały do życia kolejne sceptyczne wątpliwości, a z dogmatyzującego filozofa czyniły sceptyka *malgré lui*. W scholastycznych dysputach dojrzałego i późnego średniowiecza można mówić chyba zasadnie o fenomenie *horror epistemologicus*, który dobitnie przyznaje rację wspomnianemu już wcześniej, pragmatycznemu twierdzeniu Rorty’ego, iż „obalenie sceptycyzmu stanowi *raison d’être* epistemologii”. Tej kampanii filozofów nie mógł

¹²⁰ M. z Autrecourt, *Drugi list do Bernarda*, przeł. T. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 313.

¹²¹ Por. M. Markowski, *Burydanizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław 1971, s. 70–71. Zob. również: B. Brożek, *Zasada podwójnej prawdy*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, pod red. S. Wszółka, Kraków 2006, s. 450–471.

¹²² M. Markowski, *op. cit.*, s. 73.

¹²³ Por. H. Lagerlund, *op. cit.*, s. 26.

oczywiście wieńczy żaden konsensus w kwestii poznawczych zdolności podmiotu, lecz – z perspektywy historii idei – niewątpliwym osiągnięciem stało się „pociągnięcie przed trybunał krytyczny”, według cytowanych wcześniej słów Massoniusa, niemal „wszystkich dotychczasowych systemów metafizycznych” – i epistemologicznych.

4. Powrót pirronizmu

Choć słusznie można mówić o XVI-wiecznym powrocie pirronizmu na scenę europejskiej myśli – dzięki odkryciu na nowo oryginalnych tekstów Sekstusa Empiryka¹²⁴ – trzeba pamiętać, iż nowożytny sceptycyzm został ukształtowany jako wypadkowa tradycji średniowiecznej i renesansowych impulsów płynących z nieznannej dotąd powszechnie literatury starożytnej. Ciągłość myśli w szczególności przejawia się w problematyce fideistycznej¹²⁵, która od wieków średnich naznacza sceptycyzm antynomią racjonalizmu i wiary, zagadnieniem zupełnie obcym greckiej myśli. Dążenie do wywyższenia religii ponad filozofię pogańską dzięki argumentom sceptycznym, które gorliwie podjęto w nowożytnej Europie, miało już swoje podstawy w antyku chrześcijańskim. Choć nie wyrażoną wprost pokusę myślenia fideistycznego wyczuć można w pismach Augustyna, to przede wszystkim Laktancjusz na początku IV w. n.e. w dziele *Divinae institutiones* tak dobitnie stwierdził, że wszelki błąd ma swoje źródła w fałszywej religii i próżnej mądrości:

Nam cum error omnis aut ex religione falsa oriatur, aut ex sapientia, in eo convincendo necesse est utrumque subvertere. Cum enim sit nobis divinis literis traditum, cogitationes omnium philosophorum stultas esse¹²⁶.

¹²⁴ Taki pogląd utrwalili w badaniach nad historią idei przede wszystkim Popkin. Zob. G. Paganini, J.R. Maia Neto, *Introduction*, [w:] *Renaissance Scepticism*, s. 2–3. Również Schmitt w studium *Cicero scepticus* za główną tezę uznaje, iż „ponowne pojawienie się sceptycznej tendencji w okresie renesansu zostało przede wszystkim spowodowane odzyskaniem starożytnych źródeł, które opisywały doktryny różnych sceptycznych szkół filozoficznych od Pirrona przez Sekstusa Empiryka”. C.B. Schmitt, *Cicero Scepticus...*, s. 11.

¹²⁵ Pojęcie fideizmu po raz pierwszy zastosował uczeń Schleiermachera, Auguste Sabatier (1839–1901) w odniesieniu do własnych poglądów, w których utrzymywał, że intuicja i uczucie powinny być jedyną podstawą doświadczenia religijnego, niezależną od dogmatyki. Zob. I. Backus, *The Issue of Reformation Scepticism Revisited. What Erasmus and Sebastian Castellio Did or Did not Know?*, [w:] *Renaissance Scepticism*, s. 65–66. W niniejszej pracy posługuje się terminem fideizmu w znaczeniu utrwalonym przez Richarda Popkina, który określał tym mianem szeroko pojęty nurt nowożytnej myśli, przedkładający doświadczenie wiary ponad racjonalną argumentację (R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. XIX). Jakkolwiek pewne tezy Popkina poddają się słusznej krytyce czy też przynajmniej domagają się pewnego znuansowania, nie zgadzam się ze stwierdzeniem Ireny Backus, iż pojęcie fideizmu użyte jest w sposób anachroniczny do badań nad epoką reformacji (por. I. Backus, *op. cit.*, s. 66).

¹²⁶ L.C.F. Lactantius, *Divinae Institutiones libri septem*, Venetiae 1515, s. 78 (liber III: *De falsa sapientia ad Constantinum Imperatorem*, caput I: *Commendatur in primis veritas et omnium praefertur eloquentiae...*). Podkr. – A.K.

Czerpiąc znajomość sceptycyzmu z dzieł Cyserona (*Academica* i *De natura deorum*)¹²⁷ oraz łącząc akademików z Sokratesem, autor sprowadzał filozofię jedynie do opinii, które nie mogą prowadzić do poznania prawdy:

Recte ergo Socrates, et eum secuti academici scientiam sustulerunt, quae non disputantis, sed divinantis est. Superest ut opinatio in philosophia sola sit. Nam unde abest scientia, id totum possedit opinatio. Id enim opinatur quisque, quod nescit. Illi autem, qui de rebus naturalibus disputant, opinantur ita esse, ut disputant. Nesciunt igitur veritatem, quoniam scientia certi est, opinatio incerti¹²⁸.

Już w drugiej połowie XV wieku i w kolejnym stuleciu dzieła Laktancjusza były wielokrotnie drukowane. W samym XVI wieku, abstrahując od zbiorczych wydań, można wyliczyć ponad trzydzieści publikacji bądź pojedynczych ksiąg, bądź całości dzieła *Divinae institutiones*. Wśród humanistów zainteresowanych antyczną myślą chrześcijańską wyjątkową rolę odegrał również Gianfrancesco Pico della Mirandoli, od którego być może pochodzi nadana Laktancjuszowi etykieta „chrześcijańskiego Cyserona” (*Cicero christianus*)¹²⁹.

Wbrew dawniejszym poglądom na rolę sceptycyzmu w kulturze nowożytnej trudno udowodnić twierdzenie, że wiązała się ona w dużej mierze z – zwłaszcza z wyrażoną *expressis verbis* – wolnomyślicielską krytyką religii czy agnostycyzmem¹³⁰. Wobec XVI- i XVII-wiecznej historii intelektualnej można uznać takie stanowisko za radykalny, rzadko osiągany, biegun sceptycyzmu – przeciwnym byłaby apologia pozaracjonalnej wiary na drodze dezawuowania niezależnych od Boga zdolności poznawczych człowieka, której historię kreślić można od Laktancjusza. Dziedzictwo pirronizmu zostało bowiem przejęte przez dyskurs religijny, zarówno ze strony rzymskiego katolicyzmu, jak i nurtów dysydenckich. Chociaż niejednym co bardziej śmiały myśliciel oskarżany był o promowanie ateizmu, to jednak filozofia od Pico della Mirandoli do Kanta nie wydała wielu radykalnych libertynów, którzy odrzucaliby chrześcijaństwo na podstawie przesłanek płynących z renesansu pirronizmu.

Od schyłku XV i przez większą część wieku XVI można konstatować dwutorowy bieg zainteresowania sceptycyzmem, odpowiadający ówczesnej mapie wpływów kulturowych. Pierwszy obszar obejmowałby południową Europę, czyli Włochy z jednym z najważniejszych ośrodków we Florencji. Drugi natomiast należałoby łączyć z ogólnie pojętymi krajami na północ od Alp,

¹²⁷ C.B. Schmitt, *op. cit.*, s. 26.

¹²⁸ L.C.F. Lactantius, *op. cit.*, s. 79–80 (liber III, caput III: *Ex quibus rebus philosophia constet, et quis fuerit author academicae sectae, quae nihil certe definit, solamque opinionem esse in philosophia gentilium, qui ideo plus audent, quia errors eorum non arguit nisi Deus*). Podkr. – A.K.

¹²⁹ Pico nawiązywał do Laktancjusza w *De studio humanae et divinae philosophiae* (1496). Por. C.B. Schmitt, *op. cit.*, s. 25.

¹³⁰ Jak wynika z badań Elizabeth Labrousse, Pierre Bayle, „który cieszył się reputacją sceptyka zaslanającego się frazeologią sentymentalnej religijności” i wywarł swoim sceptycyzmem znaczny wpływ na oświecenie, był człowiekiem „szczerzej wiary”. Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010, s. 124.

przede wszystkim z Francją i Hiszpanią. Dystynkcja według kategorii kulturalno-geograficznych zasadzały się przede wszystkim na znajomości pism Sekstusa Empiryka, a co za tym idzie – na stosunku do starożytnej tradycji greckiej. Podczas gdy w pierwszym kręgu inspiracje sceptyczne rozwijały się wciąż na bazie burydanizmu i pism Cyserona, Augustyna czy Diogenesa Laertiosa, a w XVI wieku włączone zostały w nurt postępującego antyarystotelizmu, na Półwyspie Apenińskim już na krótko przed upadkiem Konstantynopola znane były manuskrypty Sekstusa Empiryka.

Za pierwszego włoskiego humanistę, który czytał Sekstusa w oryginale, uznaje się dość powszechnie Francesco Filelfo (1398–1471), autora dzieła *Commentationes Florentinae de exilio*, zawierającego pewne ustępy tłumaczone z pism neopirronczyka. Z pewnością już w 1441 roku uczony musiał być w posiadaniu własnego kodeksu, co potwierdza wymiana korespondencji z Giovannim Aurispa, w której ten drugi nalegał na pożyczenie mu manuskryptu¹³¹. Być może humanista pierwsze teksty Sekstusa przywiózł z Konstantynopola już w 1427 roku¹³², jednak teza ta pozostaje nieudowodniona, w związku z czym sposób¹³³, w jaki Filelfo wszedł w posiadanie kodeksu pozostaje owiany tajemnicą. W 1459 roku Guarino da Verona interesował się pozyskaniem dostępu do pism greckiego sceptyka z biblioteki Medyceuszy¹³⁴, w której kodeks należący wcześniej do Filelfo znalazł się z pewnością najpóźniej po jego śmierci w 1482 roku¹³⁵. Wiadomo również, że egzemplarze dzieł dostępne były od 1475 roku w Bibliotece Watykańskiej¹³⁶, a do humanistów zainteresowanych pismami autora należeli również kardynał Bessarion, Angelo Poliziano, Marsilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola¹³⁷. Ponadto, Giovanni Lorenzi, bibliotekarz watykański za pontyfikatu Innocentego VIII (1484–1492), dokonał częściowego przekładu, zatytułowanego *Sexti Empirici contra professores artium*, jednak ten pozostał zapewne w zupełności nieznanym szerszemu kręgowi odbiorców¹³⁸. Wątpliwe pozostaje, na ile wczesne wzmianki o znajomości Sekstusa, sprowadzonego zresztą początkowo tylko do źródła historyczno-filologicznego, przekładały się na szerszą popularyzację wiedzy na temat sceptycyzmu.

¹³¹ G.M. Cao, *The Prehistory of Modern Scepticism. Sextus Empiricus in Fifteenth-Century Italy*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, t. LXIV, 2001, s. 240; L. Floridi, *op. cit.*, s. 28.

¹³² C.B. Schmitt, *The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times*, [w:] *idem, Reappraisals in Renaissance Thought*, ed. by C. Webster, London 1989, s. 235.

¹³³ Gian Maria Cao uważa, że podczas pobytu w Konstantynopolu w latach 1420–1427 Filelfo nie znalazł jeszcze pism Sekstusa. Por. G.M. Cao, *op. cit.*, s. 238.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 233.

¹³⁵ *Ibidem*, s. 238.

¹³⁶ C.B. Schmitt, *An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi (Vat. Lat. 2990)*, [w:] *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, ed. by C.H. Clough, Manchester 1976, s. 247.

¹³⁷ C.B. Schmitt, *The Rediscovery of Ancient Skepticism*, s. 235.

¹³⁸ Zob. więcej: C.B. Schmitt, *An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation of Sextus Empiricus*, s. 244–250.

Swoistą doniosłość przekazu filozofii pirrońskiej, o czym będzie szerzej mowa w rozdziale poświęconym fideizmowi Jana Stanisława Witwickiego, zdradza jednak dążenie do stworzenia pełnego przekładu dostępnych pism Sekstusa w kręgu Girolamo Savonaroli u schyłku XV wieku¹³⁹. Za częściowe świadectwo stosunku reformatora religijnego i politycznego do sceptycyzmu można uznać dzieło jego ucznia i adherenta, Gianfrancesco Pico della Mirandoli (bratanka Giovanniego), *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* datowane na 1520 rok¹⁴⁰, a stanowiące pierwsze obszerne streszczenie argumentów pirrońskich w języku łacińskim, opartych na dogłębnej znajomości dostępnych pism Sekstusa.

Tymczasem na północ od Alp rozwijał się sceptycyzm pozbawiony dostępu do źródeł pirrońskich. Juan Luis Vives (1493–1540) należy do przedstawicieli humanizmu, którzy przyjmowali umiarkowaną formę sceptycyzmu wymierzonego w scholastyczny intelektualizm¹⁴¹. Uczony powoływał się jedynie na znajomość Nowej Akademii pod przywództwem Lacydesa i Karneadesa, czerpaną w największej mierze z pism Cyserona¹⁴², nie znał myśli Pirrona ani pism Sekstusa. Studiujący na Sorbonie filozof z Walencji, który większość życia spędził w Niderlandach, mógł podążać natomiast tropem fallibilistycznej teorii wiedzy Burydana, którą łączył z antropologią biblijną. Jak stwierdzał w dziele *Philosophia prima*:

[...] in quibus conjecturas quasdam invenit hominum inquisitio, nam scientiam non meremur, et peccato contaminati et proinde gravi mole corporis oppressi; sed neque est nobis necessaria, nam videmus omnium, quae in hoc sublunari sunt mundo, principem esse, ac praesidem hominem constitutum...¹⁴³.

Skażony grzechem, wygnaniem z Raju oraz dualizmem duszy i ciała człowiek nie zasługuje zatem według Vivesa na pewną wiedzę, lecz z perspektywy pragmatycznej można zadać pytanie, czy w istocie jej potrzebuje, skoro w doczesnym świecie pełni rolę sankcjonowanego Boskim prawem „pana stworzenia”¹⁴⁴. Brak zaufania do ludzkiego poznania wspiera się u autora na trwale wpisanych w pogląd chrześcijański wyobrażeniach starożytnych, wśród których wyróżnić trzeba poprzedzający jeszcze Platona, orficki dualizm *psyche* (ψυχή) i *soma* (σώμα), a może przede wszystkim stoicką koncepcję człowieka. Obrona pragmatycznej wizji życia, w której nie ma potrzeby kruszyć kopii o istotę rzeczy i wiedzę doskonałą, uzasadniana jest antropocentrycznym wyobrażeniem

¹³⁹ Znacznie krótszy zarys rozwoju sceptycyzmu w XVI i XVII wieku przedstawiłam wcześniej w pracy: „*Fides quaerens intellectum*”..., s. 45–55.

¹⁴⁰ Zob. na ten temat: R.H. Popkin, *Kryzys sceptyczny*, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, s. 346–347. Dąbska datuje *Examen* Pico della Mirandoli na 1510 rok, jednak w nowszych pracach Popkina, Schmitta, Paganiniego i Maia Neto przyjmuje się powstanie dzieła 1520 roku.

¹⁴¹ L. Casini, *Self-knowledge, Skepticism and the Quest for a New Method. Juan Luis Vives on Cognition and the Impossibility of Perfect Knowledge*, [w:] *Renaissance Scepticisms*, s. 51.

¹⁴² Zob. na temat erudycji Vivesa: *ibidem*, s. 46–47.

¹⁴³ J.L. Vives, *De prima philosophia*, [w:] *Joannis Ludovici Vitis Valentini opera omnia*, distributa et ordinata [...] a Gregorio Majansio [...], tomus III, Valentiae 1782, s. 188. Podkr. – A.K.

¹⁴⁴ Por. L. Casini, *op. cit.*, s. 50; C.G. Noreña, *Juan Luis Vives*, The Hague 1970, s. 240–241.

biblijnym. Inspiracja Vivesa myślą Cyserona pozwala na porównanie powyższej wypowiedzi hiszpańskiego myśliciela z fragmentami *Somnium Scipionis*¹⁴⁵. Kiedy bohater epizodu z dzieła *De re publica* wyraża pragnienie przejścia ze świata ziemskiego do ponadmaterialnego słyszy od ojca, syna Scypiona Afrykańskiego Starszego:

Do czasu, kiedy ów bóg, którego świątynią jest wszystko, co wokół widzisz, uwolni cię z więzów ciała, nie możesz mieć tu dostępu. Ludzie bowiem przy urodzeniu otrzymali prawo, że strzec mają tej kuli, którą widzisz w pośrodku przestrzeni nieba, a która zwie się ziemią. Dana im jest dusza, wywodząca się z owych ogni wieczystych, które nazywacie gwiazdami i ciałami niebieskimi, a które jako okrągłe bryły, ożywione przez boskie istoty, przebiegają z niezmierną chyżością koliste swoje drogi. Dlatego też i ty, Publiusz, i wszyscy zbożnie żyjący ludzie muszą zachować dusze w więzach ciała, a bez rozkazu tego, który ich wam użyczył, nie wolno wam odejść z tego życia, aby nie wydawało się, że uchylacie się od obowiązku wyznaczonego człowiekowi przez boga (*Somnium Scipionis*, III)¹⁴⁶.

W *Fedonie* Platona odnajdujemy podobny stosunek ciała i duszy do kwestii poznania: „Więc kiedyż [...] dusza dotyka prawdy? Bo jeśli próbuje oglądać coś z pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza”¹⁴⁷. W XVII wieku dualizm duszy i ciała stanie się powszechnie przyjmowaną podstawą niepewności poznania, o czym dobitnie przekonywał Pascal:

A niemocy naszej w poznaniu rzeczy dopelnia to, iż są one proste same w sobie, my zaś jesteśmy złożeni z dwóch przeciwnych i różnorodnych natur, z duszy i ciała. Niepodobna bowiem, aby ta część, która w nas rozumuje, była innej natury niż duchowej; a gdyby ktoś twierdził, że jesteśmy tylko cieleśni, to by nas odsunęło o wiele bardziej od poznania rzeczy, ile że nie ma nic bardziej niepojętego, niż rzec, że materia zna siebie sama; niepodobna nam pojąć, w jaki sposób ona mogłaby się pojąć¹⁴⁸.

Jednak Vives – znów podobnie jak Cyseron – nie uważa doskonałej wiedzy za konieczną, skoro człowiek – według świadectwa biblijnego – został obdarzony przez Boga takimi zdolnościami, które pozwalają mu na supremację w świecie ziemskim. Teoria wiedzy i płynące z niej wnioski epistemologiczne czynią z uczonego obrońcę pragmatyzmu w duchu chrześcijańskim, a krytyka scholastyki i niechęć do nazbyt wysublimowanych dociekań filozoficznych idą dalej niż model poznania Jana Burydana.

Chryścianizacja sceptycyzmu¹⁴⁹ w pierwszej połowie XVI wieku zachodziła więc w obu – arbitralnie wyróżnionych ze względu na rodzaj znajomości sceptycznych źródeł – kręgach

¹⁴⁵ Zob. niezwykle ciekawy komentarz na temat tekstu Cyserona: C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Kraków 2008, s. 38–41.

¹⁴⁶ M.T. Cysero, *Sen Scypiona*, [w:] *idem, Wybór pism naukowych*, s. 298–299. Podkr. – A.K.

¹⁴⁷ Platon, *Fedon*, [w:] *idem, Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, wyd. 4, Warszawa 1988, s. 383 (X B).

¹⁴⁸ B. Pascal, *Myśli*, s. 59.

¹⁴⁹ Należy zdawać sobie sprawę z poruszania się w obrębie dyskusyjnego paradygmatu interpretacji nowożytnego sceptycyzmu. Zwracają na ten fakt baczną uwagę autorzy nowszych opracowań i tekstów – Paganini i Maia Neto oraz Emmanuel Naya. Chociaż słuszność wyróżnienia zjawiska „chryścianizacji pirronizmu” czy kategorii „fideistycznego sceptycyzmu” nie ulega wątpliwości, warto mieć na względzie zarzuty pod adresem stworzonego przez Popkina modelu, który absolutyzuje ten aspekt myśli nowożytnej. Jest to odpowiedź na dawny paradygmat interpretacyjny,

kulturowych. Na przykładzie Vivesa zrozumieć można, że renesans na północ od Alp, włączając się w ponadregionalny, antyscholastyczny nurt myślenia, wykazywał się podobną predylekcją do wpisywania sceptycznych idei w kontekst biblijny. Dzieło *Examen vanitatis* Gianfrancesco Pico della Mirandoli w porównaniu z myślą filozofa z Walencji odsłania swój radykalizm, wypływający zarówno z przyswojenia pełnej argumentacji Sekstusa przeciwko dogmatyzmowi, jak i z profetyzmu Savonaroli, radykalizm, który kazał autorowi nie tyle uznać pełną wiedzę za niemożliwą czy wręcz niepotrzebną chrześcijaninowi, ile odrzucić próżność i czczość wszelkich dociekań intelektualnych w celu apologii wyjątkowości religii Kościoła katolickiego.

Napięcie między wiarą a wiedzą starożytną dawało o sobie znać we włoskim Quattrocento jeszcze przed herezją Savonaroli. Już Ambrogio Traversari (1386–1439), kameduł, czołowy teolog i znawca pism greckich Ojców Kościoła swoich czasów, w pierwszym humanistycznym przekładzie *Vitae philosophorum* Diogenesa Laertiosa¹⁵⁰, dedykowanym w 1433 roku Cosimo Medici, a wielokrotnie przedrukowywanym w drugiej połowie XV i w XVI wieku¹⁵¹, wprowadzał rodzaj fideistycznej wykładni mądrości starożytnych¹⁵². W przedmowie do dzieła wytyczał kierunek myśli, jaki podejmie w XVI-wiecznych Włoszech przede wszystkim Pico, przeciwstawiając niekończące się dyskusje mistrzów wiedzy świeckiej (*sapientiae saecularis principes*) nieomyłnej prawdzie chrześcijaństwa:

Quando enim inter illos, qui sapientiae saecularis fuere principes, tanta de Deo, rebusque et divinis et humanis opinionum concertatio est, ut se invicem destruant, neque ubi consistas reperire possis, maiore profecto alacritate animus divinae dignationis amplectitur gratiam, atque ad fontem veritatis adcurrans veteris squalorem miseratur erroris. Etsi enim apud illos sparsim probabilia quaedam, et veritati consona invenire est, mens tamen tanta opinionum varietate fatigata libentius et gratius intra cubicula veritatis se recipit, et divinis libris, ac litteris audiendis maiori deinceps desiderio inhiat, et

w którym sceptycyzm pojmowany był w bliskiej relacji z ateizmem (Bousson, Owen). Jeszcze w 1964 roku Don Cameron Allen wydał pracę opartą na dawnym założeniu badawczym (*Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*, Baltimore 1964). Popkin, a wcześniej jeszcze Lucien Febvre, podjęli próbę zmiany tego mylnego poglądu, jednak zdaniem niektórych pierwszy z wymienionych badaczy popadł w nadmierną radykalizację swojej kontrargumentacji. Zob. G. Paganini, J.R. Maia Neto, *Introduction*, [w:] *Renaissance Scepticisms*, s. 4–5; E. Naya, *Renaissance Pyrrhonism. A Relative Phenomenon*, [w:] *Renaissance Scepticisms*, s. 13–32.

¹⁵⁰ W średniowieczu istniały w manuskryptach częściowe przekłady Diogenesa Laertiosa, niezwykle popularne jeszcze w XV i XVI wieku było znacznie mniej uporządkowane i precyzyjne dzieło *De vita et moribus philosophorum* przypisywane Burley'owi. Traversari należał już jednak do pokolenia włoskich humanistów, którzy dążyli do oczyszczenia klasycznych tekstów z późniejszych naleciałości i przedstawienia ich w antycznym kontekście. Zob. więcej: C.L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany 1977, s. 72.

¹⁵¹ Pierwsze wydanie drukowane pod tytułem *Vitae et sententiae philosophorum* datować można bodaj na 1472 rok (Rzym), w XVI wieku dzieło publikowane było pod różnymi tytułami: *De philosophorum vita decem perquam secundi libri ad bene beateque vivendum commotivi*, *De philosophorum vita decem perquam secundi libri* i *De vita et moribus philosophorum libri X*. W drugiej połowie XV wieku popularniejsze były jednak wydania *De vita et moribus philosophorum* przypisywane Burley'owi, które zanikają stopniowo w XVI wieku.

¹⁵² E. Naya, *op. cit.*, s. 23.

ipsa tamen quae apud nobiliores quosque philosophos de Deo, de caelo corporibusque celestibus, de natura rerum subtiliter ac vere disputata sunt, veritati Christianae maxime astipulantur¹⁵³.

Podobną tendencję zauważyć można w liście do kardynała Charlesa de Lorraine, którym opatrywał edycję pism Sekstusa Gentiana Herveta, tłumacz *Adversus mathematicos*, w 1569 roku. W dobie wzmożonych we Francji wojen religijnych podkreślał korzyści płynące ze znajomości sceptycyzmu, który mógłby stanowić remedium na dogmatyzm i skłaniać do chrześcijaństwa:

Mihi enim persuasi hunc vel maximum ex eo fructum esse capiendum, quod cum aperte ostendat nullam esse apud homines adeo recte constitutam disciplinam, quae non labefactari, nullam adeo certam scientiam, quae constare possit, si rationum et argumentorum oppugnetur machinis, futurum sit ut humanas leviter praeterverti scientias quae inflant non aedificant, nos ad Christianorum propriam conferamus disciplinam ac scientiam, nempe ut fidem habentes a Christo nobis factae revelationi, et promissorum bonorum spe nitentes, Deique praeceptis parentes, charitatem semper teneamus et amplexemur. Hac est optima disciplina et scientia longe praestantissima, per quam et fide Deus apprehenditur, et Dei regnum acquiritur¹⁵⁴.

Pirronizm uznawał też eksplicitnie za narzędzie mogące służyć partykularnej obronie doktryny katolickiej przed heretykami, w szczególności kalwinami:

Hoc cum ad gentiles et externos philosophos confutandos nobis sit adiumenti plurimum allaturum, non parvam quoque suppeditabit copiam argumentorum adversus nostri temporis haereticos, qui quae sunt supra naturam naturalibus metientes rationibus, quae sola fide percipi et apprehendi possunt, non intelligunt, quia non credunt. Nam cum quae sunt mere naturalia, adeo sint ad percipiendum difficilia, ut quaecunque de eis dixeris aut cogitaris, facile evertantur: quid mirum si quae sunt supernaturalia, ingenii humani captum superant?¹⁵⁵.

Chrystianizacja sceptycyzmu w historii filozofii z pewnością nie doczekała się zainteresowania równego chrystianizacji platonizmu, arystotelizmu czy stoicyzmu. Jednak badacze zgadzają się, iż to właśnie sceptycyzm oferował unikalną możliwość potwierdzenia samoidentyfikacji religii w odniesieniu do filozofii pogańskiej¹⁵⁶, co doskonale oddaje zdanie Herveta: „Hac est optima disciplina et scientia longe praestantissima, per quam et fide Deus apprehenditur, et Dei regnum acquiritur”. Wskazać można na dwa warianty rozwiązania opozycji wiara – filozofia, mianowicie asymilację bądź radykalne odrzucenie świadectwa pogańskiego. Co

¹⁵³ [A. Traversari], *Fratris Ambrosii in Diogenis Laertii opus ad Cosmum Medicem epistola*, k. Av. Na podst. wydania: Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum. Scriptoribus Diogene Laertio, Eunapio Sardiano, Hesychio illustrio. Multis in locis emendatioribus*, Lugduni Batavorum 1596.

¹⁵⁴ G. Hervet, *Illustrissimo et in primis reverendo Carolo Cardinali Lotharingo Gentiano Herveto in Christo plurimam precatur salute*, [w:] *Sexti Empirici viri longe doctissimi adversus mathematicos [...] opus [...] Latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete. Eiusdem Sexti Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri tres [...] interprete Henrico Stephano [...]*, Antverpiae 1569, k. A_{2r}. Podkr. – A.K. Na wolumen składają się 1) *Adversus mathematicos* w przekładzie Herveta, 2) *Hypotyposeon* w tłumaczeniu Estienne’a, 3) żywot Pirrona zaczerpnięty z Diogenesa Laertiosa, 4) *De optimo docendi genere* Galena w przekładzie Erazma z Rotterdamu.

¹⁵⁵ *Ibidem*, k. A_{2r}–A_{2v}. Podkr. – A.K.

¹⁵⁶ J.R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, Dordrecht 1995, s. XI–XIII.

ciekawe, pierwszą promował Giovanni Pico della Mirandola, drugą zaś, fundamentalnie odmienną – jego sceptyczny bratanek, Gianfrancesco, w którego myśli pirronizm, jako jedyny pogląd starożytny eksplicytnie podający w wątpliwość sens filozofii jako takiej, stał się naturalnym sprzymierzeńcem krytyki rozumu pojmowanego jako narzędzie emancypacji człowieka spod władzy wielkiej narracji o teocentryzmie.

Z tego punktu widzenia można dostrzec zasadnicze różnice między stosunkiem do sceptycyzmu w Europie średniowiecznej i nowożytnej. Chociaż ciągłości problematyki poznawczej nie sposób podważyć – szczególnie w przypadku myśli francuskiej – scholastyka forsowała próby przewyciężenia wątpliwości sceptycznych, które można zaliczyć – według klasyfikacji Dąbskiej – do typu epistemologicznego. Jak pisze autorka, takie sposoby na refutację poglądu:

[...] uznają głośno lub po cichu słuszność argumentacji sceptycznej, a nie chcąc uznać zasady izostenii, która na tej argumentacji się opiera, przebudowują język teorii poznania tak, by uzyskać podstawę do rozstrzygnięcia sądów¹⁵⁷.

Krytyka epistemologiczna łatwo prowadziła do częściowego sceptycyzmu, o czym świadczy specyfika dysput średniowiecznych, które – unieważniając jedne argumenty akademickie – potwierdzały zasadność drugich. Nowożytna myśl humanistyczna przestała jednak dostrzegać w sceptycyzmie pobudki do szalonego *horror epistemologicus*, który miałoby wieńczyć ostateczne zadekretowanie zdolności poznawczych człowieka. Za przełomowe należy uznać forsujące drogę pragmatyzmowi rozluźnienie kryteriów wiedzy przez Burydana. Z tego dokonania czerpali zarówno Vives, porzucający epistemologię na rzecz antropologii, jak i Francisco Sanches. Chociaż najważniejsze dzieło drugiego z nich, *Quod nihil scitur*, zostało opublikowane w 1581 roku, czyli prawie dwadzieścia lat po pierwszym wydaniu *Zarysów pirrońskich* w przekładzie Henri'ego Estienne'a, Sanches, nazywany przez Pierre Bayle'a „*un grand Pyrrhonien*”¹⁵⁸, najprawdopodobniej nie znał pism Sekstusa¹⁵⁹. Mimo to Dąbska twierdzi, że był on „o wiele bliższy duchowi starożytnego sceptycyzmu aniżeli Mirandola”¹⁶⁰, który – jak wiadomo – znał pirronizm z bezpośredniej lektury. Ten paradoks potwierdza przekonanie, iż odkrycie pism starożytnych nie musiało być wcale decydującym czynnikiem dla wykształcenia się nowożytnego sceptycyzmu. Przeciwna arystotelizmowi i scholastyce myśl humanistyczna promowała postawę dystansu wobec palących umysły średniowieczne zagadnień poznawczych i chociaż w renesansie nie brakuje oczywiście przykładów dogmatycznego idealizmu za zasadnicze osiągnięcie XVI wieku – w tej

¹⁵⁷ I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, s. 72.

¹⁵⁸ Por. na ten temat: E. Limbrick, *Introduction*, [w:] F. Sanches, *That Nothing Is Known*, introduction, notes, and bibliography by E. Limbrick, Latin text established, annotated, and translated by D.F.S. Thomson, Cambridge 1998, s. 2.

¹⁵⁹ L. Casini, *op. cit.*, s. 52.

¹⁶⁰ I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, s. 21.

materii – można uznać przekształcenie sceptycyzmu jako poglądu epistemologicznego w sceptycyzm jako postawę intelektualną.

Sanches jest znakomitym przykładem wskazanych predylekcji, gdyż to właśnie doświadczenia naukowe i empiryczne doprowadziły praktykującego lekarza do zakwestionowania podstaw arystotelesowskiej struktury wiedzy. W pełni realizował zatem Sanches ideał zetetyczny, gdyż – jak pisał Sekstus w *Zarysach* – „kierunek sceptyczny zowie się tedy także zetetycznym od czynności szukania i badania”¹⁶¹. Wyprzedzając postawę Kartezjusza, portugalski myśliciel utyskiwał, „że żądny poznania i wiedzy zrazu chwytal i przyjmował za prawdę wiele twierdzeń, które przy bliższym rozmyśleniu zadowolić go nie potrafiły, będąc chyba tylko jakimś cieniem prawdy”¹⁶². Jak stwierdzał w przedmowie do czytelnika *Quod nihil scitur*, poświęcał się w młodości studiom nad naturą, lecz jego poszukiwanie wiedzy nie przyniosło żadnej satysfakcji, a jedynie „cienie prawdy” (*umbras veritatis*), co skłoniło go do wątpienia o wszystkim:

A prima vita, Naturae contemplationi addictus minutim omnia inquirebam. Et quamvis initio avidus animus sciendi quocumque oblato cibo contentus esset utcumque: post modicum tamen tempus indigestione praeiens revomere coepit omnia. Quarebamque iam tunc quid illi darem quod et perfecte amplecteretur et frueretur absolute; nec erat qui desiderium expleret meum. Evolvebam praeteritorum dicta, tentabam praesentium corda: idem respondebant: quod tamen mihi satisfaceret, omnino nihil. Umbras quasdam fateor veritatis referebant aliqui: nullum tamen inveni, qui quid de rebus iudicandum sincere absoluteque proferret. Ad me proinde memetipsum retuli; omniaque in dubium revocans, ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi: qui verus est sciendi modus. Resolvebam usque ad extrema principia. Inde initium contemplationis faciens, quo magis cogito magis dubito: nil perfecte complecti possum¹⁶³.

Jakże blisko sytuuje się doświadczenie Sanchesa wobec wstępnej deklaracji autora *Rozprawy o metodzie*:

Od samego dzieciństwa byłem chowany na naukach humanistycznych, a ponieważ przekonywano mnie, iż przy ich pomocy można zdobyć jasną i pewną wiedzę o wszystkim, co jest w życiu przydatne, niezmiernie pragnąłem przyswoić je sobie. Z chwilą jednak kiedy ukończyłem cały ten kurs nauk, którego opanowanie wprowadza zazwyczaj do grona uczonych, całkowicie zmieniłem zdanie. Poczulem się bowiem uwikłany w takie mnóstwo wątpiwości i błędów, że zdawało mi się, iż jedyną korzyścią, którą odniosłem z mych usiłowań kształcenia się było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy¹⁶⁴.

W *Quod nihil scitur* wyraźnie dochodzi do głosu również potrzeba metody, rozwijana w XVII wieku przez Bacona i Kartezjusza; Sanches wprowadza bowiem rozróżnienie między *res ipsas*

¹⁶¹ Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, s. 15 (I 7).

¹⁶² I. Dąbwska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, s. 22.

¹⁶³ F. Sanches, *That Nothing Is Known*, s. 92. Podkr. – A.K.

¹⁶⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. i oprac. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 6–7.

a opiniami o rzeczach (*spectra*)¹⁶⁵, podkreślając konieczność wprowadzenia właściwych reguł nauki (*verus modus sciendi*) i odrzucenia dotychczasowych, niepewnych opinii. Zaplecze intelektualne dzieła wskazuje zatem na oddziaływanie późnośredniowiecznych dyskusji epistemologicznych we Francji, jednak postawa sceptyczna, jaką można rekonstruować na podstawie dzieła Sanchesa odpowiada na aktualne zmiany w kulturze europejskiej. Paralelnie do słynnego Montaigne'owskiego pytania „*que sais je?*”, Sanches swój gest zawieszenia sądu wyrażał słowem *quid*, wplatanym we wszystkie swoje dzieła, również te ściśle medyczne¹⁶⁶, co miało stanowić „symbol jego wątpliwości, wyraz tego, że »niczego nie twierdzi«, jak sceptycy, a czytelnikowi pozostawia swobodę wyboru”¹⁶⁷.

To właśnie Sanches i Michel de Montaigne, przy czym ten drugi w największym stopniu w renesansie przyczynił się do popularyzacji wiedzy na temat pirronizmu i odróżnienia go od akademizmu, byli renesansowymi filozofami najbliższymi duchowi starożytnego, antydogmatycznego wątpienia, podczas gdy kolejne stulecie przyniesie przede wszystkim intensyfikację konfliktu poznawczego między wiedzą a wiarą oraz poszukiwanie uniwersalnej metody naukowej. Jednak nawet myśl Montaigne'a przekonuje o tym, że renesans sceptycyzmu nie może być postrzegany inaczej jak przez pryzmat adaptacji antycznej filozofii do horyzontu poznawczego chrześcijańskiej kultury. Chociaż Dąmbska podkreślała „helleńskość” postawy autora *Prób*¹⁶⁸, w jego sceptycznych rozważaniach również odnaleźć można ślady fideizmu. W *Apologii Rajmunda Sebonda* wprowadzone zostaje fundamentalne dla nowożytnej myśli rozróżnienie między inercją rozumu człowieka pozbawionego łaski (Pascalowska „nędza człowieka bez Boga”) a antropologią chrześcijańską:

Rozważmy przeto na tę chwilę człowieka samego, bez obcej pomocy, uzbrojonego jedynie własną bronią, pozbawionego łaski i światła bożego, które są całym jego zaszczytem, siłą i podstawą jego istoty: patrzmyż, jak mu będzie w tym pięknym rynsztunku. Niech mi objawi, siłą swego rozumowania, na jakich podstawach zbudował te wielkie przewagi, jakie rzekomo posiada nad innymi stworzeniami?¹⁶⁹.

Jakkolwiek na swój sposób osobnym zjawiskiem na mapie intelektualnej XVI wieku był rozbudowany kompleks poglądów Montaigne'a, jego „helleńskość” nie wykluczała umiarkowanej formy fideizmu, który uznać trzeba bodaj za naturalną konsekwencję każdego niemal splotu myśli chrześcijańskiej ze sceptycyzmem. Pozwala to natomiast lepiej zrozumieć przemożny wpływ, jaki

¹⁶⁵ A. Lupoli, „*Humanus animus nusquam consistit*”. *Doctor Sanchez's Diagnosis of the Incurable Human Unrest and Ignorance*, [w:] *Renaissance Scepticism*..., s. 149.

¹⁶⁶ Cyt. za: I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, s. 21.

¹⁶⁷ R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 193.

¹⁶⁸ I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, s. 34.

¹⁶⁹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 147–148.

krytyka rozumu zawarta w *Próbach* wywarła na filozofię XVII wieku¹⁷⁰ – zarówno na *De la sagesse* Pierre’a Charrona, dzieło, które z kolei ukształtowało francuskich *libertins érudits* i poprzedzało myśl kręgu Port-Royal, jak i na Kartezjańską *Rozprawę o metodzie*.

5. Archeologiczna historia idei – podsumowanie

Arthur Lovejoy słusznie podkreślał, że „doktryny lub trendy opatrywane znajomymi nazwami kończącymi się na –izm czy –ość zwykle nie są (...) tego rodzaju jednostkami, które historyk idei stara się wyodrębnić”¹⁷¹, wprowadzał zatem pojęcie idei elementarnych (*unit ideas*), które powinny zostać poddane procesowi selekcji i swoistej atomizacji. Zasadności tego założenia nie sposób podważyć, jednak zdawać trzeba sobie sprawę z trudności i koniecznej arbitralności tego analitycznego zabiegu.

W zgodzie ze zwrotem tekstualnym i narratywistycznym stwierdzić trzeba, że historyk nie jest w stanie opuścić „krajów języka”, a jak dopowiada Hayden White, „Wszyscy jesteśmy w niej zamknięci. Nie ma dla nas świata poza tekstem”¹⁷². Na polu derridiańska konstatacja narratywisty przypomina, że przeszłość *per se* pozostaje poza naszym poznaniem, a każda rekonstrukcja ma charakter jedynie tekstowy. Analogicznie, trzeba uznać, że idee, które wyodrębnia i bada historyk kultury intelektualnej poddają się tej samej, derridiańskiej grze znaczeń co pismo, a w konsekwencji przybierają znamiona idiomów podlegających iterowalności. Jak stwierdza autor *O gramatologii* jest to warunek czytelności znaków:

[...] żaden taki tajny pod względem strukturalnym kod [...] nie istnieje. Możliwość powtarzania, a zatem również identyfikowania znamion wpisana jest w każdy kod, co sprawia, że jest on możliwą do zakomunikowania, przekazania i odszyfrowania siatką – iterowalną dla kogoś trzeciego¹⁷³.

Iterowalność ugruntowuje z jednej strony potencjał komunikowalności przekazu pod nieobecność instancji nadawczej, co trzeba rozumieć przede wszystkim jako niedostępność intencji autorskiej¹⁷⁴, z konieczności zresztą w większym lub mniejszym stopniu rozmijającej się z uczestniczącym w grze znaczeń tekstem, autonomizującym się wobec twórcy. Z drugiej zaś,

¹⁷⁰ Na ten temat zob. również: R. Ziemińska, *Michel de Montaigne jako sceptyk renesansowy*, [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jana Czerkamskiego*, pod red. P. Gutowskiego i P. Guta, Lublin 2007, s. 211.

¹⁷¹ A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, s. 11.

¹⁷² Cyt. za: E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, s. 43.

¹⁷³ J. Derrida, *Sygnatura, zdarzenie, kontekst*, przeł. J. Margański, [w:] *idem, Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 385.

¹⁷⁴ W niniejszym podsumowaniu założeń metodologicznych pojęcie autora nie odnosi się do konkretnej jednostki opatrzonej imieniem i nazwiskiem, a do bardziej lub mniej niedostępnej poznaniu naukowemu dyskursywnej instancji, stojącej za konkretnym tekstem. Te same wnioski można bowiem sformułować w stosunku do licznych w kulturze dawnej tekstów anonimowych, dla których nie można poświadczyć sankcjonowanego biografiami twórcy zaplecza intelektualnego.

wskazuje na immanentą zdolność idei do repetycji i rekontekstualizacji, co stawia wyraźne ograniczenia badaniom nad źródłami i genezą myśli. Wpisane w tożsamość tekstu jest bowiem niewykorzenialne rozszczepienie, logika powtórzenia i inności¹⁷⁵. Każda idea rozumiana jako tekst charakteryzowana jest zatem przez produktywność i podatność na mutację.

Ta poststrukturalistyczna refleksja, wbrew pozorom specyfiki Derridiańskiego języka, nie wydaje się wchodzić w konflikt z bardziej tradycyjnym nurtem XX-wiecznej historii idei. Znakomity badacz sceptycyzmu, Charles B. Schmitt, we wstępie do swojego fundamentalnego dzieła, *Cicero scepticus*, zawarł pewne rozważania metodologiczne, w których podkreślał dobitnie zmienność tkwiącą w procesie re-produkcji idei:

W akcie lektury teksty z wcześniejszego okresu podlegają pewnego rodzaju interpretacji, a jej rezultat w większym lub mniejszym stopniu różni się od tekstów, na których ta interpretacja jest oparta¹⁷⁶.

Autor wyprowadza stąd konieczny postulat rozważenia stopnia asymilacji podejmowanych idei: „Pewne elementy oryginalnego źródła zostają ślepo zachowane, inne podlegają subtelnej transformacji, podczas gdy w niektórych dokonuje się radykalna zmiana”¹⁷⁷. Badacz jest zatem zobowiązany do ustalenia rodzaju mutacji danej idei, co zgadza się w pełni z jej tekstualnym wymiarem, otwierającym szerokie pole możliwych rekontekstualizacji.

Nawiązując do zrzębu modelu historii Kublera, który można ocalić po wyabstrahowaniu z paradygmatu strukturalnego, historia mutacji określonych elementów kultury intelektualnej, podlegających analizie badacza, wpisuje się w ciągi genetyczne, na każdym jednak z jego ogniw odciska swoje piętno „kształt czasu”. Pod metaforyczne pojęcie Kublera podstawić można właśnie owe transformacje czy rekontekstualizacje, które nieustannie towarzyszą w procesie recepcji tekstom i ideom. Oznaczałoby to, iż dostęp do źródła zawsze jest już w pewnej mierze zapośredniczony przez historię jego późniejszych zastosowań. W konkretnych przypadkach oczywista jest konieczność brania pod uwagę indywidualnych predylekcji intelektualnych danych twórców i ich znajomości różnych kontekstów występowania badanej myśli w historii, jednak z gruntu niewiarygodne wydaje się ujęcie w nawias całych dziejów recepcji idei, by prostą linią połączyć nowożytną rekontekstualizację z jej źródłem, w szczególności jeśli ta ma rodowód antyczny.

Wyobrażone ciągi genetyczne idei wpisują się w wertykalną oś chronologii, na której – dla przykładu – wyróżnić można starą i średnią szkołę stoicyzmu greckiego, od Zenona z Kition po

¹⁷⁵ Logika powtórzenia i inności zgodna jest z etymologicznym pojęciem iterowalności (*itara* – „inny” w sanskrycie). Por. J. Derrida, *Signature, zdarzenie, kontekst*, s. 385.

¹⁷⁶ C.B. Schmitt, *Cicero Scepticus...*, s. 4.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

Posejdoniosa z Rodos (IV–I w. p.n.e.), późny stoicyzm rzymski (I–II w. n.e.), wreszcie renesansowy okres recepcji nauki stoików i Lipsjański neostoicyzm przełomu XVI i XVII wieku. Podobnie, uznając myśl Pirrona za źródło, którego niedostępność i zapośredniczoność podkreśla już sam fakt braku autorskiego przekazu myśli sceptycznej, w obliczu którego badacz opierać musi się jedynie na późniejszych interpretacjach postawy samego filozofa z Elidy, jako podstawowe ogniwa w takim ciągu genetycznym ująć można: grecki pirronizm Tymona z Fliuntu i jego uczniów (IV–III w. p.n.e.), sceptycyzm akademicki Arkezylaosa i Karneadesa (III–II w. p.n.e.), neopirronizm Agryppy i Sekstusa Empiryka (I–III w. n.e.), a wreszcie – renesansowe odkrycie sceptycyzmu dzięki dostępowi do pism autora *Adversus Mathematicos*. Po pierwsze, nie trzeba przekonywać, iż ciągi takie można dalece rozbudowywać, wyodrębniając kolejne ogniwa pośrednie w recepcji i mutacji myśli. Po drugie zaś, nie ulega wątpliwości, że na każdym etapie recepcji dochodziło do fundamentalnych zmian w postrzeganiu źródłowego problemu zarówno z uwagi na indywidualne przekonania filozoficzne, jak i dostępność tekstów „źródłowych” czy komentarzy. To zaś prowadzi do trzeciego, najistotniejszego wniosku, iż postrzeganie dziejów myśli w odniesieniu do wertykalnej osi czasu nie może zapewnić możliwie pełnego obrazu przemian i transformacji, jeśli nie zostanie uzupełnione o aspekt kontekstualny, który można przyrównać do podziałów horyzontalnych w wyobrażeniowym modelu historii.

Ten drugi wymiar poznania przeszłości wchodzi w dialog z relatywizmem konceptualnym¹⁷⁸, reprezentowanym przez *Struktury rewolucji naukowych* Kuhna czy archeologię wiedzy Foucaulta. W różnych momentach procesu historycznego określona idea ugruntowuje się bowiem w odmiennych konfiguracjach *episteme*, skoro „wiedza zasadniczo zawiera konceptualną ramę (pewien rodzaj »paradygmatu«)”¹⁷⁹. Co więcej, dyseminacja znaczenia zachodzi zarówno na poziomie archeologii, jak i historii korelacji z innymi prądami myślowymi czy kompleksami idei. Choć Lovejoy przekonywał o konieczności możliwie precyzyjnego wyodrębnienia jak najmniejszych cząstek znaczeniowych historii intelektualnej, rozważenie ich potencjału w danej formacji kulturowej możliwe jest jedynie przy wzięciu pod uwagę szerokiego spektrum myśli, które zarówno przez relacje podobieństwa, jak i przeciwieństwa nadają historyczne znaczenie idei elementarnej. Daremny wydaje się trud przekonywania o tym, że poszczególne poglądy w dynamicznej rzeczywistości jednocześnie ścierały się, konkurowały ze sobą, a także zapożyczały się między sobą, na różnym poziomie refleksji wchodząc w nieustanne interakcje.

Prowadzić to może do przekonania, że każda historia elementarnej idei jest też opisem dziejów wszystkich idei, bowiem Lovejoyowską atomizację w istocie uznać można za arbitralny

¹⁷⁸ Por. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, s. 37.

¹⁷⁹ Zdanie filozofa historii, Louisa O. Minka. Cyt. za: *ibidem*, s. 38.

zabieg dzielenia złożonej treści przedmiotowej. Oczywiście, radykalną konsekwencją tego poglądu musiałby być całkowity sceptycyzm wobec uprawnionej metodologicznie możliwości badania historii idei, jednak zastrzeżenia te powinny zasadnie budzić czujność badacza co do teoretycznych założeń własnych prac. Z pewnością nie sposób uniknąć selektywności w dopasowaniu do określonych rozważań rozległości branego pod rozwagę kontekstu, jak bowiem wynika z powyższej refleksji ten może być zasadniczo nieograniczony.

Najważniejsza dla współczesnej historii intelektualnej powinna być jednak świadomość rozwarstwienia znaczeniowego idei i jej umiejscowienie w paradygmacie wiedzy właściwym danej *episteme*. Mikołaj z Autrecourt i David Hume na wertykalnej osi czasu stanowią dwa istotne ogniwa historii idei krytyki związków przyczynowych, koncepcja pierwszego z nich musi być jednak rozpatrywana kontekstualnie w ramach scholastycznej struktury wiedzy, drugiego zaś – w odniesieniu do nowożytnej rewolucji naukowej i rozwoju empiryzmu brytyjskiego. Zestawienie obu zbliżonych poglądów w oglądzie prezentystycznym skutkuje pozbawieniem ich historycznego charakteru, na który składa się ukształtowana w danej formacji infrastruktura myślenia.

Każda idea, niezależnie od momentu dziejowego, pojawia się w historii intelektualnej w sposób jednostkowy i indywidualny, który jednak warunkowany jest serią powtórzeń i transformacji. Nawiązując do tradycyjnego słownika pojęć szkoły annalistów, z Fernandem Braudem na czele, można powiedzieć, że określona idea zostaje wyartykułowana na przecięciu historii zdarzeniowej i historii długiego trwania, przy założeniu, że pierwszy aspekt obejmuje zwielokrotnione warstwy znaczeniowe, to jest zarówno archeologię wiedzy danej formacji, jak i relacje wobec innych poglądów epoki czy kręgu kulturowego (w zależności od zarysowanej rozległości kontekstu), drugi zaś – mówi o dziejach recepcji źródłowych tekstów.

Przedstawiona dotychczas historia sceptycyzmu jako dynamicznego kompleksu inkorporującego szereg podlegających mutacji, a nawet przeciwstawnych sobie idei elementarnych, została ukontekstowiona i zantropologizowana w przedpirrońskiej historii długiego trwania poglądu o ograniczoności zdolności poznawczych wyalienowanego z bezpośredniego doświadczenia świata podmiotu, który zostaje – po Heideggerowsku – rzucony w porządek symboliczny. Dzięki temu być może uda się uchylić zasadność twierdzenia o produktywnej roli sceptycyzmu jedynie w momentach kryzysów intelektualnych, co musiałoby oznaczać, że historia idei to dzieje długiego trwania dogmatycznego, optymistycznego poznawczo racjonalizmu, przerywanego jedynie w okresach schyłkowych przez doraźne zwątpienie w prerogatywy rozumu. Tymczasem zakreszony kontekst pozwala zrozumieć, że sceptycyzmu nie można ograniczyć jedynie do recepcji pirronizmu jako serii epizodów w aspekcie historii zdarzeniowej, a jeśli rozważyć jego genetyczny związek z długim trwaniem pesymizmu antropologicznego, staje się jedną z dwóch

biegunowych odpowiedzi podmiotu na świadomość zapośredniczenia doświadczenia przez porządek symboliczny. Nie można oczywiście mówić o jednolitej, transhistorycznej postawie, a jedynie o sceptycznej skłonności, która przybiera różne kształty w zależności od momentu historycznego, *episteme* i korelacji z innymi prądami myślowymi.

Krótki przegląd antycznych źródeł kształtowania się poglądów sceptycznych już u zarania udowadnia brak autonomii elementarnych idei, które zawsze oświetlane są przez inne – zbliżone bądź skontrastowane – poglądy, a zarys dziejów greckiego sceptycyzmu nie może się ograniczać do historii myśli Pirrona i jego uczniów. W europejskiej kulturze chrześcijańskiej dokonują się fundamentalne dla badanego zagadnienia przesunięcia semantyczne, które sprawiają, że przez następne wieki afirmacja sceptycyzmu będzie z konieczności niosła ze sobą pewne ryzyko oskarżenia o niedowiarstwo, nieprawomyślność, herezję czy ateizm. Wszyscy zatem autorzy chrześcijańscy, począwszy od Laktancjusza i Augustyna, rozgraniczać będą – bardziej lub mniej dobitnie – sferę Objawienia, gdzie nie może znaleźć się miejsce na żaden gest zbliżony do *epoché*, oraz wydzielać płaszczyzny poznania, na których argumenty sceptyczne ocalają swoją zasadność (*dubitalia sapienti* Jana z Salisbury). Jak przekonują nowsze badania nad zagadnieniem, filozofia średniowieczna udowadnia także, iż w obliczu niedostępności idei źródłowej, to znaczy zupełnej niemal nieznanomości greckich tekstów pirrońskich i ograniczonego oddziaływania komentarzy innych autorów na ten temat, dyskusje epistemologiczne prowadziły do podnoszenia sceptycznych argumentów wobec poznania zmysłowego czy racjonalnego. Prowadzi to do nader istotnego podważenia ściśle filologicznego i tekstologicznego sposobu dowodzenia genezy i atrybucji idei, dzięki czemu historycy mogą określić dany pogląd mianem sceptycznego.

Dawniejsze studia pod auspicjami Popkina niemal zupełnie pomijały okres średniowiecza w refleksji nad historią sceptycyzmu z rozlicznych przyczyn, między którymi wymienić można przekonanie o dominacji arystotelizmu w nauce scholastycznej, nieznanomość antycznych źródeł w średniowieczu, względnie znikome zainteresowanie komentarzami takich autorów, jak Ciceron czy Diogenes Laertios¹⁸⁰. Badania wpływu neopirronizmu na myśl renesansu oparły się natomiast na możliwości śledzenia najpierw historii manuskryptów Sekstusa, następnie druków dzieł komentujących neopirronizm, a wreszcie i samych przekładów „źródłowej” idei¹⁸¹. Historia

¹⁸⁰ Schmitt wykazuje pewne zainteresowanie dziejami średniowiecznego sceptycyzmu, jednak swoje uwagi poczyna z konieczności nakreślenia tła dla renesansowych dziejów „sceptycznego Cicerona”.

¹⁸¹ Ograniczony status poznania historycznego podkreśla sama konieczność uznania w nowożytnej Europie zachowanych dzieł Sekstusa Empiryka za *sui generis* źródło filozofii sceptycznej. Wszak, przypomnijmy, że żyjący na przełomie II i III wieku grecki lekarz był bardziej kompilatorem niż filozofem, bardziej spadkobiercą dziedzictwa niż twórczym sceptykiem, jak określił to Luciano Floridi, „Salierim, nie Mozartem” (L. Floridi, *op. cit.*, s. 11). Kilka wieków dzieliło go również od Pirrona, założyciela szkoły, a jak przekonują niektórzy badacze – w szczególności Richard Bett – poglądy Sekstusa znacznie różniły się od wyjściowej koncepcji myśliciela z Elidy (R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford 2000; R. Bett, *What Does Pyrrhonism Have to Do with Pyrrho?*, [w:] *Ancient Scepticism and The Sceptical Tradition*, ed. by J. Sihvola, Helsinki 2000, s. 11–33).

intelektualna w żadnej mierze nie może ograniczać się jedynie do uprzywilejowanego śledzenia tekstowych zależności. Te wszak nawet w analizie nowożytnej kultury typograficznej prowadzą do szeregu nieporozumień badawczych i wymuszają pogłębiony wysiłek interpretacyjny ze strony badaczy. Sprowadzenie danego tekstu postrzeganego jako element historii zdarzeniowej do wypisu cytowanych dzieł, zapożyczeń i bardziej lub mniej ukrytych nawiązań tekstowych nie tłumaczy w całej rozciągłości treści ideowej. Przeciwno radykalnemu stanowisku filologicznemu można wysunąć kilka uzupełniających się wzajemnie obiekcji.

Po pierwsze, nie sposób przecenić roli cenzury (kościelnej, politycznej, instytucjonalnej czy obyczajowej) i autocenzury w nowożytnym piśmiennictwie¹⁸². Znawczyni dziejów książki w Polsce, Paulina Buchwald-Pelcowa, przyjmuje definicję pojęcia jako:

[...] kontroli nad wytworzeniem, rozpowszechnieniem i użytkowaniem książki, kontroli sprawowanej przez różne instytucje i instancje, kontroli zmierzającej przede wszystkim do zapobiegania powstawaniu, rozpowszechnianiu, korzystaniu z zawierających niepożądane z punktu widzenia tych instytucji i instancji treści, zarówno z zakresu religii, polityki, stosunków międzynarodowych, jak i obyczajów, a w konsekwencji potępienie, zakazywanie, niszczenie, a także poprawianie, „oczyszczanie” uznanych za złe¹⁸³.

Niewątpliwie wielu autorów, którym zależało na akceptacji i uniknięciu represji w takim kontekście społecznego funkcjonowania piśmiennictwa, skłonnych było do mistyfikowania co bardziej nieortodoksyjnych poglądów – jak pisał Lubomirski w przedmowie do *Eklezjastesa* – „aby się o to nie poróżnić z Rzymem”¹⁸⁴. Różne formy cenzury stanowią najbardziej skrytalizowaną formę wywierania presji i kontrolowania powstających w historii tekstów, jednak nie wyczerpują one problematyki społecznych warunków produkcji znaczeń. W kulturze dawnej silniej niż współcześnie przejawiała się unifikująca siła zgodnych z historycznie pojmowaną konwencją dyskursów, które utrzymywały w ryzach ład społeczny¹⁸⁵. Jak pisze Foucault:

¹⁸² W kontekście rękopiśmiennej literatury staropolskiej najciekawiej na temat szeroko rozumianej roli cenzury (również obyczajowej) pisał Luigi Marinelli: *O rękopiśmiennym i anonimowym charakterze poezji polskiego baroku: cenzura jako hipoteza konieczna*, [w:] *Staropolska kultura rękopisu*, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa 1999, s. 43–66. Paulina Buchwald-Pelcowa, polemizując z Marinellim, nie uznaje „wpływu opinii publicznej, nacisku pewnych środowisk, na ukazywanie się i krążenie tekstów” za cenzurę *sensu stricto*. Por. P. Buchwald-Pelcowa, *Cenzura i walka z cenzurą w epoce baroku*, [w:] *Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej. Drogi przemian i osmoży kultury*, pod red. J. Pelca, K. Mrowcewicz, M. Prejsa, Warszawa 2000, s. 169.

¹⁸³ P. Buchwald-Pelcowa, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997, s. 18–19.

¹⁸⁴ S.H. Lubomirski, *Eklezjastes*, [w:] *idem, Poezje zebrane*, t. 1: *Teksty*, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1995, s. 285 (w. 8).

¹⁸⁵ Nie można naturalnie stwierdzić, że we współczesnej demokracji nie zachodzą takie mechanizmy organizowania dyskursów, wręcz przeciwnie. Jednak wydawać się może, że ukształtowana w formacji nowoczesnej wrażliwość intuicyjnie zakłada – poza wyjątkową problematyką „zniewolonego umysłu” w różnych formach totalitaryzmu i ewidentnej siły cenzury – relację względnej tożsamości między wewnętrznymi przekonaniem podmiotu czynności twórczych a rekonstruowanymi z tekstu poglądami, które uznamy za wypowiedziane przez *porte-parole* autora.

Przyпускаjąc, nie będąc tego jednak bardzo pewnym, iż nie ma społeczeństwa, w którym nie istniałyby opowieści do wygłaszania, powtarzane, ulegające różnicowaniu; formuły, teksty, zrytualizowane zbiory dyskursów do recytowania w odpowiednich okolicznościach...¹⁸⁶.

Przy założeniu, że nie należy przesadnie uniwersalizować wyciąganych tutaj wniosków i odnosić ich do wszystkich społeczeństw czy kultur, a w centrum zainteresowania badawczego pozostawić cywilizację zachodnioeuropejską, ukształtowaną w duchu greckiego logocentryzmu, to w istocie zgodzić się można bez większych zastrzeżeń co do istnienia owych zrytualizowanych formuł, które wymagają powtarzającej się recytacji. Indywidualność określonego autora – w kulturze dawnej w szczególności – wytwarzana jest zatem w punktach rozchodzenia się więzów społecznych konwencji, zrytualizowanych dyskursów czy nacisków cenzury.

Po drugie, jak przestrzega Schmitt, abstrahując od wagi takich teoretycznoliterackich pojęć w nowożytnym procesie twórczym, jak *imitatio* czy *eamulatio*, należy pamiętać o rozbieżności między poromantyczną koncepcją oryginalności, która z konieczności kształtuje intuicyjne myślenie współczesnego badacza, a stosunkiem do źródeł w kulturze dawnej. Jak stwierdza badacz sceptycyzmu:

[...] nawet najznakomitsze umysły nie wahały się dokonywać plagiatów, przyjmować ślepo to, co powiedzieli starożytni czy wręcz ukrywać własną oryginalność pod płaszczykiem tradycyjności czy „klasycyzacji”¹⁸⁷.

Problem ten częściowo łączyć się może również z pierwszym z wymienionych czynników, bowiem odważniejsze koncepcje myślowe mogły – z uwagi na konwencje odbioru powszechnego, stawiającego na pierwszym miejscu autorytet starożytnych klasyków, i do pewnego stopnia z troski o przychyłność cenzury – maskować swoje nowatorstwo czy znajomość neoterycznych, „podejrzanych ideologicznie” źródeł wypisami z antycznych dzieł. Przykładem takiej świadomości badawczej jest niebedyskusyjna teza Barbary Otwinowskiej¹⁸⁸, sugerująca, że w dziele Lubomirskiego mogło zachodzić tak właśnie rozumiane tuszowanie erudycji poprzez nadanie kartezyjańskim i jansenistycznym inspiracjom „stroju antycznego” i „oblicza stoickiego”¹⁸⁹.

Po trzecie, można się zasadnie zastanawiać, czy prymat tekstowych zależności jako dowodów poświadczających przyjęcie określonej postawy nie podważa znaczenia

¹⁸⁶ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, s. 16.

¹⁸⁷ C.B. Schmitt, *Cicero Scepticus...*, s. 4–5.

¹⁸⁸ Krytycznie o tezie badaczki wypowiada się Marian Skrzypek. Zob. M. Skrzypek, *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego i jej centralny problem – człowiek w świecie pozorów*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, pod red. A. Karpińskiego, E. Lasocińskiej, Warszawa 2004, s. 92–93. Nie przesądzam w tym miejscu o słuszności założenia Otwinowskiej, a jedynie podaję jej supozycję jako przykład obiekcji metodologicznej wobec praktyki, którą wiąże tutaj z radykalnym stanowiskiem filologicznym.

¹⁸⁹ Por. B. Otwinowska, *Metafizyka pana Ujazdowie*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, pod red. C. Hernasa, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 219.

pozatekstowego lub przedtekstowego doświadczenia jednostki¹⁹⁰, którego odczuwanie może być z jednej strony modulowane przez określoną lekturę lub też – z drugiej – poprzedzać zainteresowanie literackim ujęciem danego problemu, wtórnie uzupełniające obserwacje wywiedzione z autopsji. Ujmując rzecz inaczej, to pozatekstowe doświadczenie może stanowić pierwszy przyczynek do zajęcia określonego stanowiska intelektualnego, które w dalszej kolejności potwierdzić mogą reminiscencje lekturowe. Nie oznacza to, rzecz jasna, podważenia fundamentalnej w kulturze dawnej rewerencji dla autorytetu tekstu pisanego czy świadectwa starożytnych. Zauważmy, jak ironicznie odnosił się do tego zagadnienia Montaigne w eseju poświęconym krytyce pedantyzmu:

Chcę się uzbroić przeciw obawie śmierci? Dzieje się to na koszt Seneki. Chcę znaleźć jakąś pociechę dla siebie lub przyjaciela? Zapożyczam jej u Cyncerona. Byłbym ją znalazł w samym sobie, gdyby mnie w tym wyćwiczo. Nie lubię tej pożyczonej i wyżebranej mądrości; choćbyśmy nawet mogli stać się uczonymi uczonością drugich, mądrzy możemy być jedynie własną mądrością¹⁹¹.

W swojej refleksji znakomity myśliciel zdaje się mimochodem wskazywać na przedtekstowy status doświadczenia, bowiem to ono dyktuje kierunek lektur, jednocześnie zaś wskazuje na to, że te same prawdy można rozwijać bez zapożyczania się w literaturze, którego konieczność warunkowana jest jedynie kulturowo. Obiekcje Montaigne'a wobec wiedzy książkowej można z powodzeniem odnieść do współczesnej postawy metodologicznej historyka idei.

Jednym z interesujących zjawisk na mapie kulturalnej Europy, które każą przemyśleć tę relację, jest upowszechnianie się tacytyzmu w drugiej połowie XVI wieku. Nie wystarczy stwierdzić, że nowożytna kariera Tacyty ugruntowana została w konsekwencji wydania jego pism przez Justusa Lipsjusza w 1574 roku, a następnie czerpiących obficie z pisarstwa rzymskiego historyka *Prób* Montaigne'a. Być może bardziej trafne byłoby stwierdzenie, że to doświadczenie chaosu politycznego motywowało wybór lektur, a dawny model chrześcijańsko-cynceroński przestał odpowiadać na aktualne potrzeby podmiotu.

Bardziej może nawet intrygująca wydaje się idea porzucenia dworu czy zaangażowania w politykę, którą najczęściej łączy się z późnymi tekstami Seneki. Przyjrzyjmy się, jak historyk filozofii rozpatruje związek między antycznym stoicyzmem a XVII-wieczną myślą Lubomirskiego:

Być człowiekiem autentycznym, zachować pełnię własnej osobowości, uniezależnić się od zewnętrznych warunków ludzkiej egzystencji, ustrzec się zachowań pozornych, będących ustępstwem jednostki na rzecz społecznych konwencji – wszystkie te postulaty leżą w centrum

¹⁹⁰ Oczywistym paradoksem poznania historycznego jest to, że wiedzę na temat pozatekstowego doświadczenia czerpać możemy jedynie z szeroko pojmowanych tekstów kultury (piśmiennictwa, dokumentów, literatury czy dzieł sztuki). Nie ulega zatem wątpliwości, że wiedza taka jest wielokrotnie zapośredniczona przez reprezentacje doświadczenia.

¹⁹¹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 217 (*O bakalarstwie*).

antropologii stoickiej, a zwłaszcza senecjańskiej. To z niej Lubomirski przejął niezwykle atrakcyjny filozoficznie problem rozdarcia człowieka...¹⁹².

Taka konstatacja jest jaskrawym przykładem tendencji do absolutyzowania roli reminiscencji lekturowych w kształtowaniu poglądów jednostki, wynika z niej bowiem, że barokowy autor swoją refleksję na temat społecznych uwarunkowań wizerunku publicznego zaczerpnął z tekstów Seneki, nie zaś – co w tej materii jest przecież najistotniejsze – z faktycznie doświadczanego rozdarcia. Wszak mieszczański czy ziemiański poeta, który nie byłby tak czynnie zaangażowany w życie polityczne, mógłby wyczytać z lektury Seneki inne bliskie mu zagadnienia.

Idea krytyki deprawacji szeroko rozumianego dworu na trwale wpisała się w intelektualne dzieje Europy i trudno znaleźć dla niej źródło tekstowe, z pewnością nie są nim późne pisma Seneki. Jan z Salisbury należał do nielicznych średniowiecznych filozofów, którzy poruszali tę kwestię *expressis verbis*. Co prawda, myśliciel znał przynajmniej pierwszą część *Listów moralnych*¹⁹³, jednak w prologu do dzieła *Policraticus*, wprowadzając tę problematykę, nie powoływał się na jego autorytet. Z *Saturnaliów* Makrobiusza zaczerpnął natomiast gnomę przypisywaną uczniowi Sokratesa, Isokratesowi:

Nie zagłębam się w wielkie sprawy dworu; niech odpowiedzią dla ciebie będą słowa Isokratesa, który pytany przez przyjaciół o to, dlaczego nie angażuje się w sprawy publiczne, odpowiedział: „O doświadczeniach tego miejca ja nie wiem nic; o moich doświadczeniach to miejsce nic nie wie”. Ja gardzę tym, czym zajmują się dworzanie, a tym, czym ja się zajmuję – oni gardzą¹⁹⁴.

Następnie myśliciel odwoływał się do własnej eksperyencji, pisząc:

Mierzi mnie to i żałuję, że w tej chwili prawie dwanaście lat zostało zmarnowanych, pomimo usilnych dążeń do innego życia; i niejako, będąc karmionym piersią bardziej świętej filozofii, właściwym jest, aby wchodzić w towarzystwo filozofów raczej niż dworzan¹⁹⁵.

Napięcie między przywiązaniem do dworu i uwikłaniem w politykę z jednej strony a usilną potrzebą „innego życia” z drugiej wpisane jest w trwale w myśli europejskiej wartościowanie, dla którego nie sposób znaleźć tekstowej idei źródłowej. Na podstawie tej aksjologii w różnych okresach historycznych jednostki publiczne wyrażały bądź pogardę dla tej formy społecznego bytowania, bądź szukały ukojenia w odosobnieniu i porzuceniu świata polityki. Ze względu na

¹⁹² M. Skrzypek, *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego*, s. 82. Podkr. – A.K.

¹⁹³ W XI wieku można zauważyć znacznie większy zasięg oddziaływania manuskryptów zawierających pierwszą część *Listów moralnych* (1–88), do której dostęp miał również Jan z Salisbury. Por. L. Hermand-Schebat, *John of Salisbury and Classical Authority*, [w:] *A Companion to John of Salisbury*, s. 194.

¹⁹⁴ Jan z Salisbury, *Policraticus...*, s. 38. Podkr. – A.K. Oryg. „Quare maioribus me non ingero curiis, cum tibi Ysocratis responsurus sum verbo qui interrogates ab amicis, quare non in forensibus negotiis versaretur, respondit; ‘Quae locus hic callet, ego nescio; quae ego calleo, locus hic nescit.’ Ego enim contempno quae illi aulici ambient, et quae ego ambio illi contempnunt” (Jan z Salisbury, *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici*, s. 14).

¹⁹⁵ *Ibidem*. Podkr. – A.K.

specyfikę ustrojową greckiej *polis* idea ta nie została w Helladzie być może równie silnie wyartykułowana jak w cesarstwie rzymskim, jednak przywołanie Isokratesa w krytyce dworu Jana z Salisbury wskazuje na odległy rodowód tego tropu myślowego. Natomiast do istotnych postaci europejskiej sceny kulturalnej, które zrealizowały pokusę eskapizmu należą – by wymienić jedynie kilka przykładów – Seneka, Michel de Montaigne, cesarz Karol V czy Robert Arnauld d'Andilly. Trudno oprzeć się zatem wrażeniu, że łączyła ich wszystkich, *toutes proportions gardées*, wspólna w kulturze europejskiej płaszczyzna wartościowania, którą aktualizowało doświadczenie wyniesione z dworu i świata wielkiej polityki¹⁹⁶. Co prawda, począwszy od późnego antyku myśl senecjańska stanowić mogła najbardziej atrakcyjne filozoficznie i literacko ujęcie tego zagadnienia, niemniej jednak bardziej szluszne wydaje się stwierdzenie, iż to obserwacje wyniesione z autopsji oświetlane były przez lekturę sankcjonowaną autorytetem starożytnych.

Po czwarte, należałoby wspomnieć o możliwości zaistnienia współmyślenia w przypadku autorów czy kręgów kulturowych, nie mających ze sobą bezpośrednich powiązań, które można by śledzić na płaszczyźnie reminiscencji tekstowych. Nietrudno zrozumieć, dlaczego pewna część badaczy może wystrzegać się zauważania takich zbieżności w obliczu braku ewidentnych dowodów na wpływy czy oddziaływanie konkretnej idei, współmyślenie wszak pozostaje po części poza zasięgiem ściśle naukowej argumentacji, poddaje się natomiast jedynie hipotezom i sugestiom. Dawniej uprawnione było mówienie w takich przypadkach o wpływie „ducha czasu” czy „atmosfery epoki”, współcześnie zaś trudno zaakceptować podobną metaforyzację. Niemniej jednak zjawisko współmyślenia nie było i wciąż nie jest niczym wyjątkowym i rzadko spotykanym, pewien opór wobec prowadzenia wywodu naukowego w tym kierunku podyktowany jest jedynie niezdolnością do zaaplikowania do niego podstawowych narzędzi analitycznych. Zgodzić trzeba się natomiast, że historia idei byłaby znacznie uboższa, gdyby wykluczyć z niej możliwość ukontekstowania analizowanych poglądów wobec braku ewidentnych zapożyczeń.

Ujmując wszak rzeczywistość historyczną z perspektywy instytucjonalnej i dyskursywnej, podążać można tropem myślenia Foucaulta, przyczyniającego się częściowo do pozbawienia podmiotu pełni autonomii pogładowej, a dalece podkreślającego jego uwikłanie w mechanizmy dyskursu określonej formacji. Założenia te przejmuje również nowy historycyzm czy poetyka kulturowa, za której ojca uznaje się Stephena Greenblatta. Obok jakże słusznego przekonania, że

¹⁹⁶ Nie bez znaczenia jest również aktualność tej aksjologii w antropologii judeochrześcijańskiej. Osobnym zagadnieniem wchodzącym w związek z omawianymi ideami jest myśl Ojców pustyni i chrześcijańskich anachoretów, którym swoje znakomite studium *Pustelnicy i demony* poświęcił Ryszard Przybylski. Warto przypomnieć, że Arseniusz Wielki, Rzymianin i wychowawca synów Teodozjusza Wielkiego, późniejszy pustelnik, miał usłyszeć w pałacu cesarskim głos, który podpowiedział mu: „Uciekaj od ludzi, a będziesz zbawiony” (R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 99).

historia nie jest nigdy tłem dla literatury, lecz między obiema sferami zachodzi interakcja, która pozwala widzieć w tekstach nie jedynie wytwory, a aktywnych uczestników procesu historycznego, szkoła ta zakłada, że:

[...] nie istnieje autonomiczne „ja”, krytycy odwołują się do „pozycji podmiotu”, który jest zawsze społecznie i lingwistycznie skonstruowany przez rozmaite dyskursy występujące w danej kulturze¹⁹⁷.

Twierdzenia tego nie należy absolutyzować, sam Greenblatt wszak nie odbiera Szekspirowi, głównemu obiektowi swoich zainteresowań badawczych, specyficznej oryginalności czy geniuszu, dowartościowuje jedynie wagę praktyk dyskursywnych, które jednocześnie tworzą podmiot jako ich aktywnego uczestnika. Podobnie jednak jak w derridiańskiej logice, pełna idiomatyczność rozumiana jako idiosynkrazja nie jest możliwa, bowiem każda wypowiedź, dzieło literackie czy tekst by zyskać czytelność musi poddać się unifikacji przez „instytucjonalność”¹⁹⁸. Jak stwierdza Greenblatt:

Dzieło sztuki jest więc efektem negocjacji pomiędzy jego twórcą lub klasą twórców, wyposażonych w złożony, wspólny wszystkim, zbiór pewnych konwencji, a instytucjami i praktykami społecznymi¹⁹⁹.

Podzielane przez neohistorycyzm i poetykę kulturową rozumienie praktyk dyskursywnych zwięźle podsumowuje Jürgen Habermas:

Foucault rozumie przez to umocnione instytucjonalnie, często też ucieleśnione architektonicznie, rytualnie uszczelnione reguły rządzące działaniem i zwyczajami. W pojęciu „praktyki” zawarł Foucault moment gwałtownego, asymetrycznego wpływu na swobodę poruszania się innych uczestników interakcji²⁰⁰.

Zakładając, że podmiot w określonej kulturze czy formacji intelektualnej jest warunkowany przez *episteme* i rozmaite praktyki dyskursywne, a jego „ja”, nie tracąc jednakże w pełni potencjału oryginalności myśli, sprowadza się do „pozycji podmiotu”, zrozumieć można, że w zbliżonym kontekście instytucjonalnym różni autorzy mogą dochodzić do podobnych przekonań na podstawie własnych doświadczeń kształtowanych przez określony rodzaj wrażliwości.

Znamienne, że w XVI wieku wytworzyło się w umysłowości wielu renesansowych humanistów przeświadczenie o wyczerpaniu monopolu scholastyki na racjonalne wytłumaczenie

¹⁹⁷ K. Kujawińska-Courtney, *Wprowadzenie*, [w:] S. Greenblatt, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, redakcja i wstęp K. Kujawińska-Courtney, Kraków 2006, s. XXVII.

¹⁹⁸ Uwagi te wpisują się w znamienny charakter myślenia Derridy o literaturze jako „dziwnej instytucji”, która nie może na skutek swoich norm kodyfikacyjnych i konieczności komunikatywnej czytelności dzieła pozwalać na całkowitą idiomatyczność, jednak jest dla filozofa przestrzenią, w której można „powiedzieć wszystko [...] gdzie prawo może zrzec się prawa” – *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, pod red. R. Nycza, Gdańsk 2000, s. 21.

¹⁹⁹ S. Greenblatt, *W stronę poetyki kultury*, przeł. M. Lorek, [w:] *idem, Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, s. 61–62.

²⁰⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 276 (*Wykład IX*).

teologii czy fizyki. Krytyka średniowiecznych sylogizmów i racjonalnych spekulacji stała się rodzajem dobra wspólnego pierwszej połowy szesnastego stulecia, z której czerpać mogły swoją pożywkę umiarkowane poglądy sceptyczne. Był to moment dowartościowania sokratejskiej postawy reprezentowanej przez sentencję *scio me nihil scire*, którą podzielali choćby Erazm z Rotterdamu i Sebastian Castellio. Nie ma jednak podstaw, by twierdzić, że autora *Pochwały głupoty* można uznać za źródło pierwszej nowożytnej afirmacji Sokratesa w odniesieniu do wskazanego kompleksu ideowego, ani też by imputować skonfliktowanemu z Kalwinem Castellio koniecznego zapożyczenia swojej myśli w dziele Erazma. Trudno też znaleźć przekonujące dowody, by powtórzenie tej myśli w pierwszej połowie XVII wieku przez Jana Brożka koniecznie argumentować nawiązaniem do lektury pism autora *Enchiridionu*, nie zaś do konsekwencji własnej refleksji²⁰¹.

Bardziej jeszcze wyraźne wydają się wnioski płynące z renesansowych i barokowych eksperymentów naukowych. W obliczu tak gruntownych zmian w strukturze poznania, filozoficznych ujęciach wiedzy, znajomości fizykalnego świata czy metodach analitycznych liczni intelektualści, funkcjonujący w zbliżonych ramach instytucjonalnych, rozwijali równoległe do fascynacji nauką sceptyczne przekonanie o nieuniknionym braku spełnienia wszystkich apetytów poznawczych człowieka. Widząc, jak wiele z dawnych poglądów legło w gruzach i obserwując nowe, zaskakujące odkrycia, uczeni formułowali krytyczne wnioski, mówiące o tym, jak bardzo niepewna jest nasza wiedza. W naturalny dla dawnej kultury sposób poszukiwali dla swoich myśli rozlicznych potwierdzeń w zasobach humanistycznej erudycji. I tak, Brożek, obok reinterpretacji postawy sokratejskiej, umieszczał w kontekście rewolucji naukowej maksymę Teofrasta: „to, co wiemy, nie stanowi nawet tysięcznej części tego, co jest nam nieznanie”²⁰². Na podstawie własnego doświadczenia formułował też przekonanie:

Podobnie jak w geometrii nie mamy jeszcze doskonałego dowodu na kwadraturę koła, tak i inne nauki posiadają swoje trudne kwestie, których nigdy nie rozwiąże ostrze ludzkiego umysłu. Ludzie mogą robić jak największe wysiłki, a jednak pozostanie jakaś luka świadcząca o słabości ludzkiego intelektu.

Do podobnych konkluzji doprowadziła Sanchesa i Kartezjusza ich własna praktyka – obaj bliźniaczo podobnie przekonywali o tym, że im gorliwiej dążą do poszerzenia swojej wiedzy, tym bardziej popadają w zwątpienie co do możliwości poznania, które stanowiłoby coś więcej niż tylko *umbra veritatis*. Przyjęcie zróżnicowanego w swoich indywidualnych odcieniach sceptycyzmu

²⁰¹ Więcej na temat sokratejskiej postawy Jana Brożka czytelnik odnajdzie w rozdziale III (*Sceptycyzm wobec nauki i eksperymentalne poszukiwanie prawdy w pismach Jana Brożka*).

²⁰² Wątki zaczerpnięte z poglądów Brożka sygnalizowane są tu jedynie w celu przedstawienia założeń metodologicznych. Pełna analiza tych zagadnień, wraz z niezbędnym aparatem krytycznym, dokonana będzie w kolejnym rozdziale.

stanowiło przykład takiego właśnie fundamentalnego dla XVI i XVII wieku współmyślenia, którego nie da się wywieść z żadnej bezsprzecznej idei źródłowej ani poświadczyć wspólnymi lekturami czy zależnościami tekstowymi. Do sytuacji wymienionych uczonych, których listę można by w tym punkcie dalece zwielokrotnić, wydaje się w szczególności odnosić wyróżniony przez Foucaulta problem woli prawdy (tożsamej w kulturze dawnej z wiedzą):

Wola wiedzy narzucała podmiotowi poznającemu (w jakimś sensie przed doświadczeniem) pewną pozycję, pewien sposób patrzenia i pewną funkcję [...]. Wola wiedzy narzucała (w sposób bardziej ogólny niż jakiegokolwiek określone narzędzie) poziom techniczny, który utrzymać powinny akty poznania, aby były weryfikowalne i użyteczne. Wszystko dzieje się tak, jakby od początku wielkiego podziału platońskiego wola prawdy miała własną historię, która nie jest historią przymuszania do prawdy. Przeciwnie, są to dzieje planów przedmiotów przeznaczonych do poznania, dzieje funkcji i pozycji podmiotu poznającego, dzieje materialnych, technicznych i instrumentalnych praktyk poznania²⁰³.

Fenomen współmyślenia nowożytnych naukowców daje się zatem postrzegać przez pryzmat opierającego się na praktykach instytucjonalnych modelu woli wiedzy i prawdy, który pozwalał im w konsekwencji również na wyrażanie podobnych, sceptycznych konstatacji braku satysfakcji i niezaspokojenia pragnień poznawczych.

Uporządkowane powyżej założenia archeologicznej historii idei legły u podstaw kolejnych czterech rozdziałów niniejszej pracy, poświęconych piśmiennictwu staropolskiemu. Stanowiska barokowych autorów zabierających głos w dyskusjach epistemologicznych, naukowych, religijnych i politycznych rozpatrywane będą na wielu poziomach znaczeń zgodnie z przeświadczeniem, że jednostkowość idei na planie historii zdarzeniowej warunkowana jest dynamiczną relacją między przynależnością do nowożytnej *episteme*, historią długiego trwania określonej myśli i korespondencją z innymi, nakładającymi się na siebie poglądami, charakteryzującymi samego autora bądź bliskie mu środowisko. Nie próbując w żadnej mierze podważyć zasadności możliwie precyzyjnego badania wpływów tekstowych, jak zostało powyżej omówione, zakreślone konteksty badawcze nie będą się jednak ograniczały jedynie do poświadczonych dowodami filologicznymi obszarów kultury intelektualnej, co prowadziłoby do zubożenia potencjału znaczeniowego aktualnych dla dyskursu epoki idei interesujących nas autorów. Szereg zróżnicowanych idei elementarnych, tropionych w dziełach Brożka, Fredry, Witwickiego i Lubomirskiego, składać będzie się na wstępny, wymagający dalszych, pogłębionych studiów obraz szerokiego kompleksu poglądów, który nazwać można zbiorczo sceptycyzmem w barokowej literaturze polskiej.

²⁰³ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, s. 13.

III. SCEPTYCYZM WOBEC NAUKI I EKSPERYMENTALNE

POSZUKIWANIE PRAWDY W PISMACH JANA BROŹKA

1. Zarys osobowości umysłowej na tle nauki epoki

W XVI- i XVII-wiecznej Rzeczypospolitej trudno znaleźć przykład umysłu i osobowości, który z powodzeniem można by poddać zestawieniu z postawą *epoché* Sanchesa czy Montaigne'a. Sceptycyzm należy do prądów intelektualnych, które – nie ma co spierać się na ten temat – nie odegrały zbyt doniosłej roli w renesansowej i barokowej Rzeczypospolitej, w której brakowało szkół filozoficznych bliskich libertynizmowi czy wolnomyślicielstwu, zdolnych do propagowania w znaczeniu afirmatywnym idei francuskiego, włoskiego czy angielskiego sceptycyzmu, czego konsekwencją był w prostej linii brak otwartych wystąpień i publikacji¹. Zaplecze intelektualne głównych nurtów organizujących wymianę poglądów, ludzi pióra, publicystów czy polemistów religijnych nie pozwalało na wyjście poza proste włączenie sceptycyzmu w szerokie pole pejoratywnie rozumianego wolnomyślicielstwa, związanego z niemoralnym trybem życia i zagrożeniem dla chrześcijaństwa². W XVII wieku wciąż dość powszechnie powtarzano choćby polemiczne stwierdzenia Stanisława Reszki, sekretarza Hozjusza, który libertynów uznawał za sektę religijną³. Jak stwierdzał Janusz Tazbir:

Z informacji Reszki korzystali polemisi polscy XVII w. piszący o libertynach. Uważając ich wyłącznie za sektę religijną, nie określali tym mianem współczesnych sobie wolnomyślicieli, ustosunkowanych sceptycznie wobec wszystkich konfesji. Tymczasem we Francji już w połowie XVII w. zaczęto stosować pojęcie libertyn w innym niż dotąd, mianowicie w dzisiejszym słowa tego znaczeniu⁴.

Paradoks historii polega na tym, że to właśnie Reszka jako nieliczny z Polaków poznał osobiście Michela de Montaigne⁵, którego *Próby* miały tak ogromny wpływ na rozwój XVII-wiecznego sceptycyzmu formacji francuskich *libertins érudits*. Jak pisze George Minois, w Europie

¹ Por. J. Tazbir, *Libertyni na gruncie polskim*, [w:] *idem, Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 133.

² Por. J. Tazbir, *Z dziejów pojęcia libertyn*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii*, pod red. R. Hecka, W. Korty, J. Leszczyńskiego, Wrocław 1968, s. 197–203; J. Snopek, *Objawienie i oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław 1986, s. 5–27; J.A. Drob, *Wolnomyśliciele staropolscy*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, pod red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 319–344.

³ Jeszcze w XVIII wieku Benedykt Chmielowski powtarzał twierdzenia Hozjusza na temat sekt religijnych i ateistów. Zob. B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły iak na Classes podzielona, mądrym dla memoriału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erylowana*, wybór i oprac. M. i J.J. Lipski, przedm. J.J. Lipski, Kraków 1966, s. 80.

⁴ J. Tazbir, *Libertyni na gruncie polskim*, s. 132.

⁵ Zob. na ten temat: J. Tazbir, *Montaigne wśród Polaków*, „Pamiętnik Literacki” R. 87: 1996, z. 2, s. 9.

Zachodniej jednym z głównych czynników rewolucji naukowej i postępującej sekularyzacji wiedzy w obliczu ponownego prymatu arystotelizmu w nauce Kościoła i programie uniwersyteckim było „przemieszczanie się uczonych do społeczności świeckiej”⁶, a w konsekwencji tworzenie „niezależnych stowarzyszeń i organizacji naukowych skupiających uczonych i stwarzających warunki dla samodzielnych prac doświadczalnych, dyskusji oraz krytyki”⁷. Jak z podziwem podsumowywał to zjawisko w historii intelektualnej Europy Zachodniej Stanisław Herakliusz Lubomirski w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*:

Na to we Florencyjej, Rzymie, Bolonijej, Luce, Wiedniu i Paryżu, i innych królów i panów rezydencyjach między zacnymi ludźmi kawalerskie schadzki i akademije wymyślone, aby pod pretekstem zabawki jakiejś i konwersacyjej jak najpiękniejszego stylu – przez uczoną i zgodną umysłów emulacją – zasiągać i nabywać⁸.

Do najwcześniejszych i najważniejszych instytucji tego typu należała założona w 1603 roku Accademia dei Lincei w Rzymie, o której z podziwem wypowiadał się Brożek w przedmowie do Urbana VIII zawartej w przypisywanym Kopernikowi dziełku poetyckim, *Septem Sidera* (1629)⁹. Instytucja, licząca w swoich szeregach samego Galileusza, wykorzystywała w swojej nazwie porównanie do przenikliwego „wzroku rysia”, by dowartościować badanie filozofii naturalnej oparte na doświadczeniu. Metafora zaczerpnięta została z renesansowego dzieła Giambattisty della Porta¹⁰, autora *Magia naturalis* (1588), który założył w Neapolu towarzystwo naukowe, zwane Accademia Secretorum Naturae (Accademia dei Segreti), zamknięte przez papieża Pawła V ze względu na podejrzenie o uprawianie magii¹¹. Jednak różnica między badaniami natury della Porty, będącymi emblematycznym przykładem Foucaultowskiego rozumienia renesansowego paradygmatu poszukiwania odwzorowań¹², a rzymską akademią, mimo zbliżonych ram czasowych, ukazuje fundamentalne zmiany w postrzeganiu nauki. W *Praescriptiones* opracowanych w latach 1603–1604, a opublikowanych w 1624 roku, deklaruje się, że uczeni z Accademia dei Lincei winni być żądni „prawdziwej wiedzy” i poświęcać się studiom natury, a w szczególności – matematyce¹³, co zapowiadało dojrzałe koncepcje XVII wieku. Rozluźnienie więzi między doktryną Kościoła

⁶ G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1995, s. 330.

⁷ J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki*, [w:] T. Bieńkowski, J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki. Uczni i szkoły wobec osiągnięć nowożytnych nauk przyrodniczych*, Warszawa 1998, s. 44.

⁸ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006, s. 56.

⁹ Brożek w przedmowie do poematu przypisywanemu Kopernikowi nazywał Akademię *felicissimum Lynceorum institutum* (M. Kopernik, *Septem sidera*, Cracoviae 1629, s. 3–4).

¹⁰ Na frontyście dzieła *Phytognomonica*, poświęconego roślinom, znajduje się wizerunek rysia, który miałby posiadać umiejętność patrzenia przez stałe obiekty, dzięki czemu stał się dla della Porty figurą badacza arkanów natury. Por. L. Daston, K. Park, *Wonders and the Order of Nature. 1150–1750*, New York 2001, s. 168–169.

¹¹ S. Drake, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, vol. 1, selected and introduced by N.M. Swerdlow, T.H. Levere, Toronto 1999, s. 127–128.

¹² Zob. na ten temat: A. Wieczorkiewicz, *Monstrarium*, Gdańsk 2009, s. 89–95.

¹³ Za: S. Drake, *op. cit.*, s. 128.

a uprawianiem nauki skutkowało zatem zwłaszcza w takich państwach, jak Włochy czy Francja (dzięki działalności Académie des sciences i College Royal), rozszerzeniem granic debat ogólnopoznawczych oraz specjalizacją badań z filozofii naturalnej, w coraz większym stopniu opartych na eksperymentach i indukcji. Na przełom XVI i XVII wieku w Anglii przypada natomiast nowatorska koncepcja empiryzmu Francisca Bacona, a kraje protestanckie, zwłaszcza Zjednoczone Prowincje Niderlandów, przyciągały myślicieli i uczonych z państw katolickich, poszukujących większej przestrzeni do dyskusji i publikacji¹⁴.

Rzeczpospolita pozostawała wobec tych przemian organizacji myśli europejskiej w pewnej izolacji. Jak stwierdza Henryk Barycz:

Nauka polska terytorialnie pozostająca z dala od głównych ośrodków ówczesnej kultury, nie rozporządzająca większymi zasobami materialnymi ani środkami technicznymi i pomocami, nie wsparta mecenasowską hojną dłonią lub choćby moralną pieczę, znalazła się pod każdym względem w niekorzystnej sytuacji¹⁵.

Do nielicznych instytucji, które obrazowały zjawisko stopniowej pluralizacji ośrodków naukowych w Rzeczypospolitej należała powołana w 1594 roku Akademia Zamojska, niezależna od skarbcza królewskiego, a utrzymywana z fundacji Jana Zamoyskiego. Nie podejmowano się w niej zaawansowanych studiów przyrodniczych, jednak nauczanie filozofii w Zamościu miało zdecydowanie odbiegać od uniwersyteckiej tradycji spekulacji intelektualnej, skupiać się na kształtowaniu charakteru i osobowości, a w konsekwencji przygotowywać do życia obywatelskiego w zgodzie z ideałami humanistycznymi, co oddawało utylitarystyczny kierunek szlacheckiej edukacji¹⁶. Jak ujmował zagadnienie Danilo Facca:

[...] sama Akademia Zamojska ma w swoim kodzie genetycznym zapisane ślady tej antyscholastycznej orientacji. Była ona w istocie ostatnią podjętą przez Jana Zamoyskiego próbą stworzenia instytucji alternatywnej wobec Uniwersytetu Jagiellońskiego, którego reforma w kierunku humanistycznym, wielokrotnie podejmowana, okazała się w istocie niemożliwa. Zamoyski chciał stworzyć w Krakowie sytuację podobną do paryskiego dualizmu między Collège Royal o orientacji humanistycznej, a Sorboną, fortecą tradycyjnej wiedzy, ale zamysł ten udało mu się zrealizować, przynajmniej częściowo, dopiero w Zamościu¹⁷.

Znikoma liczba instytucji upowszechniających niedogmatyczne poglądy łączy się w oczywisty sposób z brakiem prób przekładu czy omówienia kluczowych dzieł i autorów, inspirujących debatę poznawczą w zachodniej części kontynentu, oraz z nikłym dostępem do

¹⁴ Minois nazywa to zjawiskiem „ucieczki mózgów”. Por. G. Minois, *op. cit.*, s. 329.

¹⁵ H. Barycz, *Wstęp*, [w:] J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, oprac. H. Barycz, Warszawa 1956, s. 8.

¹⁶ T. Bieńkowski, *Wykształcenie szkolne i jego perspektywy poznawcze*, [w:] T. Bieńkowski, J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki*, s. 4.

¹⁷ D. Facca, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, Warszawa 2000, s. 21.

oryginalnych publikacji w bibliotekach polskich erudytów¹⁸. Wiadomo, że greckie pisma Sekstusa Empiryka próbował pozyskać Jan Zamoyski, jednak zamysł ten nie powiódł się¹⁹. *Próby* w XVI wieku pozostawały niemal nieznane i niedostępne, prawdopodobnie nie miał ich w rękę Jan Kochanowski²⁰. W następnym stuleciu nazwisko Montaigne'a znane było wciąż w dość nikłym stopniu, choć egzemplarz *Prób* w języku francuskim znajdował się w bibliotece Jana III Sobieskiego²¹. Lubomirski dokonał natomiast najdonioślejszej pochwały autora, pisząc w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, że „Montanus” to „wielki w nauce człowiek”²², i tłumacząc słynne zapytanie *que sais je* „po naszemu” jako „Cóż ja wiem?”²³. Trudno jednak mówić w nowożytnej Rzeczypospolitej o wyraźnych tekstowych śladach recepcji Montaigne'a czy innych nowożytnych sceptyków, wprowadzeniu neopirronizmu Sekstusa Empiryka do nauczania filozofii, a także o gruntownym przyswojeniu najbardziej nowatorskiej myśli naukowej baroku.

W XVII-wiecznej *respublica litteraria* izolacja ta – mimo braku pewnych podstaw instytucjonalnych – nie miała jednak charakteru ostatecznego, gdyż przepływ idei między zainteresowanymi żywą debatą naukową i poznawczą jednostkami możliwy był dzięki podróżom, studiom na zagranicznych uniwersytetach, korespondencji z uczonymi oraz gromadzeniem zbiorów bibliotecznych. Spoglądając na historię nauki z takiej perspektywy, na polskiej mapie kulturalnej XVII wieku wyróżnia się postać naukowca i literata, profesora Akademii Krakowskiej, którego szerokie horyzonty myślowe znalazły odzwierciedlenie w refleksjach zgoła niekanonicznych i niedogmatycznych, a postawa intelektualna domaga się głębszej analizy w oparciu o problematykę historii sceptycyzmu. Jan Brożek (Ioannes Broscius), urodzony w 1585 roku w Kurzelowie, a zmarły w 1652 roku w podkrakowskich Bronowicach, był wybitnym polskim matematykiem i astronomem, muzykiem i pisarzem, studentem medycyny na uniwersytecie padewskim, a także – co ma szczególnie istotne znaczenie dla prób rekonstrukcji jego poglądów – zapalonym bibliofilem.

Ponowne obwarowanie uniwersytetów pogodzonych z Objawieniem arystotelizmem i wzmożone z końcem XVI wieku naciski nurtów kontrreformacyjnych, które Minois nazywa

¹⁸ O ile w dawnej Rzeczypospolitej – w przeciwieństwie przede wszystkim do Francji – nie istniała zwarta formacja wolnomyślicielska, organizująca się wokół określonych instytucji, o tyle można zasadnie mówić jedynie o pojedynczych jednostkach, reprezentujących postawę libertyńską czy wolnomyślicielską. Por. J. Tazbir, *Libertyni na gruncie polskim*, s. 133.

¹⁹ Edycja Sekstusa w oryginale greckim opublikowana została dopiero w 1621 roku. Por. I. Dąbbska, *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, t. XX, s. 9; D. Facca, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, s. 33.

²⁰ J. Tazbir, *Montaigne wśród Polaków*, s. 10.

²¹ K. Targosz, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i sztuk*, Wrocław 1991, s. 24.

²² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 112.

²³ *Ibidem*.

„przywołaniem nauki do porządku”²⁴, prowadzącym w XVII wieku do „wielkiego zerwania”²⁵ między Kościołem a nowożytną wiedzą, zmuszały uczonych do ograniczenia swobody wypowiedzi, autocenzury czy „skłonności do sekretu”²⁶. W 1616 roku natomiast na Indeks Ksiąg Zakazanych trafiło dzieło *De revolutionibus orbium coelestium* Kopernika i po raz pierwszy Święte Oficjum podało w wątpliwość prawomyślność tez Galileusza, co – po wydaniu *Dialogu o dwóch najważniejszych systemach świata (Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo)* – doprowadziło do procesu, zwieńczonego w 1633 roku uroczystym odwołaniem uznanych za heretyckie tez włoskiego badacza. W Rzeczypospolitej mogłoby się wydawać, że konflikt myśli naukowej z doktryną religijną nie skutkował tak dramatycznymi procesami, jednak nauka, jak wskazuje Barycz:

W szczególności pozostawała pod wpływem dwóch głównych czynników, które zaciążyły złowrogo na jej postawie, drogach i losach nie dopuszczając do normalnego jej rozwoju, skazując na vegetację i pozostawanie w tyle za myślą naukowo-poznawczą innych narodów. Czynnikiem tymi była preponderacja szlachty i kultura ziemiańska, nie doceniająca i lekceważąca ścisłe badania naukowe, zwłaszcza w zakresie nauk matematycznych i przyrodniczych, oraz przygniatający każdy przejaw wolnej myśli prąd kontrreformacji katolickiej²⁷.

Należy pamiętać, że w pierwszej połowie XVII wieku rozgorzał spór o autonomię Akademii Krakowskiej wobec nacisków Kolegium Jezuickiego, w odniesieniu do którego sam Brożek miał stwierdzić, że – jeśliby zakon zwyciężył – „zginą nauki, będzie tylko słyhać o gramatyce, retoryce, humanitas, o odpisywanych kursach, a zaśpiewamy *de profundis* Arystotelesowi, Platonowi i matematyce”²⁸. Pod koniec stulecia doszło natomiast do bezprecedensowego w Rzeczypospolitej ścięcia i spalenia Kazimierza Łyszczyńskiego (1689)²⁹, oskarżonego – podobnie jak siedemdziesiąt lat wcześniej Giulio Cesare Vanini – o ateizm na podstawie niezachowanego traktatu *De non existentia Dei*³⁰.

Zbigniew Ogonowski podkreśla również, że uczeni polscy w XVII wieku, jeśli nawet nie próbowali w najprostszy sposób przemilczeć zagadnień związanych z nowymi odkryciami

²⁴ G. Minois, *op. cit.*, s. 303–333 (rozdz. *Kontrreformacja i przywołanie nauki do porządku*).

²⁵ *Ibidem*, s. 335–369 (rozdz. *Galileusz, Kościół a nowożytna nauka: wielkie zerwanie XVII wieku*).

²⁶ *Ibidem*, s. 329; G. Raubo, „Ludzie się na górne zapatrują obroty”. *Astronomiczne konteksty literatury polskiego baroku*, Poznań 2011, s. 139.

²⁷ H. Barycz, *Wstęp*, s. 8.

²⁸ Cyt. za: J. Dobrzycki, *Galileuszowe lobby*, [w:] T. Bieńkowski, J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki*, s. 48.

²⁹ Warto zauważyć, że Łyszczyński nie był jedynym skazanym na śmierć za rzekomy ateizm szlachcicem w XVII-wiecznej Polsce, choć w literaturze przedmiotu najwięcej informacji podaje się o jego głośnym procesie. W 1699 w Nowogródku na stosie spalony miał zostać niejaki Przyborowski (Łyszczyński został ścięty, dopiero potem jego zwłoki uległy spaleni), o czym pisze w swojej kronice Kazimierz Dobiński. Fragment przedrukowany został w antologii: *Rzeczpospolita w dobie upadku. 1700–1740*, wybór źródeł, oprac. i wstęp J. Gierowski, Wrocław 1955, s. 98–99.

³⁰ J. Snopek, *op. cit.*, s. 53–56; A. Nowicki, *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa 1965, s. 51–68. *Casus* Łyszczyńskiego kojarzony był z osobą Vaniniego w dobie staropolskiej, o czym świadczy wzmianka w rozdziale o ateizmie zawartym w *Nowych Atenach* Benedykta Chmielowskiego. Zob. B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, Kraków 1966, s. 80.

naukowymi, musieli stanąć przed trudnością w głoszeniu swoich poglądów, szczególnie w formie drukowanej, gdyż:

Na przeszkodzie stały tu zwykle względy instytucjonalne: m.in. cenzura władz szkolnych czy zakonnych, a wreszcie liczenie się z presją środowiska, niechętnego nowinkom mogącym zakłócić normalny tok życia i ustalonych przyzwyczajzeń. Przeszkody tego rodzaju były w Polsce XVII w. na ogół silniejsze w środowisku katolickim niż różnowierczym, toteż w ośrodkach różnowierczych kryzys arystotelesowskiej kosmologii – m.in. także z tych powodów – nastąpił szybciej i szybciej też torowały sobie drogę prądy nowej astronomii³¹.

W szkolnictwie jezuickim, w Rzeczypospolitej aż do 1750 roku opartym na *Ratio studiorum*, nauczanie fizyki dopuszczało jedynie wykład nauki perypatetyckiej³². Konieczna w tych warunkach „skłonność do sekretu” powodowała, że skonfliktowany z jezuitami Brożek w wykładach z astronomii na Akademii Krakowskiej, mimo aprobaty dla myśli Kopernika, omawiał geocentryczny układ Ptolemeusza³³, swoje najbardziej kompleksowe dzieło literackie, *Gratis* (1625), będące pamfletem przeciwko jezuitom, musiał opublikować anonimowo³⁴ u kalwińskiego drukarza³⁵, a egzemplarze dzieł Galileusza pozostawiał bez zwyczajowych dla siebie dopisków i podkreśleń³⁶. Przechowywanie nieortodoksyjnych dzieł z własnoręcznymi uwagami i śladami wnikliwej lektury mogło stanowić ważki dowód w procesie o herezję, o czym przekonał się więziony przez inkwizycję Aleksander Skultet, historyk i kartograf, bliski współpracownik Kopernika³⁷. Również w niesławnym wyroku na Kazimierza Łyszczynskiego wzięto pod uwagę w procesie uwagę notatkę „A więc Boga nie ma” na marginesie dzieła *Theologia naturalis* (1615) Johanna Heinricha Alsteda³⁸. Warto również wziąć pod uwagę wpływ na postawę Brożka jego padewskiego mistrza, Cesare Cremoniniego (1550–1631), do którego otwarcie przyznaje się Brożek w zapiskach pamiętnikarskich³⁹:

Rozpoczął się już gwałtowny spór między jezuitami a Akademią Krakowską o prawo wykładania w Krakowie. Odjeżdżając do Włoch pozostawiłem Akademię cichą i spokojną, po powrocie zaś

³¹ J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII–XVII*, red. naukowa Z. Ogonowski, Warszawa 1989, s. 382.

³² T. Bieńkowski, *Wykształcenie szkolne i jego perspektywy poznawcze*, [w:] T. Bieńkowski, J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki*, s. 6.

³³ H. Barycz, *Wstęp*, s. 51. Por. B. Bieńkowska, *From Negation to Acceptance. The Reception of Heliocentric Theory in Polish Schools in the 17th and 18th Centuries*, [w:] *The Reception of Copernicus' Heliocentric Theory. Proceedings of a Symposium Organized by the International Union of History and Philosophy of Science. Toruń, Poland 1973*, ed. by J. Dobrzycki, Wrocław, Warszawa 1973, s. 88; J.N. Franke, *Jan Brożek (J. Broscius), akademik krakowski 1585–1652. Jego życie i dzieła, ze szczególnem uwzględnieniem prac matematycznych. Ze źródeł rękopiśmiennych*, Kraków 1884, s. 122.

³⁴ *Ibidem*, s. 221.

³⁵ Krakowscy drukarze obawiali się wydania pisma przeciwko jezuitom. Brożek miał posunąć się do interwencji ministra kalwińskiego przebywającego pod Krakowem. Zob. J.N. Franke, *op. cit.*, s. 110.

³⁶ H. Barycz, *Wstęp*, s. 49.

³⁷ U skonfliktowanego z Dantyszkiem i Hozjuszem Skulteta, kanonika kapituły warmińskiej, znaleziono m.in. dzieło Johanna Heinricha Bullingera, szwajcarskiego reformatora, z własnoręcznymi adnotacjami czytelnicznymi. Zob. A. Nowicki, *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, s. 32.

³⁸ P. Buchwald-Pelcowa, *Cenzura w dawnej Polsce*, s. 69.

³⁹ Por. H. Barycz, *Wstęp*, s. 87, 224.

zastalem ją pogrążoną w odmętach. Przez całe czterolecie studiów [1620–1624 – przyp. A.K.] donoszono i do Padwy szczegółowo o podkopywaniu stanowiska Akademii przez jezuitów. Wszystko to przedstawiałem tamtejszym uczonym a moim nauczycielom, zwłaszcza znakomitemu Cezarowi Cremonino, memu promotorowi i profesorowi medycyny. Od niego to powziąłem wiele wskazówek w sprawie zachowania całości Akademii, które wyprowadzał z niezwykłą rozumą sposobem arystotelesowskim z racji stanu i rzeczypospolitej⁴⁰.

Arystotelik wzbudzał także uznanie swoją charyzmą i sposobem prowadzenia wykładów, czego świadectwo przekazał – nieco młodszy od Brożka – Maciej Vorbek-Lettow (1593–1688), potomek spolszczonej rodziny niemieckiej, lekarz króla Władysława IV, który podjął studia medyczne w Padwie pod koniec 1612 roku. W swoich wspomnieniach zawarł entuzjastyczną opinię: „Miedzy filozofami *primas* był Cremonius, ten *philosophiam discipulis dictabat* nie z napisanej w domu karty, ale na pamięć, jak kiedy ksiądz na katedrze każe. Cudowne ingenijum!”⁴¹.

Z całą pewnością na podstawie zapisu Brożka wnioskować można, że Cremonini stanowił dla Brożka autorytet nie tylko w materii naukowej, lecz również w kwestii obrony nauki uniwersyteckiej przed ekspansją instytucjonalną jezuitów⁴². Włoski uczony, zapalony arystotelik, kontynuował w Padwie myśl bliską Pietro Pomponazziemu (1462–1525), opowiadając się za śmiertelnością duszy w zgodzie z wywodem *De anima*⁴³, co doprowadziło jezuitów do oskarżenia go o materializm, a w ostateczności do zarzutów inkwizycji o ateizm i awerroistyczną herezję „podwójnej prawdy”. Warto jednak zaznaczyć, że statut Uniwersytetu Padewskiego z 1607 roku zakładał interpretacje tekstów naukowych bez konieczności daleko posuniętych amplifikacji, co Cremonini miał rozumieć jako umożliwienie wykładu teorii Arystotelesa niezależnie od jej implikacji w kontekście religijnym⁴⁴.

Co ciekawe, w tej samej dekadzie, prawdopodobnie dwa lata po wyjeździe Brożka z Padwy, pod wpływem Cremoniniego znalazł się bardzo młody wówczas student, Gabriel Naudé (1600–1653), który stał się odpowiedzialny za francuską recepcję myśli padewskiego arystotelika w kręgu *libertins érudits*. Upowszechnił on rzekomą sentencję Cremoniniego, *intus ut libet, foris ut moris est*, wyrażając tym samym opinię, że filozof może niezależnie utrzymywać poglądy zgodne z prawdą

⁴⁰ J. Brożek, *Z uryków pamiętnikarskich*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, s. 427. Podkr. – A.K.

⁴¹ M. Vorbek-Lettow, *Skarbnica pamięci. Pamiętnik lekarza króla Władysława IV*, oprac. E. Galos, F. Mincer, pod red. nauk. W. Czaplńskiego, Wrocław 1968, s. 43.

⁴² Por. H. Barycz, *Padwa siedemnastowieczna w życiu intelektualnym Polski*, [w:] *idem, Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław 1965, s. 371.

⁴³ Na marginesie warto wspomnieć, że według ciekawej anegdoty uczony miał ułożyć dla siebie inskrypcję epitafijną: *Hic jacet totius Cremoninus* („tu leży cały Cremoninus”), co należałoby postrzegać jako potwierdzenie poglądu o śmiertelności duszy. Por. M. Craig, *Subverting Aristotle. Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore 2014, s. 55.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 6.

naukową oraz przekonania chrześcijańskie⁴⁵, a także jednoznacznie łącząc jego myśl z Aleksandrem z Afrodyzji i Awerroesem⁴⁶.

W istocie można w tak rozumianej postawie widzieć nowożytną kontynuację średniowiecznej idei kryterium „podwójnej prawdy” w duchu pragmatyzmu. Sam Pomponazzi, mimo swojego antyreligijnego naturalizmu, deklarował, że jego poglądy mogą zostać zawieszono przez wiarę, która przekracza dowodzenie naukowe⁴⁷. W potępieniu awerroizmu przez biskupa Tempiera w 1277 roku, podporządkowującym naukę teologii, za którego spuściznę Minois uważa proces Galileusza z 1633 roku⁴⁸, istotne miejsce zajmowała krytyka „podwójnej prawdy”, utrzymywanej wówczas przez Sigera z Brabancji:

[Niektórzy filozofowie] stwierdzają, że istnieją rzeczy prawdziwe z punktu widzenia filozofii, lecz nie z punktu widzenia wiary katolickiej, jak gdyby były dwie sprzeczne prawdy, i jakby istniała prawda w pismach pogan, która jest w opozycji do prawdy Pisma Świętego⁴⁹.

Mimo wagi potępienia rys dwoistości dowodzonej prawdy naukowej utrzymywał się jednak w burydanizmie późnej myśli scholastycznej, choć twierdzenia czerpane z porządku Objawienia (*supernaturaliter*) musiały w razie konfliktu brać górę nad argumentami racjonalnymi czy wywiedzionymi z natury (*naturaliter*)⁵⁰. Jak stwierdza Mieczysław Markowski, tez filozoficznych Burydan nie nazywał *demonstrationes*, a jedynie *persuasiones* czy *declarationes*, ocenianych miarą *probabilitas*, nie zaś *veritas*⁵¹. Co istotne, badacz średniowiecznej nauki wskazuje na szereg uczonych związanych z Akademią Krakowską, którzy dokonywali komentarzy pism Arystotelesa w burydańskim paradygmacie opisu⁵². Paweł z Worczyna w napisanych w 1417 roku *Quaestiones super tres libros „De Anima” Aristotelis* stawia dość radykalną tezę, iż w świetle przyrodzonego rozumu pogląd Aleksandra z Afrodyzji o śmiertelności ludzkiego intelektu jest prawdziwy („Alexander propter hoc dicit, quod intellectus esset corruptibilis sicut alia forma substantialis. Et hoc est verum in lumine naturali”⁵³), jednak *ratio naturalis* może zostać dopełnione przez *ratio fidei*⁵⁴. Polskiej myśli akademickiej XV wieku nieobca była zatem myśl o rozdziale między prawdą rozumu

⁴⁵ E. Muir, *The Culture Wars of the Late Renaissance. Sceptics, Libertines, and Opera*, Cambridge, Mass. 2007, s. 56.

⁴⁶ M. Craig, *op. cit.*, s. 134.

⁴⁷ M.L. Pine, *Pietro Pomponazzi's Attack on Religion and the Problem of the De fato*, [w:] *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hg. von F. Niewöhner, O. Pluta, Wiesbaden 1999, s. 145.

⁴⁸ G. Minois, *op. cit.*, s. 197.

⁴⁹ Cyt. za: B. Brożek, *Zasada podwójnej prawdy*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, pod red. S. Wszolka, Kraków 2006, s. 450.

⁵⁰ Hipotezy naukowe można było opatrywać zastrzeżeniem *loquendo naturaliter*, rozumianym jako „mówiąc tak, jak dyktuje filozofia przyrody”. Zob. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, przeł. T. Szafrński, Warszawa 2005, s. 110.

⁵¹ M. Markowski, *op. cit.*, s. 71.

⁵² Zofia Włodek wspomina również o popularności teorii fizycznych Burydana we frakcji Akademii Krakowskiej, której przewodził Benedykt Hesse (1389–1456). Por. *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 3: Z. Włodek, *Filozofia bytu*, Wrocław, Warszawa 1977, s. 182.

⁵³ Cyt. za: *ibidem*, s. 76–77.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 77.

przyrodzonego a prawdą teologiczną, co zdaje się antycypować – z jednej strony – fideistyczny sceptycyzm XVII wieku, a z drugiej – pragmatyczną postawę nowożytnych naukowców, takich jak Pomponazzi i Cremonini oraz libertyni.

Z pism Brożka nie sposób zrekonstruować jego poglądu na temat myśli „znakomitego” arystotelika. Kontrowersyjna od czasu XIII-wiecznego renesansu Stagiryty problematyka śmiertelności duszy zdawała się nie zaprzętać umysłu polskiego profesora, obrońcy ścisłych metod dowodzenia naukowego, który w liście do Stanisława Pudłowskiego wyznaje: „zawsze brzydziłem sobie te kursy, których extra scholam vix aliquis usu, gustu w nich nie mając dla sposobnego ingenium”⁵⁵. Jednak korzystanie ze „wskazówek w sprawie zachowania całości Akademii”, podkreślenie „niezwykłej rozwagi” Cremoniniego i wspólnota doświadczeń w konflikcie z jezuitami w świetle zaledwie o dwa lata późniejszej recepcji Gabriela Naudé mogą sugerować, że Brożkowi nieobca była pragmatyczna postawa włoskiego mistrza. To pokrewieństwo ideowe można by widzieć we wskazanych przykładach ostrożności Kurzeli i w częściowej apologii Arystotelesa wobec nowych odkryć w nauce. Co prawda, Brożek jako entuzjasta teorii kopernikańskiej i eksperymentu w astronomii, nie powtórzyłby gestu Cremoniniego, kolegi Galileusza, który miał rzekomo odmówić spojrzenia przez lunetę, zaslaniając się przekonaniem o doskonałości arystotelizmu⁵⁶. Jednak w późnym okresie działalności naukowej dokonał analogicznej refutacji nauki eksperymentalnej w Polsce jako przedstawiciel krakowskich perypatetyków. W 1647 roku polski uczyony jako przedstawiciel Akademii Krakowskiej⁵⁷ opublikował pismo *Peripateticus Cracoviensis a Ioanne Broscio Curzeloviensi productus*, wymierzone na podstawie fizyki perypatetyckiej w pionierskie doświadczenia udowadniające istnienie próżni, prowadzone na dworze Władysława IV przez włoskiego kapucyna, Waleriana Magniego⁵⁸. W tym samym roku do warszawskiego wydania trzech dotychczasowych pism pod wspólnym tytułem *Admiranda de vacuo* Magni dołączył również odpowiedź na te zarzuty (*Valeriani Magni Fratris*

⁵⁵ J. Brożek, *Do Stanisława Pudłowskiego, profesora Uniwersytetu Krakowskiego* [19 IX 1643], [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, s. 512.

⁵⁶ G. Minois, *op. cit.*, s. 327.

⁵⁷ Przeciwno Magniemu wystąpiło nie tylko środowisko Akademii Krakowskiej, lecz również Wileńskiej, które reprezentował Wojciech Kojalowicz-Wijuk, autor polemicznego pisma, *Oculus ratione correctus*. Zob. J. Czerkawski, *op. cit.*, s. 166.

⁵⁸ K. Targosz, *Uczony dwór Ludwiki Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Wrocław 1975, s. 310–311. Szeroki był spór o pierwszeństwo w eksperymentach z próżnią, których do 1647 roku nie był nawet świadomy sam Kartezjusz. Wcześniej jednak we Włoszech podobne eksperymenty przeprowadzali Gasparo Berti i Evangelista Torricelli (1643), a we Francji w styczniu i w lutym 1647 roku do grona prekursorów dołączył Pascal. W październiku 1647 roku Magni został oskarżony o plagiat przez francuskiego matematyka, de Roberval. Jednak prawdopodobnie kapucyn nie był świadomy wcześniejszych doświadczeń, a swoje badania prowadził niezależnie. Z całą pewnością można natomiast stwierdzić, że Magni jako pierwszy w Europie wydał drukowaną publikację na temat istnienia próżni. Zob. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *op. cit.*, s. 378–379.

*Capuccini responsio ad Peripateticum Cracovien.*⁵⁹), którą rozpoczyna od przytoczenia wypowiedzi Brozka, podkreślając dobitnie, iż „*sunt eius verba*”:

Novatores, planam et sanam doctrinam Aristotelis, ac receptam ab Ecclesia Catholica, convellentis et opinionibus novis viam sectis innumeris sternerentes, vel certitudine sciendi tollentes⁶⁰.

Konkluzja „perypatetyka krakowskiego” brzmiała natomiast:

Vacuum non esse affirmamus, quia id rationibus et experientia confirmavit Aristoteles, ac praeter Aristotelem plurimi Philosophi⁶¹.

Zaskakujące, że w ostatnich latach życia uczony głoszący wyższość matematyki i doświadczenia nad spekulacją intelektualną miał w służbie doktryny katolickiej podporządkowywać badania naukowe interpretacji teologicznej i bronić skostniałego arystotelizmu, którego w połowie XVII wieku, wzięwszy pod uwagę osiągnięcia filozofii naturalnej i astronomii, nie sposób było nazywać *certitudine sciendi*. Interesujący komentarz na temat uwikłania debaty naukowej w konieczność dowodzenia zgodności z Pismem odnaleźć można w *Mysłach* Pascala:

Godne podziwu jest, że nigdy żaden autor kanoniczny nie posłużył się naturą, aby dowieść Boga. Wszyscy starają się wzbudzić wiarę w Niego. Dawid, Salomon itd., żaden z nich nie powiedział: „Nie ma próżni, więc jest Bóg”. W czym okazali się bystrzejsi od najbystrzejszych ludzi późniejszych czasów, którzy wszyscy się tym posługiwali⁶².

Autor, wychodząc od uwagi, że samej Biblii nie sposób przypisać argumentów dowodzących Boga, które miałyby opierać się na porządku natury, krytykuje uczonych nowożytnych, posługujących się scholastycznym z ducha dedukowaniem w przypadku takich twierdzeń, jak „Nie ma próżni, więc jest Bóg”, co świadczyłoby przede wszystkim o zgodności Pisma z Arystotelesem. Eksperymenty Magniego i jego poprzedników kazaly się zatem odczytywać według klucza nierozłączności filozofii naturalnej od teologii jako teza „Jest próżnia, więc nie ma Boga”, czemu przeciwstawiał się Brożek w swojej polemice. Jan Czerkawski dobitnie podkreśla, że krakowska i wileńska krytyka doświadczeń Magniego stanowiła gest obrony filozoficzno-ideologicznej jedności, która podówczas mogła być gwarantowana tylko autorytetem Arystotelesa:

W „dyskusji” tej argumenty ideologiczne zdecydowanie górują nad naukowymi, chodziło bowiem o obronę *unitas doctrinae*. Ten zasadniczy podtekst polemiki jasno wyłożył ówczesny rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego – Jan Witeliusz, rekomendując książkę Brozka. Podkreślił on, iż to dzieło jest bardzo pożyteczne, ponieważ skierowane zostało przeciw „nowatorom”, którzy próbują

⁵⁹ *Admiranda de vacuo, scilicet Valeriani Magni demonstratio ocularis de possibilitate vacui. Eiusdem altera pars demonstrationis ocularis. D. De Roberval Narratio de vacuo. Valeriani responsio ad D. de Roberval. Responsio eiusdem ad Peripateticum Cracoviensem, Varsoviae 1647.*

⁶⁰ *Ibidem*, s. 49.

⁶¹ Cyt. za: J.N. Franke, *op. cit.*, s. 152.

⁶² B. Pascal, *Mysli*, s. 28.

obalić filozofię Arystotelesa i „nowymi poglądami otwierają drogę do powstania niezliczonych kierunków filozoficznych i przez to podważają zaufanie do jednej uznanej wiedzy i filozofii⁶³.

W zachowanych fragmentach przedmowy do traktatu o próżni Pascal natomiast trzeźwo i dobitnie podkreślał wagę autorytetu starożytnych, ciężącą nad eksperymentami XVII-wiecznej nauki:

Respekt dla starożytnej wiedzy jest dziś tak przemożny, nawet w tych dziedzinach, w których najmniej powinien znaczyć, że myśli dawnych autorów uznawane są za wieszczby, a nawet ich niejasności – za święte tajemnice; nie można ogłosić nowego pomysłu nie narażając się na niebezpieczeństwo, wystarczy się natomiast powołać na pisma starożytnych, by obalić najmocniejsze nawet racje [...]⁶⁴.

Jednak szereg poglądów naukowych Kurzelity z wcześniejszych lat pracy akademickiej przeczy jego późnemu stanowisku i stawia go w szeregu owych potępionych w latach 40. XVII wieku „nowatorów”. W 1619 roku Brożek wydał pismo, *Dissertatio de cometa Astrophili*, wycelowane w poglądy Andrzeja Żędzianowskiego, autora popularnej i opartej na spetryfikowanych stereotypach publikacji *Kometa z przestrogi niebieskiej*, który w przedmowie deklarował:

Spisałem Czytelniku miły z teraźniejszego Komety groźnego wszystkie okoliczności także skutki następujące, y którym bardziej szkodliwe, iako naypilniej pokazuiąc *Astronomicè, Phisicè, Historicè* z przestrogą. [...] abym wątpliwego nauczył, smętnego pocieszył, złośliwy aby się opamiętał, tobie zaś chęć większą do czytania podał⁶⁵.

Brożek na podstawie współczesnej mu wiedzy astronomicznej przeciwstawiał się w swojej polemice nie tylko urojeniom Żędzianowskiego, lecz również fizyce perypatetyckiej, o czym dobitnie świadczy rękopiśmienna dedykacja Krzysztofowi Paclawskiemu, w której stwierdzał, że „musiał odstąpić od poglądów Arystotelesa dotyczących miejsca komet, aby pozostać wiernym geometrii”⁶⁶, w samym dziele zwracał się zaś do Piotra Krügera: „niech autorytet starożytnych o tyle tylko Cię wiąże, o ile pozwoli na to rozumowanie oparte na zasadach geometrii”⁶⁷. Zbigniew Ogonowski podkreśla, że kolejne wyraźne świadectwo krytyki arystotelesowskiej fizyki w kręgu

⁶³ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 167.

⁶⁴ B. Pascal, *Fragment przedmowy do traktatu o próżni*, [w:] *idem, Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, oprac. M. Tazbir, Warszawa 1962, s. 52.

⁶⁵ Na podst.: A. Żędzianowski, *Kometa z przestrogi niebieskiej. W roku od Narodzenia Bożego widziany. 1618, Miesiąca Listopada w Niedziadku zodiacyjnym z skutkami pilnie uważonemi*, Kraków 1619, k. A₂v. We wszystkich przytoczeniach z polskich starodruków zachowuje oryginalną pisownię i interpunkcję, pomijając jedynie zapis samogłosek pochylonych.

⁶⁶ Cyt. za: J. Gruchała, *Lektury antyczne Jana Brożka (w świetle rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej)*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1978, R. 28, s. 62.

⁶⁷ J. Brożek, *Rozprawa o komete Astrophila*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 2, s. 106. Oryg. „Tantum te detineat veterum autoritas, quantum ratio Geometriae principijs confirmata permittet” (J. Brożek, *Dissertatio de cometa Astrophili*, Cracoviae 1619, strony nienumerowane).

Akademii Krakowskiej, *De cometa dogma mathematicum* Jana Tońskiego, pojawiło się dopiero w 1653 roku, ponad trzydzieści lat później od wydania *Rozprawy o komecie Astrofild*⁶⁸.

Nazwisko Magniego w opracowanych przez Barycza pismach i korespondencji Kurzelity pojawia się – poza *Peripateticus Cracoviensis* – jedynie raz i trudno doszukiwać się w tej nocy awersji do metody eksperymentalnej. W cytowanym już liście do Stanisława Pudłowskiego z września 1643 roku Brożek, omawiając kwestię możliwych „taks” na przyrządy astronomiczne i matematyczne, wspomina: „Beł tam na Grodzkiej ulicy pan Jan, co rabiął instrumenta ks. Walerianowi [Magniemu – przyp. A.K.]”⁶⁹.

Skąd zatem tak silna reakcja na doświadczenia kapucyna, w których „instrumenta” przyczyniły się do podważenia perypatetyckiego twierdzenia, iż natura nie znosi próżni? Dlaczego w połowie XVII wieku miałby Brożek bronić Arystotelesa przed Magnim na polu fizykalnego pojęcia próżni czy przed Ramusem w kwestii geometrii euklidesowej (*Apologia pro Aristotele et Euclide contra Petrum Ramum...*, 1652)⁷⁰, przyjmując jednocześnie heliocentryczny model świata, zaprzeczający perypatetykiemu immobilizmowi? Henryk Barycz podkreśla, że schylek życia Brożka wiąże się z akcesem do wyższej hierarchii kościelnej i swego rodzaju kompromisowym oportunistycznym⁷¹. W 1639 roku Kurzelita opuścił Akademię Krakowską, spędzając kolejnych kilka lat na Podlasiu⁷², a w 1648 roku powrócił do Krakowa, by w lutym obronić doktorat z teologii i rok później zostać wyniesionym do godności kanonika katedralnego krakowskiego. Warto zwrócić uwagę na fakt, że na piśmie Brożka przeciwko *De vacuo* Magniego znalazła się aprobata Jakuba Witeliusza (1587–1648), rektora Akademii, publikującego swój dorobek w tej samej oficynie, w której wydany został *Peripateticus Cracoviensis*, mianowicie u Franciszka Cezarego Starszego⁷³. O samym Witeliuszu wiadomo niewiele, na długo przed podjęciem funkcji rektora został wymieniony przez Szymona Starowolskiego w *De claris oratoribus Sarmatiae* (Florence, 1628) – obok

⁶⁸ J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *op. cit.*, s. 383–384.

⁶⁹ J. Brożek, *Do Stanisława Pudłowskiego*, s. 513.

⁷⁰ Późną postawę Brożka wobec dzieła francuskiego hugenoty można skonstrastować z listem do Adriana van Roomena z 1610 roku, w którym młody uczyony komentuje twierdzenie dotyczące figur izoperymetrycznych Ramusa w bardzo umiarkowanym tonie. Por. J. Brożek, *Listy dotyczące pełniejszego zrozumienia własności figur foremnych*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 2, s. 70.

⁷¹ H. Barycz, *Wstęp*, s. 116. Jan Nepomucen Franke wymownie stwierdza, że u Brożka „zapal polemiczny ostygł z wiekiem pod suknią kapłańską”. J.N. Franke, *op. cit.*, s. 153.

⁷² J.N. Franke, *op. cit.*, s. 146.

⁷³ Między rokiem 1623 a 1638 oficyna Franciszka Cezarego ogłosiła aż siedemnaście druków Jakuba Witeliusza. Warto również podkreślić, że wskazana drukarnia krakowska trudniła się głównie publikacją książek naukowych oraz pisanych przez polskie duchowieństwo, przy czym spośród wszystkich zgromadzeń zakonnych najczęściej wydawano dzieła jezuitów. Por. M. Malicki, *Repertuar wydawniczy drukarni Franciszka Cezarego Starszego 1616–1651*, cz. 1: *Bibliografia druków Franciszka Cezarego Starszego 1616–1651*, Kraków 2010, s. 21, 25. Brożek pierwszy raz opublikował u Franciszka Cezarego *Prophetia* (1625), a w następnych latach wydawał jedynie materiały dydaktyczne dla studentów Akademii, takie jak tablice i zadania matematyczne. Po 1 listopada 1647 roku opublikował tam jednak *Peripateticus Cracoviensis*, a zaledwie kilka miesięcy później, bo już między 1 lutym a 3 marcem – rozprawę doktorską z teologii, *Quaestio theologica in Alma Academia Crac. A [...] proposita pro licentia ad doctoratum Sacrae Theologiae obtinenda*. Por. M. Malicki, *op. cit.*, s. 76.

Jana Petrycego, Jakuba Najmanowica i Wawrzyńca Śmieszkwica – jako profesor akademicki słynący z „talentu i uczoności”⁷⁴, którego zdolności pisarskie przewyższały jednak oratorskie. Wcześniej wykorzystał Starowolski sporą liczbę epigramatów panegirycznych autorstwa Witeliusza w *Scriptorum polonicorum bekatontas* Starowolskiego (Frankfurt, 1625).

Po publikacji zapoznanego dzieła *Quaestio astronomica* (1640) Wojciecha Rajmunda Strażyca, odważnie wyrażającego przekonania nowożytnej wiedzy przyrodniczej wymierzonej w arystotelizm⁷⁵, i śmierci Stanisława Pudłowskiego w 1645 roku, znawcy Galileusza, zwolennika fizyki eksperymentalnej i obserwacji astronomicznych, Akademia Krakowska na długie dekady stracić miała bezpośredni kontakt z aktualnymi osiągnięciami nauki europejskiej. Późne publikacje Brożka przypadłyby wobec tego na okres stopniowego odwrotu od zainteresowania nowymi metodami w przyrodoznawstwie. Na podstawie skromnych materiałów biograficznych dotyczących kilku lat życia Kurzelity przed 1648 rokiem trudno jednakże doszukiwać się jasnych przyczyn wyrażonego w *Peripateticus Cracoviensis* stanowiska naukowego. Kusząca mogłaby wydawać się teza o konieczności konformizmu wobec urażonych *Gratisem* jezuitów⁷⁶ i udowodnienia swojej ortodoksji na kilka miesięcy przed obroną doktoratu z teologii i powrotem na coraz bardziej kostniejącą w arystotelizmie Akademię, której rektorem do śmierci w kwietniu 1648 roku był Witeliusz. Jak stwierdzał w podobnym duchu Henryk Barycz:

Kto wie, czy wielokrotnie podkreślana prawowierność w stosunku do Kościoła i jego nauki nie była do pewnego stopnia formą obrony Brożka przed podejrzeniem i zarzutami o nieprawomyślność religijną. Wiemy, że już w jego młodości jezuita wystąpili przeciw Brożkowi z oskarżeniem o herezję; może nie było ono tak bezzasadne, może wypływało nie tylko z samej niechęci, lecz z dostrzeżenia w nim już wówczas wroga⁷⁷.

Janusz Gruchala podkreśla natomiast, że na podstawie badań nad księgozbiorem Brożka trudno by wnioskować o jakichkolwiek pogłębionych i systematycznych studiach w dziedzinie teologii, która najwyraźniej nie zajmowała go tak jak nauki przyrodnicze, i dodaje, że:

Przejście na Wydział Teologiczny trzeba motywować raczej chęcią uzyskania bogatych prebend kościelnych przyznawanych profesorom teologii i wejścia w krąg ludzi ówczesnie najwyższej cenionych w Akademii⁷⁸.

⁷⁴ S. Starowolski, *De claris oratoribus Sarmatiae. O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. E.J. Głębička, Warszawa 2002, s. 71.

⁷⁵ Zob. więcej: J. Dobrzycki, *Galileuszowe lobby*, [w:] T. Bieńkowski, J. Dobrzycki, *Staropolski świat nauki*, s. 50–51. Warto zauważyć, że dzieło Strażyca powstało w czasie pełnienia funkcji rektora przez Stanisława Pudłowskiego (1640–1641).

⁷⁶ Franke pisze o obustronnej niechęci między Brożkiem a jezuitami w okresie pobytu uczonego w Międzyrzeczu, co skutkowało używaniem kryptografii w listach do przyjaciela, Stanisława Pudłowskiego z obawy przed cenzurą korespondencji. J.N. Franke, *op. cit.*, s. 153–154.

⁷⁷ H. Barycz, *Wstęp*, s. 12.

⁷⁸ J. Gruchala, *Piśmiennictwo zachodnioeuropejskie i polskie w lekturach Jana Brożka (na podstawie rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej)*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1979, R. 29, s. 92–93.

Warto również zauważyć, że Witeliusz obronił doktorat z teologii w Rzymie w 1637 roku, jednak nostryfikował go dopiero w 1646 roku, przechodząc na Wydział Teologiczny⁷⁹. Jeśli Brożkiem kierował oportunizm, to warto zauważyć, że jego adwersarz, Magni, również musiał zachowywać daleko posuniętą ostrożność w opiniach, które mogły godzić w doktrynę katolicką. Kapucyn prawdopodobnie zamierzał do *Admiranda de vacuo* dodać również pismo *De atheismo Aristotelis* dedykowane samemu Marinowi Mersenne'owi⁸⁰, przyjacielowi Kartezjusza, jednak odradzono mu to, by nie wzbudzać reakcji Rzymu i nie bronić mu drogi do godności kardynalskiej⁸¹. W 1661 roku w Kolonii Magni wydał jednak większe dzieło *Principiorum philosophiae editio duo*⁸², w którym zawarł zarówno *De vacuo, Responsio ad Peripateticum Cracoviensis*, jak i krótkie pismo o „bezbożności” Arystotelesa. Autor, przekonany, iż „*atheismus est mallum*”, stwierdza kategorycznie:

Laudatur enim Stagirita ab acumine mentis: laudatur a doctrina, laudatur ab Ethnicis, a Christianis, a Catholicis ab Hereticis: et tamen docet, Mundum esse aeternum, et increatum, qui regatur fatali necessitate motus Coelorum, Deus nil penitus efficiente. Hic adde ex ejus sententia moralitatem Animae rationalis, et cense, qua salute generis humani laudetur hoc monstrum⁸³.

Pierre Bayle w słynnym *Dictionnaire historique et critique* (editio princeps, 1697) w wywodzie przeciwko arystotelizmowi notował pismo Magniego („*un Ouvrage de l'Athéisme d'Aristote*”⁸⁴), nazwanego „*le célèbre Capucin*”⁸⁵, obok *De reductione ad religionem* Tomaso Campanelli⁸⁶. Znamienne, że w poprzednim stuleciu właśnie zaciekle krytykowany przez Brożka Ramus (Pierre de la Ramée)⁸⁷, hugenota, który poniósł śmierć w czasie nocy św. Bartłomieja, w swoim traktacie o metafizyce Arystotelesa (1566) zawarł również rozdział o ateizmie filozofii perypatetyckiej, zwracając uwagę na oczywisty paradoks, iż teologia katolicka broni poglądu, dopuszczającego myśl o śmiertelności duszy czy wielości bogów odpowiadających liczbie sfer niebieskich. Ramus wtrąca w swój wywód

⁷⁹ H.E. Wyczawski, *Witeliusz (Vitellius) Jakub*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, t. 4, Warszawa 1983, s. 444.

⁸⁰ Na ten temat zob. również: K. Targosz, *Wokół „ukrytego filozofa” – ślady pierwszych zetknięć z Kartezjuszem i jego myślą zę strony polskiej*, „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*” seria A, z. 16, s. 94–95.

⁸¹ K. Targosz, *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi*, s. 310. Pismo weszło w skład późniejszego druku *Principiorum philosophiae*, jednak według podpisu w drugiej edycji (*Principiorum philosophiae editio duo*, 1661) napisane zostało w grudniu 1647 roku w Warszawie.

⁸² Na temat wcześniejszych edycji pism Magniego i jego kompleksowych poglądów filozoficznych wymierzonych w Arystotelesa zob. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *op. cit.*, s. 378–381. Więcej na temat filozofii Magniego zob. S. Sousedík, *Valerianus Magni (1586–1661). Versuch einer Erneuerung der christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert*, Sankt Augustin 1982.

⁸³ V. Magni, *De atheismo Aristotelis*, [w:] *idem, Principiorum philosophiae editio duo. Continens Axiomata, Ens non factum, Lucem mentium, Vacuum, Vitrum mirabiliter fractum, Incorruptibilitatem aquae, Atheismum Aristotelis, Soliloquia animae cum Deo*, Coloniae 1661, s. 122.

⁸⁴ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, quatrième édition, revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par Mr. des Maizeaux, t. 1, a Amsterdam, a Leide 1730, s. 327.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Por. M. Craig, *op. cit.*, s. 171.

⁸⁷ Por. rękopiśmienne dopiski Brożka wycelowane w konwersję Ramusa na kartach dzieł Biblioteki Jagiellońskiej: M. Choptiany, *Jan Brożek, czytelnik Ramusa*, „*Rocznik Biblioteki Narodowej*” 2013, t. 44, s. 137–143.

autobiograficzne wspomnienie własnego konfliktu z Kościołem, skutkującego poważnymi oskarżeniami o sceptycyzm⁸⁸, których podstawą był jedynie antyarystotelizm:

O chrześcijańscy teologowie, zauważcie nareszcie, jaka to zaraza została wprowadzona do szkół pod nazwą teologii! Filozof ten nie wiem przez ile wieków czczony był jak jakieś bóstwo i tak został przyjęty w całości, że jest uważany za fundament i firmament teologii chrześcijańskiej. To właśnie było powodem, że dwadzieścia dwa lata temu zostałem oskarżony o popełnienie zbrodni osłabienia autorytetu Arystotelesa i w ten sposób osłabienia autorytetu religii chrześcijańskiej. Jakże inaczej postąpił Mahomet, odrzucając od siebie i gardząc takim autorytetem w swojej teologii⁸⁹.

Problematyka arystotelizmu w dobie rewolucji naukowej i kontrreformacji stanowi jedno z węzłowych zagadnień nowożytności, które w dobitny sposób podaje w wątpliwość zwyczajowe w dawnej kulturze kryterium prawdy, jakim był autorytet. Z jednej strony badania naukowe w coraz większej mierze opierające się na obliczeniach matematycznych, indukcji i dowodach eksperymentalnych musiały z konieczności dyskredytować pakiet uznawanych dotąd za pewnik przekonań perypatetyckich z zakresu fizyki czy kosmologii. Z drugiej jednak, myśl Stagiryty na przełomie XVI i XVII wieku ponownie umocniona doktryną katolicką stała się równoznaczna z ortodoksyjnością, mimo że jeszcze stulecie wcześniej obrona niektórych tez arystotelizmu, wiążąca się przede wszystkim z przekonaniem o śmiertelności duszy, mogła być uznana za herezję. W pierwszej połowie XVI wieku materializm arystotelesowski naznaczał skazą nieprawomyślności Pomponazziego, a na początku następnego wieku – Cremoniniego, jednak w kolejnych dekadach XVII wieku aprobata dla fizyki perypatetyckiej na drodze odrzucenia indukcji i eksperymentu mogła być odczytywana za zgodną z doktryną religijną. Postawa Brożka rysuje się na tym tle dalece ambiwalentnie. Związki z uniwersytetem padewskim mogły umocnić w adeptce medycyny sympatie perypatetyckie, jednak arystotelizm Cremoniniego odbiegał od ścisłej doktryny Kościoła, podczas gdy Brożkowa „apologia” twierdzenia, że natura nie znosi próżni, około połowy XVII wieku wycelowana była w doświadczenia nowej nauki.

Nie sposób odpowiedzieć zasadnie na pytanie, czy sprzeczności w postawie intelektualnej krakowskiego uczonego, „osobliwa schizofrenia światopoglądowa”⁹⁰, wynikały z konsekwentnego przyjęcia pragmatycznego poglądu Cremoniniego, *intus ut libet, foris ut moris est*. Niewątpliwie jednak nauka przełomu XVI i XVII wieku wykazywała sprzeczne cechy związane z anachronizmem oficjalnych instytucji akademickich, naciskami Kościoła i zyskującego na znaczeniu środowiska jezuitów. Sylwetka umysłowa Brożka nie jest na tym tle wyjątkiem, a wręcz modelowym

⁸⁸ Por. R.H. Popkin, *op. cit.*, s. 28. Z bliskiego kręgu Ramusa wywodził się też Omer Talon, który w dziele *Academica* (1548) rozwijał myśl sceptyczną być może również w celu uzasadnienia Ramusowego ataku na arystotelizm.

⁸⁹ P. de la Ramée, *O metafizyce Arystotelesa*, przeł. P. Szydłowski, [w:] *Filozofia francuskiego odrodzenia*, wybór, wstęp i przyp. A. Nowicki, Warszawa 1973, s. 151.

⁹⁰ Stępień odnosi tę formułę do Jana Andrzeja Morsztyna: P. Stępień, *Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci. Hieronim Morsztyn, Szymon Zimorowic, Jan Andrzej Morsztyn*, Warszawa 1996, s. 123.

przykładem kontrowersji wokół nowej koncepcji nauki, które warto poddać głębszej refleksji również w kontekście przejawiających się w stosunku do wiedzy i poznania naukowego wątków sceptycznych.

2. Sceptycyzm jako filozofia otwarcia w marginaliach Brożka

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Brożek jako namiętny bibliofil, który we własnych zbiorach zgromadził około dwa i pół tysiąca tomów⁹¹, oraz kustosz Biblioteki Jagiellońskiej (1631–1638)⁹², nie tylko sporządzał odręczne notatki w raptularzach, lecz również pokrywał egzemplarze studiowanych przez siebie woluminów niezliczonymi uwagami i dopiskami, pozostawiając po sobie sporych rozmiarów, choć z konieczności rozproszoną, spuściznę rękopiśmienną. Już w 1900 roku historyk nauki, Ludwik Antoni Birkenmajer, opracowując komentarze Brożka towarzyszące edycjom dzieł Kopernika, deklarował w przypisie:

Rzetelną przysługę oddałby historii nauki pracownik, któryby zajął się zebraniem i wydaniem najrozmaitszych zapisek wszechstronnie wykształconego Brosciusa, rozsianych na mnóstwie starszych druków i rękopisów biblioteki Jagiellońskiej⁹³.

Z perspektywy historii idei rękopiśmienne marginalia Brożka są źródłem nie do przecenienia, które niejednokrotnie może dawać badaczowi lepszy wgląd w umysłowość XVII-wiecznego profesora krakowskiego niż starannie wydane łacińskie traktaty, takie jak *Apologia pro Aristotele et Euclide contra Petrum Ramum...* (1652). W niełatwych dla naukowców nowej epoki warunkach kulturowych pierwszej połowy XVII wieku różnica między tekstem oddawanym do druku i narażonym na kontrowersje przez wejście w sferę publiczną a zapisem odręcznym, przeznaczonym z definicji na użytek prywatnej refleksji okazuje się fundamentalna. Na problem ten wskazuje Barycz:

[...] Brożek musiał położyć stanowczy tłumik na swe antyszlacheckie i wolnomyślne poglądy, a swym najbardziej istotnym przekonaniom nie mógł dać wyrazu na zewnątrz, co najwyżej w skrytości serca powierzał je tajni swych rękopiśmiennych zapisek, których odczytanie po wiekach przez dzisiejszego badacza daje dopiero w pełni świadectwo jego niezależnej wyznaniowo i społecznie postawie⁹⁴.

Na atmosferę zaciętych i radykalnych polemik, w niewielkim stopniu opartych na merytorycznych przesłankach utyskiwał niejednokrotnie Galileusz, który na wstępie *Wagi probierczej* stwierdzał:

⁹¹ M. Choptiany, *op. cit.*, s. 144.

⁹² H. Barycz, *Wstęp*, s. 105.

⁹³ L.A. Birkenmajer, *Mikołaj Kopernik. Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne*, Kraków 1900, s. 658. Por. M. Choptiany, *op. cit.*, s. 146.

⁹⁴ H. Barycz, *Wstęp*, s. 12.

Nigdy nie udało mi się pojąć [...] skąd się to wzięło, że wszystkie moje dzieła, które uznałem za stosowne opublikować, bo pragnąłem przysłużyć się innym i sprawić im przyjemność, stały się przedmiotem – ze strony wielu – jakiejś wrogiej zawziętości objawiającej się w odmawianiu, przywłaszczaniu sobie i lekceważeniu tej niewielkiej może sławy, która, jeśli już nie z powodu dzieł, to przynajmniej z powodu moich intencji, wydawało się, że mi się należy. Jeszcze nie wyszła farba drukarska na stronach mojego dzieła *Nunzio sidereo (Gwiazdny zwiastun)*, w którym opisywałem wiele nowych wspaniałych rzeczy, dostrzeżonych na niebie – odkryć, które musiały przecież przypaść do gustu miłośnikom prawdziwej filozofii – a już podniosły się z czterech stron świata głosy pomniejszające ich znaczenie. Nie brakowało i tych, co to powodowani samym tylko pragnieniem obalenia moich tez nie cofnęli się przed podawaniem w wątpliwość rzeczy, które sami mogli obserwować, kiedy tylko chcieli i które wielokrotnie na własne oczy widzieli. [...] *Listy o plamach słonecznych* zaś, przez iluż i na jakże wiele sposobów były zwalczane? A przecież ich temat, który powinien był poruszyć umysły i zaowocować nowymi refleksjami, został wysmiany i wyszydzony przez wielu z tych, którzy nie dowierzali listom albo nie docenili ich wagi, inni zaś, nie będąc w stanie zgodzić się ze mną, samo zaproponowali ujęcia dość śmieszne i całkowicie nieprawdopodobne⁹⁵.

Z perspektywy pragmatyki życia publicznego, wnosząc po perypetiach szeregu naukowców pierwszej połowy XVII wieku, z Galileuszem na czele, trudno się dziwić, że w środowisku Akademii Krakowskiej Brożek nie był skłonny rozwinąć kontrowersyjnych myśli z marginaliów w publikacjach oddawanych do druku czy wydać choćby krótkiego dziełka traktującego o możliwej wielości światów poza Ziemią, temacie, który żywo interesował go w marginaliach związanych z konsekwencjami odkryć astronomicznych⁹⁶.

Poza korpusem dzieł spełniających standardy rozprawy akademickiej i wspomnianym już utworem polemicznym, *Gratis*, oraz kilkoma utworami poetyckimi poświęconymi Kopernikowi⁹⁷, uczony pozostawił po sobie również nieopracowane literacko, rękopiśmienne wypowiedzi, zapiski pamiętnikarskie i apoftegmaty, w których bliska jest mu tradycja aforystyki⁹⁸, epigramatyki⁹⁹ czy paremiografii, pokrewna *Adagiom* Erazma z Rotterdamu¹⁰⁰, oraz kultura popularna i ludowa¹⁰¹. Jak

⁹⁵ Galileo Galilei, *Waga probiercza*, [w:] T. Sierotowicz, *Od metodycznej polemiki do polemiki metodologicznej. Impresje z lektury wraz „Wagi probierczej” Galileusza wraz z antologią*, Tarnów 2008, s. 120–121.

⁹⁶ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 147–149. Omówienie tego niezwykle ciekawego świadectwa swobodnej myśli nieantropocentrycznej, według której nieskończony wszechświat może być domem również dla stworzeń niezamieszkujących Ziemi, leży poza ścisłym polem tematycznym niniejszego rozdziału. Na ten temat zob. G. Raubo, „*Ludzie się na górne zapatrują obroty*”, s. 117–119.

⁹⁷ Zob. B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*, Wrocław 1971, s. 231–233.

⁹⁸ W studenckim raptularzu Brożka znalazł się krótki, łacińskojęzyczny zbiór myśli, zatytułowany *Aphorismi*. Zob. J. Gruchała, *Lektury antyczne Jana Brożka*, s. 62.

⁹⁹ Z pewnością Brożek należał do zagorzałych czytelników walijskiego epigramatyka XVII-wiecznego, Johna Owena. Por. J. Gruchała, *Piśmiennictwo zachodnioeuropejskie i polskie...*, s. 98. W formie epigramatów zawarł również swoje próby poetyckie upamiętniające Kopernika.

¹⁰⁰ Pewne pokrewieństwo ideowe i formalne wypowiedzi między Brożkiem a Erazmem może wynikać ze wspólnego zainteresowania podobnym nurtem literatury klasycznej. Wiadomo, że Kurzelicze doskonale znany był zbiór *Disticha Catonis*, których krytyczne wydanie przygotowywał – obok Scaligera i Jana Amosa Komenskigo – również Erazm. Por. przypis Barycza: J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 609. W rękopiśmiennym fragmencie, mówiącym o zemście jezuitów, Brożek przypomina jeden z dystychów Katona: „Jeśli coś pochwalisz, coś potwierdzisz, bacz, żebyś tego lekkomyślnie nie potępił?” (Bibl. Jag. rkps 3047, k. 17). Zob. J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 434.

¹⁰¹ Zob. na ten temat: J. Gruchała, *Profesorskie otia (O zainteresowaniach Jana Brożka kulturą popularną)*, „Ruch Literacki” 1982, z. 1–2, s. 9–23.

stwierdza Gruchala, „przysłowia spełniły też ważną funkcję w kształtowaniu stylu Brożkowych pism, nadając mu siłę, jędrność i wyrazistość”¹⁰².

Marginalia profesora krakowskiego z jednej strony oświetlają i uzupełniają korpus jego kanonicznych, „oficjalnych” wypowiedzi, zebranych w drukowanych dziełach, z drugiej – odsłaniają śmiałość i swobodę myśli czy spekulacji, nieograniczoną przez sztywne konwencje i standardy traktatu naukowego. Esezująca forma wypowiedzi w zapiskach nieprzygotowanych do druku w szczególny sposób odpowiadała również aspiracjom Brożka, który jako człowiek nauki odrzucał dialektykę i czcze spekulacje na rzecz matematyki, geometrii i praktycznego zastosowaniu wiedzy akademickiej, na przykład w dziedzinie geodezji¹⁰³. Może się zdawać, że Kurzelicie nie odpowiadałaby forma refleksyjnego traktatu, który nie opierałby się na dowodzie i rachunku, a ponadto wchodził w konfrontację z opinią publiczną i doktryną religijną, dlatego właśnie w jego niepoddanych autocenzurze marginaliach odnajdujemy swobodniejsze myśli na temat natury poznania naukowego w formie „mikroeseju”¹⁰⁴, które z perspektywy historii idei zyskują znaczenie co najmniej porównywalne z drukowanymi dziełami.

W apoftegmatkach Brożek – poza wpływami literatury klasycznej, bliskością nurtów ziemiańskich i plebejskich¹⁰⁵ czy sporą wrażliwością na ówczesnie panujące stosunki społeczne – wykazuje zdolność łączenia anegdotycznej historii z subtelnym, czasem lekko ironicznym, komentarzem na temat możliwości poznawczych człowieka i szeroko pojętej filozofii. W dotychczasowych opracowaniach sylwetki intelektualnej autora te wątki myślowe nie doczekały się dogłębnej interpretacji¹⁰⁶. Wymownym przykładem formułowania tez światopoglądowych, który daje asumpt do szerszej refleksji nad kontekstem historycznoideowym, jest następujący komentarz:

W komedii włoskiej kapitan wojak prosi mistrza sztuk wyzwolonych o napisanie na cześć swojej umiłowanej epigramatu w sposób więcej niż najbardziej wytworny [più che esquitissime], jeśli tak wolno wyrazić się w starodawnej mowie włoskiej, to jest łacińskiej i rzymskiej.

¹⁰² *Ibidem*, s. 22.

¹⁰³ W cytowanym już liście do Stanisława Pudłowskiego Brożek wspominał wydarzenie z początku stulecia: „Pomnę, gdy kolegiaci granicyli w Boszczyne z Glińskim, już temu jest coś nad 40 lat. Trzeba tam belo miernika: posłali Tabenheyma, królewskiego geometrę, z Wieliczki na dimensyą, i belem wtenczas, gdy mu placono u nieboszczyka doktora Jcobeiusa Stanislaum; narzekał na ten czas, że się nie uczą geometryjey iż musieli obcego zażywać i płacić mu, oni też już jako starzy po polu, po chrostach drapać się nie mogli. Wstyd mię na ten czas jakiś ekscytował, abym usum geometriae nie tylko na niebie, ale i na ziemi i w ziemie głęboko szukał” – J. Brożek, *Do Stanisława Pudłowskiego*, s. 509–510. Kilka lat później Brożek opublikował natomiast swój pierwszy poważny traktat naukowy, *Gaeodesia distantiarum sine instrumento et Polybii locus obscurior geometricè explicatus* (1610). Zob. J. Brożek, *Wybór pism*, t. 2, oprac. J. Dianni, Warszawa 1956, s. 37–51.

¹⁰⁴ Pojęcie „mikroeseju” przejmując od Leszka Kukulskiego. Por. L. Kukulski, *Wstęp*, [w:] A.M. Fredro, *Przysłowia mów potocznych*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1980, s. 9–10.

¹⁰⁵ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 219.

¹⁰⁶ Można sądzić, że Henryk Barycz, opisując literackie próby Brożka skupia się głównie na krytyce społecznej, o czym może świadczyć zdanie badacza, iż ten właśnie aspekt jego refleksji uniemożliwiał oddanie do druku maksym. Por. *Wstęp*, s. 221.

Na co mistrz odparł: „Wstrzymajcie panie kapitanie!” i okazał zasadę, że nie istnieje wyższy stopień od superlatywu. Nie odważyłbym się przeciwstawić mego zdania stanowisku kapitana czy mistrza, ale uważam, że z pewnością ponad te superlatywy, którymi my jakoby najuczeńsi pochlebiamy lub gratulujemy sobie, należy położyć stopień Sokratesa, który to jeno wiedział, że nic nie wie¹⁰⁷.

Punktem wyjścia dla refleksji Brożka jest scena zaczerpnięta z włoskiej *commedia dell'arte* opisującej perypetie „kapitana-samochwała”¹⁰⁸, w której zrozumiała w poetyce manieryzmu i baroku skłonność do hiperboli, podsycana dodatkowo retoryką miłosną, doprowadziła bląhą motywację do logicznej i gramatycznej aporii poprzez poszukiwanie sposobu oddania stopnia wyższego od superlatywu. Brożek początkowo wykazuje wrażliwość na logikę języka, zastrzegając „jeśli tak wolno wyrazić się” w obliczu struktury wykraczającej poza możliwe stopniowanie przymiotników zarówno w łacinie, jak i językach romańskich, by na kolejnym poziomie odnieść napotkaną aporię do problematyki nauki i poznania. „Mistrz sztuk wyzwolonych”, kojarzony oczywiście z ówczesną nauką akademicką, odpowiada na wyzwanie stworzenia takiego epigramatu hasłem „wstrzymajcie”, które dość jasno komunikuje sceptyczny gest *epoché*. W komentarzu odautorskim Brożek najpierw skrywa się za topiką skromności, by następnie przedstawić swój pogląd, transponując sytuację komediową na zagadnienia poznawcze. Sugeruje, że paradoks owych „superlatyw” można odnieść do badaczy akademickich, elity „jakoby najuczeńszych”, z którymi utożsamia się sam autor dzięki zastosowaniu podmiotu zbiorowego „my”. Podążając tym tropem myślenia, zdanie Brożka należy odczytywać w kontekście niekończących się nowożytnych polemik naukowych oraz filozoficznych, które za cel stawiają sobie nie dojście do prawdy, a kazuistyczne i scholastyczne dowiedzenie racji poszczególnych adwersarzy. W tym punkcie spotyka się intuicja Brożka nie tylko z krytyką kultury naukowej dokonanej przez Galileusza, lecz również z humanistycznym nurtem dystansowania się wobec metody średniowiecznej. Myśl przeciwna superlatywom „jakoby najuczeńszych” łączy się u Brożka z tokiem rozumowania właściwym humanistom renesansowym, dla którego reprezentatywnym gestem jest wstęp do *Pochwały głupoty* dedykowany Morusowi. Erazm, tłumacząc żartobliwość swoich „fraszek”, podobnie jak wielu innych XVI-wiecznych autorów, w tym François Rabelais w przedmowie do *Gargantui i Pantagruela*, wskazuje na większe korzyści poznawcze, który płyną z humoru:

[...] a żartobliwość jest tego rodzaju, że czytelnik, który ma trochę czulszy węch, więcej z nich [fraszek – przyp. A.K.] nieraz skorzysta niż ze wspaniałych a niestrawnych traktatów. Tych traktatów, gdzie to jeden piętrząc bez końca słowa wysławia sztukę retoryki czy filozofię, drugi wypisuje chwalby dla jakiegoś władcy, a trzeci wzywa do rozpoczęcia wojny z Turkami. Inny przepowiada przyszłość, a jeszcze inny z błahostek robi okrutnie nowe problemy¹⁰⁹.

¹⁰⁷ J. Brożek, *Apostegmata*, [w:] *idem*, *Wybór pism*, t. 1, s. 393–394 (Bibl. Jag. rkps, 3047).

¹⁰⁸ Por. przypis Barycza: J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 601.

¹⁰⁹ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. i objaśnił E. Jędrkiewicz, wstęp H. Barycz, Wrocław 1953, s. 7–8.

W tych słowach Erazm dobitnie obnaża pustosłowie i ograniczoność poznawczą wtórnego piśmiennictwa naukowego, które produkowało kolejne „apologie”. Brożkowa krytyka dogmatycznej myśli opartej na rzekomej „pochwale mądrości” w uczonych superlatywach, kontynuując nurt wspólny Erazmowi, przypada jednak na bardziej jeszcze dramatyczny moment w historii intelektualnej, kiedy wzmożona cenzura i konieczność weryfikacji przez pryzmat doktryny religijnej zwracały się przeciwko XVII-wiecznej nauce opartej na dowodach empirycznych i obliczeniach.

Awersję wobec spekulacji i mnogości szkół filozoficznych zaznaczających swą obecność w ferworze polemik rozgorzałych w czasach nowożytnych, Brożek wyraża w kolejnej anegdocie z apoftegmatów, która opowiada o podjęciu przezeń studiów medycznych na uniwersytecie w Padwie:

Zaraz po przybyciu do Padwy zapytał mnie pewien pan, czy słuchałem filozofii. Ja – odrzekłem – ani nie widziałem jej, ani nie słuchałem. W jaki sposób – zada mi ów – przystępujesz do medycyny. Ja – odrzeknę – słuchałem wielu rozprawiających o filozofii, którzy odmalowywali ją różnymi barwami i wydawali się mówić o niej, tak jakby jej nie widzieli. Zrozumiał ów, w jakim sensie było to powiedziane, widocznym jednak było, że przykro odczuł moją swobodną odpowiedź. Lecz nie zasługiwało na inne potraktowanie zarozumiałe pytanie¹¹⁰.

Kurzelita kwestionuje tradycyjne, powszechne wciąż w dobie studiów padewskich, przeświadczenie o tym, że filozofia, w szczególności w wymiarze spekulatywnym, otwiera drzwi do kolejnych nauk ścisłych i medycznych, jak gdyby broniono do nich dostępu nowej metodzie naukowej. Włoskiemu interlokutorowi zdaje się zatem odpowiadać, że nie widział, ani nie słuchał filozofii w czystej formie, a jedynie znał wielu „jakoby najuczestszych”, którzy się na jej temat wypowiadali, choć odmalowany w ten sposób obraz okazywał się chimeryczny i niekoherentny. Brożek podchodził z daleko posuniętą ostrożnością do mnożących się debat filozoficznych w duchu akademickim, skoro sam opierał się na logice w czystej formie, matematyce i geometrii. Na końcowych stronach *Dissertatio de cometa Astrophili*, zwracając się do Żędzianowskiego i tłumacząc pobudki swojej krytycznej odpowiedzi, Brożek przemyczał osobiste wyznania na ten temat:

Moje przynajmniej wysiłki do tego zmierzają, aby nie tylko ciebie, Astrofilu, lecz także jak najwięcej innych ludzi zachęcić do studiów arytmetyki i geometrii, bez których uprawiać astrologii żadną miarą nie można. O to od paru lat już zabiegam w Akademii. Strach powiedzieć, na jakie zawiści przez to się naraziłem. W publikacjach, w których ludzie upojeni zuchwalstwem zdobyć chcą poklask nieuków, odsądzano mnie od wszelkiej znajomości filozofii¹¹¹.

¹¹⁰ J. Brożek, *Apoftegmaty*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, s. 393 (Bibl. Jag. rkps, p 3341).

¹¹¹ J. Brożek, *Rozprawa o komecie Astrofila*, s. 107. Podkr. – A.K. Oryg. „Mei quidem labores eo spectant, ut non tantum te Astrophile, verum etiam quam plurimos alios excitem ad Arithmeticae et Geometriae studia, sine quibus Astrologia

W innym miejscu traktatu krytykował autora *Komety z przestrogi niebieskiej* w słowach: „majaczeniem bowiem słusznie nazwać można, co głosi bez oparcia w obserwacji i dowodzie człowiek podający się za matematyka”¹¹², jak gdyby podpisywał się pod znakomitym zdaniem Galileusza, iż „przeczenie geometrii oznacza otwarte przeczenie prawdzie”¹¹³.

Natomiast ponad superlatywy anachronicznej debaty poznawczej i zagmatwanie niesprowadzalnych do wspólnego mianownika – bo pozbawionych fundacji w metodzie – „upojonych zuchwalstwem” rozpraw o filozofii proponował Brożek postawienie „stopnia Sokratesa”. Związki greckiego myśliciela ze sceptycyzmem starożytnym, jak pokazano we wstępnym rozdziale pracy, pozostawały ambiwalentne. Choć Arkezylaos jako twórca Średniej Akademii i zwolennik *epoché* był skłonny uznawać twierdzenie o własnej niewiedzy za dogmatyczne, już w okresie republiki rzymskiej Sokrates włączany był przez Cyserona do kręgu antycznych filozofów wątpiących w pewność poznania¹¹⁴. W XVI i XVII wieku Sokrates zaś postrzegany był z jednej strony jako najpełniejsze ucieleśnienie renesansowej idei cnoty. Marcin Bielski w *Żywotach filozofów* (1535) określał go następująco: „Był też ten Sokrates dziwnie czystotą a sprawiedliwością i innemi cnotami obdarzon, tak iż go inny mędracy nadczłowieka nazywali”¹¹⁵. Z drugiej jednak strony, stał się także na powrót aktualną figurą antydogmatycznego i antyfundacjonalistycznego myślenia, która powiązana została z nigdy nieostatecznym poszukiwaniem prawdy na przekór scholastycznemu orzekaniu o prawdzie.

W liście do Marcina Dorpa Erazm posłużył się przykładem Sokratesa, dystansując się wobec roszczeń profesji teologa i uznając go za patrona samoświadomości ograniczeń poznawczych w słowach:

Czymś większym od człowieka ogłasza się ten, kto się przyznaje do zawodu teologa. To godność należąca się biskupom, a nie takim jak ja. Nam wystarczy przejąć się owym przekonaniem Sokratesa, że w ogólności nic nie wiemy, i nauczyć się, w jaki sposób możemy użyć naszą pracę dla dopomagania innym w nauce¹¹⁶.

nullo modo exerceri potest. Hicque iam meus aliquot annorum in Academia conatus est. Quantam vero is invidiam mihi conciliarit, horribile est meminisse. In publicis scriptis, quibus homines audacia ebrii plausum apud imperitos quaerunt, laceratus sum, omnique prorsus Philosophiae cognitione spoliatus” (J. Brożek, *Dissertatio de cometa Astrophili*, strony nienumerowane).

¹¹² *Ibidem*, s. 88.

¹¹³ Galileo Galilei, *Waga probiercza*, s. 121. W liście do van Roomena, który podjął się nauczania na Akademii Zamojskiej, Brożek stwierdzał, że może być czczony w Polsce jak drugi Platon „za to, że także Sarmatom udzielił od siebie światła geometrii”. J. Brożek, *Listy dotyczące pełniejszego zrozumienia własności figur foremnych*, s. 68. Podkr. – A.K.

¹¹⁴ Por. M.T. Cysero, *Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wislocka-Remerowa, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław 2006, s. 74–75 (KA I 44).

¹¹⁵ Cyt. za: A. Raubo, *Z dziejów synkretyzmu filozoficznego w epoce renesansu — Jana Grotowskiego „Socrates albo o szlachectwie rozmowa...”*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2011, t. 18 (38), s. 297.

¹¹⁶ Erazm z Rotterdamu, *List do Marcina Dorpa* [1515], [w:] *idem*, *Pochwała głupoty*, s. 200.

Wśród humanistów bliskich Erazmiańskiemu irenizmowi wyróżnia się Sebastian Castellio, uznany za najważniejszego myśliciela reformacji, który ponad spory doktrynalne stawiał tolerancję wyznaniową. Zdanie Sokratesa, *scio me nihil scire*, autor *De haereticis non puniendis* uznawał za najmądrzejszy rodzaj ignorancji, jaki wyraził którykolwiek filozof pogański:

Huius sententiae princeps extitit Socrates ille, cuius celebratur dictum illud: 'Scio me nihil scire'. Qui cum Christi luce carens (ut tute facile fateberis) in tenebris versaretur, nihil potuit in illa ignorantia dicere sapientius¹¹⁷.

Postawę Sokratesa przeciwstawiał Castellio dogmatyzmowi szkoły perypatetyków i samego Arystotelesa, który miał wiedzieć wszystko, a popełnił monstrualne błędy, przeczące takim prawdom chrześcijaństwa, jak stworzenie świata¹¹⁸:

Exemplo est eorum princeps Aristoteles, qui dum se omnia scire putat, docuit mundum nunquam fuisse creatum...¹¹⁹.

Tradycję cyceronijskiej koncepcji mędrca, dowartościowującej sceptyczny brak zaufania wobec pewnych prawd poznawczych, w Rzeczypospolitej kontynuował jeden z ciekawszych filozofów przełomu XVI i XVII wieku, Adam Burski. Facca nazwał tego myśliciela „ostatnim przedstawicielem »metafilozoficznej« orientacji”, wywodzącej się ze średniowiecznych prądów Akademii Krakowskiej, w tym z myśli Burydana¹²⁰, a także stwierdził, iż „opowiedział się on za umiarkowanie sceptyczną orientacją filozoficzną: »probabilistyczną«, ale »cyceronijską«”¹²¹. Burski związany był z Akademią Zamojską, której antyscholastyczny i humanistyczny profil naukowy doskonale odzwierciedlał w swoim programie nauczania filozofii. Być może z myślą o nim Zamojski próbował pozyskać oryginalne pisma Sekstusa, wiadomo jednak, że Burski w *Dialectica Ciceronis* (1604)¹²² cytował fragmenty *Adversus Mathematicos*, nazywanego przez niego *Adversus Logicos*¹²³.

¹¹⁷ S. Castellio, *De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis*, texte latin inédit publ. par B. Becker, texte français inédit publ. par M. F. Valkhoff, Genève 1971, s. 22.

¹¹⁸ Por. I. Backus, *op. cit.*, s. 75.

¹¹⁹ S. Castellio, *op. cit.*, s. 22.

¹²⁰ D. Facca, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, s. 32.

¹²¹ D. Facca, *Phronesis, areté, theoria. Recepcja arystotelesowskiej filozofii praktycznej w Polsce na początku XVII wieku*, [w:] „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej. Część druga: inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa 2010, s. 21.

¹²² Zob. więcej: I. Dąbska, *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”*, s. 3–15; M. Szymański, „*Dialectica Ciceronis*” *Adama Burskiego. Problemy warsztatu filologicznego renesansowego badacza logiki stoickiej*, Warszawa 1988; J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *op. cit.*, s. 347–349.

¹²³ D. Facca, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, s. 33; I. Dąbska, *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”*, s. 9. Por. wzmianki na temat Sekstusa w przelozonych fragmentach dzieła: A. Burski, *Dialektyka Cyserona*, przeł. I. Dąbska, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybrał, oprac., wstępem i przyp. opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 499–519.

Burski, idąc tropem Cyncerona, zdecydowanie dowartościowywał „pragmatyczny” wymiar filozofii, rozumianej jako *dux vitae*¹²⁴, na niekorzyść tradycji dogmatycznej, *subtilitas disserendi*¹²⁵. W *Rozmowach tuskulańskich* Arpinata łączył postać Sokratesa z późniejszą tradycją akademickiego sceptycyzmu, stwierdzając między innymi:

Między nimi za tym poszedłem sposobem, jakiego, wydaje mi się, sam Sokrates używał, to jest ukrywam moje zdanie, drugich z błędu wyprowadzam, a w każdej materii to, co jest najpodobniejsze do prawdy, dociekam. Tego zwyczaju trzymał się Karneades z wielką bystrością rozumu i wymową [...]126.

Droga Sokratesa i Karneadesa to brak zaufania do afirmatywnych twierdzeń o prawdzie i ciągle poszukiwanie w duchu probabilizmu. Te wątki myśli Cyncerona znalazły swoje odzwierciedlenie w kursowym podręczniku *Elementa philosophiae* Burskiego:

Natomiast neoakademicy, z punktu widzenia retoryki najbardziej wyróżniający się wymową i bogactwem wypowiedzi, wykorzystali metodę filozoficzną, którą wcześniej posługiwali się znakomicie filozofowie, a którą oni sami uznali za najlepszą. Polega ona na tym, że nic nie należy uznawać za pewne, niezienne i ostateczne, nic nie należy uznawać za ostatecznie wyjaśnione, natomiast wszystko traktować trzeba jako prawdopodobne i możliwe, poszukując we wszystkim tego, co najbliższe prawdzie. Jest to metoda, którą Cynceron zaakceptował, przyjął i pozostał jej wierny. Metoda ta zasłużyła na jego uznanie, ponieważ jest to metoda godna filozofa. Członkowie nowej Akademii uważali, że perypatetycy i stoicy zdecydowanie oddalali się od dawnych autorytetów, ponieważ twierdzili, że dzięki postrzeżeniom pojmują prawdziwą rzeczywistość. Z tego założenia wynikało, że uznawali się za „mędrców”, co zostało w *Pierwszych akademikach* opisane jako nazbyt przewyższające naturę ludzką [...]127.

Wywiedziona z Cyncerona myśl ponownie spotyka się z antyscholastyczną refleksją Erazma, który w *Pochwale głupoty* kpil ze stoików jako tych, co „się już niemal za bogów uważają”¹²⁸ w przeciwieństwie do Sokratesa, który „nie przyjmował nazwy mędrca, Bogu tylko ją przyznając”¹²⁹. W ujęciu Burskiego konflikt między dogmatykami a neoakademikami zasadza się właśnie na różnicy między tymi, którzy roszczą sobie pretensje do tytułu mędrców znających prawdę, a tymi, którzy prawdziwie filozofują i ciągle jej poszukują. W innym miejscu profesor zamojski stwierdza bowiem:

Uznali, że rozsądniej będzie nie utrzymywać tylko samej nazwy swej profesji, ale także jej istotę, ponieważ dalej czuli się i nazywali poszukującymi mądrości i miłującymi ją, a nie posiadającymi mądrość, a zatem filozofami, a nie *sophoi*. A ponieważ uznawali tę postawę za słuszną, za pośrednictwem precyzyjnych argumentów przeczyli, jakoby można było osiąść ostatecznie prawdziwą wiedzę i postrzeżenia¹³⁰.

¹²⁴ *Tusc.* V, 5. M. T. Cyncero, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. E. Rykaczewski, Warszawa 2009, s. 198.

¹²⁵ Por. D. Facca, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, s. 65.

¹²⁶ *Tusc.* V, 11. M. T. Cyncero, *Rozmowy tuskulańskie*, s. 201.

¹²⁷ Cyt. za: D. Facca, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, s. 67.

¹²⁸ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 22.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 44.

¹³⁰ Cyt. za: D. Facca, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, s. 69.

W duchu Cyserona i Erazma Burski ocenia zatem sceptycyzm nie jako szkołę odrzucającą prawdę, podającą wszystko w wątpliwość czy kategorię dyskredytującą możliwości poznawcze człowieka, lecz jako filozofię otwarcia na poszukiwanie, ograniczone przez impas dogmatyzmu. Podobne rozumienie sceptycyzmu w duchu humanistycznym, akcentującym ciągłość i nieograniczoność procesu dochodzenia do prawdy głosił Montaigne w *Apologii Rajmunda Sebonda*, choć w przeciwieństwie do Cyserona, znając pisma Sekstusa i opierając się na dystynkcji z *Zarysów pirrońskich*, odróżniał akademików z Karneadesem na czele od pirronistów-epechistów:

Perypatetycy, epikurejczycy, stoicy i inni mniemali, że ją [prawdę – przyp. A.K.] znaleźli: oni to ustanowili nauki, które mamy, i uważali je za wiadomości pewne. Klitomach, Karneades i Akademicy zwątpili o swoim szukaniu i osądzili, iż prawda nie da się ogarnąć naszymi środkami: konkluzją ich niemoc i niewiedza ludzka. Ta szkoła najwięcej miała uczniów i najszlachetniejszych wyznawców. Pyrron i inni sceptycy lub epechisci [...] powiadają, iż jeszcze są w poszukiwaniu prawdy. Wedle nich, owi, którzy mniemają, iż ją znaleźli, mylą się nieskończenie; ba, nawet i w ty drugim stopniu, który twierdzi, iż siły ludzkie nie są zdolne jej osiągnąć, jest jeszcze zbyt zuchwała próżność: nawet to bowiem, aby ustalić miarę naszej możności, aby poznać i osądzić trudność rzecz, to jest wielka i wysoka wiedza, do której wątpią, by człowiek był zdolny [...]. Niewiedza, która jest siebie świadoma, która się osądza i potępia, to nie jest zupełna niewiedza. Aby nią była, trzeba, by nie znalazła samej siebie. Filozofia pyrronczyków jest chwiać się, wątpić i szukać, nie utwierdzać się w niczym i za nic nie ręczyć. Z trzech czynności duszy: wyobrażenia, pożądania i zgody, przyjmują dwie pierwsze; ostatnią uważają i mają za niepewną i dwuznaczną¹³¹.

Erazm natomiast, podobnie jak Cyseron nie znając neopirronizmu Sekstusa, utożsamiał sceptyków z akademikami, pisząc w *Pochwale głupoty*:

Tak bowiem ciemne są wszystkie ludzkie sprawy i tak zmienne, że niczego tu na pewno wiedzieć nie można, jak to słusznie orzekli moi kochani akademicy, najskromniejsi z filozofów¹³².

Po nakreśleniu szerszego kontekstu zjawisk korespondujących z nadaniem figurze Sokratesa sceptycznych konotacji, pora powrócić do dalszej analizy zaplecza intelektualnego Brożka. Nie sposób zgodzić się z twierdzeniem Gruchały, że lektury Kurzelity pozwalały mu „swobodnie się poruszać po terenie całej myśli greckiej”¹³³, gdyż tradycja antycznego sceptycyzmu, a zwłaszcza pirronizmu, wydaje mu się nieznana. Co prawda, posiadał egzemplarz wspomnianych *Żywotów* Diogenesa Laertiosa, przełożonych przez Ambrożego z Camaldoli¹³⁴, który miał jako pierwszy dokonać fideistycznej wykładni filozofii antycznej, jednak imię Pirrona, pozbawione kontekstu recepcji myśli sceptycznej, w szczególności pism Sekstusa, musiało mu się wydawać mało istotne. Opierając się głównie na Cyseronie, znajomości postaci Pirrona nie spopularyzował również Burski. Mimo przypuszczalnej nieznajomości tej starożytnej szkoły czy *Prób* Montaigne’a,

¹³¹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 218–219 (*Apologia Rajmunda Sebonda*).

¹³² Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, s. 87.

¹³³ J. Gruchała, *Lektury antyczne Jana Brożka*, s. 60.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 59.

w których często przywoływany jest zarówno Sekstus, jak i myśliciel z Elidy¹³⁵, Brożek pozostawał w kręgu aktualnej myśli humanistycznej pierwszej połowy XVII wieku i w sposób podobny do Burskiego łączył sceptyczne idee z pomnikową postacią antycznej myśli niedogmatycznej, jaką był Sokrates. Nie był zaznajomiony bądź też nie interesował się myślą sceptycyzmu radykalnego czy akademickiego, lecz wrażliwość na problematykę poznania w obliczu akcesu swoich badań do kształtującej się nowej koncepcji nauki owocowała zbliżeniem do tych sceptycznych wątków, które podkreślały nieostateczność ludzkiej wiedzy przy ciągłym dążeniu do poszukiwania prawdy. Wyrażony przez Brożka w apoftegmacie o komedii włoskiej sokratejski epechizm stanowił nie tyle dowód wycofania się z filozofii, ile odcięcie się od aporii dociekań w duchu nowej scholastyki i wyrastającego z odległej w czasie tradycji piśmiennictwa naukowego, żywotnego ciągle w intelektualnej panoramie nowożytnej Europy. Umiarkowany sceptycyzm wraz z ideałem zetetycznym i probabilistycznym, łączącym nowożytną myśl Erazma, Montaigne'a i Burskiego, stanowił filozofię otwarcia oraz wyraz koniecznej dla badacza modestii, co umożliwiało porzucenie dogmatycznych sporów na rzecz poszukiwań, w przypadku Brożka, opartych na dowodzie i rachunku. Rzecznikiem tej postawy otwarcia stał się właśnie Sokrates.

Podobnie jak Erazm nazywał akademików „najskromniejszymi”, tak Brożek przywoływał właśnie postać greckiego sofisty, by domagać się w nauce umiarkowania sądów. Rozjuszony zdaniem Justusa Lipsjusza, którego zresztą nie darzył szczególną estymą, na temat polskiej literatury¹³⁶, zapisał na wyklejce jego dzieł zdanie: „O Socratica modestia, ubi es?”¹³⁷. Na końcowych stronach dzieła *Arithmetica integrorum* z 1620 roku stwierdzał natomiast, nawiązując do problematyki ciężkości i nauki archimedejskiej: „Tu może wielu ludzi, którym brak oczu Sokratesa, posuwa się w ciemności, często poomacku”¹³⁸. Choć trudno akurat postać greckiego sofisty uznawać za *spiritus movens* rozważań naukowych XVII wieku, przywołanie jego postaci w metaforze wzroku i błędzenia przypomina symbolikę rzymskiej Accademia dei Lincei. Identyfikacja dowodzenia naukowego z nieprzeciętnie rozwiniętym zmysłem widzenia czy – jak u Brożka – z „oczami Sokratesa” należała do powszechnych poglądów XVII wieku. Pascal w *Myślach* pisał o relacji wzroku i matematyki:

[...] chodzi jedynie o to, aby mieć dobry wzrok [*bonne vue*], ale trzeba, aby był naprawdę dobry, zasady bowiem są tak rozproszone i tak liczne, iż niepodobna prawie, aby ta lub owa nam [nie] uszła. [...] Każdy matematyk [*Tous les géomètres*] posiadałby tedy bystrość, o ile miałby dobry wzrok, rozumuje bowiem trafnie na podstawie zasad, które zna; człowiek zaś o przyrodzonej

¹³⁵ J. Gruchała, *Piśmiennictwo zachodnioeuropejskie i polskie...*, s. 109.

¹³⁶ Jak twierdzi Gruchała, Brożek sprzeciwiał się słowom Lipsjusza o polskiej literaturze, zawartym w liście do Schoneusa. Najbardziej rozjuszyc miały go słowa: „Ergone in illis partibus ago ut literae coluntur”. Por. *ibidem*, s. 104.

¹³⁷ Cyt. za: *ibidem*.

¹³⁸ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 167. Oryg. „Fortasse hic multi oculis Socraticis destituti, velut in tenebris progrediuntur saepe cestipantes” (J. Brożek, *Arithmetica integrorum*, Cracoviae 1620, s. 250–251).

bystrości byłby matematykiem, gdyby mógł nagiąć wzrok ku niezwyčajnym sobie zasadom matematyki¹³⁹.

Przenikliwość „dobrego wzroku” zasadza się u Pascala na znajomości podstawowych zasad matematyki. Sugestia Brożka sprowadza się do podobnych intuicji, skoro w kontekście problematyki archimedejskiej ciężkość błędzić mogą ci, którzy nie mają „wzroku Sokratesa”. Ideal umiarkowania i poszukiwania, bliski sceptycyzmowi zetetycznemu kazal wierzyć Kurzelicie, że współczesny mu człowiek nauki dążenie do prawdy powinien opierać na elementarnych zasadach matematyki, a jednocześnie poskramiać roszczenia dogmatyczne sokratejską postawą modestii, która w ostatecznym rozrachunku pozwala widzieć więcej i szerzej.

Świadomość niewiedzy towarzyszącej wszelkim przedsięwzięciom ludzkim wyrażal Brożek wielokrotnie na kartach zarówno swoich dzieł, jak i – śmieiej nawet – w rękopiśmiennych notatkach. W cytowanym wyżej traktacie o arytmetyce liczb całkowitych aż dwukrotnie pojawia się to samo powiedzenie Teofrasta: „to, co wiemy, nie stanowi nawet tysięcznej części tego, co jest nam nieznanne”¹⁴⁰. W rozdziale XI opatrzone zostało komentarzem: „nie dziwię się więc, że padło z ust człowieka wykształconego”¹⁴¹. Na ostatniej stronie końcowego rozdziału XVI sentencja przywołana zostaje raz jeszcze w kontekście dyrektyw naukowych dla studentów Akademii Krakowskiej przekazywanych przez Brożka, wyjeżdżającego na studia medyczne w Padwie:

A kiedy nauczą się wiele, niechże jednak myślą co dzień o owym powiedzeniu Teofrasta: „To, co wiemy, nie stanowi nawet tysięcznej części tego, co jest nam nieznanne” i niech nie idą w ślady tych, którzy wyszedłszy o parę kroków poza pierwsze litery, sądzą, że wiedzą wszystko. Jest to choroba naszych czasów¹⁴².

W obu przytoczeniach podkreślona zostaje intencja odniesienia maksymy do grupy wykształconych, „jakoby najuczestniejszych”, oraz młodych adeptów, którzy w przyszłości mieliby zasilić tę wspólnotę. Brożek postrzega zatem omawianą przestroę w kategoriach dydaktycznych i metapoznawczych, za chorobę swoich czasów uznając – w sposób zbliżony do renesansowej myśli Erazma i Montaigne’a – upojenie zuchwalstwem i przekonanie o wszechwiedzy. Autor *Prób* stwierdzal bowiem bliźniaczo: „zaraza człowieka to urojenie wiedzy”¹⁴³.

Powtarzanie maksymy Teofrasta zbliża poglądy Brożka również do Galileusza, choć zachodzą w tej kwestii również między nimi znaczące różnice, podkreślające sceptycyzm polskiego

¹³⁹ B. Pascal, *Myśli*, s. 31. Podkr. – A.K.

¹⁴⁰ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 168.

¹⁴¹ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 2, s. 162. Oryg. „Ea quae scimus ne millesima quidem pars sunt eorum quae nescimus; non miror id ab homine erudito dictum” (J. Brożek, *Arytmetyka integrorum*, s. 137).

¹⁴² J. Brożek, *Arytmetyka liczb całkowitych*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 2, s. 162; Oryg. „Cumque multa perceperint, quotidie tamen illud Theophrastaeum cogitent, Ea quae scimus, ne millesimam quidem partem eorum esse, quae nescimus: neque imitentur eos qui paululum ultra primas literas progressi omnia se scire putant. Hic seculi nostri morbus est” (J. Brożek *Arytmetyka integrorum*, s. 252).

¹⁴³ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 199 (*Apologia Rajmunda Sebond*).

uczonego. W zakończeniu pierwszej części *Dialogu o dwu najważniejszych układach świata* (1632), opublikowanego dwanaście lat później niż *Arithmetica integrorum*, Galileusz wkłada w usta Salviatiego passus o dwóch drogach poznania: intensywniej i ekstensywniej. Drugą z nich można by scharakteryzować jako tożsamą z sentencją Teofrasta, bowiem:

[...] wobec mnóstwa rzeczy dostępnych poznaniu – a liczba ich jest nieskończona – zdolność pojmowania ludzkiego jak gdyby nie istniała, choćby zdobywała się na zrozumienie tysiąca zagadnień – gdyż tysiąc wobec nieskończoności jest niemal zerem¹⁴⁴.

W swoim dialogu Galileusz tak również interpretuje przeświadczenie *scio me nihil scire* Sokratesa, uznanego przez wyrocznię za najmądrzejszego z ludzi, wskazując, że sofista miał świadomość, iż w stosunku do absolutnej i nieskończonej mądrości każda wiedza ludzka równa się zeru¹⁴⁵. Jednak włoski naukowiec w przeciwieństwie do omówionego powyżej nurtu, posługującego się waloryzowaną figurą Sokratesa, wyraża dość jednoznaczną wiarę w możliwości zdobycia nawet jeśli częściowej, to wciąż doskonałej wiedzy na sposób intensywny, bowiem „umysł ludzki poznaje [...] niektóre zagadnienia tak doskonale i z taką absolutną pewnością, jaką posiada tylko przyroda”¹⁴⁶.

Brożek, mimo ogromnego podziwu dla pism Galileusza i pokrewieństwa ideowego w kwestii zaufania do matematyki jako podstawy wiedzy, nie wypowiada się na temat epistemologii w sposób tak absolutny i dogmatyczny. W rękopiśmiennym fragmencie traktującym o poznaniu naukowym swój umiarkowany sceptycyzm i imperatyw zetetyczny uzupełnia wymownym przeświadczeniem o ograniczonych możliwościach ludzkiego rozumu, które świadczy o tym, że o ile jego predylekcja dla sentencji Teofrasta szła w parze z myśleniem o wiedzy „ekstensywnej”, o tyle jego zapatrywania na poznanie „intensywne” były zupełnie inne:

Podobnie jak w geometrii nie mamy jeszcze doskonałego dowodu na kwadraturę koła, tak i inne nauki posiadają swoje trudne kwestie, których nigdy nie rozwiąże ostrze ludzkiego umysłu. Ludzie mogą robić jak największe wysiłki, a jednak pozostanie jakaś luka świadcząca o słabości ludzkiego intelektu¹⁴⁷.

Autor zdaje się wyznawać kumulatywną koncepcję wiedzy, nawołując do aktualizowania dziedzictwa starożytnego na drodze nowożytnej metody eksperymentalnej, i krytykuje bierne poddanie autorytetowi, stwierdzając w kolejnym akapicie: „Zwolennicy Galena i Hipokratesa nie

¹⁴⁴ Galileo Galilei, *Wartość poznania. Potęga umysłu ludzkiego*, przeł. E. Ligocki, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, s. 402.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 401: „A wobec tego, że wiele, czy mało, czy nic są takimi samymi częstkami nieskończoności (gdyż dla dojścia na przykład do liczby nieskończonej dodawanie do siebie tysięcy znaczy tyleż co dodawanie dziesiątków czy zer) – więc też Sokrates doskonale wiedział, że jego ograniczona mądrość była zerem wobec nieskończonej, której mu brakowało”.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 402.

¹⁴⁷ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 151 (Bibl. Jag. Rkps 3441 nl).

odważą się na nic, co przekracza autorytet ich mistrzów”¹⁴⁸. Wyraźnie odcina się jednak od dogmatyzmu linearnego postępu nauk, uznając, że pewne zagadnienia nigdy nie zostaną rozwiązane przez umysł człowieka. Mimo słuszych i pożądaných wysiłków – odpowiadających zetetycznemu i sokratejskiemu przeświadczeniu o konieczności poszukiwania – Brożek orzeka, że intelektowi przyrodzona jest immanentna słabość, którą Galileusz chciał przezwyciężyć dzięki naukom matematycznym, pozwalającym człowiekowi na „poznanie równe bożemu w obiektywnej pewności”¹⁴⁹.

Z zachowanych i zebranych pism Kurzelity nie sposób wyciągnąć kompletnych wniosków na temat podstaw tego dystansu wobec mocy poznawczych człowieka, choć niepodważalnie wpisują się one w ciąg idei powszechnych już w renesansie. Brożek nie odwołuje się do antropologii biblijnej, jak Vives w XVI wieku, ani też nie przeprowadza rozbudowanej krytyki ludzkiego poznania, jak w drugiej połowie XVII wieku – Pascal. Można sądzić, że sceptyczne cugi, jakie narzucał nauce w swoich refleksjach metapoznawczych, wynikały nie tyle z inspiracji lekturą kluczowych w obrębie tej tematyki tekstów nowożytnych, ile z własnego doświadczenia uczonego. Swoją myśl rozpoczyna bowiem od deklaracji związanej z najbliższą sobie dziedziną wiedzy, matematyką i geometrią, przyznając, że człowiek nie znalazł jeszcze doskonałego dowodu na kwadraturę koła. Warto zauważyć, że dowód uzupełniający antyczne spekulacje na ten temat przeprowadzony został dopiero w XIX wieku przez Pierre’a Wantzela, a sprowadzał się – wbrew podzielanym przez Brożka oczekiwaniom starożytnych – do konkluzji, że kwadratura koła jest niewykonalna. Skoro jednak ani w antyku, ani w nowożytnej Europie nie udało się przeprowadzić satysfakcjonującego i przekonującego dowodzenia problemu dręczącego przez wieki matematykę, a w innych dziedzinach wiedzy roi się od analogicznych aporii, Brożek zgadza się, że „ostrze ludzkiego umysłu” nie jest wystarczające, by kiedykolwiek odpowiedzieć na wszystkie pytania. Kumulatywny i liniowy rozwój wiedzy ludzkiej jest zatem uznany za nieprzezwycięzalnie ograniczony słabością ludzkiego umysłu.

Mimo że Brożek zdaje się nie problematyzować wprost przyczyn niedoskonałości intelektu, która uniemożliwia pełnię poznania, w rozmaitych pismach, konsekwentnie, wyraża konfuzję XVII-wiecznego naukowca, który na podstawie doświadczenia staje w obliczu takich przeszkód epistemologicznych, jak wielość opinii czy krytycznie rozumiane przez niego zróżnicowanie szkół filozoficznych. W liście go Galileusza z 1621 roku zadaje pytanie: „czy opinia o rzeczach stawia tamę prawdzie?”¹⁵⁰. W tym punkcie sceptyczny dystans autora do praktyki uprawiania nauki

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 152.

¹⁴⁹ Galileo Galilei, *Wartość poznania*, s. 403.

¹⁵⁰ J. Brożek, *Do Galileusza we Florencji* [23 VI 1621], [w:] *idem*, *Wybór pism*, t. 1, s. 443 (autograf w Biblioteca Nazionale we Florencji, rkps Gal. P. VI t. 10, k. 103).

nowożytnej zgadza się z deklaracjami powszechnie powtarzаныmi przez uczonych europejskich z Baconem i Kartezjuszem na czele. W *Novum organum* angielski uczoney swój projekt zrewolucjonizowania filozofii naturalnej rozpoczął od gruntownej krytyki idoli, fetyszy ludzkiego myślenia, stojących na przeszkodzie racjonalnego poznania:

Idole i fałszywe pojęcia [*Idola et notiones falsae*], które opanowały już rozum ludzki i głęboko w nim zapuściły korzenie, nie tylko w ten sposób osaczają umysły ludzi, że prawda z trudem tylko znajduje do nich dostęp, lecz nawet po otwarciu i uzyskaniu dostępu, przy samej odnowie nauk znowu stawać będą na drodze i przeszkadzać, jeżeli ludzie, z góry ostrzeżeni, w miarę swych możliwości przed nimi się nie zabezpieczą¹⁵¹.

Bacon stwierdza zatem, że prawda jedynie z trudem znajduje dostęp do umysłu ze względu na jego skażenie fałszywymi idolami, a odnowa nauki wymaga wypracowania sposobu zabezpieczenia przed pojęciami, które dotychczas mąciły ludzkie poznanie. Podobne przekonania zawarł Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie*, deklarując, że studiowanie nauk humanistycznych napelniło go mnóstwem „wątpliwości i błędów”, które ukazywały jedynie ludzką niewiedzę¹⁵², co można uznać za wyraz nieufności wobec dotychczasowych poglądów, zbliżony do „zuchwałej” opinii Brożka na temat filozofii opisanej w apoftegmaty. Cel puryfikacji poznania naukowego musiał natomiast opierać się na metodycznym usuwaniu przeszkód osłabiających władzę intelektu:

[...] nauczyłem się, by nie dawać zbyt mocnej wiary temu, o czym przekonały mnie jedynie przykłady i obyczaj; tak więc uwalniałem się stopniowo od wielu błędów, które mogą zaciemniać nasze światło przyrodzone i osłabiać naszą zdolność pojmowania¹⁵³.

Choć Brożek nie stworzył kompleksowego modelu poznania porównywalnego z dziełem Bacona czy Kartezjusza, podstawowe przesłanki organizujące jego wyobrażenie o wiedzy i dążeniu do doskonalenia metod poznania wydają się zbliżone. W rozprawie o komecie Astrofila, opublikowanej rok przed *Novum organum* i kilkanaście lat przed *Discours de la méthode* (1637), Brożek wyrażał tę samą potrzebę oczyszczenia poznania z dotychczasowych „fałszywych pojęć”, tak opisując swoją dotychczasową działalność naukową:

A więc od lat szesnastu uprawiam studia matematyczne w Akademii badając użytek geometrii i arytmetyki nie na podstawie niepewnych sądów ludzkich, lecz wedle prawdy logicznej, która odrzuca próżne przepowiednie¹⁵⁴.

¹⁵¹ F. Bacon, *Novum organum*, przeł. J. Wikarjak, przekład przejrzal, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, Warszawa 1955, s. 66 (XXXVIII).

¹⁵² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 6–7.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 12.

¹⁵⁴ J. Brożek, *Rozprawa o komecie Astrofila*, s. 108. Oryg. „Itaque ab annis sedecim in Academia non ad hominum opinionem, sed ad Logicam veritatem vanitatibus praedictionum abiectis, Geometriae et Arithmeticae usum exquirens” (J. Brożek, *Dissertatio de cometa Astrophili*, strony nienumerowane).

Podkreślić należy dystans autora wobec „niepewnych sądów ludzkich” i „próżnych przepowiedni”, którym przeciwstawia się prawda logiczna, uzyskiwana na drodze nowoczesnej metody dzięki studiowaniu geometrii i arytmetyki. W dziele *Arithmetica integrorum* z 1620 roku postulował przekonanie o inwariantności matematyki:

Inne nauki zmieniają się zależnie od różnic między narodami. Inna – jak widzimy – jest gramatyka grecka, inna łacińska. Umiejętności matematyczne są wieczne i niezmiennie. Bo w jakim wieku, czy w jakim kraju dwa razy dwa nie daje czterech? Dzięki tej niezmienności tak wzmacniają zdolności krytyczne umysłu, że nie ulega on łatwo podmuchom jakich bądź opinii i nie łatwo przyjmuje pozorną przyczynę za istotną¹⁵⁵.

Brożek nie uznaje matematyki za jedynie pragmatyczną podstawę wszelkich dziedzin wiedzy winnych wspierać się na fundamencie weryfikowalnych obliczeń, a łączy ją z rozważaniami metapoznawczymi, twierdząc, że kształtowane na tej drodze umiejętności służą władzy krytycznej umysłu. Uczony daje tym samym do zrozumienia, że nauka XVII wieku nie wymaga tylko i wyłącznie kumulowania wiedzy i poszukiwania rozwiązań analitycznych, lecz musi swoje dążenie do prawdy zasadzać na krytycznym rozeznaniu, dzięki czemu może uchronić się od „podmuchów” przypadkowych opinii. Sposób rozumowania Brożka wpisuje się w XVII-wieczną historię myśli metapoznawczej, w której prymarne odczucie zwątpienia w sądy niepodparte dowodem i spekulację opierającą się na autorytecie¹⁵⁶ wiodło uczonych do sceptycyzmu metodycznego. To powinowactwo wyraźnie zarysowuje Bacon, choć należy mieć na względzie, że przeciwstawia on nową naukę przyrodniczą sceptycyzmowi akademickiemu, głoszącemu radykalny pogląd o akatalepsji, czyli niemożności poznania:

Metoda tych, którzy stanęli na stanowisku akatalepsji i nasza droga, zgadzają się ze sobą do pewnego stopnia w swoich początkach; pod koniec wszakże niezmiernie się oddalają, a nawet się sobie przeciwstawiają. Tamci bowiem twierdzą po prostu, że w ogóle nic nie można wiedzieć, my natomiast, że niewiele można wiedzieć na temat przyrody, jeśli się szło tą drogą, która obecnie jest w użyciu; dalej tamci podkopują powagę zmysłów i rozumu, my zaś dostarczamy im obmyślane przez nas środki pomocy¹⁵⁷.

Krakowski uczony nie wypracowuje spójnego systemu poznawczego, jednak już w pierwszych dekadach stulecia silnie wyraża ufność w logikę, geometrię i arytmetykę¹⁵⁸, które miałyby dostarczyć – zgodnie ze słowami Bacona – „obmyślonych środków pomocy”

¹⁵⁵ J. Brożek, *Arytmetyka liczb całkowitych*, s. 109.

¹⁵⁶ W dużej mierze taki wydźwięk ma dzieło *Nova organum scientiarum* Bacona, które już w samym tytule nawiązuje do traktatu *Organon* Arystotelesa.

¹⁵⁷ F. Bacon, *Nova organum*, s. 66 (XXXVII).

¹⁵⁸ W szczególności w nauce geometrii opierał się Brożek na dokonaniach renesansowego uczonego, Stanisława Grzępskiego (1524–1570). Kurzelita stworzył zarys jego biografii, a zmarłemu w „czarnej melancholii” akademikowi epitafium zawarte w *Foercentach* napisał sam Kochanowski. Na temat postaci matematyka i humanisty zob. H. Barycz, *Stanisław Grzępski – członek i dzieło*, [w:] *idem, Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa 1971, s. 530–587.

i zagwarantować oparcie dowodzenia racjonalnego na niewzruszonych podstawach, zwiastujących nowy paradygmat nauki nowożytnej. W kontekście pierwszej ćwierci XVII stulecia śmiało przekonania Brożka, wywiedzione z kilkunastoletniej wówczas pracy akademickiej, znajdują swój swoisty odpowiednik i potwierdzenie w myśli Galileusza, który – posługując się utartym porównaniem świata do księgi – tak wyrażał postulat nowej metody w nauce:

Filozofia zawarta jest w tej przeogromnej księdze, którą ciągle mamy otwartą przed oczami (nazywam tę księgę wszechświatem), nie można jednak jej pojąć, jeśli wpierv nie pozna się języka, i nie pozna się liter, w których została ona zapisana. A księga ta została napisana w języku matematycznym, i jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne; bez tych środków niemożliwe jest dla człowieka zrozumienie słowa zapisanego w tej księdze; bez nich udziałem człowieka jest próżne błąkanie się po ciemnym labiryncie¹⁵⁹.

Uprowadzał natomiast Brożek powszechnie dyskutowaną w kolejnych dziesięcioleciach myśl Kartezjusza¹⁶⁰ i koncepcję logiki z kręgu Port-Royal, z którą blisko związany był Pascal. Zapatrywania na status poznania człowieka rozdartego między „dwie nieskończoności” wyrażone przez autora *Myśli* słusznie podsumowuje Paul de Man w kontekście późnej rozprawy *Rozważania ogólne nad geometrią. O geometrycznym sposobie myślenia i o sztuce przekonywania*¹⁶¹:

Pascal stwierdza istnienie dwóch całkowicie różnych sposobów, którymi można prowadzić argumentację. Pierwszy sposób został ustanowiony w części pierwszej – w polemicznej opozycji do scholastycznej logiki syllogizmów – jako metoda geometrów, która daje się skodyfikować w regułach włączonych przez Arnaulda i Nicole’a do *Logiki*. Kiedy owe reguły są przestrzegane, wtedy właśnie mamy jedyny, zarazem skuteczny i godny zaufania sposób. Niestety, z powodu upadłości człowieka nie może on być sam przez się ustanowiony jako jedyny. Chociaż człowiek podatny jest na racje i daje przekonać się dowodom, to jeszcze bardziej podatny jest na język przyjemności i uroku, który rządzi w większym stopniu jego pragnieniami i emocjami niż umysłem¹⁶².

Brożek, daleki od dramatycznego dualizmu Pascalowskiego ujęcia człowieka, zamyka swoje zaufanie wobec racjonalnych możliwości poznawczych nauki w „metodzie geometrów”, choć optymizm epistemologiczny hamuje przekonaniem o immanentnej słabości ludzkiego intelektu. Wydaje się, że jego umiarkowany sceptycyzm rozgrywa się w przestrzeni intelektualnej, którą można określić przy pomocy formuły Pascala, z zamiłowaniem przywołującego w *Myślach*

¹⁵⁹ Galileo Galilei, *Waga probiercza*, s. 133–134.

¹⁶⁰ Nauka Galileusza i późniejsza myśl Kartezjusza wydają się zbieżne w kwestii oparcia nauki na klarownych podstawach, jednak filozofia autora *Rozprawy o metodzie* wyprowadza stąd znacznie dalej posunięte roszczenia metafizyczne. Na tej podstawie Kartezjusz krytykował Galileusza za niewyciągnięcie wystarczająco dobitnych konsekwencji ze swojej nauki. Por. na ten temat: R.H. Popkin, *op. cit.*, s.149.

¹⁶¹ Zob. B. Pascal, *Rozważania ogólne nad geometrią. O geometrycznym sposobie myślenia i o sztuce przekonywania*, [w:] *idem, Listy i rozprawy*, s. 115–156.

¹⁶² P. de Man, *Alegoria perswazji u Pascala*, przeł. A. Przybysławski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10–11, s. 47–48. Podkr. – A.K.

dychotomiczne obrazy: „Cierpimy na niemoc dowiedzenia, niezwalczoną dla całego dogmatyzmu. Mamy poczucie prawdy, niezwalczone dla całego pirronizmu”¹⁶³.

Krytyczna władza umysłu, która pozwala uprawiać naukę pomiędzy dwoma biegunami, zwątpieniem sceptycyzmu a pewnością dogmatyzmu, zasadza się w niepublikowanych pismach Brożka również na konieczności dystansu wobec rozstrzygnięcia zagadnień badawczych na podstawie argumentów teologicznych, co stoi w sprzeczności do jego późnego stanowiska apologii arystotelizmu. W marginaliach Kurzelity odnajdujemy bowiem przykład śmiałej i bezkompromisowej myśli, zatytułowany „Czy papież może rozstrzygać zagadnienia przyrodnicze?”:

Eklezjasta, rozdz. 3, powiada: „Wszystko uczynił dobre swego czasu, a świat podał rozbieraniu ich, aby nie znalazł człowiek sprawy, którą Bóg uczynił od początku aż do końca”. A dlaczego Duch św. nie powiedział apostołom o mieszkańcach Ameryki? Ani św. Augustynowi o antypodach? Spójrzmy zaś, jak dziecinne sądy wypowiadali w ważnych kwestiach papieże (patrz Aventinus w rocznikach Bojów: O biskupie Wergiliuszu z Salisburys, którego Bonifacy oskarżył przed papieżem Zachariaszem itd.). Ten sam przykład znajdziesz w dziele Ramusa Scolae mathematicae. Zdrajcą prawdy jest nie tylko ten, kto twierdzi kłamstwa, lecz także ten, kto nie wypowiada swobodnie prawdy (Chryzostom)¹⁶⁴.

Wyrażona w zaledwie kilku zdaniach myśl Brożka implikuje złożony kompleks idei, na tle których odczytywać należy pobudki kierujące autorem. Inicjacyjny cytat z Księgi Koheleta¹⁶⁵ zdaje się wprowadzać sceptyczne treści odnoszące się głównie do nauk przyrodniczych, skoro świat został tak skonstruowany, że człowiek może spędzić całe życie na „rozbieraniu” tajemnic Bożego stworzenia, lecz wciąż nie będzie zdolny do ich pełnego wyjaśnienia. Podatność zdania na sceptyczne odczytanie w kontekście XVII-wiecznych debat poznawczych może potwierdzać w drugiej połowie stulecia *Eklezjastes* Lubomirskiego, w którym treść przewierszowanego przez barokowego poetę wersetu wydaje się zradykalizowana:

Wszystko Bóg dobrze wedle czasu sprawił,
A świat daremnym swarom ich zostawił,
Aby nikt nie znalazł końca ni porządku
Rzeczy, które Bóg stworzył z początku.
(S.H. Lubomirski, *Eklezjastes*, w. 245–248)¹⁶⁶

¹⁶³ B. Pascal, *Myśli*, s. 122.

¹⁶⁴ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 153 (Bibl. Jag. Rkps 3341 nl.). Idąc za sugestią Gruchały, ograniczam wypowiedź Brożka do powyższego cytatu, pomijając zdanie „Natura cieszy się naturą, naturę natura zwycięża i utrzymuje (Demokryt)”. Gruchała stwierdza, że Barycz dopuścił się błędu wynikającego ze sposobu notowania Brożka w swoich rękopisach, i postuluje, by zdanie Demokryta uznawać za notatkę niezależną wobec powyższej wypowiedzi Brożka. Por. J. Gruchała, *Lektury antyczne Jana Brożka*, s. 64.

¹⁶⁵ W przekładzie pomieszczonym w *Wyborze pism* w opracowaniu Barycza cytat pochodzi z Biblii Jakuba Wujka. We współczesnej *Biblii Tysiąclecia* omawiany werset brzmi: „Uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca” (Koh 3, 11).

¹⁶⁶ Cytuję za wydaniem: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 291. Podkr. – A.K.

Za znaczącą trzeba uznać zamianę „podania świata rozbieraniu ich” z Biblii Wujka na „zostawienie świata daremnym swarom” w parafrazie Lubomirskiego, co zdaje się podkreślać silnie odczuwany przez XVII-wiecznych intelektualistów chaos myśli naukowej i filozoficznej, nieprowadzącej do konkluzywnych twierdzeń na temat świata i prawdy. Ciekawa wydaje się uwaga, że Brożek, bliższy Galileuszowi i wczesnosiedemnastowiecznym dyskusjom epistemologicznym, zdaje się daleki od fideizmu, rozdziału między racją religii a prawdą nauki. W dojrzałej nauce baroku nawet Kartezjusz wyprowadzał bowiem z księgi Koheleta fideistyczne wnioski:

Należy bowiem zaznaczyć, że w tej księdze Salomon zgoła nie występuje w imieniu bezbożnych, lecz jedyni w swoim [własnym], o tyle mianowicie, że on, który był przedtem grzesznikiem i odwrócił się od Boga, czyniąc tam pokutę, powiada, że posługując się wyłącznie ludzką mądrością i nie odnosząc jej do Boga nie mógł niczego takiego odkryć, co by go w zupełności zadowoliło albo w czym nie byłoby próżności. I dlatego odtąd w różnych miejscach napomina, że należy się nawracać do Boga...¹⁶⁷.

W wypowiedzi Brożka posłużenie się cytatem ze Starego Testamentu w roli prolegomenów do rozważań na temat relacji między Biblią a nauką zdaje się mieć jednak bardziej polemiczny niż deklaracyjny wydźwięk. Chociaż przytoczony werset stoi w zgodzie z wyrażoną w innym miejscu marginaliów myślą o trudnych kwestiach, „których nigdy nie rozwiąże ostrze ludzkiego umysłu”, trudno uznać, by Brożek doszukiwał się biblijnego wyjaśnienia dla swojej sceptycznej oceny intelektu człowieka. Następujące po cytacie z Księgi Koheleta pytania retoryczne, postawione w sposób prostoliniowy, a nawet dość zuchwały, wskazują na krytyczny stosunek wobec prób opierania współczesnej autorowi wiedzy na przesłankach biblijnych. Wymownym przykładem średniowiecznego rodowodu tej tendencji jest zdanie św. Anzelm z Canterbury, który w *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107–1108) stwierdzał:

Jeśli wyciąga się wniosek z rozumowania oczywistego i jeśli nie ma żadnego zaprzeczenia ze strony Pisma, tym samym wniosek ów jest dopuszczony przez autorytet. Jeśli jednak Pismo zaprzecza tej oczywistości, to chociaż nasze rozumowanie wydaje się nie do obalenia, nie trzeba uważać, że opiera się ono na prawdzie¹⁶⁸.

Ze względu na lapidarność i – jak można sądzić – zamierzoną skrótowość marginalnych uwag Brożka, spisywanych na użytek prywatny i nieprzeznaczonych do lektury czytelników, próba zrozumienia rękopiśmiennych notatek musi angażować nie tyle dogłębną i skrupulatną analizę samego tekstu autorskiego, ile rozpatrywać go na tle nieprzytaczanych *explicite* tekstów kultury, wchodzących w dialog z przedstawianymi zagadnieniami. Perspektywa historii idei może stanowić narzędzie pomocnicze w kontekstowej lekturze tekstu, dla którego „pominięcia” stają się równie

¹⁶⁷ R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty szóste*, [w:] *idem, Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 321.

¹⁶⁸ Cyt. za: G. Minois, *op. cit.*, s. 160.

istotne co bezpośrednio deklaracje. Pytanie stanowiące tytuł „mikroeseju” Brożka dobitnie wskazuje na to, że zasadniczym tematem omawianej wypowiedzi jest zależność „zagadnień przyrodniczych” od nauki Kościoła, wpisująca się w ważką problematykę, która nigdy nie została poruszona eksplicitnie w drukowanych dziełach autora.

Wydaje się, że rozpoczęcie wywodu cytatem z Biblii, po którym następuje pytanie, dlaczego Duch święty nie objawił prawdy na temat geografii świata ani apostołom, ani świętemu Augustynowi może jednoznacznie wskazywać na kontekst debaty szczególnie aktualnej w kulturze intelektualnej Europy po Soborze Trydenckim, w której naukę próbowało się uzgodnić z Objawieniem i pismami ojców Kościoła. Tej samej problematyki dotyczył przywołany uprzednio cytat z *Mysli* Pascala, w którym mowa jest o tym, że autorzy kanoniczni nigdy nie próbowali posługiwać się naturą, by dowieść Boga. Rozumując w ten sposób, można wyjaśnić pozorny brak spójności między wersetem z Koheleta, zakładającym, że człowiek nie odkryje wszystkich tajemnic stworzenia, a pytaniem retorycznym, które ujawnia nieprzystawalność biblijnego obrazu świata do stanu wiedzy i świadomości nowożytnej. Za najbliższy Brożkowi punkt odniesienia należałoby bez wahania uznać współczesny mu spór między uświęconym tradycją i wykładnią teologiczną poglądem Ptolemeusza a heliocentryzmem Kopernika i jego nielicznych zwolenników, skoro astronomia – zwłaszcza w najaktywniejszym naukowo okresie życia – odgrywała zasadniczą rolę w zainteresowaniach badawczych Kurzelity.

Inne pisma Brożka mogą zresztą same wskazywać na pokrewieństwo refleksji nad eksploracją Nowego Świata i osiągnięć heliocentryzmu, bowiem w swoich próbach poetyckich poświęconych geniuszowi Kopernika autor zawarł dwa epigramaty oparte na paraleli między Kolumbem a autorem *De revolutionibus*. Jeden z nich brzmi następująco:

Quid terrasque novas nunc antipodasque reectos
Miramur? Tellus fixa diu iacuit
Ut vero hanc movit summo Copernicus ausu
Discreta Oceano quae latuere prius
Gentes conspectae magno monstrante Columbo
Utrius ergo horum gloria maior erit?

[Dlaczego dziwimy się nowym ziemiom i odkrytym antypodom, kiedy Ziemia długo spoczywała unieruchomiona i Kopernik poruszył ją wielkim swym czynem, aby przez to można było oglądać ludy odkryte przez wielkiego Kolumba, poprzednio ukrywające się za oceanem. Któremu z nich przypadnie większa sława?]¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Cztery epigramaty Brożka zawarte zostały w publikacji: *Ioannes Broscius Curzeloviensis, Academiae Cracoviensis ordinarius astrologus, lectori salutem* (Cracoviae, 1618). W drugim epigramacie Brożek wbrew starszeństwu Kolumba prawo do większej sławy przydawał „boskiemu” Kopernikowi, stwierdzając, że skoro ten obraca Ziemię, „nietrudno było zobaczyć nowe lądy” (*Nam tu dum Terram varios provolvís in orbés/ Diffícile haud fuerat elima videre novum*). Cytat z oryginału i przekład podają za: B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm...*, s. 232 i 245.

Utwór zdaje się oświetlać kontekst wypowiedzi Brożka z omawianej notatki rękopiśmiennej, dlatego też słusznie można sądzić, iż interesujące go zagadnienia przyrodnicze obejmują przede wszystkim astronomię. Kurzelita bacznie śledził wszak prace Galileusza, o czym świadczy fragment pisanego w Padwie listu do włoskiego uczonego:

Chociaż Cię nigdy nie widziałem, znam Cię jednak z Twego znakomitego talentu. Przed czternastu laty Marcin Zborowski, twój uczeń, pokazał mi po raz pierwszy cyrkiel przez Ciebie wynaleziony i bardzo łatwy sposób jego używania w geometrii. Stanowi to początek naszej znajomości. Później, gdy odkryłeś planety medycejskie, nie uwierzysz, jaki podziw wywołały we mnie te nowe zjawiska doszczętnie niweczące mniemania starożytnych o niezmienności niebios. Silny ten dowód często stawiałem naszym w Akademii, gdy zwyczajem szkolnym przyszło do dysputy. Dowiaduję się, że coś także pisałeś o plamach słonecznych i o rzeczach na wodzie się unoszących, ale tych prac wcale nie znam; proszę Cię więc, daj mi je poznać¹⁷⁰.

Galileusz, broniąc poglądu Kopernika, wielokrotnie próbował uzasadnić konieczność rozdziału między teologią a wiedzą przyrodniczą. W słynnym *Liście do wielkiej księżnej Krystyny Lotaryńskiej* z 1615 roku podkreślał fundamentalną odmienną nauki (w których możliwa jest „różnica zdań” – *dottrine opinabili*) od wiedzy ścisłej i przyrodniczej, która posługuje się dowodami niemożliwymi do podważenia na podstawie opinii (*scienze dimonstrative*)¹⁷¹.

We *Fragmentach kopernikańskich*, które stanowią zbiór niepublikowanych notatek, wyrażających poglądy Galileusza kształtujące się w latach 1610–1616¹⁷², uczonego w podobnym duchu komentuje list kardynała Bellarmina do ojca Foscariniego, który stanowi doskonałe świadectwo wymogu zgodności nowożytnej nauki z Objawieniem, stanowiącego przedmiot krytyki zarówno włoskiego, jak i polskiego uczonego. Bellarmin, jezuita i inkwizytor, związany z procesem i egzekucją Giordano Bruno, twierdził, że przekonanie o heliocentryzmie jako teorii faktycznie wyjaśniającej rzeczywistość:

[...] wydaje się bardzo niebezpieczne nie tylko dlatego, że może drażnić filozofów i teologów scholastycznych, lecz także z tej przyczyny, że może szkodzić Świętej Wierze, zadając kłam Pismu Świętemu¹⁷³.

Zwracając się do Foscariniego, Bellarmin przedstawiał wywód oparty na niepodważalnym autorytecie Biblii:

Jestem zdania, o czym Ojciec z pewnością wie, że Sobór zabrania interpretacji Pisma Świętego przeciw powszechnej opinii Ojców Kościoła. Jeżeli Ojciec zechce przeczytać uważnie nie tylko Ojców Kościoła, lecz także współczesnych komentatorów ksiąg Rodzaju, Psalmów, Eklezjastesa oraz Jozuego, to wówczas z łatwością odkryje, że są oni zdania, iż należy rozumieć *ad literam* to, że

¹⁷⁰ J. Brożek, *Do Galileusza we Florencji*, s. 442–443. Nie wiadomo jednak, czy Galileusz kiedykolwiek odpisał na list Brożka (J.N. Franke, *op. cit.*, s. 93).

¹⁷¹ Por. T. Sierotowicz, *Od metodycznej polemiki do polemiki metodologicznej*, s. 56.

¹⁷² Por. T. Sierotowicz, *Wstęp*, [w:] Galileo Galilei, *Fragmenty kopernikańskie*, przeł. T. Sierotowicz, Warszawa 2005, s. 8–9.

¹⁷³ *List kardynała Bellarmina do ojca Paola Antonia Foscariniego*, [w:] Galileo Galilei, *Fragmenty kopernikańskie*, s. 127–128.

Słońce jest na niebie i że porusza się wokół Ziemi z wielką prędkością, a Ziemia znajduje się bardzo daleko od nieba, tkwiąc nieruchomo w środku świata¹⁷⁴.

Wagę literalnego rozumienia fragmentów Pisma uznanych za wspierające pogląd geocentryczny przedstawia Bellarmin na podstawie Księgi Koheleta:

Dodam, że słowa *Oritur sol est et occidit, et ad locum suum reveritur etc.*¹⁷⁵ napisał sam Salomon, który nie tylko mówił z natchnienia Bożego, ale był najmądrzejszym i najuczeńszym ze wszystkich ludzi, jeśli chodzi o nauki ludzkie i świadomość rzeczy stworzonych, a całą tę mądrość Bogu zawdzięczał¹⁷⁶.

Taki rodzaj nakładania cenzury na nauki przyrodnicze w oparciu o autorytet Pisma, Ojców Kościoła i regulacje Soboru stał się naturalnym przedmiotem krytyki uczonych pierwszej połowy XVII wieku, do których należał – choć dobitnie wyrażał się na ten temat tylko w marginaliach – również Brożek. Sam Galileusz, licząc na możliwość pogodzenia teorii kopernikańskiej ze stanowiskiem Kościoła, proponował konkordystyczne ujęcie relacji między nauką a religią, stwierdzając, że to „z powodu naszej ignorancji nie wniknęliśmy w prawdziwe znaczenia Pisma, do których będziemy mogli w tych okolicznościach dotrzeć, korzystając z dopiero co poznanej prawdy naturalnej”¹⁷⁷. Krakowski profesor intencję pojednawczą z konieczności rozwijał w przedmowie do papieża Urbana VIII otwierającej poemat *Septem sidera*, tłumacząc, iż Kopernik w imię światła prawdy doskonalił naukę starożytnych, w której „ciemności bajeczne łączono z blaskiem niebiańskim” (*splendori caelesti tenebras fabularum permistas*)¹⁷⁸. Jednak w omawianym fragmencie swoich rękopiśmiennych notatek wyrażał bardziej polemiczne treści, podważając sens łączenia zagadnień naukowych z interpretacją Biblii i stanowiskiem Ojców Kościoła. Nie sposób stwierdzić, czy Kurzelita w okresie studiów padewskich, czyli w kilka lat po umieszczeniu *De revolutionibus* na Indeksie, mógł zapoznać się z pełną argumentacją zmarłego w 1621 roku Bellarmina przeciwko heliocentryzmowi, niemniej jednak w pierwszej ćwierci XVII wieku w Rzeczypospolitej znane i tłumaczone były jego dewocyjne traktaty religijne adresowane do szerokiego grona wiernych¹⁷⁹. W 1616 roku, symbolicznym z uwagi na umieszczenie *De revolutionibus* na Indeksie, w krakowskiej drukarni Franciszka Cezarego ukazał się przekład *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatorum opusculum* pióra jezuitę, Kaspra Sawickiego, zatytułowany: *Piętnaście stopni, po których człowiek, zwłaszcza chrześcijański, upatrując Pana Boga w stworzeniu rozmaitem, przychodzi do wielkiej znajomości jego.*

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 128.

¹⁷⁵ „Słońce wschodzi i zachodzi, i na miejsce swoje spieszy z powrotem, i znowu tam wschodzi” (Koh 1,5).

¹⁷⁶ *List kardynała Bellarmina*, s. 129.

¹⁷⁷ Galileo Galilei, *Fragmenty kopernikańskie*, s. 38.

¹⁷⁸ M. Kopernik, *Septem sidera*, s. 2. Przekład polski – L.A. Birkenmajer. Cyt. za: *Septem sidera. Poema religiosum Nicolao Copernico adscriptum. Poemat religijny Mikołajowi Kopernikowi przypisywany*, red. nauk. I. Mikołajczyk, M. Mróz, Toruń 2010, s. 189.

¹⁷⁹ W Krakowie, między 1616 a 1619 rokiem, w oficynie Franciszka Cezarego, poza omawianym dziełem *Piętnaście stopni...* wydano również dwa inne pisma Bellarmina: *O wiecznym błogosławięństwie i szczęściu, którego zażywają święci...* (1617) oraz *Summariusz nauki chrześcijańskiej* (1619). Zob. M. Malicki, *op. cit.*, s. 73.

W rozdziale „o wielkości świata” odnaleźć można fragment, który wyraźnie pokazuje, jak treści wyrażone w polemice z Kopernikiem i Galileuszem znajdują swoje odzwierciedlenie w praktyce teologicznej Bellarmina, który ogrom fizycznych wymiarów globu opisuje w odniesieniu do Księgi Koheleta i ruchu Słońca wokół Ziemi:

Naprzód tedy świat ten sam przez się jest wielki i przestrony barzo, tak że o nim Mędrzec śmiało napisał: [Szerokość ziemi i głębokość przepaści kto zmierzył?] [...] A ziemia co względem nieba? Punktik jeden, iako ią Astrologowie kładą, i słusznie. Bo na oto widzimy, że promienie słoneczne rościągają się i przechodzą wolno aż do drugiego kraiu nieba, iakoby żadney ziemi w poyśrzedku nie było¹⁸⁰.

Brożek w swojej polemicznej notatce również przywołał Księgę Koheleta, by zacytować zdanie świadczące o tym, że człowiek nie rozumie w pełni konstytucji świata stworzonego przez Boga, a co za tym idzie biblijne orzeczenie można odczytywać jako kwestionujące wnioskowanie na temat zagadnień przyrodniczych na podstawie Pisma. Nie odwołując się wprost do problematyki astronomii, Brożek spotęgował retorycznie swoje rozważania, przytaczając przykład Nowego Świata i antypodów, który już w XVI wieku niezaprzeczalnie pozostawił rysę na autorytecie średniowiecznej teologii i zachęcał do relatywistycznej refleksji. W *Essais* Montaigne’a odnajdujemy ślad podobnego wątpienia w pewność wiedzy na temat świata, zachwianą przez doświadczenie ekspansji:

To odkrycie nowego niezmiernego kraju [Francji Antarktycznej – przyp. A.K.] zda się być rzeczą nader wielkiej wagi. Nie wiem, czy można ręczyć, aza w przyszłości nie trafi się znowuż inna taka niespodzianka: tylu już uczeńszych od nas pomyliło się w tej materii!¹⁸¹.

U progu XVII stulecia zdanie to z identyczną intencją powtarzał za filozofem Pierre Charron: „[...] należy wziąć pod uwagę, jak wiele nauczyło nas odkrycie Nowego Świata, Wschodnich i Zachodnich Indii. [...] Czyż można być pewnym, że za jakiś czas nie odkryjemy jeszcze innych ziem?”¹⁸².

Jak wiadomo, wczesne chrześcijaństwo przejęło z antyku wyobrażenie o świecie składającym się z trzech kontynentów: Europy, Azji i Afryki, co doskonale dało się pogodzić z antropologią biblijną, wywodzącą ludzkość od trzech synów Noego (Jafeta, Sema i Chama). Przez całe średniowiecze toczyły się jednak debaty na temat możliwego istnienia zamieszkałych antypodów. W *De civitate Dei* święty Augustyn, stawiając prawdę Pisma na pierwszym miejscu, uznał myśl o zamieszkałym kontynencie na dalekim południu za zbyt absurdalną, gdyż w jego mniemaniu

¹⁸⁰ R. Bellarmin, *Piętnaście stopni, po których człowiek, zwłaszcza chrześcijański, upatrując Pana Boga w stworzeniu rozmaitem, przychodzi do wielkiej znajomości jego*, przeł. K. Sawicki, Kraków 1616, s. 24.

¹⁸¹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 302 (*O kanibalach*).

¹⁸² P. Charron, *Petit traité de sagesse (editio princeps: 1606)*. Cyt za: T. Gregory, *Etyka i religia w krytyce libertyńskiej*, przeł. A. Tylusińska, Warszawa 1991, s. 39.

musiałoby to oznaczać, że grupa ludzi wyruszyła z „naszej” części Ziemi („ex hac”) i przebyła niezmierny ocean, który miał według ówczesnych wierzeń znajdować się w strefie równikowej, by następnie zapoczątkować tam nowy lud, wywodzący się od pierwszego człowieka¹⁸³. Jeszcze w XIV wieku Mikołaj z Oresme powtarzał autorytatywnie tę opinię, stwierdzając, iż istnieniu ludu Antypodów jest niezgodne z wiarą chrześcijańską, gdyż słowo Boże głoszone jest na wszystkich zamieszkałych ziemiach, a tacy ludzie ani by go nie znali, ani nie byłiby poddani kościoła rzymskiego¹⁸⁴.

Brożek zdaje się przekonywać, że skoro Duch święty nie natchnął ani apostołów, ani świętego Augustyna wiedzą na temat istnienia innych zamieszkałych kontynentów, co zostało niezbitnie udowodnione na przełomie XV i XVI wieku w sposób empiryczny, nie zaś spekulatywny, znaczenie argumentów czerpanych z teologii na rzecz ówczesnych badań przyrodniczych jest znikome. Brożek w formule „dziecinnych sądów” zawiera mylne przeświadczenia średniowiecznych, które na drodze kumulacji wiedzy są weryfikowane i „falsyfikowane” przez kolejne generacje uczonych. Nacisk na problematykę antypodów stanowi mocno perswazyjne i przekonujące wyjaśnienie konieczności odrzucenia autorytetu nie opierającego się na aktualnej wiedzy i dowodzie.

Co ciekawe, podobnym argumentem retorycznym posłużył się Tommaso Campanella w pisanym z neapolitańskiego więzienia liście do Galileusza (1611), w którym wychwalał osiągnięcia uczonego i przypominał, iż przekonanie o tym, że „niebo, zwłaszcza to najwyższe, stoi niezmiennie a gwiazdy obracają się w koło”¹⁸⁵ było już przedmiotem dyskusji we wczesnym chrześcijaństwie. Jak stwierdzał:

Św. Augustyn poucza, że ta doktryna była udowodniona swego czasu należycie przez matematyków, więc nie powinniśmy jej obalać przy pomocy Pisma Świętego, abyśmy nie stali się pośmiewiskiem matematyków, na co sam winien zwrócić uwagę przed zaprzeczeniem istnienia antypodów¹⁸⁶.

W dalszej kolejności Brożek przypomina o „dziecinnych sądach” papieży, powołując się na zaczerpnięty z renesansowych *Annales Boiorum* Aventinusa przykład panującego w VIII wieku Zachariasza, a następnie dość enigmatycznie odwołuje się do dzieła *Scholarum mathematicarum* Ramusa. Omawiany fragment myśli kończy zdaniem przypisywanym Janowi Chryzostomowi, według którego zdracją prawdy jest również ten, który nie pozwala na jasne wypowiedzanie prawdy,

¹⁸³ Augustyn, *De civitate Dei*, liber XVI, caput IX [*An inferiorem partem terrae, quae nostrae habitationi contraria est, antipodas habere credendum sit*].

¹⁸⁴ Zob. J.B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, New York 2000, s. 47–48.

¹⁸⁵ T. Campanella, *List do Galileusza* [1611], przeł. F. Pająk, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wybór, wstęp i przyp. A. Nowicki, Warszawa 1966, s. 360.

¹⁸⁶ *Ibidem*. Podkr. – A.K.

co zdaje się ostatecznie uderzać w autorytet papieżstwa, kwestionującego czy cenzorującego dokonania i eksperymenty nowożytnej nauki na podstawie kanonu pism.

Za rodzaj cenzury narzuconej na teorię kopernikańską uznawał Brożek sprowadzenie *De revolutionibus* do roli pomocniczej w obliczeniach astronomicznych bez przyjęcia słuszności odzwierciedlenia rzeczywistości przez heliocentryczny model świata¹⁸⁷. W rękopiśmiennej notatce *O dwóch systemach budowy wszechświata* krytykował założenie, iż „hipotezy astronomiczne nie muszą być prawdziwe, co więcej, nie muszą nawet być prawdopodobne, byle zjawiska miały swoje wytłumaczenie”¹⁸⁸. W takim duchu należało rozumieć pewne wypowiedzi doktorów Kościoła, jak choćby Bellarmina, który w przywoływanym liście do ojca Foscariniego, stwierdzał:

Albowiem utrzymywanie, że Ziemia się porusza, Słońce zaś stoi w miejscu, i że takie hipotezy, lepiej niż koła mimośrodowe i epicykle, wyjaśniają obserwowane zjawiska, wydaje się bardzo dobrą teorią, nie pociągającą za sobą żadnych niebezpieczeństw, i to winno starczyć matematykom¹⁸⁹.

Mimo że już w 1464 roku Johannes Regiomontanus wygłosił na Uniwersytecie Padewskim mowę, w której uznawał astronomię za najwyższą formę matematyki, która daje człowiekowi możliwość zdobycia wiedzy na temat rzeczywistej konstytucji świata¹⁹⁰, spora część uczonych XVI i XVII wieku nie stawiała przed tą dyscypliną wiedzy zadania wyjaśnienia budowy kosmosu, a jedynie wymóg objaśnienia i przewidzenia zjawisk na nieboskłonie. Brożek jako „astrologus” akademicki wykładał najbardziej klasyczne teorie, czerpane z *Almagestu* Ptolemeusza czy podstawowego średniowiecznego kompendium matematycznej astronomii, *De sphaera* Jana Sacrobosco (Jana z Holywood) z XIII wieku, które nie angażowało debaty z zakresu filozofii

¹⁸⁷ Takie ujęcie funkcji dowodzenia w naukach przyrodniczych zbliżało ten pogląd do XX-wiecznego konwencjonalizmu, który słynny fizyk, Pierre Duhem (1861–1916), opisał między innymi na podstawie sporów kosmologicznych w kulturze dawnej (*Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*).

¹⁸⁸ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 157.

¹⁸⁹ *List kardynała Bellarmina*, s. 127.

¹⁹⁰ Zob. N. Jardine, *Scepticism in Renaissance Astronomy: A Preliminary Study*, [w:] *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, ed. by R.H. Popkin, C.B. Schmitt, Wiesbaden 1987, s. 83. Postać Regiomontanusu była Brożkowi doskonale znana; uważał go za wielkiego poprzednika Kopernika. W żywocie astronoma w drugim wydaniu *Scriptorum Polonicorum Hekatomtas* Szymona Starowolskiego (Wenecja, 1627), którego autorstwo Barycz przypisał Brożkowi, padają słowa: „[...] jak Herkules, gdy Atlasowi sił zbrakło, tak on [Kopernik – przyp. A.K.], gdy Janowi Regiomontanowi ziomkowi sił brakło, teorię o ruchu ciał niebieskich swoim uczniom na nowo wyłożył i przez to swym wystąpieniem wszystkim matematykom walną przyniósł pomoc”. J. Brożek, *Mikołaj Kopernik*, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 1, s. 540. Oryg. „Revera enim ut Hercules Atlante laborante caelum sustinuit, ita ille Ioanne Regiomontano populari suo deficiente, motuum caeli doctrinam discipulis suis restauravit, atque omnes sua industria Mathematicos plurimum iuivit” (S. Starowolski, *Scriptorum polonicorum éxatovtás, seu centum illustrium Poloniae scriptorum elogja et vitae*, Venetiis 1627, s. 160. Na temat biografii Kopernika w pierwszym i drugim wydaniu *Setnika* Starowolskiego zob. B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm...*, s. 204–207. Na początku XVII wieku pojawiły się dwie pierwsze biografie Kopernika pióra Melchiora Adama (ok. 1575–1622) i Mikołaja Mulierysa, profesora matematyki w Groningen, który opracował trzecie wydanie *De revolutionibus* (1617) i opatrzył je życiorysem astronoma. Brożek zmierzać miał do wzbogacenia informacji podanych przez poprzednich biografów. Por. W. Voisé, *Mikołaj Kopernik. Dzieje jednego odkrycia*, s. 62).

naturalnej¹⁹¹. Uczony podawał trzy przyczyny kulistości świata: podobieństwo, celowość, konieczność, z czego najciekawsze wydaje się twierdzenie, że świat fizyczny musiał zostać stworzony na wzór idealnego, ten zaś jest kulą, bez początku ani końca¹⁹². Można zauważyć, że w kompendium astronomicznym Sacrobosco dochodzi do głosu nie tylko myśl platońska, lecz również otwiera się możliwość odczytań kosmosu zgodnych z wiedzą hermetyczną. W XII wieku Alain de Lille wyraził słynną definicję, „*Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique est, circumferentia nusquam*”, która w następnych wiekach łączona była z nauką Hermesa Trismegista, a swojej żywotności nie straciła aż do XVII wieku¹⁹³.

Jednak w swoim podejściu do astronomii Brożek zgoła daleki był od mieszania teologii z nauką. W przedmowie do swojego pierwszego drukowanego dzieła matematycznego, *Gaeodesia distantiarum sine instrumento et Polybii locus obscurior geometrice explicatus* (1610), krakowski uczony twierdził zaś, że zarówno *Almagest*, jak i *De revolutionibus* uczą, iż:

[...] cała astronomia jest to tylko arytmetyczne obliczanie ruchów niebieskich oraz pomiary i przedstawienie na sposób geometryczny sfer powietrznych i tkwiących w nich z przyrodzenia gwiazd wedle ich wielkości, ruchów postępowych i wzajemnego oddalenia¹⁹⁴.

Można odnieść wrażenie, że w przedłożonym opinii publicznej dziele Brożek musiał iść tropem krytykowanej przez siebie tradycji jednoczącej Ptolemeusza i Kopernika w dziedzinie obliczeń astronomicznych. Jednak w szczególności we wszystkich nieprzeznaczonych do druku zapiskach dotyczących czy to samego Kopernika, czy też nauk przyrodniczych *sensu largo* nie ulegało wątpliwości, że zdaniem Brożka nauka powinna starać się odpowiedzieć na pytanie, jak naprawdę zbudowany jest wszechświat. W przytoczonej notatce rozpoczynającej się od krytyki hipotez astronomicznych jako wyjaśniających jedynie zjawiska na niebie uczony pisał:

Hipoteza Ptolemeusza głosi: Ziemia jest w stanie spoczynku. Hipoteza Kopernika: Ziemia jest w ruchu. Czy więc żadna z nich nie jest prawdziwa? Jeżeli Ziemia jest w spoczynku, to się nie porusza. Jeśli się porusza, nie jest w spoczynku. Z pewnością wielu wprowadził w błąd Osiander ową Przedmową do Czytelnika o hipotezach dzieła Kopernika¹⁹⁵.

¹⁹¹ Por. *ibidem*, s. 85. O wykładaniu XIII-wiecznego dzieła *De sphaera* Jana Sacrobosco wspomina Brożek w dzienniku osobistym (J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 407 i 409), co zgadza się z historycznymi zapisami wykładów bakałarzy (Por. J. Dianni, *Wstęp*, [w:] J. Brożek, *Wybór pism*, t. 2, s. 11).

¹⁹² Por. J. Dobrzycki, *Astronomia przedkopernikowska*, Toruń 1971, s. 43.

¹⁹³ Jak powszechnie wiadomo, do idei nawiązywał w XVII wieku Pascal. Warto też pamiętać, że ezoteryczną myśl, wywodzącą się od Alaina de Lille, przywoływał w baroku Maciej Kazimierz Sarbiewski. W *Dii gentium* stwierdzał: „Bóg bowiem, według świadectwa Merkuriusza Trismegista, jest kulą, której środek znajduje się wszędzie, nigdzie nie ma obwodu” (M.K. Sarbiewski, *Dii gentium. Bogowie pogan*, wstęp, oprac. i przekł. K. Stawecka, Wrocław 1972 s. 155), zaś jeden z epigramatów opatrywał mottem „*Deus est Sphaera, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*” przypisanym neoplatonikowi, Proklosowi (M. K. Sarbiewski, *Epigrammatum liber. Księga epigramatów*, wyd. i przel. M. Piskala, D. Sutkowska, Warszawa 2003, s. 24)

¹⁹⁴ J. Brożek, *Geodezja odległości bez przyrządów i wyjaśnienie geometryczne niejasnego miejsca u Polibiusza*, [w:] *idem*, *Wybór pism*, t. 2, s. 38.

¹⁹⁵ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 157.

Brożek jako zwolennik rewolucji naukowej w zakresie astronomii zwraca uwagę na oczywistą sprzeczność zachodzącą między systemem ptolemejskim a kopernikańskim, która w rozmaity sposób była niwelowana w nauce przełomu XVI i XVII wieku – czy to poprzez sprowadzenie teorii heliocentrycznej do czystej matematyki, czy w koncyliacyjnym modelu wszechświata Tychona Brahego, który łączył dotychczas konkurujące ze sobą teorie¹⁹⁶. Jak komentuje tę problematykę Kuhn w *Przewrocie kopernikańskim*:

Z logicznego punktu widzenia istnieje zawsze wiele alternatywnych schematów pojęciowych, które mogą uporządkować jakąś określoną grupę danych obserwacyjnych. Różnią się one jednak od siebie pod względem przewidywań dotyczących zjawisk nie włączonych do tej grupy. Zarówno system kopernikański, jak i newtonowski tłumaczą dokonywane gołym okiem obserwacje ruchu gwiazd i Słońca, ale równie dobrze czynił to świat dwusferyczny. To samo można powiedzieć o systemie Heraklejdesa czy też o teorii, opracowanej przez następcę Kopernika – Tychona de Brahe. Teoretycznie rzecz biorąc, istnieje nieskończona ilość alternatywnych rozwiązań¹⁹⁷.

Brożka nie interesowały jednak tylko rozwiązania, które miały uporządkować „grupę danych obserwacyjnych”, lecz hipotezy odnoszące się do ukształtowania wszechświata. Uczony w swoich pismach dobitnie skrytykował Andreasa Osiandra, niemieckiego luteranina, który wydał *De revolutionibus orbium coelestium* w Norymberdze w 1543 roku ze zmistyfikowaną przedmową *Ad lectorem de hypothesibus huius operis*, sprowadzającą teorię Kopernika do hipotezy ułatwiającej obliczenia astronomiczne¹⁹⁸. W egzemplarzu amsterdamskiej edycji dzieła Brożek przekreślił przedmowę czerwonym atramentem, powołując się na zdanie Keplera i Tiedemanna Giesego¹⁹⁹, którego listy odkrył podczas swoich warmińskich poszukiwań biograficznych²⁰⁰. W notatniku wszytym do tego właśnie wydania Brożek stwierdza, że Osiander „ową najgłupszą przedmowę o hipotezach Kopernika położoną na czele jego księgi napisał”²⁰¹. Następnie zaś konfrontuje ze sobą hipotezy, które w dziele *Geodezja* z 1610 roku stawiał obok siebie bez śladu sprzeczności:

¹⁹⁶ W modelu wszechświata duńskiego uczonego, Tychona Brahego, Ziemia obraca się wokół własnej osi, lecz pozostaje w niezmiennym położeniu wobec krążących wokół niej Słońca i Księżyca, przy czym mobilne Słońce stanowi centrum własnego układu planetarnego.

¹⁹⁷ T. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966, s. 117–118.

¹⁹⁸ Por. *ibidem*, s. 287.

¹⁹⁹ Zapiska Brożka brzmiała: „Keplerus in libro de Marte authorem Andream Osiandrum facit. Et verisimile Tidemannum Gisium hac praefatione commotum, querimonias illas effudisse, quae in epistolis extant” (L.A. Birkenmajer, *op. cit.*, s. 652). Brożek w 1618 roku nabył od Piotra Krügera egzemplarz dzieła *Astronomia nova* Keplera (1609). Por. J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 436. Oczywiście, również Galileusz krytykował odczytanie nauki Kopernika zgodne z przedmową Osiandra, choć nie nawiązywał wprost do tradycji ugruntowanej przez luteranina. We *Fragmentach kopernikańskich* pisał: „Niektórzy z uporem twierdzą, że Kopernik jako astronom przyjmował pogląd o ruchu Ziemi i stałości Słońca jedynie *ex hypothesi*, albowiem pogląd ów lepiej pozwala objaśnić zjawiska na sferze niebieskiej i obliczać ruchy planet, i że nie wierzył on w realność tego poglądu oraz w to, iż odpowiada on naturze. Kto tak twierdzi, daje świadectwo temu, że bardziej zawierzył arbitralnym opiniom innych na temat dzieła Kopernika niż własnej, uważnej lekturze i dogłębnej znajomości istoty rzeczy” (Galileo Galilei, *Fragmenty kopernikańskie*, s. 27).

²⁰⁰ Więcej na temat kwerendy Brożka na Warmii zob. W. Voisé, *Mikołaj Kopernik. Dzieje jednego odkrycia*, Toruń 1970, s. 62–66.

²⁰¹ J. Brożek, *Z poszukiwań kopernikowskich*, [w:] *idem*, *Wybór pism*, t. 1, s. 192.

Cóż bowiem może być najbardziej nierozsądnego jak owo, że nie jest koniecznym ani nawet prawdopodobnym, aby hipotezy astronomiczne wyrażały zgodność rachunku z obserwacjami. Więc żadne z dwóch owych przypuszczeń nie jest prawdziwe: ziemia spoczywa; ziemia obraca się? A przecież koniecznym jest, aby z owych, o których mówi się, że są przeciwstawne, jedno było prawdziwe, drugie fałszywe²⁰².

Na to samo pytanie w cytowanej wcześniej notatce *O dwóch systemach budowy wszechświata* Brożek odpowiadał: „W tej kwestii tego tylko życzę sobie za sędziego, który całą astronomię Ptolemejską i Kopernikańską ma w jednym palcu. W przeciwnym razie zarzucę, że sąd wydali nie znawcy astronomii”²⁰³.

Zastanawiające, że Brożek nawet w niepublikowanych, rękopiśmiennych notach nie wyraził wprost przekonania o pełnej słuszności heliocentryzmu jako systemu odzwierciedlającego rzeczywistość fizykalną. Wbrew ujęciu reprezentowanemu przez Osiandra²⁰⁴, a zalecanemu przez Bellarina, uznawał – podobnie jak Galileusz czy Kepler – rozszczenia teorii kopernikańskiej do tłumaczenia budowy wszechświata, jednak konkurencyjności geo- i heliocentryzmu nie skwitował żadną jednoznacznie afirmatywną konkluzją²⁰⁵. Po części trzeba zatem stwierdzić, że Brożek występował przeciwko negatywnemu stanowisku wobec możliwości poznawczych nauki o wszechświecie, które współczesny historyk nauki, Nicholas Jardine, w polemice z kanonicznymi ustaleniami Duhema włącza w obręb problematyki sceptycyzmu w astronomii²⁰⁶, jednak zdaje się pozostawiać margines niepewności co do ostatecznego wyroku na temat budowy kosmosu. Na podstawie zachowanych pism uczonego trzeba przyznać, że uchylał się on od wydania osobistego

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 157.

²⁰⁴ Brożek wymienia również niemieckiego astronoma XVI wieku, Nicolausa Reimersa Baera (Ursusa), oraz gdańszczyzanina, Bartłomieja Keckermanna, którzy – według niego – mieli zostać zwiedzeni przedmową Osiandra (J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 157). Keckermann, podobnie jak Bellarmin, reprezentował również tendencję do podporządkowywania filozofii i nauk przyrodniczych wykładni Pisma, o czym pisał w wydanym w 1607 roku dziele *Praecognitorum philosophiae libri duo*. Por. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *op. cit.*, s. 351.

²⁰⁵ Z przytoczonych pism Brożka jedynie utwory poetyckie zdają się jednoznacznie mówić o poruszeniu Ziemi przez Kopernika. Poza cytowanymi epigramatami porównującymi astronoma z Kolumbem Kurzelita w podobnym guście retorycznym napisał również krótki utwór laudacyjny na wieżę Kopernika we Fromborku: „Extollant alios statuae vanique colossi/ Bustaque magnificis condita marmoribus/ Pyramidesque alios quaesiti forma decoris/ Quicquid et humanus fecit inane color/ Hanc turrim grandis Mens illa COPERNICUS alte/ Surrigit Istuleo Varmia in ore tuo/ Erronum et Terrae hinc secreta volumina cernit/ Hinc Solem immotum et sidera fixa notat/ Ergo illum superi mirati desuper istino/ Ingenius ut pulchri discipit omne poli/ Turris ea esto, aiunt, inter miracula mundi/ Cui neque consimilem barbara Memphis habet” („Niech innych sławią posągi i pełne próżności obeliski, grobowce wyłożone wspaniałymi marmurami i piramidy o wyszukanej piękności, wszystko to, co dla próżności uczynili ludzie. Tę wieżę wznosił KOPERNIK, owa ogromna myśl, wysoko, Warmio, na twoim wiślanym brzegu. Tutaj poznaje on tajemnice gwiazd i Ziemi, tu czyni Słońce nieruchomym i gwiazdy stałymi. Dlatego bogowie podziwiają go z góry, że wybrał to miejsce, aby dostrzec cały mechanizm pięknego świata, powiadając – ta wieża niech będzie jednym z cudów świata, podobnego nie ma nawet egzotyczne Memfis”). Cytat i przekład za: B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm...*, s. 232–233, 245.

²⁰⁶ Jardine podkreśla, że propozycja Duhema, by źródeł fikcjonalizmu szukać w klasycznych i średniowiecznych postawach wobec nauki nie jest przekonująca, gdyż obejmuje szeroki wachlarz odmiennych stanowisk. Sam proponuje w kontekście renesansu mówić o „negatywnym” stosunku wobec poznawczej mocy astronomii, który przeważał w XVI-wiecznych teoriach astronomicznych aż do Keplera (*Apologia pro Tychone contra Ursum*, 1601). Wśród wzmiankowanych autorów pojawia się również Ursus, wymieniony polemicznie przez Brożka w notatce o budowie wszechświata. Por. N. Jardine, *op. cit.*, s. 83–84.

sądu na temat słuszności systemu, jak gdyby pozostawiał ostateczny dowód sędziemu, „który całą astronomię Ptolemejską i Kopernikańską ma w jednym palcu”. W rozprawie o komecie Astrofila, opublikowanej w rok po zapoznaniu się Brożka z dziełem *Astronomia nova* Keplera, autor stwierdzał z pozycji skromnego badacza:

Czy jest dziełem Boga jedynie, czy też Boga i natury, która porusza nasze ziemskie elementy, nie umiem odpowiedzieć. Nie wątpię, że mężowie uczeni dokładają starań, aby kwestię tę w sposób zasadniczy zakończyć. Jakżebym pragnął wyprawić się do Austrii, do Keplera, pierwszego z astrologów, gdyby szczęściu temu nie stały na przeszkodzie wojny domowe rozpalone w nieszczęsnych Czechach²⁰⁷.

Chociaż zatem – w nawiązaniu do ujęcia Jardine’a – stosunek Brożka do astronomii jawi się jako antyseptyczny (pozytywny), uczonego zdawał się bronić powagi hipotez Kopernika jako równych wagą, a przeciwstawnych wobec koncepcji Ptolemeusza, lecz nie próbował odpowiedzieć afirmatywnie na pytanie o rzeczywistą budowę wszechświata. Czy jednak uznawał zagadnienie za nierozwiązywalne dla ludzkiego intelektu, czy też oczekiwał rozstrzygnięcia ze strony takich umysłów, jak Kepler lub Galileusz, nie sposób jednoznacznie ocenić. Jak jednak wiadomo, dopiero sto lat później odkrycie aberracji światła (1729) przez Jamesa Bradleya stanowić mogło pierwszy trudny do podważenia dowód przemawiający za kopernikańskim modelem Układu Słonecznego.

3. „Polski Pascal”?

Profil umysłowy i akademicki Jana Brożka wymyka się jednoznacznym ocenom i kategoryzacji, a z konieczności arbitralne rozróżnienie między „postępowymi” a „wtórnymi” elementami jego myśli, jakie zdaje się sugerować opracowany przez Barycza i Dianni *Wybór pism*²⁰⁸, nie stanowi narzędzia pozwalającego na kontekstualną analizę historycznoideową jego działalności. Dzięki zdystansowaniu się wobec wartościujących klasyfikacji można rozpatrywać twórczość naukową i literacką Kurzelity jako świadectwo niekoherentnej struktury wiedzy pierwszej połowy XVII wieku, rozdartej między autonomizację nauki a wiernością nauce Kościoła, która obejmuje zarówno idee kontynuowane w kolejnych dekadach, znamionujące nowoczesny stosunek do badanej rzeczywistości, jak i poglądy, które stopniowo ulegać będą wykluczeniu, czego przykładem

²⁰⁷ J. Brożek, *Rozprawa o komecie Astrofila*, s. 106. Oryg. „An Dei tantum, an vero Dei et naturae quae ciet haec nostra elementa, opus sit, haereo. Non dubito Viros doctissimos huic quaestioni apodictice concludendae intentos esse. Quam vellem nunc ad Astrologorum principem Ioannem Keplerum in Austriam excurrere, nisi mihi bella civilia, quibus ardet infelix Bohemia, eam felicitatem invidissent!” (J. Brożek, *Dissertatio de cometa Astrophili*, strony nienumerowane). Na marginesie dodać trzeba, że Brożek podziwiał Keplera jako astronoma, lecz zarzucał mu zerwanie z astrologią.

²⁰⁸ Najbardziej dobitnie intencję tę przedstawia Barycz w „zasadach wydania” zamieszczonych w pierwszym tomie *Wyboru pism*. Stwierdza, że założeniem publikacji było „dać wszechstronny obraz działalności tego najwybitniejszego uczonego polskiego w. XVII”, co łączyło się z koniecznością selekcji podkreślającej „jego oryginalną myśl i postępowy wkład do rozwoju nauki i życia polskiego”. Jak dodaje badacz, „wyłączono to wszystko, co nosi charakter wsteczny, wskazuje na zerwanie z postępem naukowym”. Por. H. Barycz, *Zasady wydania*, [w:] J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 121.

jest choćby astrologia – we współczesnym rozumieniu słowa – wciąż żywo praktykowana i ceniona przez Brożka.

Choć dzieło i życie krakowskiego uczonego stały się dotychczas przedmiotem zainteresowań historyków nauki i biografów, by wymienić tylko Ludwika A. Birkenmajera, Jana Nepomucena Frankego, Henryka Barycza czy Jadwigę Dianni²⁰⁹, dotychczas nie próbowano poddać refleksji wpływu tak żywego w XVII-wiecznej Europie sceptycyzmu na myśl Brożka. Mimo braku ewidentnych dowodów tekstologicznych czy bibliotecznych potwierdzających znajomość spism Sekstusa Empiryka, Montaigne'a czy szeregu innych ówczesnych propagatorów myśli sceptycznej, twórczość Brożka, który sam stwierdzał, iż „nihil in tota Republica literaria obscurius”²¹⁰, pokazuje, że postawa *epoché* łącząca się nauką modestią była jedną z kluczowych reakcji na dogmatyczny impas filozofii i debaty poznawczej pierwszej połowy XVII wieku. Idee sceptyczne pojawiające się – świadomie lub mimo intencji – w twórczości naukowej Brożka we wczesnym i dojrzałym okresie jego życia świadczą o możliwości otwarcia myśli wobec skostniałej doktryny Arystotelesa, „księcia powszechnie uznawanej filozofii”²¹¹.

Co warte uwagi, w książce *The Culture Wars of the Late Renaissance* Edward Muir, pisząc o Cremoninim, zaznacza, iż był on patronem polskich padewczyków, w tym „polskiego Pascala”, Jana Brożka, wielkiego „euklidejczyka”, zainspirowanego „humanizmem, pokorą i łagodnością”²¹² włoskiego mistrza. Stwierdzenie odnalezione w angielskiej literaturze przedmiotu może wydawać się zaskakujące i świadczyć o uciążliwej tendencji do dowartościowywania twórców bądź to *minorum gentium*, bądź niezachodnioeuropejskich poprzez zestawienie z ich rzekomymi „sobowtórami” w pierwszoplanowych postaciach europejskiej kultury. Jerzemu Jarniewiczowi w artykule o przekładach poezji Kochanowskiego udało się trafnie przedstawić dylemat włączania polskich twórców do recepcji globalnej, który każe:

[...] samego poetę definitywnie uplasować na pozycji już to zdolnego epigona, który chwacko biegnie za swoimi zachodnimi kolegami w tej samej sztafecie, już to zapoznanego prekursora, którym interesować się mogą jedynie co bardziej dociekliwi doktoranci w instytutach historii literatury²¹³.

²⁰⁹ Współcześnie do obiecujących badaczy spuścizny Brożka zaliczyć można Michała Choptianego, zainteresowanego między innymi recepcją ramizmu w kręgu Akademii Krakowskiej oraz pracami biobibliotecznymi nad wciąż nieopracowanym ostatecznie księgozbiorem Kurzelity.

²¹⁰ Cyt. za: L. A. Birkenmajer, *op. cit.*, s. 579.

²¹¹ Galileo Galilei, *Fragmety kopernikańskie*, s. 25.

²¹² Por. E. Muir, *op. cit.*, s. 48. Autor nie opatrzył tego stwierdzenia jednak żadnym komentarzem ani przypisem, który mógłby uzupełnić jego tok myśli i wyjaśnić kryjące się za nim zaplecze erudycyjne. Barycz, nieco bardziej zachowawczo niż Muir, sugerował natomiast, że Brożek „w innych warunkach mógł wyrósć na polskiego Pascala” (H. Barycz, *Wstęp*, s. 12).

²¹³ J. Jarniewicz, *Kochanowski w Sztokholmie*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 1–2, s. 340.

Porównanie dokonane przez Muira wydaje się jednak niezwykle ciekawe, biorąc pod uwagę, iż najaktywniejszy naukowo okres życia Brożka przypada na czasy poprzedzające działalność Pascala. Świadczyć może natomiast o tym, że Kurzelita, choć trudno mówić w jego przypadku o stworzeniu kompleksowego i spójnego systemu myśli, poruszał szereg wątków ideowych, które odpowiadały na aktualnie podejmowane w XVII-wiecznej *respublica litteraria*, a nie wynikały z bezpośredniej recepcji fundamentalnych europejskich dzieł epoki. Do takich wątków należały podporządkowanie nauki matematyce i geometrii przy jednoczesnym dystansie wobec boskiego statusu ludzkiego poznania, proklamowanym jeszcze przez Galileusza, co najsilniej rozwinął w fideistycznym sceptycyzmie właśnie Pascal, a co w myśli Kartezjusza doprowadziło do projektu osadzenia nauki i metafizyki w bezsprzecznej metodzie. Z pewną dozą przesady *Gratis* Brożka uważano również za rodzaj „polskich *Provincjałek*”²¹⁴.

²¹⁴ Por. J. Tazbir, *Problemy wyznaniowe*, [w:] *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, pod red. J. Tazbira, Warszawa 1969, s. 193.

IV. PRAGMATYCZNY SCEPTYCYZM „WIEKU DYPLOMACJI” W TWÓRCZOŚCI ANDRZEJA MAKSYMILIANA FREDRY

1. Sceptycyzm wobec *speculum* władcy

W przedmowie do czytelnika zawartej w *Monitach* tak w lapidarny sposób przedstawiony został proces powstawania zbioru przestroóg:

Nie w dziewięciu bowiem dniach (jak mówią) rzecz się wytoczyła, ale z dwakroć dziewięcioletnią pracą była poprawiana i rozważana. Na kształt domowych przestroóg tom sobie z dawna zaczął (potajemnie) zwolna spisować. Urosło (z postrzeżonych tudzież na publice i po domach błędów) z doświadczenia i dodania codziennego dzieło¹.

Okazji do zdobycia rozlicznych i różnorodnych doświadczeń, kształtujących pogląd na psychologię jednostek i mechanizmy życia społecznego, które wpłynęły na obraz sztuki skutecznego działania w *Monitach* i *Przysłowiach*, Fredro dzięki swojej działalności publicznej miał aż w nadmiarze. Urodził się około 1620 roku jako syn stolnika przemyskiego, już w wieku dwudziestu kilku lat po raz pierwszy posłował na sejm (1643)², by w 1654 roku objąć godność kasztelana lwowskiego, a w 1676 roku – wojewody podolskiego. Studiował na Akademii Krakowskiej, podróżował najprawdopodobniej do Francji i Niderlandów, a jako polityk zaangażowany był w prace komisji do spraw granicznych między Rzeczpospolitą a Węgrami (1647) i brał udział w poselstwie od Jana Kazimierza do Jerzego II Rakoczego (1651). Jako kasztelan lwowski i senator brał czynny udział w obronie województwa ryskiego w obliczu „potopu” szwedzkiego³, a wcześniej jeszcze, w 1647 roku, bronił swojej wsi Kormanice przed oblegającymi go chłopami i kozakami⁴.

Co szczególnie interesujące w biografii pisarza, Fredro, głośny obrońca wolności szlacheckiej, jakkolwiek pojmowanej odmiennie od szerokich rzesz rozpolitykowanej szlachty, zwolennik *liberum veto*, pełnił funkcję marszałka sejmu podczas niesławnych obrad w Upicju, które zostały przerwane przez Władysława Sicińskiego 9 marca 1652 roku. Ten wątek ideowy myśli Fredry należy do najbardziej kontrowersyjnych i trudnych do jednoznacznej oceny, co wielokrotnie

¹ *Monita* cytuję w przekładzie ks. Jana Ignacego Jankowskiego z 1781 roku (A.M. Fredro, *Przestrogi polityczno-obyczajowe*, s. 19).

² Zbigniew Rynduch, monografista twórczości Fredry, uznaje 1643 rok za datę pierwszego sejmiku, na który posłował autor, natomiast Głębińska i Lasocińska – 1646. Por. Z. Rynduch, *op. cit.*, s. 9. Rok 1643 można również znaleźć w: I. Teresińska, *Fredro Andrzej Maksymilian* [hasło słownikowe], [w:] *Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, t. 1: A – H, Warszawa 2000, s. 297.

³ L. Kukulski, *Wstęp*, [w:] A.M. Fredro, *Przysłowia mów potocznych*, Warszawa 1980, s. 5.

⁴ Zob. K. Przyboś, *Propaganda w służbie rokoczu Lubomirskiego. Czy Andrzej Maksymilian Fredro był autorem „Echa Żalostnego” z 1666 roku?*, „Ruch Literacki” 2001, z. 4, s. 565.

przejawiało się w późniejszej recepcji autora. XX-wieczny paremiograf, Jan Stanisław Bystron, nie mógł nie docenić znaczenia *Przystów mów potocznych*, jednak o samym Fredrze stwierdzał, że poznajemy w dziele:

[...] człowieka niewątpliwie bardzo inteligentnego, bystrego znawcę charakterów i dobrego obserwatora stosunków społecznych, który jednak miał dość nieokreśloną, czasem sprzeczną w sobie ideologię, częścią republikańsko-obywatelską, po trosze warcholską⁵.

Jak można sądzić, wykorzystał Bystron do oceny Fredry kategorię „warcholstwa”, tradycyjnie przypisywaną XVII-wiecznej szlachcie w historiografii generacji pooświeceniowej, której znana była „gorzka prawda o politycznych skutkach anarchii, której zarówno przejawem, jak i jedną z przyczyn, było *liberum veto*”⁶. Już w okresie saskim poeta dewocyjny, autor *Zabawy chrześcijańskiej*, Jan Stanisław Jabłonowski, w piśmie *Skrupuł bez skrupułu* (1730) piętnował zasadę jednomyślności, która stanowiła według niego zasadniczy powód osłabienia politycznego kraju:

Stalać i stoi Rzeczpospolita, choć ją Szwedzi, Moskwa, Kalmucy, Kozacy, Sasi i Polacy lupili; ale stała jak człowiek obdarty ze skóry, i uszlibyśmy byli niezliczonych nigdy milionów z kontrybucji, rabunków, paleń, zabójstw, gwałtów, gdyby nie to *veto* źle i bezprawnie zażyte, które nie dało jedności i nagotowania się na wojnę i na rezydencją nieprzyjacielowi i tym nieszczęsnym przyjaciółom, którzy pod imieniem ratunku, gorzej nas lupili⁷.

Ogonowski w studium dotyczącym pism Fredry w obronie wolności szlacheckiej obrazowo przedstawił sprzeczności w oglądzie i ocenie dzieła wielkiego „statysty”:

Z jednej strony – patriota i mąż stanu zalecający (w *Militariach*) daleko idącą ingerencję władzy państwowej w sprawy gospodarcze kraju, z drugiej – chwalcą wolnego „nie pozwalam” i ideolog anarchii; z jednej strony – bystry obserwator i psycholog, subtelny znawca tajników ludzkiego serca (w *Monitach*), z drugiej – tępy czerep rubaszny, autor politycznych elukubracji, zawierających – jak pisał Tarnowski – niedorzeczności⁸.

Wskazane powyżej niejasności wynikają z narzucenia myśli Fredry wniosków czerpanych z późniejszych dziejów państwowości polskiej i zaciemniają historyczną rekonstrukcję poglądów autora. W jego twórczości literackiej problematyka *weta*⁹ nie została podjęta *explicite*, jednak

⁵ J.S. Bystron, *Przystonia polskie*, Kraków 1933, s. 41.

⁶ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji szlacheckiej*, Warszawa 1999, s. 19.

⁷ Pełny tytuł pamfletu Jabłonowskiego: *Skrupuł bez skrupułu w Polszczyźnie albo oświecenie grzechów narodowi polskiemu żywyczejniejszym, a za grzechy nie mianych. Traktat po prostu te grzechy roztrząsający i przez pewnego Polaka temiż grzechami grzesznego ale żałującego, na poprawę swoją i ludzką podany*, Lwów 1730. Cyt. za: J.S. Jabłonowski, „*Liberalne veto*” jako źródło anarchii, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, t. 1: *Okres saski: 1700–1763*, wybór tekstów, biogramy, przyp. i red. nauk. M. Skrzypek, wstęp M. Skrzypek, Warszawa 2000, s. 591. Podkr. – A.K.

⁸ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku*, s. 10–11.

⁹ Problematykę *liberum veto* zawarł Fredro w trzech łacińskich pismach: *Responsum in gratiam cuiusdam sermonis privati...*, *Cautio Reipublicae seu durationis omen* oraz *Epistola ad amicum*. Dwa pierwsze zostały zawarte w zbiorze: *Scriptorum seu togae et belli notationum fragmenta* (Gdańsk 1660). Trzeci tekst został włączony do dzieła *Vir Consilii*, napisanego w 1676 roku, którego pierwszy rękopis przekazał Fredro Akademii Krakowskiej, drugi zaś – Sobieskiemu, jednak drukiem wyszło u lwowskich jezuitów dopiero w 1730 roku. Por. Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku*, s. 25. Dzieła *Vir consilii*, dalece niepoehlebną ocenę wystawił Krzyżanowski, stwierdzając, iż jest ono „podręcznikiem wymowy,

wyrażone w niej przekonania w dużej mierze pomagają uzupełnić obraz umysłowości Fredry, w której dyskurs cnoty płynnie łączy się z ideologią republikańską, w zamyśle daleką od anarchii. W *Przysłowiach mów potocznych* pisarz zawarł dłuższą refleksję na temat cnoty w Rzeczypospolitej:

Ponieważ zaś w zepsowanej Rzeczypospolitej, mniej dobrych, więcej złych, tedy łatwo górę przed dobrymi biorą, nie że godnemi są, ale że w zaskakiwaniu fortelniejsi. Z samej tedy natury Rzeczypospolitej zepsowanej, nie może być, aby cnota, i prawdziwa godność, pierwszeństwo, lubo nagrodę, przed złemi miała, zwłaszcza gdy komu na tym zależy, prawdziwej nie upatrując cnoty, za powierzchownym skłania się mniemaniem. W tym dobrzy widząc się upośledzonych, albo gdy ze złej sprawy, dobrego umysłu swego, ugryzienie mają, nie mogąc rzeczy przelamać, sami dobrowolnie na stronę wstępują, samą w sobie ciesząc się w cichości cnotą. Dodać i to; ponieważ lubo w sprawach, lubo w tych, co niemi zawiadują, co się źle dzieje, zamilczeć według sumienia nie można, ale wytknąć potrzeba, gdyż naprawa bez tego być nie może... [PMP 733]¹⁰.

Już na podstawie tego fragment stwierdzić można, że Fredro, pozbawiony złudzeń wobec postaw obywatelskich i życia społecznego, będący jednocześnie orędownikiem rzymskiej tradycji weta przynależnego trybunowi ludowemu, orzeka, że więcej w narodzie jest złych i przebiegłych („fortelnych”) niż dobrych, którzy nie skłaniają się ku powierzchownym sądom. Ci zatem, co odznaczają się cnotą obywatelską, widzą się w swoisty sposób jako „upośledzeni” wśród ogółu, a – jeśli nie podać im sposobu na przełamanie niesłusznego poglądu większości – siłą inercji wstępują w szeregi bezrozumnych, jedynie we własnym wnętrzu hołdując wyznawanej prawdzie. Jako że trudno przemilczeć własne przekonania, należałoby wytknąć błąd w służbie naprawy Rzeczypospolitej. W swoim pesymizmie Fredro nie upatrywał nadziei w racjonalnym przekonaniu ogółu do słusznej racji, a pospółstwo niemal *ex definitione* uznawał za bezrozumne. W *Monitach* pisał:

Kiedy podobasz się gminowi, sprawę twą tłumisz; przystojnie zaś i cnotliwie robisz, nie ujdiesz przymówek gminu. Skąd dawna (mianowicie w wojennej sztuce) niesie przestroga: „Wolałbym, aby cię obawiał się mądry nieprzyjaciel, niż głupi obywatele chwalili” [MPM I 83]¹¹.

Wyrażając horacjańską postawę *odi profanum vulgus*, Fredro wyraźnie kreował elitarystyczny pogląd o tym, że prawdziwa cnota zgodna z rozumem przynależna jest jedynie nielicznym, z czym wiąże się wyraźna stratyfikacja dzieląca społeczeństwo obywatelskie na dwie – nierówne – grupy: gminu¹², kierowanego afektami i nieskłonny do wyższych cnót, oraz racjonalnej elity:

sprawdzonej do umiejętności preparowania panegiryków w napuszonym stylu baroku sarmackiego” (J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej od początków do czasów najnowszych*, Warszawa 1970, s. 143).

¹⁰ Skrót PMP odnosi się do: A.M. Fredro, *Przysłowia mów potocznych albo Przestrogi obyczajowe, radne, wojenne*, Wrocław 1802. Cytowane wydanie jest przedrukiem edycji warszawskiej Franciszka Bohomolca z 1769 roku. Liczba podana po skrócie „PMP” oznacza numer przysłowia.

¹¹ Skrót MPM odnosi się do cytowanego już wydania Głębińskiej i Lasocińskiej: A.M. Fredro, *Monita politico-moralia...*, Warszawa 1999. Cyfra rzymska oznacza numer książki, a arabska – numer rozprawki. Jako że dwujęzyczna edycja krytyczna w serii „Biblioteki pisarzy staropolskich” jest łatwo dostępna dla współczesnego czytelnika, w przypadku *Monitów* cytuję zazwyczaj jedynie polski przekład I. Jankowskiego, chyba że w toku wywodu zachodzi potrzeba wyróżnienia łacińskiej frazy oryginału.

¹² Autor używa na określenie gminu określeń: *vulgus, plebs, populus* czy *minores* (w przytoczonym cytacie przełożone zgola nazbyt pejoratywnie jako „podlejszy motloch”). Głębińska zwraca uwagę, że w innych pismach politycznych pojawia

Mniej wytworne cnoty afekt gminu wzbudzają do kochania, górna i znakomita cnota chyba znacznych pociąga rozum do uwagi i poważania. Takowej koniecznie używać trzeba względem dostojniejszych, a co dla podlejszego motłochu dość jest cnót pomniejszych. Gdy bowiem wysoka i wyniosła cnota w rozumie się ich nie mieści, zdumiewają się prawdziwie, niżeli ją kochają [MPM IV 56].

W pismach politycznych Fredro na potwierdzenie swoich poglądów przywołuje – zgodnie z egzemplaryczną rolą historii, w szczególności antyczną – zdanie Salustiusza:

Gdy wiele na ten temat rozważałem, stało się dla mnie jasne, że wszystkiego dokonała wyjątkowa dzielność kilku zaledwie obywateli; i że dzięki niej ubóstwo odnosiło zwycięstwo nad bogactwem, a mała liczba nad masą itd.¹³.

Z tych przesłanek wynikać może przeświadczenie, że warto pokładać nadzieję w osamotnionej rozumnej jednostce, która swoim głosem przeważałaby mylny pogląd wielu, co stanowi podstawę jego obrony *liberum veto*. Skoro zaś ogół wykazuje przemożną tendencję do trwania w błędzie, rozstrzyganie spraw publicznych większością głosów prowadziłoby do zwyrodnienia ustroju republikańskiego w formie ochlokracji, a stąd – według Fredry, zdecydowanego przeciwnika monarchii¹⁴ – prosta droga bądź do absolutyzmu, bądź do anarchii.

W *Scriptorum fragmenta* roztrząsał te kwestie autor w języku publicystycznym, wyrażając jednak te same treści co w utworze moralistycznym:

Jeśliby ktokolwiek domagał się, ażeby w naszej Rzeczypospolitej obowiązywała w głosowaniu zasada większości, jeśliby usunął jednomyślność i wołał, ażeby ważność uchwały uzależniona była od ilości głosów (a właściwie od facji, to jest od nierozwagi), niż żeby decydowały o tym rozsądek i cnota, to czy nie do takiego doprowadziłby stanu, że mnogość gorszych przeważałaby nad mniejszością lepszych? Czyż nie stałoby się tak, że wszystko, co dla dobra publicznego będą chcieli uczynić nieliczni, zostałyby udaremnione, a wszystko, cokolwiek dla zaspokojenia swych ambicji chciałaby uzyskać większość (a mógłbyś powiedzieć: facyjność), zostałyby urzeczywistnione? Bo – że powiem krótko – nieliczni wbrew woli większości nie mogliby ani nakazać tego, co dobre, ani sprzeciwić się temu, co złe¹⁵.

Oświecenie poglądów politycznych w obronie jednomyślności głosowania szlacheckiego głębokimi przekonaniem pesymizmu antropologicznego autora *Monitów* pozwalają uniknąć orzekanego przez Ogonowskiego niezrozumienia ze strony współczesnego czytelnika, któremu tezy Fredry mogą się wydać „majaczeniami chorego umysłu”¹⁶.

Najgłośniejszy dyskutowany przez szerokie grono historyków wątek ideowy spuścizny intelektualnej Fredry, jakim była apologia weta, stanowi jednak jedynie skromny objętościowo

się również określenie *multitudo*. Zob. E.J. Głębička, *Pojęcia „populus” i „libertas” w politycznych traktatach Andrzeja Maksymiliana Fredry*, [w:] *Łacina jako język elit*, pod red. J. Axera, Warszawa 2004, s. 110. W *Monitach* odnajdujemy je tylko jeden raz w zdaniu „Nam qui directe multitudini se opponit...”, przetłumaczonym przez Jankowskiego jako „Albowiem kto wprost tłokowi się nastawia...” (MPM I 50).

¹³ A.M. Fredro, *Responsum in gratiam cuiusdam sermonis privati...* Cyt. za: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. I, wybrał, oprac., wstępem i przyp. opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 301. Przekład F. Wujtewicza.

¹⁴ Por. E.J. Głębička, *Pojęcia „populus” i „libertas”*, s. 110.

¹⁵ A.M. Fredro, *Responsum...* Cyt. za: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. I, s. 304.

¹⁶ Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku*, s. 27.

składnik jego pisarstwa. Ogromna erudycja i szerokie spektrum zainteresowań Fredry zaowocowały obszernym korpusem pism, w których poruszał zagadnienia z takich dziedzin, jak obronność państwa czy ekonomia, a dzieło *Militarium seu Axiomatum belli ad harmoniam Togae accommodatorum libri duo* (1668) można uznać za:

[...] wykład zasad ustroju państwa nowoczesnego o gospodarce merkantylistycznej, głoszących konieczność interwencji państwa w stosunkach ekonomicznych i administracyjnych, opieki nad komunikacją, handlem, rzemiosłem, szkolnictwem¹⁷.

Warto docenić również rozważania autora na temat pedagogiki, w których nawiązywał do poglądów słynnego czeskiego reformatora, Jana Amosa Komenskigo¹⁸. Pierwszym jednak opublikowanym przez Fredrę dziełem była czterokrotnie wznawiana w XVII wieku praca historyczna, *Gestorum Populi Poloni sub Henrico Valesio* (1652)¹⁹, obejmująca swoim zakresem lata 1572–1576 i zawierająca zarazem komentarze do współczesnej mu sytuacji politycznej. Już na samym początku drogi twórczej Fredrze udało się więc łączyć zainteresowanie historią, która w funkcji egzemplarycznej hojnie okraszała *Monita* i *Przysłowia*, z przeświadczeniem o konieczności czynnego udziału w życiu publicznym. Jak zwięźle opisuje dzieło Tadeusz Bieńkowski:

[...] to w równej mierze monografia historyczna niewielkiego wycinka dziejów Polski, jakim było panowanie Walezego, jak i traktat polityczny zawierający własne poglądy autora na gospodarkę, sytuację społeczną i pozycję międzynarodową Polski. Fredro należał do nielicznych naszych pisarzy, którzy starali się naśladować Tacyta w stylu i kompozycji utworu, łącząc wykład wydarzeń historycznych z uwagami o sytuacji bieżącej²⁰.

Znaczenie historii nad wyraz wysoko cenili wszyscy myśliciele polityczni XVI i XVII wieku, a Lipsjusz w dziele *Monita et exempla politica* uznawał jej znajomość za rodzaj „drugiej praktyki” (*nisi alter usus*)²¹, niezbędnej dla kierujących państwem. Sam Fredro, podkreślając dydaktyczną rolę historii w słowach „Historyja jednak, matka jest dobrego rozumu, tę czytać, jak domową, tak obcą, potrzeba” (PMP 3), przedstawiał w *Przysłowiach* listę zalecanych do lektury autorów starożytnych i nowożytnych, a pośród polskich historiografów wymieniał obok – między innymi – Kromera, Długosza, Orzechowskiego, Sulikowskiego i Petrycego również własne nazwisko. Na uwagę zasługuje wreszcie również cykl dwudziestu miedziorytowych emblematów *Peristromata regum, seu*

¹⁷ J. Krzyżanowski, *op. cit.*, s. 143.

¹⁸ H. Barycz, *Andrzej Maksymilian Fredro wobec zagadnień wychowawczych*, Kraków 1948, s. 2.

¹⁹ W okresie romantyzmu pracę historiograficzną Fredry przekładał z łaciny na język polski, poeta, Władysław Syrokomla (*Jędrzejka Maksymiliana Fredro, Dzieje narodu polskiego pod Walezyuszem królem polskim a potem francuzkiem*, przeł. z łac., życiorysem i objaśnieniami uzupełnił W. Syrokomla, Petersburg, Mohylew 1855).

²⁰ T. Bieńkowski, *Proza polsko-łacińska 1450–1750*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, seria II, pod red. J. Pelca, Wrocław 1972, s. 153.

²¹ Por. J. Dabkowska-Kujko, *Kategorie etyczne w myśli politycznej XVI i XVII wieku*, [w:] *Etos humanistyczny*, pod red. P. Urbańskiego, Warszawa 2011, s. 219.

memoriale Principis monitorum, symbolis expressum Auctuarii loco positum dołączonych do *Scriptorum fragmenta*²².

Z perspektywy literaturoznawstwa najcenniejsze publikacje autora to właśnie *Monita politico-moralia et Icon ingeniorum*²³ i *Przysłowia mów potocznych albo Przestrogi obyczajowe, radne, wojenne, na fawor polskiego języka ku głębokiej uwadze czytelnika poważnego na widok podane* (1658), jedyne dzieło wydane w języku ojczystym. Wyjątkową na tle XVII-wiecznej prozy pochwałę polszczyzny połączoną z krytyką tendencji do makaronizowania wygłosił Fredro w przedmowie do czytelnika:

Nie Greczynowie, albo Łacinnicy tylko, szczyć się mogą języka swego ozdobami, dołożyła dosyć dostatku słów, i wyboru twoja Polskiemu językowi wymowa [...]. Nie żaden tedy języka Polskiego niedostatek, ale mówców nie usiłująca sprawuje niedbałość, kiedy więc w potocznych rozmowach, wyżebranemi u Łacinników słowami, nadstawiają, (rzkomo) Polskiego języka niedolę, albo nazwisk właściwość, Łacinnym pokrywają mianowaniem, swoją w tym raczej odkrywając w wyrażeniu rzeczy nie pochopność, aniżeli jaką rozmowie Polskiej dodając okrasę²⁴.

Jak pisał Tadeusz Bieńkowski o stopniowym spadku znaczenia łaciny w polskiej literaturze XVII wieku:

W wieku XVII rola łaciny w życiu społecznym i kulturalnym Polski zaczęła się kurczyć. [...] Stało się tak. m.in. na skutek rozbudzenia i ugruntowania poczucia świadomości narodowej, jak również poczucia wartości literatury i piśmiennictwa w języku ojczystym. Literatura w języku polskim miała wobec cudzoziemców świadczyć o dojrzałości i wyrobieniu języka oraz rodzimej kultury, a rodakom w kraju dostarczać pouczenia obywatelskiego i moralnego oraz rozrywki²⁵.

Nobilitujące język ojczysty *Przysłowia*, które realizowały w pełni dyrektywę zapewnienia czytelnikowi polskiemu „pouczenia obywatelskiego i moralnego”, oraz *Moralia* spisane po łacinie z myślą o zyskaniu odbioru poza granicami kraju, wyrastają z tej samej koncepcji twórczej, wyrażającej się zarówno w stylu i predylekcji do małych form literackich, jak i w idei parenezy męża stanu i polityka. Jak pisał Krzyżanowski o Fredrze, „w dziele łacińskim powtórzył on niejedno spostrzeżenie, które wcześniej sformułował w swym dziele polskim”²⁶.

Koncepcja, w jaką autor wpisywał swoje „spostreżenia”, wyrastała z istotnych przewartościowań modeli w prozie europejskiej i historiografii, zachodzących równolegle do przemian w życiu społeczno-politycznym, które przypadły w Europie na drugą połowę XVI wieku.

²² Pełny tytuł: *Scriptorum seu Togae et Belli notationum fragmenta. Accesserunt Peristromata Regum Symbolis expressa*, Gdańsk 1660. *Peristromata* obejmują strony 305–381. Zob. na ten temat: J. Pelc, *Barok – epoka przecimieństw*, Warszawa 1993, s. 194–195; J. Pelc, *Obraz – słowo – znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Wrocław 1973, s. 184–190.

²³ XVII-wieczne wydania *Monitów* składały się z czterech ksiąg oraz towarzyszącego im *Icon ingeniorum*. Jeśli wierzyć dacie umieszczonej pod dedykacją dla biskupa Floriana Czartoryskiego, *Complementum politico-moralium* powstało już w dwa lata po wydaniu *Monitów*, a w 1668 roku zostało dołączone do wspomnianego dzieła militarystycznego, *Militarium seu axiomatum belli...* Książd Jankowski, przekładając Fredrę w XVIII wieku, nie miał dostępu do „piątej części” *Monitów*. Najnowsze wydanie dzieła, opracowane przez Głębičką i Lasocińską, po raz pierwszy kompletuje wszystkie części *Monitów*. Por. E.J. Głębička, E. Lasocińska, *Wprowadzenie do lektury*, s. 13.

²⁴ A.M. Fredro, *Przysłowia mów potocznych*, s. XV–XVI.

²⁵ T. Bieńkowski, *Proza polsko-łacińska 1450–1750*, s. 105.

²⁶ J. Krzyżanowski, *op. cit.*, s. 142

Wyraźnie widoczny stał się już wtedy upadek renesansowej idei republikańskiej wolności i *virtù* społeczno-politycznej, która w humanistycznej teorii politycznej zdawała się doskonale łączyć z tradycyjnymi cnotami chrześcijańskimi²⁷. Jeszcze dla Erazma, który w 1516 roku wydał *Institutio principis christiani* z dedykacją dla szesnastoletniego wówczas Karola V podstawową kwestią do rozważenia było zastosowanie nadrzędnych norm sprawiedliwości do sztuki rządzenia zgodnie z założeniem „virtutem ipsam abunde magnum sui praemium esse”²⁸. W swoim parenetycznym dziele tak rozstrzygał hipotetyczny konflikt między cnotą a władzą:

Vincat honesti respectus, vincat utilitas publica privatos animi motus. Denique non potes tueri regnum, nisi violate iustitia, nisi magna sanguinis humani iactura, nisi religionis ingenti dispendio: deponere potius ac cedere temporibus. Non potes succurrere rebus tuorum, nisi vitae tuae periculo: Publicam salute antepone vitae. At dum haec agis, quae vere Principis sunt Christiani, erunt fortassis, qui te stupidum dicant, parumque principem²⁹.

W istocie można sądzić, że Karol V przyjął naukę Erazma, skoro – jak powszechnie wierzono – pod koniec życia przedłożył odosobnienie w klasztorze nad aktywność polityczną, uznając, że przyjęcie pokoju w Augsburgu (1555) naruszało jego prywatne przekonania³⁰. Jednak już trzy lata przed publikacją *Institutio principis christiani* zupełnie odmienna etyka rządzenia została wyrażona w *Il principe* Niccolò Machiavellego³¹, który wraz z nieco młodszym historykiem, Francesco Guicciardinim, autorem *Historii Włoch*³² (oba żywo interesowali Fredrę w *Monitach*) należeli do pierwszych, którzy tak dobitnie zdemaskowali mit *virtù*, wskazując, iż interesy publiczne rzadko dają się pogodzić z zachowaniem norm tradycyjnej moralności, a sztuka skutecznych rządów musi opierać się na nowych zaleceniach socjotechnicznych³³. Co równie istotne, Guicciardini wprowadził już do swojego słownika myśli politycznej termin fundamentalnie sprzeczny z humanistyczną normą cnoty, który miał stać się wkrótce niezwykle powszechny, mianowicie *ragion di stato*³⁴.

²⁷ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge 1978, s. 182.

²⁸ Erasmus Roterodamus, *Institutio principis christiani saluberrimis referta praeceptis*, Basileae 1519, s. 20.

²⁹ *Ibidem*, s. 26–27.

³⁰ Por. R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill 1990, s. 2.

³¹ Machiavelli ukończył pisanie *Il principe* w 1513 roku, jak donosi w liście do Francesco Vettoriego, a dwa lub trzy lata później zadedykował go Lorenzo de Medici, licząc na przychylność Medyceuszy, którzy właśnie powrócili do władzy we Florencji. Por. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, s. 117–118. Jednak drukiem dzieło ukazało się dopiero w 1532 roku, już po śmierci autora, choć z pewnością musiało być wcześniej znane we Włoszech z odpisów.

³² Francesco Guicciardini (1484–1540) nie publikował za życia. W 1561 roku ukazało się szesnaście z dwudziestu ksiąg jego najważniejszego dzieła, *Storia d'Italia*. Już w XVI wieku ukazały się przekłady zarówno na łacinę, jak i inne języki wernakularne. Jednak dopiero w XIX wieku potomkowie pisarza otworzyli archiwum, w którym spoczywał m.in. komentarz *Considerazioni intorno ai "Discorsi" del Machiavelli*.

³³ Na ten temat zob. A. Podgórecki, *Socjotechniczne wątki w twórczości Machiavellego*, [w:] *Niccolò Machiavelli. Paradoxy losów doktryny*, [pod red. A. Tomasiak-Brzost], Warszawa 1973, s. 131–143.

³⁴ W 1589 roku został wydany traktat jezuitę, Giovanniego Botero, o takim właśnie tytule, *Della ragione di stato*. Zob. na ten temat: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, s. 248–249.

W obliczu krwawych konfliktów religijnych to właśnie we Francji i w Niderlandach idea racji stanu już w drugiej połowie XVI wieku zyskała szeroki oddźwięk. Montaigne dał świadectwo integracji nowych wątków myśli politycznej z poglądami sceptycznymi, stwierdzając: „Bądź co bądź, ułomność naszej natury popycha nas często do konieczności posłużenia się złymi środkami do dobrego celu”³⁵, co rozumie zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i państwowym. Szczególnie dużo miejsca poświęca tym kwestiom w eseju *O pożytecznym i o poczynym*, w którym kreśli intrygujący obraz natury determinującej konieczność współistnienia cnót i występków, czyli „fundamentalne warunki naszego życia”³⁶, ponownie tak w odniesieniu do jednostki, jak i całego społeczeństwa:

Nasza budowla, i publiczna, i prywatna, pełna jest niedoskonałości, ale nie masz nic nieużytecznego w naturze, nawet sam nieużytek: nic nie zakradło się w nasz wszechświat, co by nie miało w nim należytego miejsca. Istota nasza jest jednym zlepkiem niezdrowych przymiotów: ambicja, zazdrość, zawiść, zemsta, zabobon, rozpacz mieszkają w nas mocą tak przyrodzonego posiadania, iż obraz ten można ujrzyć nawet u zwierząt³⁷.

Choć Montaigne z osobistej perspektywy dystansuje się od realizacji owych „niezdrowych przymiotów” w polityce, pozostawiając ją innym, potwierdza jednoznacznie tę „naturalną” konieczność:

Tak samo w każdym urządzaniu państwa istnieją potrzebne urzędy nie tylko ohydne, ale i naganne; przywary ludzkie znajdują w nich swoje miejsce i przyczyniają się do spojenia społeczności, jak trucizny do utrzymania zdrowia. Jeżeli można je uniewinnić tym, iż są nam potrzebne, jeżeli warunki dobra ogółu zacierają ich prawdziwą cechę, to jednak trzeba zostawić tę praktykę obywatelom z bardziej grubego kruszcu, mniej wybrednym, którzy dla dobra kraju poświęcają humor i sumienie, jak tamci sławni mężowie starożytni poświęcali swe życie dla ocalenia ojczyzny. My, słabsi, bierzmy łatwiejsze i mniej niebezpieczne role. Dobro publiczne wymaga, aby zdradzać, aby kłamać i mordować: zostawmyż te obowiązki ludziom bardziej posłusznym i giętkim³⁸.

Mimo zastrzeżenia, iż pewne „słabsze” natury mogą być niezdolne do nieuczciwości (w domyśle: autor i jego modelowy czytelnik) dobro publiczne w ujęciu Montaigne’a przybiera znamiona synonimu *raison d'état*, co fundamentalnie obrazuje nową etykę polityczną, która stoi w jaskrawej sprzeczności do ideału erazmiańskiego.

Paralelnie do opisanego zwrotu w refleksji nad rządzeniem zachodziły istotne zmiany w historiografii oraz stylu, które odcisnęły spore piętno na literaturze XVI wieku. Jak wskazuje Richard Tuck, od lat siedemdziesiątych rozpocznie się ponowne odkrywanie pism Tacyty, które zastąpią Cyncerona w roli klasycznego korpusu tekstów dla młodszego pokolenia humanistów³⁹.

³⁵ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 459 (*O złych środkach stosowanych w dobrym celu*).

³⁶ M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, s. 6.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, s. 6–7. Podkr. – A.K.

³⁹ R. Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651*, Cambridge Mass. 1993, s. 40.

Zjawisko to miało pewne związki z tradycją makiaweliczną – choć ani Machiavelli, ani Guicciardini nie odrzucili ideałów republikańskich – lecz było znacznie bardziej pogrążone w pesymizmie, a „żaden inny rzymski pisarz nie był tak sceptycznym i pozbawionym złudzeń obserwatorem wydarzeń politycznych”⁴⁰ jak właśnie Tacyt⁴¹. *Roczniki* z dominującą postacią tyrana Tyberiusza oraz *Dzieje*, które – między innymi – barwnie opowiadały o roku 69 n.e., „roku czterech cesarzy”, kiedy wygasła dynastia julijsko-klaudyjska, a imperium przeżywało wojnę domową, stały się dla późnego renesansu lekturami, oddającymi europejską zmianę stosunku do polityki w obliczu niepokoju ciągłych wojen i konfliktów religijnych. Jak przekonująco dowodzi Tuck, już w 1572 roku styl rzymskiego historyka zastąpił cycerońskie okresy retoryczne, a sposób przedstawienia dziejów cesarstwa rzymskiego posłużył za inspirację do powstania łacińskiej apologii Nocy św. Bartłomieja Guy de Pibraca, w której Coligny zobrazowany został jak Tacytowski bohater łączący w sobie jednocześnie wysokie cnoty i nikczemne knowania⁴². Siłę wyrazu *Roczników* i *Dziejów* w warunkach społeczno-politycznych Europy ulec mieli jednak przede wszystkim najważniejsi humaniści późnego renesansu, Montaigne i Lipsjusz, wydawca pism Tacyta (1574). Pierwszy, zdystansowany wobec perspektyw własnej kariery politycznej, skłaniał się ku zaciszu swojego burgundzkiego zamku, drugi zaś, profesor uniwersytecki w Jenie, Lejdzie i Lowanium – jak powszechnie wiadomo – doświadczył skutków chaosu polityczno-religijnego, zmieniając kilkakrotnie nie tylko miejsca zamieszkania, lecz również wyznanie (z katolickiego na luterzańskie, następnie – kalwińskie, by w latach dziewięćdziesiątych powrócić do katolicyzmu). Obaj myśliciele darzyli się wzajemnie najwyższym uznaniem; Lipsjusz nazywał Montaigne’a „francuskim Talesem” i deklarował, iż „nie spotkał w Europie żadnego człowieka, którego sposób myślenia o rzeczach byłby tak podobny do jego własnego”⁴³. Autor *Prób* z kolei stwierdzał, że Niderlandczyk to „najcudzeński człowiek, jaki nam pozostał, o bardzo bystrym i polerowanym umyśle”⁴⁴. Obserwując konflikt zbrojny między Hiszpanią a Niderlandami, który przerodził się w wojnę

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Takie ujęcie zagadnienia staje w opozycji do twierdzeń Tadeusza Bernatowicza, który uznawał tacytyzm za nurt kreujący alternatywny wobec makiawelizmu model władzy, kształtujący się w potrydenckiej Europie. Autor zdaje się utożsamiać antymakiawelizm z tacytyzmem, co można uznać za tezę dyskusyjną. Omawiając interesujący go nurt, wskazuje również na kulturę hiszpańską i wymienia dzieło Ribadeneiry. Zob. T. Bernatowicz, „*Idea principis christiani*” w *emblematyce około roku 1600 (Z badań nad recepcją tacytyzmu w Polsce)*, „Barok” 1996, nr 1 Tymczasem, jezuita, Claudio Clemente, w dziele pod wymownym tytułem *El maquiavelismo degollado* (1637), który należałoby przełożyć jako „Makiawelizm zarżnięty”, dał klarowne świadectwo polaryzacji poglądów politycznych, proponując listę akceptowanych (Akwinata, Robert Bellarmin, Pedro Ribadeneira) i potępionych autorów. W grupie tych ostatnich, co niezwykle interesujące, poza samym Machiavellem czy współczesnym absolutystą, Jeanem Bodinem, znaleźli się również Seneka czy Tacyt. Clemente daje zatem dobitny przykład tendencji do łączenia Machiavellego z autorem *Annales*. Por. J. Robbins, *Arts of Perception. The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Abingdon 2007, s. 67.

⁴² *Ibidem*, s. 41.

⁴³ Cyt. za: R. Tuck, *op. cit.*, s. 45.

⁴⁴ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 324 (*Apologia Rajmunda Sebonda*).

osiemdziesięcioletnią, Lipsjusz dał świadectwo postrzegania współczesnych mu wydarzeń politycznych przez pryzmat lektury Tacyta, stwierdzając w *Orationes octo*:

[...] nic nie wydaje się ani bardziej użyteczne dla ciebie i dla mnie, ani bardziej odpowiednie dla ruin mojego cierpiącego kraju niż *Roczniki* Tacyta... Czy Tyberiusz nie jest jasnym obrazem tego żądnego krwi i gniewnego tyrańca, księcia Alby?⁴⁵

Choć jeszcze dla Machiavellego podstawową lekturą na temat historii Rzymu były dzieła Liwiusza, już Guicciardini dostrzegał wagę Tacyta dla zrozumienia rządów tyrańskich. W *Ricordi* zalecał: „Ktokolwiek chciałby dokonać wglądu w umysł tyrańca, powinien przeczytać Korneliusza Tacyta, który opisuje rozmowę na łożu śmierci między Augustusem a Tyberiuszem”⁴⁶. Stwierdzał również, że rzymski historyk wyjaśnia, jak można roztropnie żyć w tyrańskim ustroju oraz jakimi środkami władcy mogą ustanawiać swoją tyranie⁴⁷.

Nie inaczej uważał Montaigne, który w eseju *O sztuce rozmawiania* zawarł entuzjastyczną opinię o rzymskim historyku:

Przeczytałem właśnie jednym tchem historię Tacyta (co mi się zresztą nigdy nie zdarza: od dwudziestu lat nie poświęciłem książce ani godziny jednym ciągiem); a uczyniłem to z porady pewnego pana, którego Francja ceni wielce, tak dla jego własnych zalet, jak dla statecznej roztropności i dobroci, jaką odznacza się on sam, i jego liczni bracia. [...] Nie jest to książka do czytania, jeno do studiowania i nauki. [...] Nadaje się on [Tacyt – przyp. A.K.] szczególnie dla państwa zmaconego i chorego, jako nasze dzisiaj: nieraz rzeklibyście, iż o nas wprost mówi i nas krytykuje⁴⁸.

Można przypuszczać, że Montaigne, pisząc o „pewnym panu”, miał na myśli Marca Antoine’a Mureta, wybitnego latynistę, prowadzącego w Rzymie wykłady o Tacycie na przełomie lat 1580 i 1581, kiedy to autor *Prób* bawił w mieście podczas swojej włoskiej podróży⁴⁹. Muret również łączył literackie odrodzenie zainteresowania rzymskim historykiem z przemianami społeczno-politycznymi zachodzącymi w Europie⁵⁰. W swoich wykładach przypominał, że do

⁴⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 46.

⁴⁶ Za: F. Guicciardini, *Ricordi*, [w:] *idem, Selected Writings*, ed. and introduced by C. Grayson, transl. by M. Grayson, London 1965, s. 8. Oryg.: „Chi vuole vedere quali sieno e pensieri de’ tiranni, legga Cornelio Tacito, quando referisce gli ultimi ragionamenti che Augusto morendo ebbe con Tiberio” (na podst.: F. Guicciardini, *Ricordi*, a cura di G. Masi, Milano 1994).

⁴⁷ Oryg. „Insegna molto bene Cornelio Tacito a chi vive sotto a’ tiranni el modo di vivere e governarsi prudentemente, così come insegna a’ tiranni e modi di fondare la tirannide”.

⁴⁸ M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, s. 207.

⁴⁹ J.H.M. Salmon, *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge 2002, s. 48.

⁵⁰ Warto zauważyć, że Muret już w 1553 roku opatrywał pierwsze francuskie przekłady *Il principe* laudacyjnymi utworami na cześć ich tłumaczy, Guillaume’a Cappela i Gasparda d’Auvergne. Por. *Le Prince de Nicolas Machiavelle secrétaire et citoyen de Florence*, traduit d’Italien en François par G. Cappel, a Paris 1553, s. 146; *Le Prince de Nicolas Machiavel, secrétaire et citoyen de Florence*, traduit d’Italien en François [par G. d’Auvergne], a Rouen 1586, s. 2 (pierwodruk: 1553). Również w Polsce można odnaleźć ślady recepcji łączącej nazwisko Mureta z pochwałą machiawelizmu. Prawdopodobnie Szczęsny Kryski był autorem zdania: „Machiavellowego dowcipu ludzie wielcy nie ganią, i owszem Muret o nim mówił: »Machiavellus in Historia Florentina divinus est« (Cyt. za: J. Malarczyk, *Machiavelli w Polsce*, [w:] *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, s. 171).

gorliwych czytelników Tacyta należeli już wcześniej Cosimo de' Medici i papież Paweł III z rodu Farnese, który odbudował władzę pontyfikatu po *sacco di Roma* z 1527 roku, co Muret pointował następująco:

Musimy zauważyć, że w dzisiejszych czasach zanikają już liczne republiki; nie ma już prawie ludów, które nie byłyby zależne od rozkazów i woli jednego człowieka, które nie byłyby posłuszne jednemu człowiekowi, które nie byłyby rządzone przez jednego człowieka⁵¹.

Podobnie jak Montaigne natomiast, swój entuzjazm wobec Tacytowskiej historii Rzymu wyraził w przeglądzie pisarzy historycznych, uwzględniającym również pochwałę Guicciardiniego („Gwiciardyn włoski”⁵²), Stanisław Herakliusz Lubomirski, który chwalił jednocześnie styl autora, jak i aktualność przekazywanych treści („Historyjej rzymskiej najslawniejszy w styl po dziś dzień słynie Tacyt i najwięcej z niego tekstu terażniejszego wieku politycy zażywają”⁵³). Tę ostatnią najlepiej przedstawił we fragmencie młodzieńczego sonetu pochwalnego na cześć Tacyta:

Ty z cesarzami równasz się rzymskiemi:
oni swych żyjąc, ty zmarłych strofujesz,
a żywych uczysz przykłady wielkiemi.
(S.H. Lubomirski, *Sonet*, w. 9–11)⁵⁴

Wbrew dawniejszym, wpływowym koncepcjom interpretacyjnym Lipsjusza, jak ta przedstawiona przez Gerharda Oestreicha, uznająca *Politicorum libri sex* (1589) za dzieło neostoickiej teorii politycznej⁵⁵, stwierdzić należy, iż fundamentalną kwestią podnoszoną w dziele jest rozważne i względnie moralne używanie siły przez państwo, również w formie manipulacji, co nadaje mu „tacytowski” i „makiaweliczny” charakter⁵⁶. Jak stwierdzał Lipsjusz w *De consilio* poprzedzającym zasadniczy wywód w *Politicorum*: „*Inscitia in plerisque, et sermonum multitudo. Nisi quod unius tamen Machiavelli ingenium non contemno, acre, subtile, igneum*”⁵⁷.

Rozpowszechnieniu znajomości makiawelizmu w Europie towarzyszyła oczywiście również fala potępienia, demonizująca autora *Księcia*, a szczególnie silna wśród jezuitów hiszpańskich, czego znamienym świadectwem jest *De religione et virtutibus principis christiani adversus*

⁵¹ Cyt. za: M. Fumaroli, *Rhetoric, Politics, and Society. From Italian Ciceronianism to French Classicism*, [w:] *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. by J.J. Murphy, Berkeley 1983, s. 257.

⁵² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 50.

⁵³ *Ibidem*, s. 51.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Por. J. Waszink, *Introduction*, [w:] J. Lipsius, *Politica. Six Books of Politics or Political Instruction*, ed. with transl., and introduction by J. Waszink, Assen 2004, s. 10.

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 12.

⁵⁷ J. Lipsius, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex. Qui ad principatum maxime spectant. Additae notae auctiores, tum & et De una religion liber*, Amsterdam 1632, s. 10. Co prawda Lipsjusz dodaje: „et qui utinam Principem suum recta duxisset ad templum illud Virtutis et Honoris! sed nimis saepe deflexit, et dum commode illas semitas intente sequitur, aberravit a regia hac via”, jednak wyrażone w ten sposób zastrzeżenia wobec Machiavellego nie znajdują odzwierciedlenia w refleksji nad roztropnością władcy w księdze IV. Wiadomo również, że pod wpływem cenzury watykańskiej Lipsjusz modyfikował fragmenty odnoszące się bezpośrednio do autora *Księcia*. Por. J. Waszink, *op. cit.*, s. 99.

Machiavellum (1597) Pedro de Ribadeneiry, pierwszego biografa Loyoli. W 1559 roku *Il principe* został wpisany na Indeks, a w 1576 roku powstał najobszerniejszy traktat wymierzony w myśl Florentyńczyka, *Discours sur les moyens de bien gouverner (Anti-Machiavel)* autorstwa Hugenoty, Innocenta Gentillet⁵⁸, który posunął się do nazwania dzieł włoskiego autora „Koranem dworzan”⁵⁹. Na tle krytycznej recepcji drugiej połowy XVI wieku *Politica* Lipsjusza, w szczególności ich księga IV, przyczyniły się do spopularyzowania pozytywnego ujęcia myśli Machiavellego⁶⁰, choć katolicka cenzura dążyła do usunięcia fragmentów nazbyt jednoznacznie wyrażających aprobatę dla autora *Il principe*⁶¹. Teoria polityczna lowańskiego humanisty broniła bowiem pojęcia *prudencia mixta*, znoszącego chrześcijańsko-cyceroński ideał moralnych rządów⁶², wyrażany w tradycyjnym gatunku *speculum* adresowanym do władców, gdyż ten nie odpowiadał na wyzwania czasów współczesnych Lipsjuszowi⁶³. Nowa koncepcja roztropności, nakazująca *dissimulatio* i kompromisy moralne w celu dobra publicznego, przesiąknięta była głębokim pesymizmem antropologicznym, sceptycyzmem wobec natury ludzkiej i niepokojem, wynikającym z burzliwej historii Europy schyłku renesansu. W polskim przekładzie dzieła, *Politica Panskie, to iest, navka iako pan y każdy przelozony rządnie zyc i sprawować sie ma, nietylko panom pozyteczna ale y nie panom ucieszna*, pióra Pawła Szczerbica (1595)⁶⁴ czytamy:

Roście i z natury ludzkiej, która się nierada podae: bo by był pan nie wiem iako dobry, iednak się go boia, dla tego, iż mu wolno bydź zlym: ztądże panowanie niebespieczeństwa y sidel pelne bywa: bo dobrych malo, a zlych y niewiernych wiele (ks. IV, caput VI, *Iako państwo swe pan zrozumie*)⁶⁵.

⁵⁸ Zob. na ten temat: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, s. 250–251; J. Soll, *The Reception of “The Prince” 1513–1700, or Why We Understand Machiavelli the Way We Do*, „Social Research” 2014, vol. 81, no 1, s. 31. Na marginesie warto zauważyć, że dzieło polemiczne Gentilleta charakteryzowała znamienna budowa formalna – autor dokonał wypisu ponad pięćdziesięciu maksym z pisarstwa Machiavellego, które komentował i dyskutował w osobnych esejach.

⁵⁹ Por. R. Bireley, *op. cit.*, s. 17.

⁶⁰ J. Soll, *op. cit.*, s. 32.

⁶¹ D. Stanciu, *Prudence in Lipsius’s „Monita et exempla politica”*, [w:] *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, ed. by E. de Bom, M. Janssens, T. van Houdt, J. Papy, Leiden 2011, s. 250. *Politica* Lipsjusza znalazły się na Indeksie Ksiąg Zakazanych wkrótce po publikacji jeszcze za pontyfikatu Sykstusa V jako dzieło *donec corrigatur*, czyli zakazane do momentu wprowadzenia poprawek. Pierwsze wydanie z korektami autorskimi wymuszonymi przez cenzurę datuje się na 1596 rok. Szeroko na temat cenzorskich zastrzeżeń wobec *Politicoorum* pisze: J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010, s. 252–271.

⁶² Por. J. Waszink, *op. cit.*, s. 36; J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady...*, s. 263.

⁶³ Por. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, s. 254.

⁶⁴ Na temat przekładu Szczerbica zob. J. Dąbkowska-Kujko, *Dawne przekłady dzieł Lipsjusza na język polski. Rekonesans*, [w:] *„Wszystko tu najdzie, co ny macie w głowie”. Świat prozy staropolskiej*, pod red. E. Lasocińskiej, A. Czechowicz, Warszawa 2008, s. 178–179; J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady*, s. 273–310.

⁶⁵ J. Lipsius, *Politica Panskie, to iest, navka iako pan y każdy przelozony rządnie zyc i sprawować sie ma, nietylko panom pozyteczna ale y nie panom ucieszna: Nie dawno w Łacińskim języku do nas przyniesiona, teraz na Polski świeżo i pilnie przelozona przez Pawła Szczerbica*, Kraków 1595, s. 76.

[Sed caussa etiam altera in Natura nostra. *quia nemo alteri imperium volens concedit; et quamvis bonus atque clemens sit qui plus potest, tamen quia malo esse licet, formidatur. Ideoque regium obnoxium INSIDIIS. Multi iniqui atque infidels regno, pauci sunt boni*]⁶⁶.

Władcy wolno zatem „być złym” w intencji utrzymania bezpieczeństwa publicznego i rządu poddanymi przez strach, który jest zwornikiem ładu i przyczynia się – jak pisał Montaigne – „do spojenia społeczności, jak trucizny do utrzymania zdrowia”. Następuje zatem w tym punkcie silne zerwanie ze stoicyzmem, Seneka bowiem podkreślał wyraźnie w *Listach moralnych do Lucylisza*, rozwijając problem relacji między panem a niewolnikami, iż „miłość nie może się łączyć ze strachem” (*non potest amor cum timore misceri*)⁶⁷. Tymczasem, już w 1553 roku jeden z dwóch pierwszych tłumaczy Machiavellego na francuski, Gaspard d’Auvergne, w swojej przedmowie do *Il principe*, tak niezwykle interesująco uzasadniał znaczenie dzieła:

Est telle est la loy du monde, qui est naturellement vicieux, de n’y pouvoir longuement prosperer, mesmes en les souveraines dignitez, sans se sçavoir aider au besoin du vice, pour l’occasion cessez retourner incontinent à la vertu⁶⁸.

Autor przekładu posuwa się aż do twierdzenia, że występki są naturalnym prawem rządzącym w świecie, a nieusuwalne napięcie między cnotą a jej zaprzeczeniem uznawane było zatem za konieczne dla słusznych rządów. Guillaume Cappel, inny francuski tłumacz Machiavellego, przekonywał natomiast, że człowiek jest najbardziej niewdzięcznym spośród zwierząt: „*sur tous les animaux l’homme est le plus ingrat envers son gouverneur*”⁶⁹. We Francji względna swoboda aprobatywnych wypowiedzi na temat makiawelizmu trwała jedynie do Nocy św. Bartłomieja, po której ugruntowała się czarna legenda autora *Księcia*⁷⁰.

W zgodzie z tym sposobem myślenia o naukach politycznych w rozdziale *Poważność iako zachować* z dzieła Lipsjusza zawarła się wyraźna pochwała srogich rządów na podstawie przeświadczenia o niedoskonałej naturze człowieka:

Gmin popolity z tym się rodzi, aby go nie wstyd, ale boiaźń rządziła; a występku się strzeże, nie dla sprośności jego, ale boiać się karania. Zdrowa tedy y pożyteczna srogość, lepsza iest, niż niepotrzebna zbytniey dobroci postawa. Bywa czasem wielkie miłosierdzie, zabić złego. Królowi jednemu srogiemu rzekł Senator, Popędliwość to nie królowanie: odpowiedział król: ale ta moja popędliwość, zdrowa poddanym. Dla zachowania tedy Rzeczypospolitey, srogości trzeba używać:

⁶⁶ J. Lipsius, *Politicorum...*, s. 119–120.

⁶⁷ Seneka, *Listy moralne do Lucylisza*, przeł. W. Kornatowski, wstęp i przyp. K. Leśniak, Warszawa 1961, s. 157 (list XLVII).

⁶⁸ [G. d’Auvergne], *A tres haut, tres illustre et puissant Prince James d’Ammilton...*, [w:] N. Machiavelli, *Le Prince de Nicolas Macchiavel, secretaire et citoyen de Florence*, s. 5. Przyjmuje się, że przekład powstał między 1547 a 1553 rokiem, chociaż drukiem ukazał się dopiero w 1563 roku.

⁶⁹ [G. Cappel], *Preface sur la traduction du Prince de Machiavelle...*, [w:] N. Machiavelli, *Le Prince de Nicolas Machiavelle secretaire et citoyen de Florence*, k. A3r.

⁷⁰ Więcej na temat poglądów pierwszych tłumaczy *Księcia* na francuski zob. J. H. M. Salmon, *op. cit.*, s. 62. Znamienne jednak, że po pierwszych przekładach francuskich dzieła Machiavellego podobne zdanie, choć poza kontekstem politycznym, prezentował Montaigne, twierząc w *Apologii Rajmunda Sebonda*, iż „nie masz w świecie zwierzęcia równie zdradzieckiego jak człowiek” (M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 183).

bez której, trudno dobrze rządzić. Aby wrzód wszystkiej ręki nie zepsował, lepiej palec uciąć (ks. IV, caput IX, *Poważność iako zachować*)⁷¹.

[Non enim ita natum est, ut Pudori obsequatur, sed ut Metui: nec ut abstineat a pravis ob turpitudine, se doo supplicia et panam. Adhibe haec igitur in tempore. Salutaris Severitas vincit inanem speciem Clementia. Cotyx rex Thracum, increpanti severitate ejus et agenti: belle respondit: Furor hic est, non Regnum. At mens hic Furor subditos sanos reddit. Ita, ita. Adhibenda es reip. caussa Severitas, sine qua administrari civitas nulla potest. Scimus digitum praeidi oportere, si ob eam rem gangrana non ad brachium ventura]⁷².

W podobnych fragmentach *Politicorum* zupełnemu zatarciu ulega stoickie pojęcie cnoty i znacząco zmienia się koncepcja moralna, według której przed występkiem bardziej niż przymioty ducha, bronić ma strach, co zgodne było z myślą Machiavellego. Warto zwrócić uwagę, iż srogość określana jest jako „zdrowa” i „pożyteczna”, przymiotniki, które w pragmatycznej doktrynie politycznej są nacechowane usprawiedliwianiem koniecznego odejścia od tradycyjnych wartości moralnych. Niezwykle interesujące jest także przedstawione *exemplum*, u Lipsjusza anegdota zaczerpnięta została z historii starożytnej i opowiada o królu trackim, Kotysie I (IV w. p.n.e.), natomiast w przekładzie zostaje spolonizowana i podana jako rozmowa króla z senatorem. Morał wybrzmiał jednak wystarczająco dobitnie, nazywając „furor” zdrową dla poddanych „popędliwością”, choć zwrócić trzeba uwagę, iż w polskiej recepcji Lipsjusza, również u Fredry, starano się uwydatnić republikański charakter władzy i kreować ideał króla, działającego we współpracy z senatem. Świadectwem ambiwalentnej renomy autora *De constantia* w demokracji szlacheckiej są słowa Jana Zamoyskiego, wypowiedziane do młodego Zygmunta III na sejmie w 1592 roku: „Jesteś WKMc *summus*, a my członkami, nie possessyą WKMci jesteśmy, nie tak jako Lipsjusz pisze, który chce, aby wszystka *authoritas* przy królu zostawała”⁷³. *Exemplum* Szczerbica ukazuje jednak władcę, który opierając się na własnej roztropności (*prudencia mixta*), odrzuca głos doradcy, a jego „salutaris severitas” niepokojąco zbliża się do absolutyzmu. Biorąc pod uwagę oczekiwania polskiego czytelnika, którym Szczerbic wychodzi naprzeciw, mówiąc w *Politicach pańskich* konsekwentnie o „Rzeczypospolitej”, wybrany wariant adaptacji historii starożytnej może wydawać się nietrafny. Tłumaczowi udało się jednak podsumować myśl – idąc za lipsjańskim porównaniem – zgrabną maksymą, której makiaweliczny charakter jest niezaprzeczalny: „Aby wrzód wszystkiej ręki nie zepsował, lepiej palec uciąć”.

Najdobitniej jednak pragmatyzm polityczny, antycyeroński i daleko odbiegający od stoickiego wykładu cnoty, wyrażony został w rozdziale *O chytrósci*, w którym nie pozostawia się złudzeń co do środków koniecznych do przedsięwzięcia w XVI-wiecznym państwie. Warto zaznaczyć, że Szczerbic dokonuje daleko posuniętych skrótów w tytułach rozdziałów

⁷¹ J. Lipsius, *Politica Panskie*, s. 84.

⁷² J. Lipsius, *Politicorum...*, s. 129–130. W transkrypcji łacińskiego tekstu Lipsjusza pominięte zostały greckie cytaty.

⁷³ Cyt. za: C. Backvis, *Orientacja stoicka a recepcja Lipsjusza w dawnej Polsce*, s. 266.

przekładanego dzieła; u Lipsjusza bowiem dwu- lub trzyzdaniowe nagłówki pozwalają przewidywać tok jego rozumowania, tak jak w przypadku wzmiankowanego rozdziału XIII z księgi IV: *Quaestium an Prudentia mixta locum apud Principem habeat? Id est, ea in qua fraudes. Dictum, et doctum, aliquem habere*. Kluczową formułę „mieszanej roztropności” tłumaczy Szczerbic jako „chytrość”, tracąc tym samym w przekładzie łączność między zalecaną postawą sprytu a nadrzędną dla lipsjańskich rozważań kategorią *prudentiae*.

W toku wywodu polski tłumacz pozostaje jednak bliski oryginałowi. Rozum i uczciwość uznane są za przymioty godne pochwały, lecz przydające się do panowania w „Platonowej Rzeczypospolitej”, niezrealizowanej i utopijnej, nie zaś „do naszej, gdzie żywiemy między takimi ludźmi, którzy wszyscy z chytrości, z oszukania, z kłamstwa zdadzą się być ulepieni”⁷⁴. Znamienne, że lipsjański cytat z *Listu do Attyka* Cyncerona Szczerbic pozbawia odniesień do starożytnego Rzymu i generalizuje, pisząc o występności współczesnych *sensu largo*. Autor *Politicorum*, stwierdzając natomiast „Aevum et homines ignorare mihi videntur, et dicere tanquam in Platonis πολιτεία, non tanquam in Romuli faece sententiam”⁷⁵, referuje następujący ustęp z epistolografii Arpinaty:

Naszego Katona nie kochasz więcej ode mnie; szkodzi on jednak czasem państwu, powodując się najlepszymi chęciami i nieposzlakowaną uczciwością; nieraz bowiem wygłasza takie zdania, jakby się znajdował w państwie Platona, nie zaś wśród mętów miasta Romulusa⁷⁶.

Tę samą myśl w *Monitach* zawiera Fredro, jednak – inaczej niż Szczerbic – parafrazuje zdanie Cyncerona i rozwija tym samym wypowiedź Lipsjusza:

Słusznie ktoś w Katonie, cał dobrym z innej miary obywatelu, uwagi nie baczył, i Cynceron o nimże: „Kato cał szlachetnie i mężnie się stawiać, przy nieskazitelnej wierności, szkodliwym przecię podczas bywa dobru pospolitemu, wotuje bowiem jak w Platona *Rzeczypospolitej*, nie jako w pacholstwie Romulusa” [PMP III 40].

Znamienne, że podobna argumentacja, abstrahująca od autorytetu Arpinaty, towarzyszyła apologetom makiawelizmu w drugiej połowie XVI wieku. Johann Nikolaus Stupanus, który w 1588 roku opublikował *Disputationes de republica* (rok przed wydaniem *Politicorum* Lipsjusza), w liście dedykacyjnym do Jana Osmolskiego stwierdzał:

Quo doctrinae genere censeo Nicolaum Machiavellum in hisce libris de Repub[lica] veteres omnes superasse: et ex horum lectione, longe maiorem rerum cognitionem comparari posse, quam si vel Divini Platonis libros de Repub[lica] vel summi ipsius Aristotelis, aut alterius cuiusquam Politica

⁷⁴ J. Lipsius, *Politica Panskie*, s. 123.

⁷⁵ J. Lipsius, *Politicorum...*, s. 179.

⁷⁶ M.T. Cyncero, *Wybór listów*, przeł. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław 1962, s. 63. Oryg. „Nam Catonem nostrum non tu amas plus quam ego; sed tamen ille optimo animo utens et summa fide nocet interdum rei publicae; dicit enim tamquam in Platonis πολιτεία, non tamquam in Romuli faece, sententiam”. Na podst.: M.T. Cyncero, *Epistulae ad Atticum*, vol. 1, libri I-VIII, edidit D.R. Shackleton Bailey, Stuttgartiae 1987, s. 52 (II, 1, 8).

legeris. Cognoscere autem hinc licebit non bonorum tantum, sed etiam pravorum et callidorum consiliorum rationes⁷⁷.

Rozdźwięk między tradycyjną moralnością a postawą ambiwalentnej roztropności wynika zatem w myśli Lipsjusza i Fredry, podobnie jak w pismach zwolenników makiawelizmu, z konieczności sprostania wyzwaniom sceptycznie ocenionej rzeczywistości, w jakiej przyszło im rozwijać swoją naukę o państwie. Przesłanie Lipsjusza i Szczerbica pozostaje w zgodzie z postawą makiaweliczną, wykorzystując nader jednoznaczną w kontekście myśli politycznej figurę „lisa”:

Zawoła tu kto na mię, aby pan nic obłudnie, nic zmyślenie, nic fałszywie nie czynił. Ale im ia też powiem: Iesli zdrada y oszukanie królestwa wywracają; czemu się ich nie ma godzić tymże sposobem bronić y zachować? Czemuby y pan czasem nie miał, kiedy z liszką sprawę ma, liśich fortelów użyć? Zwłaszcza iesliby tak potrzeba niosła, y iesliby to było z dobrem z pożytkiem panu, y Rzeczyposp. Pospolitego pożytku zaniedbanie iest, nietylko przeciwko rozumowi, ale y przeciwko przyrodzeniu. Winnismy wszyscy stać iako w iakim kole w Rzeczypospolitey, które skoro się ruszy, mamy zostawać przy tey stronie, na którą się pożytek, y zdrowie iey chyli. Nie wszystko to złe, co się złym bydź zda, kto cokolwiek czyni, dla pożytku y spółności ludzkiej zawsze czyni dosyć powinności. [...] chcemy, aby pan [...] też umiał mieszać pożyteczne z uczciwym⁷⁸.

[Et hic mihi clamat quispiam, *nequid insidiosae, nequid simulate, nequid fallaciter*. Tecum velim, qui potest? *Per fraudem et dolum regna evertuntur*, notat Philosophus: Tu servari per eadem, nefas esse vis? Nec posse Principem interdum: *Cum vulpe iunctum, partier vulpinariet*? Praesertim si publicus Usus Salusque suadeat: quae semper cum Principis usu ac salute coniuncta? Profecto erras. *Communis utilitatis dereliction contra naturam est*, non solum rationem. *Stare omnes debemus, tanquam in orbe aliquo reipublicae. Qui cum iam versatur, eam deligere partem debemus, ad quam nos illius utilitas salusque convertit*. Turpe aliquid in eo mixtum videbitur? Frustra. Hoc enim aspectu, *quod plerumque turpe haberi solet, turpe non erit*. [...] Velimusque Principem, alto quidem splendidoque ingenio: sed tamen *eruditum utilia honestis miscere*]⁷⁹.

Usprawiedliwiając podawane zalecenie, Lipsjusz posługuje się konwencjonalnym obrazem morza jako alegorii życia człowieka i stwierdza: „To tylko tu iest przedsięwzięcie, że się godzi czasem na tak burzliwym rzeczy ludzkich morzu, złe miejsce obiechać, iesli na prost do portu przyplłynąć niemożesz⁸⁰”, w czym nawiązuje do szeroko komentowanej w pismach apologetycznych i polemicznych względem Machiavellego sentencji Cycerona („et si recta portum tenere nequeas, idipsium mutata velificatione assequi”⁸¹). Autor *Księcia* nie rozwijał szerzej podobnej metafory, zwracał jedynie

⁷⁷ [J.N. Stupanus], *Generoso et magnifico domino Ioanni Osmolskio, de Pravedniki, Polono interpres. S.P.D.*, [w:] *Nicolai Machiavelli Florentini disputationum de Republica, quas Discursus nuncupavit, libri III* [...], Mompelgarti 1591, k. A₃r–A₄v. Dzieje publikacji dzieł Machiavellego przez Stupanusa, który prawdopodobnie dążył do stworzenia korpusu wszystkich dzieł Florentyńczyka w przekładzie łacińskim, obfitują w kontrowersje. Wydanie *Księcia* (1580) na podstawie przekładu Sylwestra Teglego z 1560 roku (początkowo dedykowanego Abrahamowi Zbąskiemu) wiązało się z koniecznością cenzury przedmowy, a przypis dedykacyjny do biskupa Bazylei, Blarera, ściągnął na Stupanusa lawinę zarzutów ze strony kalwina, François Hotmana. W związku z tym tłumaczowi udzielono w 1581 roku nagany profesorskiej. Dlatego też dopiero w 1588 roku drukiem ukazały się *Discorsi* w tłumaczeniu Stupanusa, które od drugiego wydania opatrzone były listem dedykacyjnym do Jana Osmolskiego. Zob. więcej: H. Barycz, *Mysł i legenda Machiavellego w Polsce w wieku XVI i XVII*, [w:] *idem, Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, s. 273–275.

⁷⁸ J. Lipsius, *Politica Panskie*, s. 124–125.

⁷⁹ J. Lipsius, *Politicorum...*, s. 179–180.

⁸⁰ J. Lipsius, *Politica panskie*, s. 125.

⁸¹ J. Lipsius, *Politicorum...*, s. 181.

uwagę na to, że władca powinien mieć „umysł zdolny do zwrotu, stosownie do tego, jak wiatry i zmienne koleje losu nakazują”⁸².

Zalecenie to wykorzystał skrupulatnie Fredro, tworząc w *Monitach* bardziej rozbudowany, iście barokowy, obraz żeglarza, który nie mocuje się z wiatrem, lecz dzięki zmyślnemu lawirowaniu przybija bezpiecznie do portu:

W czym bacnych żeglarzów naśladować wynidzie na lepsze, którzy nie już prosto na wiatry przeciwne kierują nawę, jakby z siłą mocować się ważyli, ani też tyl podają burzy, jakby to radzi pierzchali abo z gnuśności ustępować mieli, ale na boki naklaniając statek, tam lub sam suwając żagiel, snując się z jazdą, zbywając się nawalności, i oraz przybijają do portu, do którego chcą, a tak szyczą z wiatrów [MPM I 50].

Wreszcie, nawiązując ponownie do utartych motywów i powszechnie rozumianych animizacji cech ludzkich, Szczerbic argumentuje zalecaną postawę pana gnomicznym porównaniem: „Gdzie Lwiej skóry niedostaie, może liśią nadstawić”⁸³. Znamienne, że Lipsjusz za Plutarchem wkładał zdanie *ubi Leonina pelis non pertingit, oportet Vulpinam assuere*⁸⁴ w usta spartańskiego króla, Lizandra, co Erazm notował również w glosie do *adagio* „Vulpinari cum vulpe”, nie powoływał się jednak bezpośrednio na autora *Księcia*. Jednak polski tłumacz, rezygnując po raz kolejny z antycznej podbudowy wypowiedzi, jeszcze mocniej zdawał się wpisywać metaforę lisa w ówczesnie aktualny kontekst debaty politycznej. Porównanie Lizandra-Machiavellego⁸⁵ cieszyło się niebywałą popularnością i przytaczane było zarówno w dziełach polemicznych, jak i apologetycznym względem *Il principe* w XVI oraz XVII wieku. W barokowej Hiszpanii metaforę rozwijał Diego Saavedra Fajardo, który w emblemacie XLIII *Ut sciat regnare* (ryc. 1) ze znanego Fredrze zbioru *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (również pod tytułem *Empresas políticas*) stwierdzał, że to właśnie Machiavelli wziął sobie za mistrza Lizandra, choć jego intencję uznaje za „bezbożną” (*impío*) i „okrutną” (*feroz*)⁸⁶. Mimo antymachiawelicznych intencji dzieła Saavedra deklaruje, że cała nauka rządzenia zawiera się w sentencji Ludwika XI, *qui nescit dissimulare, nescit regnare*, a kunszt księcia przyrównanego do lisa, „podłe i oszukańcze” (*viles*

⁸² N. Machiavelli, *Książę*, przeł. C. Nanke, [w:] *idem, Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, wstęp J. Malarczyk, przeł. J. Galuszka, J. Malarczyk, C. Nanke i in., Warszawa 1972, s. 198.

⁸³ J. Lipsius, *Politica panskie*, s. 125.

⁸⁴ J. Lipsius, *Politicorum*, s. 181. W *Powiedzeniach spartańskich* Plutarch zapisał apoftegmat dotyczący Lizandra: „[...] ludziom, którzy ganił go za to, że w większości swoich przedsięwzięć ucieka się do oszustwa, a zatem postępuje w sposób niegodny Heraklesa, oraz że działa podstępnie, a nie otwarcie, powiedział, śmiejąc się, że tam, gdzie nie starcza lwiej skóry, trzeba ją zalatać liśią” (Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów. Powiedzenia spartańskie*, przeł., wstęp i objaśnienia K. Jażdżewska, Warszawa 2006, s. 216).

⁸⁵ Sam Machiavelli nie zdradzał antycznej proweniencji porównania lwa z lisem. Kontrastował natomiast naturę ludzką i zwierzęcą, wskazując, iż jeśli pierwsza nie wystarcza do osiągnięcia celu, książę winien uciekać się do drugiej, co konkludował następująco: „Przeto książę, zmuszony umieć posługiwać się dobrze naturą zwierząt, powinien spośród nich wziąć na wzór lisa i lwa, albowiem lew nie umie unikać sidła, a lis bronić się przed wilkiem. Trzeba przeto być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by postrach budzić u wilków” (N. Machiavelli, *op. cit.*, s. 197).

⁸⁶ D. de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, edición, introducción y notas de F.J. Díez de Revenga, Barcelona 1988, s. 275.

y *fraudulentas*)⁸⁷, zastępuje alegorycznym obrazem korony składającej się z węży, symbolizującej imperium oraz majestat roztropności i czujności.

Baltasar Gracián z kolei, poświęca problematyce rządzenia i makiawelicznemu porównaniu maksymę 220 zawartą w *Oráculo manual y arte de prudencia*, zatytułowaną *Kto się nie może przystroić w lwią skórę, ten niech lisiej nadstawi*⁸⁸. Jezuita, nie podając żadnej atrybucji sentencji, zaleca przebiegłość (*destreça*), kiedy siła okazuje się niewystarczająca, i wskazuje na dwie możliwości dążenia do celu, bądź drogą odwagi, bądź na skróty dzięki podstępowi⁸⁹.

Fredro natomiast idzie jeszcze innym torem myślowym, rysując bardziej rozbudowany, animistyczny obraz argumentujący na rzecz pragmatycznej adaptacji do wymogów relacji międzyludzkich, dzięki czemu unika bezpośredniego porównania władcy do lisa:

U chytrych fortelom innych układać się podobnymże fortelem i zbywać sztuka zwyczajna: i przetoż snadno się z sobą w przyjaźni zejda, gdyż sobie wet za wet oddać i placić umieją. Prosti nie umieją, jedno zazwyczaj zrywać towarzystwo, a w rzecz się z niemi zgoła nie wdawać, aż na serdeczniejszych napadną. Lis z lisem, niedźwiedz z niedźwiedziem, żmija z żmiją co za dziw, jeśli się brata, jeleniom albo koniom jedno z laskawemi żyć i podobnych sobie smakować beśpieczna [MPM I 78].

Nauka płynąca ze wskazanych rozdziałów *Politivorum* przekonuje, że drogi racjonalizmu i moralności rozchodzą się, skoro przeciwko rozumowi i „przyrodzeniu” występuje ten, kto – dla dobra własnego oraz pożytku powszechnego – nie wykorzysta wszystkich dostępnych środków, które pozwalają osiągnąć pożądaną cel. W cytowanym fragmencie, który usprawiedliwia użycie „lisich forteli” dochodzi do głosu jeszcze jeden istotny wątek, który w sceptycznej myśli politycznej schyłku renesansu zapowiada odejście od ideału moralności zalecanego w tradycji *speculum* władcy. Erazm w swoim dziele parenetycznym optował za tym, by *princeps christiani verus* był gotów oddać swoje życie, jeśli na drodze cnoty nie będzie zdolny zrealizować swoich zamierzeń. Lipsjusz, w zgodzie z kształtującą się podówczas teorią rządzenia, wskazuje, że zaniedbanie interesu państwa jest występkiem nie tylko przeciwko rozumowi, lecz również – jak tłumaczy Szczerbic – „przyrodzeniu” (*contra naturam*). W ustępie tym daje się odnaleźć echo idei „popędu samozachowawczego”, realizacji własnego interesu (pojęcia *interesse suo* i *interessi particulari* pojawiło się już u Guicciardiniego⁹⁰) czy – jak u Montaigne’a – „oszczędzania woli”. W eseju poświęconym

⁸⁷ *Ibidem*, s. 276.

⁸⁸ B. Gracián, *Wyrocznia podręczna*, przeł. S. Łoś, Lublin 1997, s. 132. W przekładzie Bohdana Gajewicza z XVII-wiecznego wydania francuskiego sentencja brzmi: „Gdy nie masz pod ręką lwiej skóry, odziej się w skórę lisa” (B. Gracián, *Breviarz dyplomatyczny*, przeł., wstęp i przyp. B. Gajewicz, Warszawa 2004, s. 237).

⁸⁹ Oryg. „Por un camino o por otro: o por el Real del valor, o por el atajo del artificio” (B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. de E. Blanco, wyd. 9, Madrid 2011, s. 223).

⁹⁰ W *Maksymach* (*Ricordi*, 66) Guicciardini pisał w bardzo sceptycznym tonie: „Nie wierz tym, co prawia kazania o wolności; niemal wszyscy z nich, a może i nawet wszyscy, myślą o swoich prywatnych interesach [*interessi particulari*]. Doświadczenie często pokazuje – i jest to prawda – że, gdyby sądzili, że lepiej by im się żyło w despotycznym państwie, w największym pośpiechu zmierzaliby ku temu”. Za: F. Guicciardini, *Ricordi*, [w:] *idem, Selected writings*, s. 20–21. Oryg. „Non crediate a costo che predicano sì efficacemente la libertà, perché quasi tutti, anzi non è forse nessuno che non abbia l’obietto agli interessi particulari: e la esperienza mostra spesso, e è certissimo, che se credessino trovare

temu problemowi francuski sceptyk zalecał: „Moje mniemanie jest, iż trzeba się użyczyć drugim, ale dawać się jeno samemu sobie”⁹¹. Do refleksji takiej skłonili go rajcy z Bordeaux, proponujący mu urząd burmistrza, do czego autor nie garnał się z zapalem. O zmarłym ojcu, który przez lata pełnił funkcje publiczne, co skłoniło magistrat do wysunięcia kandydatury pisarza, stwierdzał z daleko posuniętym dystansem:

Słyszał on, iż trzeba zapominać o sobie dla drugich; że względ osobisty niczym jest wobec względów ogólnych. Większość reguł i przepisów świata wiedzie się tym trybem, iż wytrącają nas z nas samych i wyganiają na rynek ku pożytkowi społeczności⁹².

W kontekście interesu własnego Tuck ujmuje również przesłanie *De constantia*, gdzie stoicka cnota apatii staje się nadrzędną wartością, wymagającą samodyscypliny, posłuszeństwa wobec władzy i braku zaangażowania w wydarzenia polityczne, w przypadku Niderlandów – w wojnę z Hiszpanią⁹³. Sam Lipsjusz podkreśla wszak we wstępie do *Politicorum*, że dzieło adresowane do rządzących stanowi kontynuację *De constantia*, w której autor wykladał ludowi naukę posłuszeństwa („... *in quibus hoc nobis consilium, ut quemadmodum in Constantia cives formavimus ad patiendum et parendum; ita hic eos qui imperant ad regendum*”⁹⁴). Ideę *interesse suo* w systematycznym wykładzie praw stanowionych (*ius civile*) i praw natury (*ius naturae*) rozwinie na szerszą skalę już w I połowie XVII wieku Hugo Grotius⁹⁵.

W tak szerokim kontekście można by rozumieć wyrażenie Szczerbica: „Pospolitego pożytku zaniedbanie iest, nie tylko przeciwko rozumowi, ale y przeciwko przyrodzeniu”. Zarówno zatem roztropność, jak i instynkt przetrwania czy interes własny, który może być rozumiany zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, nakazują władcy nagiąć zasady moralne w imię wyższego dobra. Ten pobieżny przegląd sceptycznych idei politycznych, które pojawiają się w IV księdze *Politicorum*, a jednoznacznie dają się również odczytać z polskiego przekładu, zmusza do przemyślenia relacji między rozumem a cnotą w myśli Lipsjusza, w powszechnym rozumieniu *en bloc* uznawanej za neostoicką. Nie należy przesadnie uwypuklać rewerencji autora dla samego Machiavellego, którego niektóre poglądy krytykował Lipsjusz. Intencją *Politicorum* jest nie tyle

in uno stato stretto migliore condizione, vi correrebbono per le poste” (podkr. – A.K.). Odmienny wariant tej samej maksymy (*Ricordi*, B 106 [A 82]) podaje R. Tuck (*op. cit.*, s. 38). W anglojęzycznej literaturze przedmiotu idea interesu własnego (*self-interest*) bywa najczęściej łączona z szerszą kategorią *self-preservation*, która trudna jest do oddania w polszczyźnie w postaci jednoznacznej formuły. Leszek Kołakowski w kontekście filozofii Spinozy i jego kontynuatorów, stosuje pojęcie popędu samozachowawczego, który – według Henriego de Boulainvilliersa – jest konstytutywnym elementem natury bytu (H. de Boulainvilliers, *Popęd samozachowawczy należy do natury bytu*, przeł. L. Kołakowski, [w:] *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy*, wybór, wstęp i przyp. L. Kołakowski, Warszawa 1959, s. 345–356).

⁹¹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, s. 288 (*O oszczędzaniu woli*).

⁹² *Ibidem*, s. 292.

⁹³ R. Tuck, *op. cit.*, s. 52–53. Tuck komentuje, iż motto Lipsjusza w *De constantia* mogłoby brzmieć *il faut cultiver notre jardin*, co oczywiście z powodzeniem można odnieść również do Montaigne’a.

⁹⁴ J. Lipsius, *Politicorum*..., s. 9.

⁹⁵ R. Tuck, *op. cit.*, s. 176 i n.

obrona *Il principe*, ile zakwestionowanie pewnej tradycji, która stała za złą reputacją makiawelizmu⁹⁶, co oczywiście nie umniejsza również zauważeniu znaczących zbieżności w nowej koncepcji rządzenia między obojgiem autorów – z krytyką *speculum* adresowanego do księcia czy metaforą lwa i lisa na czele. Nie ulega wątpliwości, że u Lipsjusza cnoty władcy zostają podporządkowane *raison d'état*, co w konsekwencji prowadzi do przeformułowania chrześcijańsko-cycerońskiej etyki w prakseologię sztuki rządzenia. Justyna Dąbkowska-Kujko, opierając się częściowo na wnioskach Jana Waszinka, znawcy i tłumacza *Politicorum*, wyprowadza wniosek:

Podział ów [między *virtutis* a *prudentialis* – przyp. A.K.] jest zarazem niejako „symboliczny” – oznacza wszakże taki typ politycznej literatury nowożytnej, w którym uznanie priorytetu dobra publicznego, korzyści wspólnotowej i racji państwowej nie prowadzi do zerwania więzi z tradycją myśli etycznej ani z etyką religijną⁹⁷.

Pytanie, czy problematyczna rozbieżność między nakazami moralnymi a koniecznością przedsięwzięcia makiawelicznych środków w kierowaniu państwem daje się pogodzić z tradycyjną etyką, zwłaszcza biorąc pod uwagę zapatrywania Lipsjusza na obronę monoreligijności kraju, pozostaje w gestii indywidualnej interpretacji różnych badaczy, którzy mogą stawiać akcenty na odmienne kwestie. Innym rozwiązaniem niż nazwanie owego podziału „symbolicznym” mogłoby być odnalezienie pewnego klucza w myśli arystotelesowskiej, na którą autor nierzadko powoływał się w *Politicorum*. Jeśli zgodzić się, że głównym źródłem sceptycznej *prudentialis* w *Politicorum* był Tacyt⁹⁸, a rewerencja Lipsjusza dla Seneki czyniła rzymskie pisma wzorem doskonałej mądrości, można zastanowić się, czy ta dwudzielność myślenia nie wynikała z przyjęcia koncepcji Arystotelesa, rozróżniającej rozsądek (*phronesis*) i mądrość (*sophia*)⁹⁹. Jak pisał filozof:

Przyjmijmy zaś, że i rozumna część duszy dzieli się na dwie części: jedną, za pomocą której ujmujemy to wszystko, czego zasady są niezmiennie, i drugą, za pomocą której ujmujemy rzeczy zmienne. [...] Nazwijmy więc jedną z owych dwóch części rozumnej części duszy zdolnością poznawania naukowego, drugą zaś – zdolnością rozumowania¹⁰⁰.

Postrzegając *Politicorum* w szerszej perspektywie pism Lipsjusza, można by sądzić, że dostrzegł on fundamentalną różnicę między zasadami niezmiennymi a rzeczami zmiennymi, rozumem teoretycznym a praktycznym, która to odmiennność zalecała różne środki realizacji. Ideal *vitae contemplativae* ujmował na sposób stoicki – zgodnie z nauką Seneki i cnotami mędrca, zaś *vita activa* rozumiana jako działalność publiczna, szczególnie w obliczu sceptycznej oceny

⁹⁶ Por. J. Waszink, *op. cit.*, s. 99.

⁹⁷ J. Dąbkowska-Kujko, *Kategorie etyczne w myśli politycznej XVI i XVII wieku*, s. 220.

⁹⁸ J. Waszink, *op. cit.*, s. 98; D. Stanciu, *op. cit.*, s. 242–243.

⁹⁹ Por. D. Stanciu, *op. cit.*, s. 243.

¹⁰⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstęp D. Gromska, Warszawa 1982, s. 206–207.

współczesnych mu czasów, wymagała nie tyle arystotelesowskiej dzielności, ile tacytowskiej (lub makiawelicznej) roztropności, *prudentialis mixtae*.

Antycyeronizm Lipsjusza, jak powszechnie wiadomo, poza filozofią moralną wywarł ogromny wpływ na estetykę i styl literatury europejskiej, przyczyniając się do zwrotu od oratorstwa do epistolografii, bliższej rodzącej się eseistyce. Źródła rozpowszechnienia stylu attyckiego¹⁰¹ w późnym renesansie nierozzerwalnie wiążą się z oddziałującą wyjątkowo żywo na wszystkie sfery kultury sytuacją społeczno-polityczną. Jak stwierdza Dąbkowska-Kujko, była to reakcja na:

[...] wzrost absolutyzmu i centralizację władzy politycznej w Europie Zachodniej, kiedy to najważniejsze decyzje zapadały nie na publicznych forach senatu, ale w prywatnych komnatach władców i gabinetach ich ministrów. Efektem tych przemian stało się wyraźne zmniejszenie rangi wymowy na rzecz znaczącej roli prywatnej korespondencji, wyciszzonej konwersacji (*sermo*), stłumionego dialogu, do którego miała się zbliżać proza eseistyczna i epistolarna¹⁰².

Wielki erudyta, jakim był Montaigne, zdawał się obrazować tę zmianę wrażliwości, pisząc w tym samym eseju, w którym wychwalał Tacyta, iż „Nauka książkowa jest to ruch mdły i słaby, który nie rozgrzewa; rozmowa naucza i ćwiczy zarazem”¹⁰³. W swojej rekonstrukcji podłoża późnorenesansowych przemian w prozie Barbara Otwinowska, stwierdza natomiast, że jednym z argumentów przeciwko cycerońskiej elokwencji była jej demokratyczność, adresowana do ludu i wykorzystująca proste środki, mające wzbudzić emocjonalną reakcję odbiorcy, dalekie zaś od wyższej kultury intelektualnej¹⁰⁴ i sztuki racjonalnej argumentacji. Szczególnie dobitny opis przyczyn zdystansowania się wobec oratorstwa odnaleźć można, ponownie, w nieocenionych *Próbach* Montaigne’a:

Wymowa zakwitła najbardziej w Rzymie wówczas, kiedy sprawy państwa zaczęły iść najgorzej i kiedy miotała nimi burza wojen domowych, jako pole leżące ugięte i bez uprawy najpiękniej rodzi chwasty. Zda się z tego, iż rząd monarszy mniej potrzebuje tej sztuki niż inne: głupota i łatwość masy, z natury już podatnej, aby ją urabiano i prowadzono, sącząc jej w uszy te harmonijne dźwięki, i nie dbającej o to, aby siłą rozumu zważyć i rozpoznać prawdę, tę łatwość, powiadam, nie tak często znajduje się w jednym człowieku i snadniej za pomocą dobrego wychowania i dobrej rady można go ubezpieczyć od tej trucizny. Nie widział świat, aby z Persji lub Macedonii wyszedł by jeden słynny mówca¹⁰⁵.

¹⁰¹ Jak wskazuje Barbara Otwinowska, w wyborze pojęcia stylu attyckiego kryje się pewien paradoks renesansowej teorii literatury, gdyż antycyeronizm jako nurt antyklasycystyczny wybrał z greckiej literatury miano stylu klasycznego przeciwstawianego azjańskiemu. Zob. na ten temat: B. Otwinowska, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku (Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619)*, Wrocław 1967, s. 56–61.

¹⁰² J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i początki europejskiego neostoicyzmu*, [w:] „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej. Część druga: Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa 2010, s. 204.

¹⁰³ M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, s. 182 (*O sztuce rozmawiania*).

¹⁰⁴ B. Otwinowska, *Modele i style prozy...*, s. 52.

¹⁰⁵ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 422 (*O częstoci słów*).

Argumentem przeciwko „demokratycznej” tradycji wygłaszania oracji staje się zatem również powszechna pod koniec renesansu predylekcja do postrzegania ludu jako bezrozumnej masy, która łączyła myśl Montaigne’a, Lipsjusza i – w kolejnym stuleciu – Fredry.

Równolegle do krystalizowania się politycznych pobudek odrzucenia cyceronianizmu zachodziła zmiana zainteresowań literackich, jaką można zauważyć w działalności filologicznej i twórczości autora *De constantia* w latach siedemdziesiątych XVI wieku, smakująca w realizmie i archaizmach Plauta, a następnie wydobywająca z pewnego zapomnienia rzymskie osiągnięcia pisarskie srebrnego wieku, między innymi dzieła Tacyta czy Salustiusza, która zwalczać miały „purystyczną nudę”¹⁰⁶. Wreszcie, około 1585 roku ukształtował się senecjański styl Lipsjusza, oparty na prostocie, zwartości, jasności i stosowności wyrazu¹⁰⁷.

Wyraźna stawała się jednocześnie w drugiej połowie XVI wieku potrzeba indywidualizacji stylu, czemu sprzyjało przyjęcie modelu epistolarnego dla prozy. Lipsjusz w swoim *opusculum* na temat sztuki pisania listów, *Epistolica institutio*, skłania się do odnowienia tego specyficznie rzymskiego fenomenu artystycznego, który w średniowieczu wygasł niemal zupełnie, przy założeniu, że list powinien być formą indywidualnej wypowiedzi, a poddając dyskusji założenia epistolarne wyrażone u Kwintyliana, Cycerona i Seneki łączy gatunek „raczej z dialogiem i konwersacją (*sermo*), nie zaś z oracją”¹⁰⁸. Autorzy angielskiego przekładu i wydawcy dwujęzycznej edycji *Epistolica institutio* powołują się we wstępie na niepublikowaną dedykację dla księcia Henryka otwierającą *Eseje* Bacona (1612), która w niezwykle ciekawy sposób rzuca światło na świadomość teoretycznoliteracką pokolenia nieco młodszego od Lipsjusza¹⁰⁹:

Pisanie jedynie traktatów wymaga wolnego czasu od pisarza, a także wolnego czasu od czytelnika, nie jest to zatem wskazane, ani ze względu na obowiązki Waszej książęcej wysokości, ani na moje ustawiczne usługi, za przyczyną czego zdecydowałem spisać pewne krótkie notatki, ułożone raczej z uwagi na istotę niż na interesujący sposób przekazu, które nazwałem *Esejami*. Słowo jest późne, ale rzecz jest starożytna. Listy Seneki do Lukullusa, jeśli ktoś się dobrze nad tym zastanowi, nie są bowiem niczym innym niż *Esejami*, to jest rozproszonymi rozważaniami, choć ujętymi w formie listów¹¹⁰.

Słowa filozofa uwypuklają z jednej strony pragmatyczne znaczenie kształtującej się popularności nowego, swobodniejszego gatunku literackiego¹¹¹, który umożliwił przekazywanie

¹⁰⁶ B. Otwinowska, *Modele i style prozy...*, s. 74.

¹⁰⁷ Zob. więcej: *ibidem*, s. 75–75.

¹⁰⁸ Por. R.V. Young, M. T. Hester, *Introduction*, [w:] J. Lipsius, *Principles of Letter-Writing. A Bilingual Text of “Justi Lipsi Epistolica Institutio”*, ed. by and transl. R.V. Young, M.T. Hester, Illinois 1996, s. XIX.

¹⁰⁹ Lipsjusz urodził się w 1547 roku, natomiast Bacon w 1561.

¹¹⁰ Cyt. za: R.V. Young, M. T. Hester, *Introduction*, s. XXXV–XXVI. Za amerykańską edycją *Epistolica institutio* cytat z Bacona przytacza i komentuje również J. Dąbkowska-Kujko (*Justus Lipsjusz i początki europejskiego neostoicyzmu*, s. 206).

¹¹¹ Chociaż w sensie genologicznym *De constantia* Lipsjusza, bodaj najpopularniejsze i najpowszechniej w nowożytności czytane jego dzieło, jest dialogiem, uwagi badaczy na temat modelowania grupy odbiorczej przez autora wydają się zbliżone z pragmatycznym orzeczeniem Bacona. *De constantia* miało być bowiem adresowane do czytelników pokroju

istotnych spostrzeżeń w formie „rozprawek” bez konieczności, rzemieślniczego niemal, czelowania stylu podług standardów cyceronianizmu. Fragmentaryczność poruszanych rozważań łączy się także z etymologią terminu, późnolacińskie słowo *exagium* miało bowiem oznaczać „wagę”, „miarę wagi”, „ważenie”¹¹². Z drugiej zaś, zdanie Bacona stanowi istotne świadectwo nawiązywania do epistolografii Seneki w celu ugruntowania w tradycji literackiej poszukiwań twórczych autorów skłaniających się ku eseizacji prozy. Bez większego ryzyka błędu można chyba również prekursorskie *Próby* Montaigne’a uznać za ukształtowane gatunkowo w podobnym duchu, choć poza wpływem pism Seneki na swobodę stylu francuskiego arcydzieła należałoby także pamiętać o pismach Plutarcha. Grecki autor, uważany przez Montaigne’a za „najrozumniejszego pod słońcem”, cytowany był w dziele trzysta dziewięćdziesiąt osiem razy¹¹³, a kluczowe dla europejskiej prozy lata siedemdziesiąte XVI wieku to również okres pierwszych kompletnych wydań przełożonych na łacinę *Moralion*¹¹⁴. Już jednak wcześniej Plutarch służył Erazmowi jako jedno z głównych źródeł erudycji przy tworzeniu kompilacyjnego zbioru *Apophtegmata sive scite dictorum libri sex* (1531), dedykowanego księciu Cleves¹¹⁵.

Antycyceroński styl rozpropagowany przez Lipsjusza cechowały wreszcie, co szczególnie istotne dla rozważanych zagadnień, sentencjonalność i mozaikowość stylu, czyli „budowanie własnej konstrukcji stylistycznej i myślowej z całkowicie niemal wypożyczonej materii, stopionej w jeden mieniący się nurt”¹¹⁶. Również Montaigne podkreślał entuzjastycznie, że twórczość Tacyta „jest tak pełna sentencji, iż brnie się w nich jak w lesie”¹¹⁷. Z jednej strony więc antyklasycystyczny styl późnego renesansu prowadził do eseizacji prozy, a z drugiej promował tendencje aforystyczne, które w tradycji renesansowej mocno ugruntowały już *Adagia* Erazma, jak również wspomniany wyżej zbiór apoftegmatów. Jak stwierdza Otwinowska, lipsjański czy – szerzej – antycyceroński gust literacki charakteryzował twórczość prekursorów eseju Montaigne’a i Bacona, a także konceptystów hiszpańskich, w tym w szczególności Baltasara Graciána¹¹⁸.

Kultura Półwyspu Iberyjskiego w istocie dostarcza ciekawych świadectw upowszechniania się nowych form literackich, do których z pewnością należy przekład dzieł Tacyta (*Roczniki, Dzieje,*

Rubensa, przyjaciela Lipsjusza, „wykształconych i inteligentnych, którzy jednak byli zbyt zajęci, by oddawać się systematycznej lekturze humanistycznych traktatów” (M. Eder, *U źródeł aforystyki polskiej. Studium o „Przysłowiach...”* Andrzeja Maksymiliana Fredry, Wrocław 2008, s. 209).

¹¹² Por. M. Korolko, *Lubomirski jako eseista*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 92.

¹¹³ Z. Abramowiczówna, *Wstęp*, [w:] *Plutarch, Moralia*, przeł., wstępem i przyp. opatrzyła Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. XXIV.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. XXIII. Montaigne z pewnością korzystał z tłumaczenia Plutarcha na francuski dokonanego przez Jacquesa Amyot w 1572 roku. Zob. więcej: N. Panichi, *Montaigne and Plutarch. A Scepticism that Conquers the Mind*, [w:] *Renaissance scepticism*, s. 183–211.

¹¹⁵ Por. A. Moss, „*Monita et exempla politica*” as *Example of a Genre*, [w:] *(Un)masking the Realities of Power...*, s. 103.

¹¹⁶ B. Otwinowska, *Modele i style prozy...*, s. 75.

¹¹⁷ M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, s. 207 (*O sztuce rozmawiania*).

¹¹⁸ B. Otwinowska, *Modele i style prozy...*, s. 76.

Germania, Żywot Agrykoli) pióra Baltasara Alamos de Barrientos, odkrywający swoją specyfikę już w samym tytule, *Tacito español ilustrado con aforismos*. Praca opublikowana została w Madrycie w 1614 roku, jednak powstała jeszcze u schyłku XVI wieku, pod przemożnym wpływem myśli i stylu Lipsjusza. Alamos de Barrientos jako myśliciel przede wszystkim polityczny zaprezentował hiszpańskiemu czytelnikowi korpus dzieł Tacyty charakteryzujący się dwulamową budową, mianowicie obok tekstu głównego, w węższej szpalcie, wyszczególnione zostały aforyzmy czerpane z pism rzymskiego historyka. Zebrane w apendyksie do przekładu w kolejności alfabetycznej zgodnej z poruszonymi zagadnieniami (*Tabla de los Aforismos de Cayo Cornelio Tacito, por las materias de que tratan, dispuestas po el orden del A.B.C.*) zajmują aż kilkadziesiąt kart w formacie folio. Zasadniczą część pracy poprzedza również *Discurso para inteligencia de los aforismos, uso, y provecho dellos* („Dyskurs o erudycji aforyzmów, ich użyciu i pożytkach”), w którym autor stwierdza, iż wydestylował „ducha” i „esencję” historii Tacyty, sprowadzając ją do:

[...] reguł czy ogólnych konkluzji, ostrzeżeń i wskazówek dotyczących działań ludzkich, opartych na opisywanych wydarzeniach; na ich racjach i przyczynach, na jego [Tacyty – przyp. A.K.] słowach i dyskursach, które mogą w pewien sposób służyć jako zasady roztropności Państwa¹¹⁹.

Współczesny Lipsjuszowi hiszpański przekład Tacyty wskazuje na bezpośrednie powiązanie lektury historii rzymskiej prezentowanej przez autora *Annales* z rodzącą się nauką polityczną i jej „psychologicznym determinizmem”¹²⁰. Wraz z końcem XVI wieku, a w szczególności w kolejnym stuleciu, myśliciele europejscy próbowali znaleźć podstawy polityki, które umożliwiłyby nadanie jej statusu nauki, czego ze względu na brak inwariantnych zasad odmawiał jej Arystoteles. Alamos de Barrientos nazwał politykę *ciencia de contingentes*, „nauką przygodności”, co w kontekście myśli perypatetyckiej jawi się jako oksymoron, jednak to właśnie lektura Tacyty przyczyniała się do myślenia o psychologicznej niezmienności warunkującej różnaitość akcji i działań zarówno w historii, jak i terażniejszości. Za rzymskim autorem hiszpański tłumacz podkreślał sentencjonalnie, iż „Otros son los hombres, los nombres, pero no las costumbres” („Różni są ludzie, różne nazwiska, lecz nie zwyczaje”)¹²¹. Tę samą myśl odnaleźć można w późniejszym dziele Saavedry Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano*, w którym autor stwierdzał, nawiązując do toposu *theatrum mundi*, że „zmieniają się osoby, lecz nie sceny, zawsze powtarzają się natomiast te same zwyczaje i style” (emblemat XXIX)¹²². Alamos de Barrientos dał

¹¹⁹ Oryg. „[...] unas reglas o conclusiones generales, avisos y advertencias de las acciones humanas, fundadas en los sucessos que refiere [Tacito]; y en los razones y causas dellos, y en sus palabras y discursos, que puedan in alguna manera server de principios de la prudencia de Estado” (B. Alamos de Barrientos, *Tacito español ilustrado con aforismos*, Madrid 1614 [brak numeracji stron poprzedzających właściwy przekład]).

¹²⁰ Por. J. Robbins, *op. cit.*, s. 75.

¹²¹ *Ibidem*, 74.

¹²² Oryg. „Múdanse las personas, no las scenas. Siempre son unas las costumbres y los estilos” (D. Saavedra Fajardo, *op. cit.*, s. 188). Por. J. Robbins, *op. cit.*, s. 83.

zatem świadectwo znaczenia tacytowskiej historii dla nowożytnej myśli politycznej, jak również w praktyce translatorskiej i edytorskiej potwierdził atrakcyjność sentencjonalności stylu rzymskiego autora. Formę aforyzmu uważał hiszpański tłumacz natomiast za doskonale nadającą się do przekazania aktualnych treści, rozumianych jako przestrogi, wnioski czy porady, z których miał czerpać polityczny dyskurs roztropności w XVII-wiecznej Europie¹²³.

Warto być może również przytoczyć marginalną uwagę biskupa, Jana Stanisława Witwickiego, który w metodycznym wywodzie zawartym w *Abrysie doczesnej szczęśliwości pomiędzy cieniami ludzkiego nieukontentowania*, sceptycznie oceniającym nauki i kunsztu człowieka pomieścił również szeroko rozumianą politykę, która:

[...] tym się chelpi, że nie ma tak wiele wymyślnych kawecanów hypika, którymi końskie wstrzymuje narowy, jak wiele aforyzmów do kierowania narodem ludzkim, do zatrzymania w posłuszeństwie różnego ludu znajduje u siebie...¹²⁴.

Można zatem odnieść wrażenie, że dla moralisty drugiej połowy XVII wieku nauki polityczne kojarzyły się właśnie z nagromadzeniem aforyzmów służących do kierowania poddanymi. Wymyślne porównanie, według którego jeździectwo dysponuje mniejszą liczbą uprząży niż polityka, zdaje się – parafrazując zdanie Montaigne’a o twórczości Tacyta – mówić o tym, że barokowe piarstwo poruszające zagadnienia życia publicznego „jest tak pełne sentencji, iż brnie się w nich jak w lesie”.

W historii literatury polskiej niepoślednie miejsce w tak szeroko pojmowanym nurcie prozy zajmują przede wszystkim *Monita* Fredry, a w nieco mniejszym stopniu również *Przysłowia mów potocznych*. Wymykający się jednoznacznym klasyfikacjom gatunkowym utwór łaciński wydaje się rozpięty między zwięzłością jednozdaniowej maksymy a rozprawkami o różnej długości, które Kukulski proponował nazywać mikroesejami¹²⁵; czerpie zarówno z tradycji aforystycznej, jak i eseistycznej. Polskojęzyczne dzieło natomiast nie sposób uznać za ścisły utwór paremiograficzny porównywalny z XVII-wiecznymi pracami Salomona Rysińskiego (*Proverbium Polonicorum collectorum centuriae decem et octo*, 1618) czy Grzegorza Knapkiego (*Adagia polonica*, 1632), stanowi ono bowiem – jak stwierdza Hernas – „zbiór aforyzmów, sentencji, wśród których zdarzają się i przysłowia”¹²⁶. Przestrogi kierowane do polskiego czytelnika charakteryzują się również dalece zróżnicowaną

¹²³ Na późniejszy przykład uwypuklenia aforystyczności pism Tacyta w kontekście nowożytnej historii i myśli politycznej wskazał Maciej Eder w swoim studium o *Przysłowiach* Fredry. Mowa mianowicie o włoskim dziele Carla Moscheniego z 1662 roku, w którym 158 maksym czerpanych z historiografii Tacyta opatrzonych zostało komentarzem do współczesnej autorowi historii Europy (C. Moscheni, *G. Cornelio Tacito ovvero Aforismi politici con un confronto d'histoire moderne*, in Venetia 1662). Por. M. Eder, *op. cit.*, s. 131.

¹²⁴ [J.] S. Witwicki, *Abrys doczesnej szczęśliwości*, oprac. L. Ślękowa, A. Oszczędka, Wrocław 2012, s. 68. Podkr. – A.K.

¹²⁵ Por. L. Kukulski, *op. cit.*, s. 9–10. Ann Moss w kontekście *Monita et exempla politica* Lipsjusza również używa określenia „miniaturowe eseje”. Por. A. Moss, *op. cit.*, s. 100.

¹²⁶ C. Hernas, *Barok*, Warszawa 2006, s. 401–402.

objętością, od jednozdaniowych maksym przez kilkuczłonowe pouczenia aż po dłuższe rozprawki. W tych ostatnich, jak słusznie zauważa Rynduch, daje się odczuć przede wszystkim „nasilenie tematyki ojczystej i wysławianie wielkich Polaków”¹²⁷, choć należałoby uwagę tę uzupełnić również o wypowiedzi w tonie publicystycznym, w których Fredro dyskutuje konkretne zagadnienia polityczne. W jednej z dłuższych wypowiedzi, jakie znajdujemy w zbiorze *Przysłów*, autor wymienia w punktach nieroztropne w jego mniemaniu sposoby naprawy państwa, związane z wysokością żołdu wojskowego, zarządzaniem majątkiem kościelnym, zaciąganiem obcych posiłków i akcją (PMP 732), które wpisują się w poglądy szerzej rozwinięte w publicystycznym piśmie *Cautio Reipublicae, seu durationis omen*¹²⁸. Fredro rozpoczyna wywód od obserwacji społecznej wyrażonej w pierwszej osobie: „Zawsze szkodliwych bydź rozumiem – którzy siła nieuważnej (ku dobru pospolitemu) żarliwości mają, mało zaś rozsądku i uwagi”, by skupić się przede wszystkim na egzemplifikacji swojej tezy, bazując na przykładach urzędzenia państwa, a konkludować komentarzem do sentencji Lipsjusza. W istocie, trudno by uznać wskazaną myśl za paremiograficzną czy nawet aforystyczną, a stwierdzić należy, iż w niejednolitym zbiorze *Przysłów* znalazły się również formy eseistyczne. Maciej Eder łączy również dzieło Fredry z tradycją sylwiczną, widząc w obu wyraz „mniej lub bardziej konsekwentnego dążenia do kompletności”¹²⁹ i orzekając o *Przysłowiach*:

Trudno się oprzeć wrażeniu, że i *Przysłowia* Fredry mają w sobie coś z sylwicznego pomieszenia: a to uczonej cytaty, a to dawna paremia, a to rada dla dowódcy wojskowego, odwołująca się przy tym bardziej do obiegowych komunalów niż do rzetelnej wiedzy wojskowej, a to maksyma o biblijnej proveniencji, a to refleksja autorska o stanie państwie¹³⁰.

W świetle wszystkiego, co zostało wyżej stwierdzone, należałoby wreszcie poddać refleksji przesłanki i inspiracje literackie, które mogły stać za wybranym przez Fredrę ukształtowaniem formalnym dzieła. Maria Cytowska *Przysłowia* uznała za „dalsze ogniwo”¹³¹ łańcucha, które rozpoczynały w 1500 roku tak popularne w całej Europie *Adagia*. Symptomatyczne, iż również Krzyżanowski, kreśląc sylwetkę literacką autora, określił jego „nieduży tomik” jako „adagia”¹³². Twierdzenie Cytowskiej, które wyrażone zostało jedynie marginalnie w krótkim omówieniu polskiej tradycji paremiograficznej, należałoby jednak opatrzyć obszerniejszym komentarzem. O ile dla takich twórców, jak Rysiński, dzieło Erazma zostało sprowadzone głównie do wypisu

¹²⁷ Z. Rynduch, *op. cit.*, s. 63.

¹²⁸ Pismo zawarte w *Scriptorum... fragmenta*. Zob. A.M. Fredro, *Od czego zależy trwałość Rzeczypospolitej*, przeł. F. Wujtewicz [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. I, s. 308–319.

¹²⁹ M. Eder, *op. cit.*, s. 132.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Por. M. Cytowska, *Wstęp*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, przeł. i oprac. M. Cytowska, Wrocław 1973, s. LVIII.

¹³² J. Krzyżanowski, *op. cit.*, s. 54.

„adwerbiów”, w kolekcji polskich przysłów nie odnajdujemy bowiem prozatorskich objaśnień, o tyle dla nurtu, z którego wyrasta twórczość Fredry być może ważniejsze są zawarte w *Adagiach* glosy, od kilkudzaniowych „aforyzmów”¹³³ czy często filologicznych pouczeń po wielostronicowe, przerywane szeregiem dygresji, „eseje”. Ilustracja sentencji *Dulce bellum inexpertis*, „Miła wojna dla tych, co jej nie znają”¹³⁴, przeradza się u Erazma w erudycyjny wywód okraszony przykładami z Biblii, historii, filozofii i literatury antycznej, którego stosunek objętości do całego zbioru można porównać z *Apologią Rajmunda Sebonda* w relacji do *Prób*. Nie trudno również zauważyć, że sposób konstrukcji *Adagiów* mógł stanowić jeden z czynników skłaniających kulturę europejską do „myślenia symbolami”, co pozwoliło zapoczątkować – wraz z wydanym w 1531 roku w Augsburgu dziełem *Emblematum liber* Alciati¹³⁵ – tradycję emblematyczną¹³⁶. W komentarzu do sentencji *festina lente*¹³⁷ Erazm używa pojęcia *symbolum* i szeroko rozpisuje się nad alegorycznym sensem słynnej sygnatury drukarskiej Aldusa, czyli delfina wijącego się wokół kotwicy, obrazu zaczerpniętego z rzymskiej monety z czasów panowania Tytusa Flawiusza, łącząc wizerunek z powiedzeniem Oktawiana Augusta, *σπεῦδε βραδέως*, przytaczanym przez Swetoniusza¹³⁸. Spore fragmenty tekstu, w których Erazm przytacza poglądy Pliniusza Starszego i Arystotelesa na temat prędkości delfina czy cytuje z greckiego oryginału ustępy *De naturis piscium* Oppiana, autora wydawanego *nota bene* przez Aldusa, mogłyby z pewnością stać się podstawą prozatorskiej subskrypcji do emblematu przedstawiającego omawiany obraz. Nie ulega wątpliwości, że adagia i sentencje z łatwością pozwalały się włączać do późniejszej emblematyki, sam Alciati zresztą korzystał z przysłów zebranych przez Erazma w swoim poetyckim dziele¹³⁹.

Fredro należał do pisarzy staropolskich, którzy łączyli w swoich zainteresowaniach literackich zarówno tendencję do sentencjonalności oraz kolekcjonowania przysłów, jak i emblematyczną wrażliwość na obraz. Jak stwierdzał Pelc, u autora *Peristromatów* „wcześniej już, a także i w późniejszych pracach, w wywodach moralistycznych odnajdujemy »myślenie symbolami«”¹⁴⁰. Zbiór emblematów Fredry stanowiący barokową odmianę renesansowego *speculum*

¹³³ O podobieństwie komentarzy z *Adagiów* do aforyzmów pisze współczesny wydawca *Oráculo manual y arte de prudencia* Baltasara Graciana, choć zdaje się nie zauważać, że w zbiorze Erazma nierzadkie są również dłuższe glosy, wykraczające poza filologiczne wskazówki. Por. E. Blanco, *Introducción*, [w:] B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, s. 30–31.

¹³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, s. 287–343.

¹³⁵ Zob. na ten temat: J. Pelc, *Obraz – słowo – znak*, s. 16–19.

¹³⁶ W swojej klasycznej pracy Mario Praz wywodził koncept i emblemat ze wspólnej tradycji epigramatycznej (M. Praz, *Emblem, Device, Epigram, Conceit*, [w:] *idem, Studies in Seventeenth-Century Imagery*, 2nd ed. considerably increased, 3 ristampa, Roma 2007, s. 11–54). W kontekście niniejszych rozważań kategoria *conceit* zostaje natomiast rozszerzona na zagadnienie aforyzmów i sentencjonalności, których związek z emblematyką wydaje się niezaprzeczalny.

¹³⁷ To adagium Erazma, włączone do edycji z 1508 roku, nie zostało pomieszczone w polskim wyborze opracowanym przez Marię Cytowską.

¹³⁸ Por. A. Wesseling, *Devices, proverbs, emblems. Hadrianus Junius' "Emblemata" in the light of Erasmus' "Adagia"*, [w:] *Con parola breve e con figura. Emblemi e imprese fra antico e moderno*, a cura di L. Bolzoni, S. Volterrani, Pisa 2008, s. 89–90.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 88.

¹⁴⁰ J. Pelc, *Słowo – obraz – znak*, s. 187.

adresowanego do księcia, które poddawali krytyce Machiavelli i Lipsjusz, wydany został po raz pierwszy w 1660 roku, czyli pomiędzy publikacją *Przystów* a *Monitów*. Bodaj najbliższe *Peristromatom* tak ideowo, jak formalnie było cytowane już dzieło *Idea de un príncipe político cristiano* Saavedry Fajardo, wydane po raz pierwszy w roku 1640, a przełożone na łacinę jako *Idea principis christiani* w 1649. We wstępie Fredro stwierdza:

Nihil hic novi Principi sugerritur, quod ante dictum non habeatur, Symbola tantum sunt, seu idea et imago supradictorum, cuius aspectu cum delectatur Princeps, simul doceatur oportet¹⁴¹.

W obu zbiorach ikonom, w których przedstawione zostają łacińskie lemmy¹⁴², towarzyszą prozatorskie, „eseistyczne” subskrypcje, stanowiące wywód na temat polityki i sztuki rządzenia przez chrześcijańskiego władcę. Z myśli Saavedry czerpał Fredro również obficie w *Monitach*.

W kwestii aforystyki, tak oryginalnie rozwiniętej w twórczości Fredry, już od XIX wieku badacze zwykli zestawiać dzieło polskiego autora z *Maksymami* François de La Rochefoucauld (1665)¹⁴³, które otwierało zdanie „Nasze cnoty są najczęściej jedynie przebranymi przywarami”¹⁴⁴, bliźniaczo podobne do sentencji Fredry „Często się kryje wada pod bliskością cnoty” (MPM II 9). Porównanie to wskazuje na niezwykle istotny kierunek przemian aforystyki w XVII wieku, dążącej – szczególnie w rodzącej się we Francji literaturze salonowej – do analitycznego ujęcia psychologii jednostek w duchu pesymizmu antropologicznego¹⁴⁵. Cel taki zdawał się wyznaczać sobie również Fredro, choć trafnie zauważając różnice w intencjach obu autorów Głębicka i Lasocińska¹⁴⁶. De la Rochefoucauld, podobnie jak w tym samym czasie Moliere na scenie, celował w demaskację rzeczywistych, najczęściej niecznych, pobudek kierujących ludźmi z wyższych warstw społecznych, podczas gdy Fredro, wpisując się w nowożytną koncepcję politycznej dysymulacji, swoje przenikliwe sądy psychologiczne wykorzystywał, by zalecać czytelnikowi „znajomość sztuki udawania”¹⁴⁷. Dlatego za bliższą autorowi koncepcję twórczą należałoby uznać dzieło hiszpańskiego jezuita i polityka, Baltasara Graciána¹⁴⁸, który – wpisując się zarówno w długą

¹⁴¹ A.M. Fredro, *Scriptorum fragmenta*, s. 305. Lipsjusz w *De consilio* poprzedzającym *Politicorum* stwierdzał podobnie, że wiele na ten temat zostało już napisane: „Quod fecisse ante me alios nihil abnuo: et eximie fecisse”.

¹⁴² Pierwsze wydanie dzieła Fredry wyróżnia się na tym tle, gdyż zgodnie ze źródłową definicję zlatynizowanego greczyzmu „peristromata” („koberce”, „pokrycia łoża”) *imago* imituje kształt koberca, co podkreśla się również przez przedstawienie wizualne gwoździ, na których miałby być on zawieszony. Wydanie frankfurckie z 1685 roku rezygnuje z tego szczegółu. Por. J. Pelc, *Słowo – obraz – znak*, s. 187.

¹⁴³ Zainicjował tę tendencję w badaniach nad Fredrą Stanisław Tarnowski w rozprawie *Andrzej Maksymilian Fredro. Charakterystyka literacka* (1876).

¹⁴⁴ F. de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2003, s. 33. Oryg. „Nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés”.

¹⁴⁵ Por. G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 55–56.

¹⁴⁶ E.J. Głębicka, E. Lasocińska, *Wprowadzenie do lektury*, s. 14–15.

¹⁴⁷ L. Ślęk, „*Ars dissimulandi*” i jej funkcje, [w:] *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, pod red. A. Juzwenki, J. Miodka, Wrocław 2004, s. 414.

¹⁴⁸ Zestawienia takiego dokonał G. Raubo (*Światło przyrodzone*, s. 56).

tradycję literatury parenetycznej, jak i w aktualny w XVII-wiecznej Hiszpanii nurt *speculorum*¹⁴⁹ – adresował swój zbiór aforyzmów, *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), nie tyle do samych władców, ile do wszystkich, którzy w swojej działalności publicznej muszą posługiwać się „sztuką roztropności”. Autora przyrównuje się *ante litteram* do socjologa czy psychologa społecznego¹⁵⁰, w czym wyraża się największa zbieżność między sposobami obserwacji i płynącymi z nich wnioskami w gorzkim dydaktyzmie Graciána i Fredry, którego myśl można opatrzyć terminami prakseologii czy socjotechniki¹⁵¹.

Wreszcie, samą formę literacką omawianych zbiorów Fredry, zważywszy na parateksty podane nam przez autora („monita” i „przysłowia”), należałoby rozpatrywać w kontekście bliskim Lipsjuszowi jako autorowi *Politicorum* oraz *Monita et exempla moralia*. W przedmowie do sześciu ksiąg o polityce autor deklaruje niezwykłość gatunku literackiego, jaki rozwijał:

Nam inopitanum quoddam stili genus instituimus: in quo vere possim dicere, omnia nostra esse, et nihil. Cum enim inventio tota et ordo a nobis sint, verbat amen et sententias varie conquisivimus a scriptoribus priscis. idque maxime ab Historicis: hoc est, ut ego censeo, a fonte ipso Prudentiae Civilis¹⁵².

Lipsjusz, nadając „inventio” i „ordo” myślom czerpanym z innych autorów, w szczególności antycznych historyków, wpisuje się w tradycję literatury kompilującej anegdoty, *loci communes*, toposy i sentencje, dotychczas często przeznaczanej na użytek szkolny. Do najstarszych tego typu utworów należy *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* rzymskiego pisarza, Waleriusza Maksymusa (I w. n.e.)¹⁵³, do których wydania w 1585 roku u Plantina w Antwerpii przyczynił się sam Lipsjusz¹⁵⁴. W XVI wieku natomiast do najważniejszych zbiorów *exemplorum* o charakterze uniwersalnym należało *Theatrum vitae humanae* Theodora Zwingera (1565), który w dziewiętnastu tomach zawarł niemal wszystkie możliwe anegdoty historyczne, mające służyć filozofii moralnej¹⁵⁵. Wskazywana wcześniej „mozaikowość stylu” Lipsjusza, jak sugeruje sama jego deklaracja z *De consilio*, powinna być zatem postrzegana w kontekście tradycji kompilatorskiej, choć nie ulega wątpliwości, iż głos autora wewnętrznego pozostaje w przypadku *Politicorum* i *Monitów* wyraźnie słyszalny mimo bogactwa przytaczanych aforyzmów, sentencji i anegdot.

¹⁴⁹ Zob. E. Blanco, *op. cit.*, s. 24–30.

¹⁵⁰ S. Łoś, *Wiek i klimat Baltasara Graciána*, [w:] B. Gracián, *Wyrocznia podręczna*, s. 8.

¹⁵¹ Socjotechniką nazywa myśl Fredry Z. Ogonowski w swoich rozważaniach nad *liberum veto*, a prakseologią – L. Ślękowa. Por. L. Ślęk, „*Ars dissimulandi*”..., s. 413. Bożena Chodźko w studium poświęconym pismom politycznym Lubomirskiego stosuje oba pojęcia w szerokim kontekście staropolskich rozważań, Fredrę uznaje natomiast za „prekursora i teoretyka socjotechniki” (B. Chodźko, *Pisma polityczne marszałka Lubomirskiego w perspektywie uniwersalistycznej refleksji etycznej i prakseologicznej*, Białystok 1998, s. 32).

¹⁵² J. Lipsius, *Politicorum*..., s. 10.

¹⁵³ Waleriusz Maksymus w dziewięciu księgach zawarł 95 rozdziałów, które obejmują wybrane i uporządkowane przez autora zagadnienia etyczne i ekonomiczne, objaśniane dzięki anegdotom i sentencjom, czerpanym w największej mierze z Liwiusza i Cycerona, jak również z innych autorów greckich i rzymskich poprzedzających rządy Tyberiusza.

¹⁵⁴ Por. A. Moss, *op. cit.*, s. 101–102.

¹⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 106.

Utwór dydaktyczno-moralistyczny o budowie centonowej czy sylwicznej, oparty na „praktyce ekscerpcyjnej”¹⁵⁶, charakteryzował się zwiększonymi możliwościami realizacji nowych aspiracji poznawczych w epoce sceptycznej polityki. Wykorzystywał eseistyczny, mniej formalny sposób wypowiedzi, odległy od cyceroniańskiego oratorstwa, a bliższy epistolografii, obfitował w aforyzmy, które stały się podstawowym narzędziem późnorennesansowej i XVII-wiecznej filozofii moralnej, a co więcej wpisywał aktualne treści w bogatą tradycję literacką, wynajdując poparcie dla tez autora w maksymach i anegdotach czerpanych z historyków i pisarzy dawnych.

Podobne aspiracje towarzyszą również „mozaikowemu stylowi” zbiorów Fredry, który poszukiwał formy odchodzącej od tradycji uczonego traktatu, a odpowiadającej na współczesne mu oczekiwania czytelnicze. Tytułem *Monitów* autor zdaje się dość bezpośrednio nawiązywać do Lipsjusza, poruszając treści bliskie zarówno dziełu *Monita et exempla moralia*, jak i w dużej mierze *Politicorum*. Fredro łączy dydaktyczny potencjał aforystycznego stylu z maksymami antycznymi oraz egzemplami czerpanymi zarówno z historii współczesnej (za Machiavellim i Guicciardinim), jak i dawnej (ze szczególną rewerencją dla Tacyta i Salustiusza)¹⁵⁷. Dość oryginalny komponent filozofii moralnej autora mogą stanowić rzadziej przytaczane, choć odgrywające istotną rolę w jego refleksji, egzempli biblijne.

Reprezentatywny przykład złożoności mozaikowej kompozycji eseju przedstawia *monitum* rozwijające myśl, iż „o samą cnotę gorliwość ma być pomiarkowana” (MPM II, 81). Fredro rozpoczyna od sformułowania ogólnikowej przestrogi, by następnie przedstawić trzy argumentujące ją egzempli, czerpane z różnych zasobów pamięci kulturowej. Pierwsze odwołuje się do Chrystusa, który w przypowieści o chwaście nakazywał: „Dopusćcie, by snadź zbierając kąkol, nie wykorzenili oraz z nim i pszenicy”¹⁵⁸ (Mt 13, 29). Drugie zawiera gorzką refleksję autora związaną z próbą osadzenia na tronie carskim Dymitra zaślubionego katoliczce, Marynie Mniszchównie, co Fredro podsumowywał: „szpetnie pomylili się nasi w Moskwie nieuważną, iżbym nie rzekł, rozpustną żarliwością religii”. W trzecim natomiast autor tłumaczy, że „surowe postęпки Galby cesarza, acz cnotliwe, ale nie w czas przybrane, przyczyną mu były zguby” (MPM II, 81).

Wyraźnie zatem esej obrazuje trzy najważniejsze źródła pouczeń Fredry: tradycję biblijną, historię antyczną oraz współczesną, które zostają wpisane w intencję moralizatorską, przestrzegającą w kolejnym akapicie głosem autora, „abyśmy snadź, gdy wszystko do porządku gwałtownie nawodzić chcemy, raczej złego i rzeczy nie rozdrażnili” (MPM II, 81).

¹⁵⁶ J. Dąbkowska-Kujko, *Dawne przekłady dzieł Lipsjusza na język polski*, s. 178.

¹⁵⁷ Więcej na temat warsztatu pisarskiego Fredry jako aforysty na przykładzie *Przysłów mów potocznych* zob. M. Eder, *op. cit.*, s. 133 i n.

¹⁵⁸ Motto przypowieści podają za tłumaczeniem *Monitów* I. Jankowskiego.

W końcowej części rozprawki Fredro stosuje charakterystyczny w jego twórczości zabieg podsumowania rozbudowanej i egzemplifikowanej tezy sentencjonalnym powiedzeniem, stwierdzając „... rażno tu przypada powieść: »Złe, kiedy się uciszy, nie poruszaj«¹⁵⁹. Ten sam nakaz moralny pomiarkowania w gorliwości rozwijał autor w zbiorze *Przysłów*, gdzie refleksję publicystyczną pointował aforystycznym odwołaniem do Lipsjusza:

Dobry kształt Lipsius (*in polit.*) postanowił cnotie mówiąc: *modus est sal, et anime virtutum*; aby miernie nawet z samą obchodzić się cnotą, żeby miasto przyczynienia niesmaku przez niepomiarkowanie (uchylenie?) ręki, bardziej czego nie przesolić (PMP 732).

Wynika stąd również jasno, że w obu zbiorach Fredro dąży do zakorzenienia formułowanych przez siebie zaleceń praktycznej filozofii moralnej w języku „zdrowego rozsądku” i mądrości powszechnej, co upostaciowują według niego „przysłowia mów potocznych”.

Zakreślone konteksty interpretacyjne i kulturowe rekonstruuja złożone zaplecze intelektualne, które stoi za barokową parenezą Fredry, przy czym znaczące, iż problemy europejskiej historii idei odcisnęły piętno na przemianach formy literackiej. Krystyna Stasiewicz słusznie orzeka, że w XVII-wiecznej skłonności do aforystyki „nakłada się pięć nurtów trudnych do rozsoplania: stylistyczny, paremiograficzny, emblematyczny, epigraficzny i intelektualny, ukształtowany w salonach literackich¹⁶⁰. Sceptycyzm autora *Monitów* wypływał z doświadczeń politycznych i dyplomatycznych, lektury Tacyta, Machiavellego, Guicciardiniego, Lipsjusza czy Saavedry Fajardo, a obrazował wszystkie ważniejsze wątki późnorennesansowej i XVII-wiecznej myśli politycznej, co również wywarło wpływ na jego prozę, bliską esejowi, aforyzmowi i porzekadłu, w których zaznacza się również wyobrażenia emblematyczna.

2. *Fragilitas hominum* i sceptyczne wątpliwości wobec stoicyzmu

Bez wątpienia wypada stwierdzić, że Fredro nie należał do autorów, którzy chętnie podejmowali w swojej twórczości teoretyczne rozważania filozoficzne czy – ściślej – epistemologiczne. Trudno dziwić się tej nieobecności pierwiastka spekulatywnego, skoro autor poświęcił lwią część swoich pism prakseologicznym wskazówkom adresowanym do elity

¹⁵⁹ Oryg. „...ut hoc casu serviat dictum: »Malum bene positum no moveas«, co XVIII-wieczny tłumacz amplifikuje, pisząc: „... rażno tu przypada powieść: »Złe, kiedy się uciszy, nie poruszaj«, (albo pospoliej: »Nie budź, siedź cicho, kiedy licho śpi«”.

¹⁶⁰ K. Stasiewicz, *Z jakiej tradycji wynika skłonność Stanisława Herakliusza Lubomirskiego do aforystyki?*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, s. 216. Uznać można, że powyższe rozważania ujęły cztery z wymienionych pięciu aspektów, pomijając jedynie nurt epigraficzny.

rzządzających¹⁶¹ i publicystyce, starając się uzasadnić zalecaną postawę doświadczeniem, historią i znajomością psychologii zarówno jednostki, jak i społeczeństwa. Stanowi to znamieny rys sceptycyzmu myślicieli zaangażowanych w życie publiczne i wcielających zagadnienia filozoficzne w praktykę, co silnie kontrastowało z poznawczym kierunkiem ówczesnych debat francuskich. Tę różnicę postaw intelektualnych skrupulatnie i przekonująco opisuje Jeremy Robbins w studium poświęconym hiszpańskiej myśli XVII wieku, odwołując się w zbalansowany sposób zarówno do zewnętrznych wobec literatury czynników społeczno-politycznych, jak i wewnętrznych przemian w obrębie omawianej tradycji. Jak stwierdza badacz:

Według wszelkiego prawdopodobieństwa z uwagi na skuteczność cenzury i inkwizycji nie istniało w Hiszpanii do końca XVII wieku żadne publiczne poparcie dla sceptycyzmu w stylu Montaigne'a, Pierre'a Charrona czy tym bardziej liberyńskich myślicieli jak Gabriel Naudé, François de La Mothe Le Vayer i Isaak La Peyrère, a w konsekwencji – ani żaden publiczny atak na istniejące systemy epistemiczne, ani też następująca po nim obrona. To oznacza, że wpływ sceptycyzmu na hiszpańskich myślicieli charakteryzuje raczej stopniowa erozja panujących koncepcji wiedzy, nie zaś frontalna ofensywa¹⁶².

Nietrudno odnieść wrażenie, iż pod względem braku publicznych wystąpień apologetycznych wobec sceptycyzmu, choć zapewne z uwagi na nieco inne czynniki, sceny intelektualne Rzeczypospolitej i Hiszpanii wydają się bardzo zbliżone. Takie ujęcie komparatystyczne uprawnia zresztą sama twórczość Fredry, czerpiąca z myśli politycznej Saavedry Fajardo i stawiająca literaturze dydaktycznej podobne cele co hiszpańscy autorzy tego nurtu, z Baltasarem Graciánem na czele. Robbins przekonuje w związku z powyższymi konstatacjami, iż w XVII-wiecznej refleksji na temat życia publicznego sceptycyzm, stawiający pod znakiem zapytania możliwość zdobycia pewnej wiedzy, został włączony w obręb pragmatycznej filozofii moralnej, a problematyka *episteme* pozostawała na drugim planie wobec zagadnień *doksa*¹⁶³. Ten zwrot należy uznać za zupełnie zrozumiały w obliczu europejskiej recepcji neostoicyzmu, który nakazywał dystans wobec powszechnych mniemań i opinii. Niepewność sądu – z jednej strony – epistemologicznego, z drugiej zaś doksastycznego stanowi o sprzężeniu tradycji stoickiej ze sceptycyzmem¹⁶⁴. Z perspektywy filozofii moralnej w szczególności bowiem obie szkoły zdawały się prowadzić do tego samego celu, o czym pisze Montaigne w *Apologii Rajmunda Sebonda*:

Jedni powiadają, iż dobro mieszka w cnocie, inni – w rozkoszy; inni – w zgodzie z naturą; ci – w wiedzy; tamci – w nieczuciu bólu; owi – w tym, aby nie dać się mamici pozorem. Tę ostatnią myśl

¹⁶¹ G. Raubo wskazuje, że modelowa grupa odbiorcza dydaktyzmu Fredry obejmowała nie tylko „ludzi, których zwierzchność nad innymi chroniona była przez sankcje prawne (dygnitarzy państwowych, dowódców wojskowych, właścicieli ziemskich), lecz i [...] tych, którzy w nieformalnych systemach władzy – a więc w różnych typach rozpowszechnionych w dobie staropolskiej układów klientalnych – zajmowali uprzywilejowaną pozycję patrona” (G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 61).

¹⁶² J. Robbins, *op. cit.*, s. 9–10.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 10 i n.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 16. Robbins zgadza się w tym punkcie z tezą Richarda Tucka.

wyraża jakoby głos starego Pitagorasa: „*Nil admirari, prope res est una, Numici, / Solaque quae possit facere et servare beatum*”, co też jest celem zakładanym przez sektę pyrrrońską¹⁶⁵.

Warto zaznaczyć, że bezpośrednio po *passusie*, w którym Montaigne pisze o etycznym charakterze pirronizmu, następuje cytowana już pochwała „najuczeńszego” Lipsjusza. Znamienne może się wydawać, iż w nowożytnej myśli europejskiej zatracono świadomość eudajmonistycznego charakteru sceptycyzmu, łącząc go bardziej z problematyką kryteriów prawdy niż z poszukiwaniem szczęścia na drodze ataraksji. Jeszcze Euzebiusz z Cezarei pisał w *Praeparatio evangelica*, że według Tymona z Fliuntu postawa pirrońska przynosi szczęście dzięki afazji (*aphasia*), czyli „hartowi niewyrokowania”¹⁶⁶ i niewzruszonemu spokojowi (*ataraxia*), a Ainezydem dodawał do tego również przyjemność (*hedone, voluptas*)¹⁶⁷, w renesansie można spotkać opinie, które przekreślają związek sceptycyzmu ze szczęściem. Reprezentatywnym przykładem tej tendencji jest wyrażona w *De harmonia mundi* myśl włoskiego franciszkanina i entuzjasty kabaly¹⁶⁸, Francesco Giorgiego:

Hae sunt de fine celebriores sectarum opiniones, post quas sunt aliae depressiores. Pyrrhon Elliensis, Eurycholus, et Xenophanes omnem foelicitatem tollunt, unde et ab omnibus irridentur¹⁶⁹.

Skoro słynną sentencję *nil admirari*, podzielaną przez Cyncerona i Horacego, uważa Montaigne za zgodną zarówno ze stoicyzmem, jak i sceptycyzmem, nietrudno zauważyć, że w pewnych aspektach dwie szkoły filozoficzne ulegały koncyliacji w nowożytnej myśli europejskiej, a tym samym nie pozwalają na jednoznaczne rozróżnienia badawcze. Konfuzję wprowadzać mogły zresztą już teksty antyczne z czasów Imperium Rzymskiego, gdyż warto zauważyć, że w pismach Arpinaty, które aż do odkrycia dzieł Sekstusa stanowiły – obok *Żywotów* Diogenesa Laertiosa – podstawowe źródło wiedzy na temat sceptycyzmu, Pirron wspomniany jest najczęściej w sąsiedztwie stoika, Aristona z Chios¹⁷⁰. W *De finibus bonorum et malorum* Cynceron wymienia obu filozofów w wykładzie stoicyzmu włożonym w usta Katona, stwierdzając, iż „oni szlachetność owa

¹⁶⁵ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 324.

¹⁶⁶ Według przekładu Adama Krokiewicza. Por. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 51.

¹⁶⁷ Eusebius Caesariensis, *Praeparationis evangelicae libri quindecim. Graece et latinae*, Coloniae 1688, s. 158 (ks. 14, rozdz. XVIII). W wersji łacińskiej wzmianka o pirronizmie według Tymona brzmi: „Caeterum qui hunc in modum comparati fuerint, id consequuturos illos esse confirmat, primum ut asseverent nihil, deinde nulla ut unquam perturbatione moveatur, cui utriusque voluptatem Aenesidemus adiungit”. Świadczenie Euzebiusza jest o dla historyków filozofii niezwykle istotne, bowiem opierał się on na zaginionym dziele *Peri philosophias* Arystoklesa z Mesyny, które czerpało bezpośrednio z pism Tymona z Fliuntu. Krótki opis greckiego sceptycyzmu u Euzebiusza urasta więc do rangi źródła najwierniej oddającego poglądy Pirrona (R. Bett, *What Does Pyrrhonism Have to Do with Pyrrho?*, s. 13–14).

¹⁶⁸ Zob. więcej: C. Vasoli, *Giorgio [Zorzi] Francesco*, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W.J. Hanegraaf, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, vol. 1, Leiden, Boston, Mass. 2005, s. 395–400.

¹⁶⁹ Francesco Zorzi, *L'Armonia del Mondo*, introduttivo, traduzione, note a apparati di Saverio Campanini, Milano 2010, s. 186 (Canticum Primum, Tonus Secundus, Caput V).

¹⁷⁰ Por. A.H.T. Levi, *The Relationship of Stoicism and Scepticism. Justus Lipsius*, [w:] *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Kraye, M.W.F. Stone, London 2000, s. 92. Zob. więcej na temat obrazu Pirrona w pismach Cyncerona: R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, s. 102–105

poczytują nie tylko za najwyższe dobro, lecz [...] za jedyne dobro”¹⁷¹. Ariston zaś, według Diogenesa Laertiosa, miał uważać, iż „najwyższym dobrem jest stan obojętności wobec wszystkiego, co się znajduje między dobrem a złem”¹⁷², oraz kłaść nacisk na etykę, odrzucając fizykę i logikę, skoro „pierwsza przerasta nasze siły, a druga nas nie dotyczy”¹⁷³. Już zatem u Cyncerona można zauważyć zbieżność między pirrońskim *epoché* a stoicką *apatheia*. Dla obu szkół dobro postrzegane jest jako niewzruszona wolność od afektów, opinii czy też sądów *sensu largo*. Epiktet natomiast, wykładając w *Encheiridionie* fundamentalny dla swojej refleksji etycznej podział na rzeczy od nas zależne i niezależne, pisał:

Starajże się tedy każdemu gwałtownemu wyobrażeniu natychmiast przeciwdziałać, tak mówiąc: «Jesteś tylko wyobrażeniem, częścią marą rzeczy, którą przedstawiasz». Następnie zbadaj owo wyobrażenie i oceń jego wartość wedle takich prawideł, jakie posiadasz, a przede wszystkim i nade wszystkie wedle tego prawidła, czy przedstawia ono rzeczy od nas zależne, czy niezależne. I jeśli przedstawia rzecz jakąś, która nie jest od nas zależna, z miejsca wypowiedz swe zdanie: «Nic a nic mnie to nie obchodzi!»¹⁷⁴.

Nietrudno zauważyć, że odpowiedź Epikteta na zagadnienia, które uznaje za niezależne od podmiotu, przypomina w pewnej mierze stoickie *epoché*. Można jednak sądzić, że zakrojona na szeroką skalę, bo znacznie poprzedzająca przecież wystąpienia samego Lipsjusza, nowożytna recepcja stoicyzmu doprowadziła do łączenia etycznego wymiaru niewzruszoności głównie z filozofią Zenona z Kition i jego następców, podczas gdy sceptycyzm uległ zawężeniu do problematyki epistemologicznej. Montaigne, gorliwy czytelnik Sekstusa i erudyta znający dobrze obie koncepcje, należał do nielicznych, którzy wprost wyrażali w swoich pismach świadomość pokrewieństwa *telos* sceptycyzmu i stoicyzmu.

Ambiwalencję rozróżnień między ideami neostoickimi a sceptycznymi obrazuje jeszcze dobitniej opublikowane w 1601 roku dzieło *De la sagesse* Pierre’a Charrona (1541–1603), młodszego o dziesięć lat autora, w ogromnej mierze zainspirowanego *Próbami*. Wśród badaczy francuskiego teologa i mentora pokolenia libertynów nie ma bowiem pełnej zgody w kwestii wartościowania wpływów filozoficznych, które zaważyły na zgoła eklektycznej rozprawie o mądrości. Autorytet Popkina w największej mierze firmuje interpretację akademickiego sceptycyzmu i fideizmu Charrona¹⁷⁵, jednak w literaturze przedmiotu silnie zaznacza się również tendencja do stawiania na pierwszym planie neostoickiego charakteru jego filozofii, co podkreśla dobitnie Maryanne Cline

¹⁷¹ M.T. Cyncero, *O najwyższym dobru i złu*, przeł. W. Kornatowski, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 3, przeł. W. Kornatowski, J. Śmigiel, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1961, s. 289.

¹⁷² Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 442.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Epiktet, *Encheiridion*, [w:] *idem, Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. i oprac. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 456. Podkr. – A.K.

¹⁷⁵ R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 55–62.

Horowitz¹⁷⁶. Badaczka uznaje powstający między lutym 1597 a kwietniem 1599 roku traktat za wyraz dążenia do ugruntowania autonomii etyki na fundamencie naturalnego prawa, kształtującego się w atmosferze francuskich prób łagodzenia sporów religijnych, która doprowadziła do 30 kwietnia 1598 roku podpisania edyktu nantejskiego¹⁷⁷. Ideę *raison naturelle* najpełniej oddaje, zdaniem Horowitz, najistotniejszy rozdział trzytomowego dzieła, *Vraie et essentielle prud'homme* (II, 3), w którym Charron uściśla swój wykład na temat najważniejszej podstawy mądrości („*premiere et fondamentale partie de sagesse*”)¹⁷⁸, czyli uczciwości i prawości („*la probité et preud'homme*”). Autorka zauważa w koncepcji Charrona eklektyczne wykorzystanie zarówno antycznych źródeł stoickich, jak i chrześcijańskiego piśmiennictwa adaptującego założenia starożytnych, co składa się na ideę Boga-stwórcy, który jako *Logos spermatikos* czy *Ratio aeterna* pozostawił nasiona (*spermata*) boskości w człowieku¹⁷⁹. Rozum zatem jest źródłem prawa naturalnego, które zbliża ludzkość do jej Kreatora, stąd zaś wynika nakaz introspektywnego poznania wyraźnie przejawiający się w *De la sagesse*.

Nie sposób odmówić słuszności analizie Horowitz, jednak może się wydawać, że niektóre konkluzje interpretacyjne powinny zostać zniuansowane, a jej spór z Popkinem uzmysławia doskonale trudność ścisłych rozgraniczeń między neostoicyzmem a sceptycyzmem w myśli nowożytnej. Obie tradycje myślenia sprzęgają się bowiem w twórczości Charrona i wspólnie tworzą fideistyczną koncepcję mądrości. W polemice z Horowitz można by wysunąć z kolei wagę kluczowego rozdziału o słabości ludzkiej (*foiblesse*) z książki pierwszej (I, 37), w którym niezwykle interesujące wydaje się zdanie:

Skoro człowiek wykazuje taką słabość w odniesieniu do cnoty, jeszcze słabszy okazuje się w stosunku do prawdy, czy to wiecznej i boskiej, czy to czasowej i ludzkiej¹⁸⁰.

Wypowiedź Charrona daje się rozumieć jako sugestia dwóch poziomów refleksji nad kondycją człowieka: praktycznego i intelektualnego, etycznego i epistemologicznego. Natura w rozumieniu francuskiego teologa zawodzi w staraniach o cnotę i unikaniu występku ze względu na niestalość czy podatność na namiętności i afekty („*mais la foiblesse humaine se monstre richement au bien et au mal, en la vertu et au vice*”¹⁸¹), jednak jeszcze słabsza zdaje się zdolność człowieka do

¹⁷⁶ Zob. m.in. M.C. Horowitz, *Natural Law as the Foundation for an Autonomous Ethic: Pierre Charron's De la sagesse*, „*Studies in the Renaissance*” 1974, vol. 21, s. 204–227. Zob. odniesienie się Popkina do zarzutów Horowitz: R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 61–62.

¹⁷⁷ M.C. Horowitz, *op. cit.*, s. 206 i n.

¹⁷⁸ [P. Charron], *De la sagesse, trois livres, par Pierre Charron, Parisien, Chanoine Théologal et Chantre en L'Église Cathédrale de Condom*, nouvelle édition, avec les Variantes, des Notes, et la traduction des citations, a Paris 1836, s. 312.

¹⁷⁹ Por. M.C. Horowitz, *op. cit.*, s. 209.

¹⁸⁰ Oryg. „Si l'homme est foible à la vertu, il l'est encores plus à la verité, soit-elle eternelle et divine, ou temporelle et humaine” (P. Charron, *op. cit.*, s. 155).

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 151.

rozpoznawania prawdy, nie tylko boskiej, lecz również ludzkiej. Z jednej strony zatem Charron angażuje neostoicki system wartości, który w sceptycznej ewaluacji natury zostaje jednakowoż unieważniony, z drugiej zaś wyrokuje o ułomności epistemologicznej rozumu. Celem zasadniczym autora jest natomiast przygotowanie człowieka do przyjęcia prawdziwej mądrości, którą poprzedza odrzucenie opinii i poglądów w zgodzie z akademickim imperatywem *je ne sais*, i wystawienia się na łaskę Boga, będącego jedynym źródłem wiedzy i poznania.

W eklektycznej myśli Charrona wątki neostoickie odgrywają, co prawda, sporą rolę, co słusznie zauważa Horowitz, a czemu nie przeczy również Popkin, lecz przekonanie o marności i słabości rozumu ludzkiego pozbawionego łaski nie pozwala widzieć w *De la sagesse* traktatu wykładającego gruntownie myśl stoicką. Dzieło świadczy jednak o bliskim pokrewieństwie obu szkół filozoficznych w debatach poznawczych późnego renesansu i baroku, które – jak wykazują powyższe rozbieżności – przysparza kłopotów interpretacyjnych badaczom.

Dwutorowość refleksji Charrona zdaje się również potwierdzać w pewnej mierze rozpoznanie Robbinsa, choć francuski autor – w przeciwieństwie do hiszpańskich moralistów wysoce zainteresowany epistemologią – reprezentował ten właśnie nurt sceptycyzmu europejskiego, który przez cały wiek XVII nie zaznaczył się wyraźnie w kulturze intelektualnej Półwyspu Iberyjskiego. Mając na uwadze tak rozumiane rozgraniczenie między filozofią poznania a etyką, można stwierdzić, że na planie ogólnym twórczość Fredry wpisuje się w tok rozumowania Robbinsa, a więc na powierzchni tekstu nie wchodzi w zagadnienia epistemologiczne, lecz koncentruje się na nauce moralnej. Z tego względu próba rekonstrukcji filozoficznych podstaw myśli autora *Monitów* przedstawia się jako wyzwanie niełatwe, bo dążące do uwypuklenia implicytnych przesłanek, nie zaś do analizy eksplicytnych wypowiedzi. Przykład Charrona potwierdza natomiast, jak trudnym zadaniem bywa ponadto rozgraniczenie wpływów myśli neostoickiej i sceptycznej w kulturze nowożytnej, które stoi również przez badaczem spuścizny Fredry.

Jak wiadomo, w dotychczasowej literaturze przedmiotu twórczość Fredry najczęściej bywała rozpatrywana pod względem związków z (neo)stoicyzmem i recepcji myśli oraz stylu Lipsjusza¹⁸². Leszek Kukulski we wstępie do *Przysłów mów potocznych* stwierdzał w sposób zgoła kategoryczny i jednoznaczny:

¹⁸² Zob. m.in.: C. Backvis, *Orientacja stoicka a recepcja Lipsjusza w dawnej Polsce*, [w:] *idem, Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze*, wyb. i oprac. H. Dziechcińska, E.J. Głębička, Warszawa 1993, s. 278; J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i początki europejskiego neostoicyzmu*, s. 221; G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 54; T. Bieńkowski, *Proza polskolacińska*, s. 150; A. Nowicka-Jeżowa, *Barok polski między Europą i Sarmacją. I. Profile i zarysy całości*, Warszawa 2011, s. 136. Na marginesie pracy o poezji polskiej XVII wieku twórczość Fredry odnajdziemy również w pracy: E. Lasocińska, „Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji XVII wieku*, Warszawa 2003.

Nietrudno zauważyć, że reguły skutecznego działania, sformułowane przez Fredrę, opierają się na filozofii moralnej stoicyzmu. Istotnie, Fredro nie wykracza poza ramy stoickiej etyki, chociaż akcenty rozkłada inaczej niż stoicyzm tradycyjny. Głosi filozofię działania, a nie filozofię odporności na zrządzenia losu. Taki wariant stoicyzmu, niesprzeczny zresztą ze stoicką ortodoksją, jest na gruncie polskim czymś niezwykłym, a nawet zupełnie wyjątkowym¹⁸³.

Nieco bardziej niuansuje ten pogląd Piotr Urbański, stwierdzając, że trudno zaliczyć Fredrę do zwolenników stoicyzmu, a jego „filozofię działania” interpretuje w duchu europejskiego neostoicyzmu, ukształtowanego przez Justusa Lipsjusza¹⁸⁴. Estera Lasocińska słusznie zauważa, że kosmopolityczny komponent antycznego stoicyzmu w kwestiach polityczno-społecznych nie zyskał powszechnej aprobaty w polskiej demokracji szlacheckiej, dlatego – jak dodaje – w *Monitach* Fredry „neostoicyzmu można się doszukiwać w tych fragmentach, gdzie odchodząc od wskazówek politycznych, wkracza autor na teren porad prywatnych”¹⁸⁵.

Sam Fredro dystansuje się jednak w dziele od postawy stoickiej, na co zwraca uwagę również Urbański¹⁸⁶. Szczególnie dobitnie wyraził to autor w *Complementum politico-moralium* z 1668 roku, uzupełnieniu pierwszego wydania *Monitów*, w którym zawarł dość długą rozprawkę na temat stoicyzmu. Co istotne, pominął jednak najbardziej oczywiste kwestie polityczne, z którymi mógł się nie zgadzać sarmacki patriota i orędownik demokracji szlacheckiej, a próbował dotknąć – przynajmniej w swoim własnym mniemaniu – samego sedna pragmatycznej etyki stoickiej. Warto dokładnie przeanalizować wywód Fredry, by zrozumieć wobec jakich poglądów się dystansował i zauważyć sceptyczne przesłanki jego krytyki. Esej rozpoczyna następujący akapit:

Mądrość stoicka, prawdziwie pogańska, sprzeczna jest z katolicką roztropnością, a raczej, jeśli dobrze to rozważyć, jest wcieloną pychą skrytego umysłu. Stąd zrodziły się owe paradoksy stoików: MĘDRZEC WIE WSZYSTKO; NIGDY NIE BŁĄDZI; NIE MOŻE GO SPOTKAĆ NIC, CZEGO SIĘ NIE SPODZIEWA; NIE DZIWI SIĘ NICZEMU; NIE ODCZUWA ANI BÓLU, ANI SMUTKU; NIE CIERPI NIEDOSTATKU: WRESZCIE – RÓWNY JEST BOGOM [MPM IV 3].

Paradoksy stoików zostały opisane przez Cyncerona, który w przedmowie dedykowanej Brutusowi wzorem mędrca stoickiego nazywał Katona, a intencję swojego dzieła przedstawiał tak:

Ja zaś gwoli rozrywki sprowadziłem oto dla ciebie do rzędu pospolitych zasad te twierdzenia, na które nawet stoicy w zaciszu swoich szkół przystają z trudem. A że są to twierdzenia szczególne, tak niezgodne z powszechnym mniemaniem, iż sami stoicy zwą je *παράδοξα*, czyli paradoksami, chciałem spróbować, czy można ukazać je w pełni światła, to znaczy wystąpić z nimi publicznie i przedstawić tak, aby zyskały sobie ogólne uznanie¹⁸⁷.

¹⁸³ L. Kukulski, *op. cit.*, s. 7.

¹⁸⁴ P. Urbański, *Stoicyzm i neostoicyzm w kulturze polskiej*, [w:] „Humanitas”. *Projekty antropologii humanistycznej. Część druga...*, s. 182–183.

¹⁸⁵ E. Lasocińska, *Problem neostoicyzmu w badaniach nad literaturą XVII wieku w Polsce*, [w:] *Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej*, s. 243.

¹⁸⁶ Na ten temat zob. również: M. Eder, *op. cit.*, s. 205–206.

¹⁸⁷ M.T. Cyncero, *Paradoksy stoików*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 3, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1963, s. 448.

Jednak Fredro nie powtarza wiernie tych niezgodnych z *opinioe communi* twierdzeń za Ciceronem, a raczej przedstawia paletę myśli, składających się z cytatów z Seneki i innych dzieł Arpinaty¹⁸⁸. Jedynie „non egere”, „nie cierpi niedostatku” można uznać za zbliżony do szóstego paradoksu Cicerona, „tylko mędrzec jest człowiekiem bogatym”, w którego podsumowaniu czytamy:

Tylko więc ludzie obdarzeni cnotą są bogaci. Albowiem tylko oni mają dobra pożyteczne, a zarazem i wiecznotrwale; tylko oni zadowolają się swoim majątkiem, co stanowi istotną właściwość bogactwa, uważają go za wystarczający dla siebie, niczego więcej nie pragną, niczego nie potrzebują, nie odczuwają żadnych braków i niczego już nie żądają¹⁸⁹.

Zdaje się jednak, że Ciceron większy nacisk położył na relatywność bogactwa, którego oszacowanie uzależnione jest od pragnień jednostki, podczas gdy Fredro za paradoks uważa nie tyle umiarkowanie stoików, ile twierdzenie o braku potrzeb i samowystarczalności rzekomej cnoty, o czym zaświadcza w końcowym ustępie rozprawki:

Wreszcie to, co mówią mędrcy stoicy, że nigdy nie cierpią niedostatku. A przecież brakuje im nie tylko majątku, ale też prawdziwej cnoty, a także lekarstwa na skrytą pychę: gdy im bowiem serce zjadają troski, oni z wymuszonym uśmiechem zmuszają samych siebie do odgrywania roli szczęśliwych. Wnioskowałbym stąd, że ani los, ani uczciwi ludzie nie mogą komuś takiemu sprzyjać, gdyż tylko nieliczni przychodzą im z pomocą w razie upadku... [MPM V 3].

Co istotne, twardo stąpający po ziemi Fredro nie jest skłonny do relatywizowania ubóstwa w duchu „rozwodnionego stoicyzmu”¹⁹⁰, którą to ideę wyrażało doskonale zdanie Lubomirskiego z dramatu *Ermida albo królowna pasterska*: „Często wiejskie chaty/ Radniej widzi fortuna niż pańskie szarłaty”¹⁹¹. Fredro, wręcz przeciwnie, wysoko ceni majątek, w *Icon ingeniorum* za wartości uznaje bowiem „umiarkowanie i słuszny (w bogaceniu się i wydawaniu) porządek”, „godziwe pomnażanie majątności” czy „bogactwo i słuszne korzystanie z dóbr”¹⁹².

Stwierdzić trzeba zatem, że autor *Monitów*, zapożyczając termin „paradoksów” ze stoicyzmu, dla którego oznaczał on kluczowe przekonania systemu filozoficznego, sprzeczne z powszechnymi opiniami, lecz nie opierając się na przemyśleniach Cicerona zawartych we wzmiankowanym dziele, w sposób świadomy i przemyślany dokonał indywidualnej selekcji tez stoickich, czerpanych z *Ksiąg akademickich* i *Rozmów tuskulańskich* oraz dialogów, listów i *De clementia* Seneki, by wykazać ich niezgodność z własnymi poglądami i duchem chrześcijaństwa. Być może bliższe idei refutacji stoicyzmu przyświecającej Fredrze byłyby takie pisma polemiczne Plutarcha,

¹⁸⁸ Por. objaśnienia do dzieła Fredry: A.M. Fredro, *Monita politico-moralia*, s. 338–339.

¹⁸⁹ M.T. Cicerone, *Paradoksy stoików*, s. 474.

¹⁹⁰ P. Urbański, *Stoicyzm i neostoicyzm w kulturze polskiej*, s. 172.

¹⁹¹ S.H. Lubomirski, *Ermida albo królowa pasterska*, Kraków 2004, s. 10 (akt I, scena I).

¹⁹² A.M. Fredro, *Icon ingeniorum*, s. 275.

jak *O sprzecznościach u stoików czy O poglądach zdrowego rozsądku przeciwko stoikom*¹⁹³, w których – jak wskazują tytuły – przekonania greckiej Stoi, Zenona z Kition, Chryzypa i innych uznane zostały za absurdalne i sprzeczne z podstawowymi przesłankami doświadczenia. Przeciwny idei jedności intelektu i zalecający umiarkowanie w duchu *Etyki nikomachejskiej* Plutarch antystoickie treści wyrażał w wielu diatrybach zawartych w *Moraliach*¹⁹⁴.

W dalszej części rozprawki Fredro stoicki charakter interpretuje bądź jako upór trwania przy podjętym działaniu, pod pozorem stałości nieznoszący korekt nawet w imię słusznej krytyki, oceniając go jako „najmniej stosowny dla demokracji”, bądź jako wyraz przekonania o swojej racji, traktowania rzeczy „powierzchniowo” i małomówności w celu podtrzymania opinii mędrca. Interesujące może wydawać się, że w tym miejscu autor zarzuca stoikom akurat ostatnią z wymienionych cech, mimo że sam wielokrotnie zaleca ją w swoich „przestroгах”, jak choćby na samym początku *Complementum*, gdzie stwierdza, że „skrytość i małomówność to źródło i pomoc dla zdobycia lub zachowania autorytetu” (MPM V 1), przytaczał również sentencję Ksenokratesa, zalecającą powściągliwość języka, „*Loqui me aliquando paenituit, tacuisse numquam*” (MPM I 16)¹⁹⁵. *Taciturnitas* uznawane było za jedną z najważniejszych umiejętności sztuki dysymulacji, „pozwalalo unikać nagannego kłamstwa, taić własne słabości, utrzymywać w tajemnicy polityczne zamiary”¹⁹⁶. Fredro zdaje się sam tłumaczyć paradoksalność swojego zarzutu wobec stoików w kolejnym akapicie rozprawki, twierdząc, iż „małomówność to bardzo ważna cecha roztropności, lecz ta udawana obraca się w pychę” (MPM V 3) i konkludując cytatem z Tacyta dotyczącym cesarza Tyberiusza: „Jego własne milczenie nie za objaw ludzkości, jak sądził, lecz za dumę wzięto”. Warto zauważyć, że do pejoratywnego obrazu milczącego stoika nawiązywał również Lubomirski, który w *Instrukcji* adresowanej do synów zalecał, że ci powinni: „wszędę ani zbytnim gadaniem ciceronem, ani zbytnim milczeniem stoikiem ludziom się stawiać”¹⁹⁷.

Następnie, Fredro zarzuca stoikom bezczynność w imię skromności, co pointuje dyrektywą:

¹⁹³ Por. Z. Abramowiczówna, *op. cit.*, s. XIII. Harold Cherniss twierdzi, że prawdopodobnie miało istnieć osiem prac bezpośrednio skierowanych przeciwko stoikom oraz jedna stanowiąca jednocześnie refutację stoicyzmu i epikureizmu. Zachowały się jedynie dwa wyżej wskazane oraz *Konspekt do eseju „Stoicy mówią bardziej paradoksalnie niż poeci”*. Zob. komentarz tłumacza: Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions*, [w:] *idem, Moralia*, vol. XIII, part II, transl. by H. Cherniss, Cambridge Mass, London 1976, s. 369–370.

¹⁹⁴ Por. Plutarch, *Moralia*, s. 9–11.

¹⁹⁵ Więcej na temat zalecenia milczenia u Fredry: E.J. Głębińska, *Polskie realia w „Monita politico-moralia” Andrzeja Maksymiliana Fredry*, [w:] *Świt i zmierzch baroku*, pod red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowskiej, A. Karpińskiego, Lublin 2002, s. 251–252.

¹⁹⁶ G. Raubo, „*Ars dissimulandi*” albo o sztuce maskowania się wielkich statystów, filozofów i uczonych w epoce baroku, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2008, t. 14 (34)/15 (35), s. 189.

¹⁹⁷ S.H. Lubomirski, *Instrukcja synom moim [do] cudzych krajów ode mnie wyprawionym, Teodoroni i Franciszkowi Lubomirskim, w Jazdowie, d. 29 Novembra A. 1699*, [w:] *idem, Wybór pism*, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004, s. 294.

Ludzie roztropni powinni jednak w sposób umiarkowany kierować się słusznym zapalem, uważnie badając czas, osoby, dobrą dla sprawy sposobność, byś na próżno nie walczył z losem i nie doznał zawodu [MPM V 3].

Adresując kategorię roztropności do modelowego czytelnika *Monitów*, Fredro zdaje się odbierać mądrości stoickiej monopol na tę właściwość umysłu, a – co istotne – w pierwszym akapicie mówiąc o *prudentia catholica*, sugeruje, że roztropność towarzyszy tylko myśli chrześcijańskiej. Może się zatem wydawać, że autor pod tym pojęciem zaleca umiarkowanie, którego – według własnego osądu – nie dostrzega wcale w stoicyzmie, co pozwala się interpretować w duchu etyki arystotelesowskiej¹⁹⁸. W dalszym toku wywodu podkreśla, jak pełne zarozumiałości jest twierdzenie, iż „nie może mędrca spotkać nic, czego się nie spodziewa”, uznając, że prowadzi ono do niedbalstwa i lekceważenia konkretnych zjawisk czy wydarzeń po to tylko, by przekonywać, że nie były one nieprzewidziane. Jak dobitnie komentuje – paradoksalne według niego – stwierdzenie, stoików „spotyka to, że samych siebie oplątują głupim mniemaniem”.

Po tym wywodzie autor rozwija pragmatyczny zarzut wobec zwolenników filozofii Zenona, których „ponura powaga stoi na przeszkodzie współzyciu obywateli”, co oznacza, że – unikając współczucia i odczuwania bólu – każą się postrzegać jako powierzchowni i lekceważący „sprawy przyjaciół”, czy to radosne, czy nieszczęśliwe. Argumentację przeciwną stoickim przekonaniom w życiu publicznym Fredro rozwijał kilkakrotnie. W drugiej księdze *Monitów* pisał: „Nadto między równemi godności zarówno postrzegaj, abyś się nie sponieważyl, nie zawsze jednak spełna i z stoicką poważnością, ażebyś na imię hardego nie zarobil” (MPM II 93), uznając, że epatowanie stoicyzmem zmusza do odbioru niewzruszoności raczej w pejoratywnym wymiarze „hardości”. W *Icon ingeniorum* Fredro podsumowywał natomiast akapit o politykach-stoikach słowami: „Trudni do zniesienia, nie darzą nikogo sympatią ani nie są lubiani”¹⁹⁹. W rozprawce zawartej w *Complementum* rozwija problem postrzegania stoika przez otoczenie:

Wiem, że ludzie o stoickim usposobieniu z natury skłaniają się do smutnej powagi i surowości. Częściej oskarżają niż chwalą, skłonniejsi do karania niż nagradzania, skazywania raczej niż wspierania, i to bardziej gorliwie niż w porę, pod pozorem stałości umysłu i ze względu na renomę sprawiedliwych – nawet wtedy, gdy na coś należy patrzeć przez palce lub w jakimś stopniu usprawiedliwić – bez pobłażliwości, nieublagani i bez umiarkowania. Częściej ze zmarszczonym czołem niż uśmiechnięci, przez co bardzo rzadko zyskują przyjaciół, jakby sami sobie wystarczający, a gdy wydaje im się, że są wyniesieni ponad innych, sami, przeważnie nadąsani, są lekceważeni [MPM IV 3].

Według Fredry stoicy nie znajdują zatem złotego środka w dążeniu do utrzymania należytej sobie powagi, dzięki czemu sprawiają wrażenie „nadąsanych”, co stoi w zdecydowanej sprzeczności do dyrektyw wielokrotnie formułowanych przez autora w *Monitach*, by przywołać choćby sentencje:

¹⁹⁸ Por. E.J. Głębińska i E. Lasocińska, *Wprowadzenie do lektury*, s. 10.

¹⁹⁹ A.M. Fredro, *Monita politico-moralia*, s. 285.

„Sprawowanie i gest mają być poważne, nieposępne albo bez miary radosne” (MPM I 19), „Często nieprzytomnością oszczędzaj powagę. »Powaga na ustawicznym widoku powszednieje«” (MPM I 20) czy „Powaga na ustawicznym widoku powszednieje, a najlepsza rzecz częstym używaniem przyje się” (MPM II 8).

Następnie Fredro powraca do stwierdzonego na początku eseju paradoksu, iż „mędrcy stoicycy nie błędzą”, wykazując, że „wołą ścierpieć jakieś zło w imię opinii o niezłomności ducha i stałości...”. Wreszcie, autor *Monitów* rozwija krytykę stoicyzmu z perspektywy chrześcijaństwa, wymierzoną głównie w twierdzenie „*non dolere, non tristar?*”, pisząc iż „boleć i być smutnym jest to wbrew stoickiej mądrości, ale nie wbrew katolickiej” (MPM V 3).

W swej refleksji antropologicznej za wzór człowieczeństwa, a nie boskości, stawia Fredro Chrystusa, który smucił się z powodu śmierci Łazarza, „plakał nad Jerozolimą i bolał nad mającymi nadzieję nieszczęściami, pragnąc wszystkich ocalić, a nawet starając się ze wszystkich sił”. Autor zdaje się wyraźnie nawiązywać w tym ustępie do motywu Chrystusa frasobliwego, kształtującego się w ikonografii europejskiej od XIV wieku²⁰⁰, w szczególności w krajach niemieckich związanych z nurtem *devotio moderna*²⁰¹. Z ewangelicznego *exemplum* autor wyciąga wnioski ogólne dotyczące kondycji człowieka:

Często ból i lzy są oznaką nie miękkości i załamania ducha, ale szczerego serca, prawości i miłosierdzia. I przeciwnie – to, co błędnie zwiemy niezłomną odwagą, należałoby nazywać ukrytą pychą, upartą złością, a także wyniosłą niedbalością o sprawy albo lekkomyślnością [MPM V 3].

W ujęciu Fredry postawa Jezusa stanowiąca dla niego wzór antropologiczny jest skrajnie sprzeczna z założeniami mądrości stoickiej, która – propagując niezłomność, odwagę i niewzruszoność – ukrywa upór i pychę, a na skutek wyniosłości traktuje rzeczy niedbale i lekkomyślnie. W sposób charakterystyczny dla pisarstwa Fredry, w szczególności jego przestróg, z tej refleksji zostają wyciągnięte bezpośrednie dyrektywy etyczne kierowane do jemu współczesnych:

Wypada więc smucić się z powodu nieszczęść własnych i przyjaciół, ale z umiarem. O ile bowiem niewrażliwość na nieszczęścia nie jest cechą ludzką, o tyle nie godzi się mężowi nie umieć ich znosić. Ból i smutek często pobudzają do działania, jako że pod wpływem tego bodźca skwapliwiej zapobiegamy złu albo je przepędzamy [MPM V 3].

Autor kategorycznie stwierdza zatem, że niezaprzeczalną cechą ludzkiej konstytucji jest wrażliwość na nieszczęścia, a „*dolere?*” i „*tristar?*” są koniecznymi składnikami życia, które – co niezwykle istotne – pobudzają do skutecznego działania. „Skwapliwe zapobieganie złu” jaskrawo

²⁰⁰ Zob. *Chrystus Frasobliwy*, [w:] *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, wyd. 5, Warszawa 2006, s. 70.

²⁰¹ W Polsce motyw powszechnie występował w sztuce ludowej, w szczególności w XVIII i XIX wieku rzeźba Chrystusa frasobliwego należała do najczęściej umieszczanych w kaplicach przydrożnych. Por. *ibidem*.

kontrastuje z podkreślanymi wydatnie i wielokrotnie konsekwencjami stoickiej niewzruszoności, co najpełniej oddaje Fredro w zdaniu: „kto nie odczuwa smutku, nie dostrzega zła, a jeśli nie dostrzega, zwleka, lekceważy – ani nie poprawia, ani nie zapobiega i popada w gorsze zło”²⁰².

Zarówno Urbański w rozprawie na temat stoicyzmu i neostoicyzmu w kulturze polskiej, jak i Głębińska oraz Lasocińska w komentarzach edytorskich do *Monitów* podkreślają, że Fredro nie tyle krytykował samą doktrynę stoików, ile ich szczególną „pozę”²⁰³. Jednak dogłębna analiza polemicznych ustępów *Przestróg* pozwala upatrywać w refleksji autora bardziej przemyślanej i konsekwentnej refutacji poglądów stoickich. Refleksję na temat polityków-stoików z *Icon ingeniorum* można by uznać za krytykę „pozy”, jednak w obszernej rozprawce zawartej w *Complementum* autor traktuje nie tylko o „stoickim usposobieniu”, lecz – być może przede wszystkim – o „mądrości stoickiej”. Zdaje się również, że – podobnie jak Plutarch w polemice *O sprzecznościach u stoików*²⁰⁴ – Fredro dokonuje oceny opartej na przekonaniu o zgodności między poglądami filozoficznymi i sposobem życia, co oznaczałoby, iż odrzucana „poza” stoików z konieczności wiązała się dla autora z kluczowymi elementami ich systemu myślowego.

Rzecz jasna, abstrahując od wspomnianych *Moralionów* Plutarcha, autor miał za sobą sporą już nowożytną tradycję polemiczną wobec stoicyzmu, w szczególności wobec owej dyrektywy „non dolere, non tristari”. Już św. Augustyn wykorzystywał – podobnie jak Kochanowski w *Trenie XVI* – utratę córki przez Cynceroną w intencji deprecjacji filozofii antycznej, choć celem jego ataku był nie tyle sam stoicyzm, ile szeroko rozumiana mądrość pogańska. W *De civitate Dei*, ukazując nikłość i kruchość życia, które nie jest oczekiwaniem na szczęście wieczne, stwierdzał:

Któż bowiem zdoła, choćby z ust jego najbujniejszy potok wymowy popłynął wyrazić ogrom nędz życia tego? Białdał na nie Cynceron w pocieszaniu się po śmierci córki, jak tylko mógł, lecz jakże, niestety, niewiele mógł powiedzieć²⁰⁵.

W *Trenie XVII* Kochanowski natomiast zgrabnie ujął ideę przyświecającą antystoickim humanistom Odrodzenia:

Prozne to ludzkie wywody,
Żeby szkodą nie zwać szkody;
A kto się w nieszczęściu śmieje,
Ja bych rzekł, że szaleje.

²⁰² *Ibidem*, s. 225. Znamienne, że w swoim wywodzie przeciwko stoikom, stwierdzając „Kto zaś nie wie, że popełnia błędy, nie może chcieć się poprawić”, posłużył się Fredro również nawiązaniem do Seneki, który stwierdzał „*Qui autem nescit se errare, corrigi non vult*” (*Epistulae ad Lucillum*, 28, 9). Por. M. Eder, *op. cit.*, s. 205.

²⁰³ Por. P. Urbański, *op. cit.*, s. 183; E.J. Głębińska, E. Lasocińska, *Objaśnienia*, [w:] A. M. Fredro, *Monita politico-moralia*, s. 338.

²⁰⁴ *O sprzecznościach u stoików* Plutarch rozpoczyna od twierdzenia, że od filozofa wymagana jest większa zgodność między teorią a życiem niż od oratora, którego język miałby być tożsamy z prawem. Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions*, s. 413.

²⁰⁵ Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998, s. 764.

W renesansowych Włoszech można by mówić o nurcie apologii afektów i emocji jako przynależnych naturze ludzkiej, który silnie odrzucał ideał niewzruszoności mędrca, a zbliżał się do etyki arystotelesowskiej. Należeli do niego Petrarca, Coluccio Salutati, Guarino, Scaliger czy Gianozzo Manetti²⁰⁷. Guarino pisał, iż stoicy „z serc ludzkich wydarli wzajemną życzliwość, miłość bliźniego, przyjaźń i współczucie, cóż bardziej okrutnego, cóż bardziej zwierzęcego, bardziej przeciwnego ludzkiej społeczności”²⁰⁸. Kochanowski zaś w trenie polemizującym z Cyncerem stwierdzał w podobnym duchu: „Człowiek nie kamień, a jako się stawi/ Fortuna, takich myśli nas nabawi” (*Tren XVI*, w. 37–38). Co istotne, Manetti, autor *Dialogus consolatorius de morte filii* (1438), w którym rozprawiał się z poglądami zagorzałego stoika, Agnolo Acciaiuolego, uzasadniał swoje zarzuty przekonaniem filozofii o odmiennej etyce:

Perypatetycy, którzy są daleko bardziej ludzcy, twierdzą, że wszystkie namiętności duszy przede wszystkim w naturze mają swe źródło... ja zaś przychyliam się do ich zdania, jako że bardziej jest ono zgodne z ludzką naturą²⁰⁹.

Choć Janusz Pelc wątpi, by Kochanowski zetknął się bezpośrednio z podobnymi pismami renesansowego humanizmu²¹⁰, esej Fredry zdaje się zbyt blisko powiązany z wywodem Salutatiego z listu do Peregrino Zambecari (1398), by wykluczyć znajomość oryginału lub komentarzy na ten temat. Wypowiedź włoskiego myśliciela najczęściej rozpatrywana była w kontekście rozdziału między *vita activa* i *vita contemplativa*²¹¹, która w swoim antystoickim wydźwięku zaleca oczywiście tę pierwszą. Przeciwno Zambecariemu, który pragnął porzucić życie w społeczeństwie na rzecz spokoju umysłu w odosobnieniu i poświęceniu się Bogu, Salutati wysuwał argumenty podejmujące charakter natury ludzkiej uzasadniany światopoglądem chrześcijańskim. O ideale człowieka kierującego się normami stoickiej *vita contemplativa* humanista stwierdzał:

Czy będzie on żył w kontemplacji i oddaniu Bogu do tego stopnia, że nieszczęścia spadające na bliską mu osobę lub śmierć krewnych nie wpłynę na niego, a rozpad ojczyzny go nie poruszy? Gdyby istniała podobna osoba, pielęgnująca w taki sposób relacje z innymi, przedstawiałaby obraz nie człowieka, a pnia drzewa, bezużytecznego kawału drewna, twardej skały i nieczulego kamienia; nie naśladowałaby pośrednika między Bogiem a człowiekiem, który reprezentuje najwyższą

²⁰⁶ Na podst.: J. Kochanowski, *Treny*, oprac. J. Pelc, wyd. 16 popr., Wrocław 2009.

²⁰⁷ Por. J. Pelc, *Wstęp*, [w:] J. Kochanowski, *Treny*, s. LXIV–LXV; E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 83–85. Zob. więcej: R. Strier, *Against the Rule of Reason. Praise of Passion from Petrarch to Luther to Shakespeare to Herbert*, [w:] *Reading the Early Modern Passions: Essays in the Cultural History of Emotion*, ed. by G.K. Paster, K. Rowe, M. Floyd-Wilson, Philadelphia 2004, s. 22 i n.

²⁰⁸ Cyt. za: E. Garin, *op. cit.*, s. 85.

²⁰⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 84.

²¹⁰ J. Pelc, *Wstęp*, s. LXV.

²¹¹ Zob. m.in. P.A. Lombardo, “*Vita Activa*” Versus “*Vita Contemplativa*” in *Petrarch and Salutati*, „*Italica*” 1982, vol. 59, nr 2, s. 83–92.

doskonałość. Albowiem Chrystus szlochiał nad Łazarzem i oplakiwał szczerze Jerozolimę, w tych i innych rzeczach, pozostawiając nam wzór, za którym powinniśmy podążać²¹².

Fredro, adresujący swoje dydaktyczne dzieła do elity sprawujących różne formy zwierzchnictwa i władzy, *ex definitione* wpisywał w profil modelowego czytelnika przeznaczenie do życia aktywnego, co wymownie zaznaczył w *Przysłowiach* w kontraście do kontemplacyjnego odosobnienia:

Nabożniczków i skrupulantów nie ganiej; ale im cela, pustynia i osobność od ludzi potrzebniejsza. Mądrze laskawym być, mądrze rozgniewać się, mądrze dać, mądrze ująć: takowym między ludźmi żyć i rządzić przystoi [PMP 391].

Wyraźnie łączy Fredrę z Salutatim argument naturalności afektów człowieka związanych zarówno z żalem, żalobą i współczuciem, jak i laskawością czy gniewem, a także dyrektywa *imitationis Christi*, która wyraziła się w tym samym obrazie Jezusa oplakującego Łazarza oraz Jerozolimę²¹³.

Podsumowując myśl Fredry, trzeba zauważyć, że w swoim eseju konsekwentnie problematyzuje i odrzuca on kolejne poglądy przypisywane stoikom, „paradoksy”, które odnalazł na kartach dzieł Cycerona i Seneki, a wyluszczył w początkowym akapicie, kontynuując renesansową krytykę podporządkowania afektów rozumowi (*apatheia*) i formułując sceptyczne wątpliwości wobec stoickiej etyki. Można uznać, że jego polemika dokonuje się na co najmniej trzech płaszczyznach – pragmatycznej, chrześcijańskiej i antropologicznej. Z perspektywy życia publicznego, któremu autor *Monitów* ze względu na intencję dzieła adresowanego do „poważnych i wystálych [...] rozumów”²¹⁴ poświęca najwięcej miejsca, stoicy wydają się niezdatni do skutecznego działania i trafnego osądu sprawy. Te dwie kwestie zaś można uznać za główne umiejętności, których kształcenia w czytelniku podejmował się Fredro. Stoicy – w jego mniemaniu – z uwagi na niewzruszone przeświadczenie o własnej nieomyślności nie słuchają rad innych, „pod pozorem stałości” dążą do wyznaczonego celu bez względu na okoliczności, które mogłyby wymagać zmiany orientacji; charakteryzują się „gnuśną beczynnością”, kryjącą się pod

²¹² Na podstawie angielskiego przekładu: C. Salutati, *Letter to Peregrino Zambecari*, transl. R.H. Witt, [w:] *The Earthly Republic. Italian Humanists on Government and Society*, ed. by B.G. Kohl, R.G. Witt, Manchester 1978, s. 112.

²¹³ Również w XVII wieku nie brakowało głosów, które wskazywały na rozbieżność między antropologią biblijną a stoickim ideałem mędrca. Pośród nich wyróżnia się jeden z twórców okazjonalizmu opartych na nauce kartezjańskiej, Nicolas Malebranche, który poświęcił jeden z rozdziałów swojego wielkiego dzieła *De la recherche de la vérité* (1674–1675) błędowi Seneki, wynikającym z imponującej wyobraźni pisarskiej nicopartej na roztropności. Autor wyraźnie przeciwstawiał Katonowi postawę spoliczkowanego Jezusa, który nie był tak próżny, by twierdzić, że nie może zostać skrzywdzony czy zelżony. Zob. N. Malebranche, *O poszukiwaniu prawdy*, przeł. M. Frankiewicz, t. 1, Warszawa 2011, s. 324–336.

²¹⁴ W *Ostrzeżeniu (Cautio)*, które poprzedza pierwszą księgę *Monitów* Fredro stwierdza: „Lekka i krzywomyślni precz stąd, dla poważnych i wystálych pisze się to rozumów” (A.M. Fredro, *Monita politico-moralia*, s. 19).

rzekomą cnotą „spokoju umysłu”, a wreszcie pychą i zarozumiałością, zaciemniającymi słuszny osąd sytuacji, gdyż:

Nie dbają – za pomocą pytania, przypatrywania się, troszczenia, wychodzenia naprzeciw – o to, dlaczego sprawy mają się tak obecnie, a jak się potoczą w przyszłości, jakby wszystko miało się wydarzyć z konieczności, a nawet na skinienie [MPM V 3].

W relacjach społecznych natomiast stoicy nie kierują się ani naturalnymi dla człowieka – według Fredry – emocjami, ani nie posługują się zmysłem dyplomacji, który każe chwalić dobre sprawy lub współczuć w nieszczęściu, na skutek czego nie zyskują sobie przyjaźni czy respektu ogółu, co zaś znacząco zmniejsza efektywność ich działań.

Fredro nie poprzestaje jednak na opisanych wyżej argumentach, a podbudowuje swoją krytykę fundamentalną dla konserwatywnego pisarza sprzecznością między stoicyzmem a religią katolicką. Dostrzegana dotychczas pycha przejawiająca się w społecznym funkcjonowaniu stoickiego męża stanu urasta do rangi grzechu *superbiae*, w szczególności godnego potępienia w twierdzeniu o równości bogom:

Niech się więc [stoicy – przyp. A.K.] nie chlubią tym, że są równi bogom, lecz raczej – o ile nie powściągną fałszywej mądrości i pychy – niech mają świadomość, że są gorsi od każdego uczciwego człowieka [MPM V 3].

Argumenty religijne płynnie łączą się natomiast z antropologią o chrześcijańskiej proveniencji, bowiem naturalność odczuwania bólu i smutku jest podparta interpretacją postawy Jezusa, która wydobywa na pierwszy plan jego człowieczeństwo. Co więcej, Chrystus staje się dla Fredry również upostaciowieniem jego prymarnej tezy o przyrodzonej słabości człowieka, która stanowi sceptyczną podstawę budowanej przez niego sztuki skutecznego działania.

Wbrew twierdzeniu Ewy Głębińskiej, iż Fredro zajmował się „wyłącznie tym, co decyduje o powodzeniu lub porażce w życiu publicznym, nie zaś ludzką naturą jako taką”²¹⁵, można zauważyć, że w pismach autora kluczowe pojęcie słabości człowieka, decydujące o sceptycznym dystansie wobec stoicyzmu, przybiera rozmaite kształty i wznosi się na poziom ogólności przekraczający prakseologię społeczną. W *Icon ingeniorum* autor, pisząc, iż umysł charakteryzuje swoista gradacja natężenia dobra i zła, stwierdza: „smutnym bowiem przywilejem słabości ludzkiej natury jest, że nikomu prawie nie godzi się być we wszystkim dobrym”²¹⁶. W *Monitach* autor wyraźnie bazuje na tym przekonaniu i w profil adresata swojego dydaktyzmu konsekwentnie wpisuje *fragilitas hominum*²¹⁷, bowiem wzorem parenetycznym jest w pismach autora nie ten, który

²¹⁵ E.J. Głębińska, *Polskie realia w „Monita politico-moralia”*, s. 244.

²¹⁶ A.M. Fredro, *Icon ingeniorum*, s. 269.

²¹⁷ Por. „Immo sanantur neglecta contemptumve habita, dein fragilitati hominum aut temporis condonata...” (MPM V 2). Podkr. – A.K.

posiadł pełnię najwyższej cnoty, a ten, który roztropnie umie radzić sobie z niedoskonałościami własnymi i innych. W przeciwieństwie do stoików, którzy ścierpieć mogą niekorzystne konsekwencje swoich kroków, „byle nie przyznać się do słabości” (MPM V 3) i na drodze bezczynności zachować opinię mądrych, zdaniem Fredry „rzeczą ludzką jest potknąć się” (MPM V 3), dlatego modelowemu czytelnikowi *Przestroóg* zaleca zgoła inną orientację w działaniu:

Albo nie zaczynać sprawy potrzeba, albo – jeśli zaczniesz – jak najusilniej zamysł do skutku przywodzić. Albowiem dwakroć potknąć się na jednym kamieniu niebezpieczno i podaje w pogardę, kiedy z słabości twej i nieuważnego zamysłu szydzić będą. Chyba się z innej miary postrzeżesz w przeciągu roboty, żeś niedobłą zaczął robotę, a natenczas zaniechać za pożyteczną i chwalebłą rzecz osądzisz [MPM III 76].

Przekonawszy się o popełnieniu błędu, roztropna jednostka powinna rozumieć swoją słabość i zmienić kierunek działania, co stanowi o skutecznym sposobie życia w społeczeństwie. Zdaniem Fredry *fragilitas* jest koniecznie wpisana w ludzką naturę, co poświadcza w eseju o stoikach, zapytując retorycznie: „Czemuż – przyznając się do ludzkiej słabości – nie miałbym ujawnić lub uznać bólu własnego albo cudzego (nie upadając jednak na duchu ani też wewnętrznie załamany czy płaczący) lub łagodzić go?” (MPM V 3), a pozytywnie konotowane wartości chrześcijańskie, jak „szczerze serce”, prawość i miłosierdzie, znajdują swoje zewnętrzne odbicie w odczuwaniu bólu i łzach.

Słabość człowieka zdaje się w refleksji antropologicznej i etycznej Fredry w fundamentalny sposób sprzęgać z zagadnieniem namiętności, które tak autorytatywnie wykorzenić z natury ludzkiej próbował stoicyzm. W zamknięciu IV księgi *Monitów*, w pierwszym wydaniu stanowiącym zakończenie dzieła, Fredro, który zbiór przestroóg rozpoczął od nakazu „Boga czcij”, stworzył swoistą kłamrę kompozycyjną: „Od BOSKIEGO Imienia począłem te przestrogi i na tymże Imieniu zakończyłem, który u mnie jest Początkiem i Końcem rzeczy” (MPM IV 65), ugruntowując całą zaprezentowaną refleksję dydaktyczną w problematyce religijnej. W dedykacji do czytelnika pisał w sceptycznym tonie: „Cóż bowiem z ludzkich rzeczy na świecie jest doskonałego? I życie, i pisma nie są – wierzę – zgoła wyjęte od błędu”²¹⁸, by w końcowym ustępie nazwać Boga najwyższym Dobrem. W *Powtórnych przysłowiacz* autor powtarzał swoją częstą przestrogę przed zbytnim zapalem, tłumacząc, iż „niepodobna wszystko całe mieć ku myśli na świecie, albo doskonale; miasto zaś polepszenia, często padamy na gorsze”²¹⁹. Ułomność człowieka tłumaczy Fredro zaś skażeniem natury grzechem pierwotnym:

²¹⁸ A.M. Fredro, *Monita politico-moralia*, s. 19.

²¹⁹ A.M. Fredro, *Pontorne przysłowia abo dokład przestroóg dawniejszych w pierwszym druku wydanych*, [w:] *Zwierzyniec Ieidnorozżcon. Z Przydatkiem, Rożnych Mow, Seymonych, Listow, Pism y Dyskursow, tak Polskich, iako y Łacińskich*, wyd. F. Glinka, Lwów 1670, s. 5–6 (przysłowie 28).

[...] i dlatego po upadku pierwszego człowieka i po utraconej pierwotnej łasce (niby dzierzawie BOGA, to jest prawdziwego, najwyższego i ostatecznego Dobra) namiętności muszą się koniecznie znajdować w człowieku, kiedy się uspokoić nie może, ale się tam i sam błąka jak w podróży, szuka, niejakoś znajduje ani materyjalnymi rzeczami (rozum mając i wolą duchowną) zupełnie się nasycą, ale rozdrażnia się prawdziwiej, gdyż za kresem i granicą Dobra doskonałego zostaje [MPM IV 65].

Z podsumowania IV księgi wyciągnąć można fundamentalne wnioski dotyczące podstaw poglądów etycznych autora *Monitów*. Nawiązując do antropologii biblijnej, Fredro uznaje, że człowiek został rzucony w świat pozbawiony doskonałego Dobra i pierwotnej łaski symbolizowanej w domyśle przez rajski ogród. Konsekwencją tego wyobcowania jest wystawienie na konieczne namiętności i permanentny status tulacza skazanego na błąkanie się między rzeczami materialnymi a warunkowaną przyrodzonym rozumem i wolą tęsknotą za ową doskonałością, jaką pozostaje niedostępny podczas ziemskiego bytowania Bóg. W ten pogląd wpisana zostaje ocena namiętności jako konstytutywnego składnika ziemskiej, niedoskonałej natury ludzkiej, która różni się zasadniczo od stoickiego ideału *apatheia*.

Jak słusznie zauważa Ludwika Ślęk, która w artykule o *arte dissimulandi* w dziele Fredry nie odnosiła się do dyskusji nad rzekomym (neo)stoicyzmem autora *Monitów*, by uwypuklić arystotelesowski charakter jego projektu etycznego:

U podstaw etycznych poglądów Fredry tkwiło przekonanie, że grzech pierwotny trwale skaził ludzką naturę, która odtąd zmuszona została do zmagania się z własnymi namiętnościami [...]. Z natury nie były one złe, ponieważ stanowiły – jak to określił – *materia et causa virtutum*. Związane z namiętnościami ryzyko pokonać miała wiara, resztki osłabionej woli oraz rozum. Wszakże osiągnięcie najwyższego dobra pozostawało poza granicami ludzkich możliwości. Ogólnie pogląd ten wyrażała sentencja: „nikt nie jest całkowicie zły ani całkowicie dobry”²²⁰.

Przytoczona sentencja Fredry pochodzi z dłuższego eseju zawartego w *Complementum*, który rozwija zagadnienie cnót i namiętności wpisanych w naturę ludzką. Jak rozpoczyna swoją myśl autor:

W jak zdumiewający sposób natura rozdziela cnoty – brak jednego rekompensuje aż w nadmiarze ku podziwowi ludzi drugim: co zabrała z jednej strony, naprawia z drugiej. Nikt nie jest ani całkowicie zły, ani całkowicie dobry [MPM V 19].

Fredro zdaje się we wskazanym eseju zawierać zarówno refleksję nad wewnętrznym życiem duchowym jednostki, jak i jego „jaźnią odzwierciedloną”²²¹, co w dzisiejszym języku nazwalibyśmy „wizerunkiem publicznym”. Z jednej strony, rozwijając myśl o naturalnej kompensacji dobra i zła w naturze ludzkiej, antagonizmu równoznacznego z „pożytkiem” i jego brakiem, nie dyskredytuje *vitae contemplativae*: „Życie melancholijne czyli smutne i z dala od ludzi wynagradza prawość charakteru, uczciwe postępowanie, przyzwoite obyczaje i sposób życia oraz stateczny i poważny

²²⁰ L. Ślęk, „*Ars dissimulandi*” i jej funkcje, s. 414.

²²¹ G. Raubo, „*Ars dissimulandi*”, s. 190.

umysł”. Z drugiej zaś, równowagę między namiętnościami a cnotami zauważa w społecznym ukształtowaniu jednostki:

Sklonność do gniewu równoważy szybkie (jednak bez utraty powagi) opamiętanie, uprzejma rozmowa, cnota patrzenia przez palce i nagradzająca dobroć. Wspomagane jest to poważnie przez dobrodziejstwo i umiejętność odosabniania się; zwłaszcza jeśli jesteś świadomy, że nie dość panujesz nad emocjami, przy pierwszym poruszeniu uczuć – to znaczy gniewu, smutku, dalej radości czy miłości – pozwól im najpierw wykipieć w odosobnionej komnacie. A nawet oddalisz się niekiedy z rozmysłem, powierzając innym, o ile jest to możliwe, prowadzenie spraw, które wzbudzają emocje, byś tylko z uprzejmą twarzą i gestem dawał się widzieć, gdy wyjdiesz, żeby ci nie zarzucano gwałtowności [MPM V 19].

Jak widać wyraźnie, Fredro nie potępia afektów, „poruszeń uczuć”, a jedynie nakazuje – w ujęciu bliższym współczesnej psychologii – umiejętne nimi zarządzanie, choćby dzięki pozwoleniu, by „wykipiały” w odosobnieniu. Równie istotna w tych rozważaniach wydaje się nazwana przez autora wprost „cnotą” zdolność patrzenia przez palce, która łączy się z łagodnością i umiarkowaniem w ganieniu występków. W innym miejscu Fredro stwierdza, iż „Wielkich mężów zawsze raczej cechuje i cechować winna wyrozumiałość, patrzenie przez palce na obelgi, a także płynące z wielkoduszności lekceważenie” (MPM V 27) oraz „Mylą się przeto ci, którym patrzenie przez palce wydaje się poniżające, a działanie z miejsca godne bohatera” (MPM V 2), natomiast w *Icon ingeniorum* podsumowuje tę myśl, przykładając do oceny zachowań miarę pożytku:

Tak że niekiedy, ze względu na skutki, cnota patrzenia przez palce (z rozwagą zastosowana) więcej przynosi pożytku niż nadmierna surowość w okazywaniu i wykonywaniu sprawiedliwości, skrupulatność i pośpiech²²².

Skoro cnoty i cechy naganne ulegają wyrównaniu w taki sposób, że „nikt nie jest ani całkowicie zły, ani całkowicie dobry”, Fredro zaleca rozważną pobłażliwość i dystansuje się wobec surowego maksymalizmu etycznego, który zresztą zarzucał stoikom. Bliższy jest natomiast nakazowi introspekcji, stwierdzając:

Dlatego trzeba badać zakamarki umysłu, rozważając, jaki rodzaj wady stoi na przeszkodzie współzyciu z innymi i zdobywaniu przyjaźni, abyś – jeśli poprawiając błąd zaledwie możesz nagiąć słabą naturę – przynajmniej starał się z drugiej strony zrównoważyć to cnotą, nie zaś, przeciwnie, z uporem i zaciętością trwał w dawniejszych, przynoszących hańbę błędach. Jeśli zniechęca jedno, niech przynajmniej drugie pociąga [MPM V 19].

Po raz kolejny w refleksji Fredry kluczowa okazuje się kategoria „słabej natury”, która nie pozwala człowiekowi na osiągnięcie doskonałości etycznej, a skłania do rozważenia występków, wad czy błędów, by zrekompensować je innymi cnotami i tym samym „nagiąć” własną ułomność. W tym zagadnieniu autor zdaje się zbliżać do refleksji Montaigne’a, który w cytowanym eseju *O pożytecznym i poczytnym* stwierdzał, że „nie masz nic nieużytecznego w naturze, nawet sam

²²² A.M. Fredro, *Icon ingeniorum*, s. 273.

nieużytek: nic nie zakradło się w nasz wszechświat, co by nie miało w nim należytego miejsca”²²³. Obu myślicieli łączy przekonanie o niedoskonałości człowieka, które wyjaśnia konieczność współlistnienia cnót i wad, przy czym pragmatyczna intencja Fredry każe mu zaopatrzyć czytelnika w środki pozwalające na kompensację. Relacyjny charakter oceny dobra i zła, oscylujący wokół biegunów niedostatku i nadmiaru, pozwala wreszcie filozofię moralną Fredry ująć w ramy etyki arystotelesowskiej. Jak pisze autor w *Icon ingeniorum*:

Gdy rozważamy rodzaje umysłów i charakterów w odniesieniu do prawdziwej cnoty, nie powinniśmy i tego pominąć, że wskutek nadmiaru lub niedostatku dobra zostaje nam narzucony fałszywy wizerunek cnoty i to samo dzieje się wskutek braku rozeznania, gdy nie umiemy właściwie rozpoznać i przez to się mylimy, często zwać cnotą to, co w rzeczywistości jest wadą²²⁴.

Trudno nie zgodzić się z Ludwiką Ślęk, iż w tym ujęciu Fredro zdaje się podążać bądź za samym Stagirytą, bądź za Sebastianem Petrycy z Pilzna²²⁵, który w *Przydatkach do etyki Arystotelesowej* pisał:

Dla rozsądzenia wątpliwości tej położę to naprzód, iż cnota jest w pośrodku dwojga poboków, zbytku i niedostatku, jako męstwo między śmiałością, które jest jakoby zbyt męstwo, i bojaźnią, które jest niemęstwo, położone jest; także wstrzymawalność ma zbytek niedostatek. Zbytek wszelkiej rozkoszy patrzy, niedostatek żadnej nie chce, wstrzymawalność środek przystojnej tylko szuka rozkoszy. To położywszy mówię, iż cnota każda psuje się zbytkiem i niedostatkami, dlatego że zbytek i niedostatek miary nie mają i śródku, a cnota śródkiem tych chodzi, tak aby zbytek w żadnej sprawie dobrej nie był i niedostatek²²⁶.

W *Tablicy cnót i poboków występnych*, zestawieniu wad i zalet stanowiącym oryginalny pomysł tłumacza i komentatora Arystotelesa opisywane cechy męstwa i „wstrzymawalności” doczekały się systematycznego ujęcia:

Poboki występne w zbytku:	Środki mierności, w których cnoty są:	Poboki występne w niedostatku:
głupie bezpieczeństwo, śmiałość, przewaga nieprzystojna	MĘSTWO: mierność w bojaźni i w ufności albo śmiałości	gnuśność, lenistwo, bojaźń
niewstrzymiężliwość, cielesna rozpusta	WSTRZYMAWAŁOŚĆ: mierność rozkoszy i bólu, przystojne używanie rozkoszy	nieczułość, niedbanie o rozkoszy ²²⁷

Łatwo również zauważyć, iż spora część zarzutów Fredry wobec stoików pozwalałaby się wpisać bądź w „poboki występne w niedostatku”, jak nieodczuwanie smutku i bólu, obojętność emocjonalna, bądź w „poboki występne w zbytku”, choćby w przypadku pychy. Zasada umiaru,

²²³ M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, s. 6.

²²⁴ A.M. Fredro, *Icon ingeniorum*, s. 271.

²²⁵ L. Ślęk, „*Ars dissimulandi*” i jej funkcje, s. 415.

²²⁶ S. Petrycy z Pilzna, *Wybrane pisma*, t. 1, oprac. W. Waśnik, wstęp K. Grzybowski, Warszawa 1956, s. 147–148. Zob. również skrupulatną analizę definicji cnoty według Sebastiana Petrycego: A. Budzyńska-Daca, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Katowice 2005, s. 45–55.

²²⁷ Za: S. Petrycy z Pilzna, *Wybrane pisma*, t. 1.

ideał *aurea mediocritas* zdaje się mieć w dydaktycznych pismach autora wymiar przede wszystkim arystotelesowski; Fredro w wielu formułowanych przez siebie przestroгах obrazuje dwa bieguny danej cnoty etycznej, by wskazać na konsekwencje przesady, czy to w dobrym, czy w złym kierunku. Dla przykładu, w *Przysłowiach mów potocznych* pisze: „Którzy nazbyt chcą być dobrymi każdemu ulegając, miękkiemi są bardziej albo flegmatykami; aniżeli dobrzy, jako Włosi mówią: *Tak dobry, aż się na nic nie przyda*” (PMP 382). Dobro, które znajduje swój wymiar w „złotym środku”, jednoznacznie łączy się z pożytkiem, zaś nadmiar dobra przeradza się w miękkość i flegmatyczność, czego konsekwencją jest nieprzydatność, podkreślona w charakterystyczny dla autora sposób przytoczeniem – włoskiego w tym przypadku – porzekadła.

Najdobitniej ten sposób myślenia zaprezentował Fredro w *Icon ingeniorum*²²⁸, które zdaje się w części poświęcone „przedstawieniu w sposób opisowy tego, co tłumacz Arystotelesa ujął w *Tablicy cnot i poboków występnych*”²²⁹. Po orzeczeniu, iż z uwagi na nadmiar lub niedostatek dobra fałszowany jest obraz cnoty, autor eksponuje okazały katalog cech zmieniających się pod wpływem przesady, który rozpoczyna się następująco:

Kara zatem i zasłużone napomnienie (lub sprawiedliwość mająca poprawić i ukarać) często wyradza się (wskutek przesady wynikającej z nadużycia) w nadmierną surowość lub srogość, nieugiętość ciężką i przykrą, a nawet w zemstę lub odwet, a wskutek pośpiechu w uciśnienie niewinności²³⁰.

Autor zauważa również ryzyko przesady w religii, zaznaczając, że pod wpływem przesady przeradza się w przesadę, a „uczciwość, jawnie okazywana pobożność i tytuł cnotliwego w obłudę”²³¹, co zarzucał już Polakom dążącym do nierozważnego osadzenia na tronie moskiewskim Dymitra wraz z zaślubioną mu Mniszchówną w omawianym *monitum* 81 z księgi II.

Podobną zależność od myśli arystotelesowskiej można wreszcie zauważyć w koncepcji namiętności Fredry, choć ta nie została przez niego *explicitie* wyłożona. Sebastian Petrycy natomiast w przeciwstawieniu stoicyzmowi, tak pisał w oparciu o *Etykę nikomachejską*:

Stoicy, którzy wszytek swój rozum obracali do ludzkich obyczajów wypolerowania, mniemali, że namiętności wszelakie są złe, przeciwko przyrodzeniu i przeciwne rozumowi, które każdy człowiek obyczajny i mądry ma z siebie wykorzeńić [...]. Przeciwną stronę trzymali perypatetycy, którzy mówili, iż są dobre namiętności i potrzebne ludzkiemu żywotowi, tylko żeby się miarkowały przez cnoty i to wykorzenienie namiętności, które stoicy wnosili nie tylko niepotrzebne, ale i głupie być dowodzi [Arystoteles]. [...] Doświadczenie to samo okazuje, iż gdy dobrze namiętności używamy, niesłychane pożytki od nich odnosimy. Albowiem dlatego namiętności nam są dane, abyśmy tym

²²⁸ Na marginesie trzeba zauważyć podobieństwo tytułu pisma Fredry z wielokrotnie wznawianym dziełem *Icon animorum* (1612) satyryka szkockiego, Johna Barclay’a. O tym, że *Icon* Barclay’a było w Rzeczypospolitej znane, świadczy najlepiej łacińskie dzieło polemiczne Łukasza Opalińskiego, *Polonia defensa contra Joannem Barclaium* (1648). Natomiast dwa lata później Krzysztof Opaliński opatrzył swoje *Satyry* podtytułem *Icon animorum (Satyry sive Icon animorum, albo przestrogi do naprawy rządu y obyczajów w Polszczyźnie należącej, na pięć ksiąg rozdzielone, 1650)*.

²²⁹ L. Słęk, „*Ars dissimulandi*” i jej funkcje, s. 415.

²³⁰ A.M. Fredro, *Icon ingeniorum*, s. 271.

²³¹ *Ibidem*, s. 279.

prędzej przedsięwzięcia naszego dokazali, pewniej go otrzymali i wdzięczniej używali, i żebyśmy namiętności jako sługi, naczynia używali; a gdy sługi, naczynia, będziemy przystojnie używać, będą pożyteczni barzo do rozmaitych spraw; tedyć i namiętności pożyteczne są barzo do wielu spraw za dobrym ich używaniem, nie mogą tedy być zlemi zgoła²³².

Przyrodzony status afektów, jak już zostało zauważone, wywodził Fredro od skażenia natury ludzkiej wygnaniem z Raju. W zakończeniu IV księgi *Monitów* zwracał się natomiast autor do czytelnika:

Wiedzieć ci bowiem w krótkim zamknięciu rzecz wielką należy, że poruszenia albo namiętności wynikają z obecności lub nieobecności Dobra, bądź ono jest takie w rzeczy, bądź też mniemaniem stoi [MPM IV 65].

Commotiones seu passiones mogą zatem być dwojakiego charakteru: zbliżającego do najwyższego Dobra, czyli Boga, bądź oddanego złudnej władzy zmysłów. *Materia et causa virtutum* to wszak według Fredry „żądza (która jest jedynym końcem ludzkiej woli i spraw) odzierzenia prawdziwego, najwyższego i doskonałego Dobra”. Podstawą cnoty czyni autor *studio*, namiętność chęci bliskości z Bogiem, zaś dopiero kiedy tej brakuje człowiek naraża się na afekty, które – przewyciężając rozum i wolę – sprowadzają go na drogę występku:

Albo przeciwnie, niedostatek i nieprzytomność onego, więc błąd w obieraniu albo niegodziwy niestatek w szukaniu, spraw<uj>e poruszenia i nieporządne chuci, nieposkromienie zaś onych jest przyczyną, i owszem, źródłem występków [MPM IV 65].

Według antropologii Fredry pragnienia są konstytutywną częścią natury niedoskonalej, jednak możliwa jest próba ich ukierunkowania na pożądanie najwyższego Dobra i miarkowania afektów, by pozostać w wierności wobec arystotelesowskiej zasady złotego środka. W innym miejscu tego samego eseju autor *Monitów* stwierdza: „Albowiem czym więcej jesteśmy błędnymi względem obierania prawdziwego dobra, tym się więcej na namiętności narażamy i tam, i owdzie się potykamy, niżeliby mogła opisać przestroga”, z czego jasno wynika, że podatność na „nieporządne chuci” wzrasta wraz z oddalaniem się od centralnych wartości i pojęcia miary. Namiętności nie są jednak *ex definitione* uznane za przeciwne przyrodzeniu i rozumowi, a konieczne do wykorzenienia. Zdanie Fredry zdaje się współgrać z *Przydatkami* Sebastiana Petrycego:

[...] namiętności albo mają miarę, te dobre musimy zwać, gdyż się w cnotę obracają, albo są bezmierne, a te są zgoła złe i niecnotami. Nie są tedy namiętności złe zgoła wszystkie, ale niektóre; a z tych niektórych te są dobre, które się miarkują przystojnością...²³³.

W rozważaniach nad pragmatyczną moralnością Fredro wielokrotnie nie rezygnuje z ustanawiania „poruszeń” motorem działania człowieka, jak choćby w rozprawce o mądrości

²³² S. Petrycy z Pilzna, *op. cit.*, s. 175–176.

²³³ *Ibidem*, s. 177–178.

stoickiej, w której stwierdza: „Ból i smutek często pobudzają do działania, jako że pod wpływem tego bodźca skwapliwiej zapobiegamy złu albo je przepędzamy” (MPM V 3), podczas gdy idealna niewzruszoność, „pobok występny w niedostatku” względem „wstrzymawalności”, prowadzi raczej do gnuśności i obojętności na dobro i zło.

Nie sposób nie zgodzić się, że do pewnego stopnia stoicyzm odgrywa sporą rolę w pisarstwie Fredry, jednak w świetle powyższych ustaleń należałoby dalece zniuansować nazbyt jednoznaczne łączenie autora z tym nurtem filozofii. Warto również prześledzić mniej znane teksty staropolskie z połowy XVII wieku, które pozwoliłyby wzbogacić obraz świadomości filozoficznej pisarzy, sięgających po wątki stoickie czy arystotelejskie. Potrzebę takich badań, mogących rzucić więcej światła na splot idei w pisarstwie Fredry, wydaje się poświadczać zapoznany przekład *Encheiridionu* Epikteta pióra katolickiego duchownego, Feliksa Bachowskiego, wydany w krakowskiej drukarni Łukasza Kupisza w 1652 roku jako *Mąź doskonały*²³⁴. Co bowiem istotne, podręcznik stoicyzmu otwierała przedmowa, w której autor zawarł zaskakującą deklarację:

Więc też w tym nie stoików trzymałem się zdania,
które od doskonałych afekty odgania;
chce aby bez boleści żartów, śmiechu byli,
bez gniewu, bez radości wszelkiej zgoła żyli.
To zaś ja w doskonałym tylko potrzebuję:
namiętności miarkować, tegoż opisuję.
Co tak ode mnie biorąc, naucz się miarkować
afekty – doskonałym będą cię mianować²³⁵.

Jak zatem widać, w świadomości tłumacza jednego z najistotniejszych tekstów późnego stoicyzmu antycznego możliwe było intencjonalne odcinanie się od nurtu myśli etycznej, degradującego namiętności, by modelować moralizatorską naukę w duchu bliższym arystotelizmowi²³⁶. Nie sposób formułować na podstawie tej wzmianki zbyt daleko idących sądów, jednak zauważyć można pewną intrygującą zbieżność z dydaktyczną formułą cnoty wyrażoną przez Fredrę. Obaj autorzy wpisują się natomiast w nurt nowożytnej krytyki pewnych tez stoickich, które nie dawały się łatwo pogodzić z antropologią kręgu judeochrześcijańskiego.

²³⁴ Na przekład zwrócił uwagę M. Eder (*op. cit.*, s. 206). Dzieło zostało przedrukowane również w 1682 roku.

²³⁵ Cyt. za: *ibidem*.

²³⁶ Wiedza o Feliksie Bachowskim jest niezwykle ograniczona, literat i duchowny nie stał się dotąd przedmiotem większego zainteresowania ze strony badaczy literatury staropolskiej. Bibliografia Estreichera notuje dwa inne pisma autora: *Miłość Boża na dzień św. Maryey Magdaleny w kościele Collegiaty Ołyckiej* (1676) i *Divini amoris suavitates seu theologia mystica* (1682).

3. Sceptycyzm jako „patrzenie przez szpary”

Sceptycyzm Fredry został zauważony w pracach polskich badaczy²³⁷, jednak nie poświęcono mu dotąd osobnego studium, sytuującego przesłanki jego projektu filozofii moralnej w szerszym kontekście europejskim. Mirosława Hanusiewicz-Lavalee, opisując dezintegrację renesansowego humanizmu w epoce baroku, stawia Fredrę obok Lubomirskiego i Jana Andrzeja Morsztyna w rzędzie najważniejszych XVII-wiecznych autorów, których łączyła pesymistyczna ocena rzeczywistości społecznej i natury ludzkiej²³⁸. O twórczości autora *Monitów* stwierdza natomiast:

Estetyka jego aforystycznej i paradoksalnej prozy, podobnie jak konceptystyczne wiersze Morsztyna, staje się adekwatnym wyrazem postawy sceptycznej gry, gry z retoryczną tradycją, w której wymowa wspierać miała stabilną i jasno zdefiniowaną sferę wartości etycznych. Ten związek został zerwany²³⁹.

Z pewnością zgodzić się należy z wnioskiem, że Fredro przyjął w swoim piarstwie dydaktycznym barokowe jakości stylistyczne, częściowo tylko czerpane z późnorenesansowej jeszcze twórczości Lipsjusza, które stały się znakomitym nośnikiem sceptycznej treści. W nurcie myśli polityczno-moralnej, w jaki wpisują się *Monita*, zerwany został w istocie związek zarówno z klasyczną retoryką humanizmu, jak i z implikowaną przez nią etyką cycerońsko-erazmiańską.

Sceptycyzm autora *Przysłów mów potocznych*, wybiegający ponad sugerowaną wyżej „grę”, stanowi jednak przede wszystkim głębinową podstawę struktury poznania warunkującej wskazania filozofii moralnej, nie daje się zaś łatwo odczytywać z powierzchniowych deklaracji autora. W tym miejscu niniejszej pracy znajdzie się miejsce nie tyle na osobny rozdział w refleksji nad piarstwem Fredry, ile raczej podsumowanie, uwypuklenie i rozwinięcie omawianych dotychczas wątków jego bogatej spuścizny intelektualnej, w których niejednokrotnie dochodziły do głosu idee sceptyczne.

Przede wszystkim całość rozważań politycznych i socjotechnicznych autora *Vir consilii* należy osadzić w rekonstruowanym poglądzie na słabość natury ludzkiej, *fragilitas hominum*, wynikającą z utraty pierwotnej łaski, a zaszczepiającą w człowieku konieczne namiętności. W przeciwstawieniu do stoickiej koncepcji afektów etyka arystotelesowska płynnie łączy się w tym punkcie z interpretacją Biblii, według której emocje są właściwe człowiekowi. Znamienne, że podobnie jak Salutati, włoscy antystoicy i Fredro, tradycję judeochrześcijańską ustanowił

²³⁷ Por. J. Krzyżanowski, *op. cit.*, s. 276-277; M. Hanusiewicz-Lavallee, „*Humanitas*” w kręgu napięć baroku, [w:] „*Humanitas*”. *Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza: Paradygmaty – Tradycje – Profile historyczne*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa 2010, s. 443-444.

²³⁸ M. Hanusiewicz-Lavallee, „*Humanitas*” w kręgu napięć baroku, s. 443.

²³⁹ *Ibidem*, s. 444.

uzupełnieniem do wykładu filozofii perypatetyckiej również Sebastian Petrycy, który w rozdziale *Jeśli namiętności zgoła są złe* stwierdzał:

Apostołowie despekty odnosili z weselem, bo sądzą, że im pocziwa rzecz była dla Pana Chrystusa cierpieć. Dawid zaś frasował się, gdy od syna był prześladowany; za despekt sobie wziął, nie mógł nie żalować i nie frasować się. Oba ci, Dawid i apostołowie, o rzeczach dobrze sądzą, choć różnym sposobem to, co się działo, rozumieją²⁴⁰.

Wreszcie, arystotelik nawiązuje do samej postawy Jezusa:

Sam Pan Chrystus płakał, smęcił się, miłosierdziem zjęty był, nie był przez namiętności, wszakże te namiętności przystojne były; starać się tedy nam przystoi, abyśmy wykorzeniali z siebie złe namiętności, które są rozumowi przeciwne, ażebyśmy się na dobre namiętności i rozumowi przystojne zdobywali i utwierdzali je w sobie²⁴¹.

Arystotelesowskie tropy, inaczej jednak niż u Sebastiana Petrycego, u Fredry wprzęgnięte zostały w szeroko zakrojoną konstrukcję, która w wielu konkluzjach może wydawać się tożsama ze sceptycznymi orzeczeniami epoki późnego renesansu i baroku. W wykorzystaniu neostoickich wątków i pesymistycznej ocenie natury ludzkiej Fredro zbliża się, *toutes proportions gardées*, do refleksji zawartej we wzmiankowanym traktacie *De la sagesse* Charrona. Choć francuski autor nie powołuje się na etykę nikomachejską, przedstawia w kilku miejscach podobne rozpoznania na temat rzeczywistości, która nie poddaje się jasnemu podziałowi na dobro i zło, cnotę i występki. Z wywodu na temat słabości człowieka wyciąga bowiem wniosek, iż „wszystkie rzeczy na tym świecie są zmieszane ze swoimi przeciwnościami”, co można zaobserwować choćby na przykładzie ludzkiej twarzy, której ruchy i zmarszczki służą zarówno do śmiechu, jak i do płaczu, a wyteżony śmiech prowadzi do lez²⁴². Podobnie jak Fredro dowodził, że „nikt nie jest ani całkowicie zły, ani całkowicie dobry” (MPM V 19), Charron stwierdza, że nie ma w człowieku zła bez dobra ani dobra bez zła, a nic nie wpada w nasze ręce w czystej postaci²⁴³. Mimo że w *Monitach* i *Przysłowiach* refleksja na temat podstaw natury ludzkiej, namiętności i epistemologicznych zdolności zajmuje, w przeciwieństwie do metodycznego traktatu francuskiego teologa, marginalną pozycję i wykazuje sporą fragmentaryczność, można zauważyć znaczące zbieżności, które wpisują się w sceptyczny pogląd obu autorów.

Pisarstwu Fredry jeszcze bliżej jednak do tradycji XVII-wiecznej filozofii moralnej z kręgu kulturowego Hiszpanii, co przejawia się w silnym nastawieniu na pragmatyczny przekaz

²⁴⁰ S. Petrycy z Pilzna, *op. cit.*, s. 177.

²⁴¹ *Ibidem*, s. 178.

²⁴² Oryg. „Ainsi toutes choses en ce monde sont mixtionnées et detrempées avec leurs contraires: les mouvemens et plis du visage qui servent au rire servent aussi au pleurer, comme les peintres nous apprennent et nous voyons que l'extremité du rire se mesle aux larmes” (P. Charron, *op. cit.*, s. 154).

²⁴³ Oryg. „Tousjours à quelque chose sert malheur; nul mal sans bien, nul bien sans mal en l'homme; tout est meslé, rien de pur en nos mains” (*Ibidem*, s. 151).

dydaktyczny przy niemal zupełnym wyrugowaniu refleksji epistemologicznej, tak ważnej dla Charrona. Choć Saavedra Fajardo z nazwiska wymieniony został w *Monitach* jedynie dwa razy, Głębička i Lasocińska uznają, że to jego dzieło, czyli łacińska wersja *Idea principii christiani*, wywarła największy wpływ na myśl dydaktyczną Fredry²⁴⁴. Saavedra dysponował ogromnym doświadczeniem politycznym i dyplomatycznym, wkrótce po ukończeniu studiów na Uniwersytecie w Salamance rozpoczął karierę, dzięki czemu między 1612 a 1646 rokiem nieustannie podróżował, jedynie dwa lata spędzając w ojczystej Hiszpanii. Był związany z dworem Maksymiliana I Bawarskiego, a w 1643 roku został głównym delegatem hiszpańskim na obrady w Münster i Osnabrück, które poprzedziły zawarcie pokoju w Westfalii w 1648 roku²⁴⁵. W przedmowie do czytelnika, której towarzyszył emblemat *Ex fumo in lucem*, Saavedra, podobnie jak Fredro, podkreślał wagę doświadczenia w tworzeniu dzieła i deklarował, że pracy nad nim poświęcał się w wolnych chwilach „podczas ciągłych podróży po Niemczech i innych prowincjach”²⁴⁶, kiedy udawało mu się uporać z obowiązkami korespondencji służbowej. Hiszpański pisarz należał do najciekawszych autorów bogatego nurtu twórczości politycznej końca XVI i XVII wieku, którzy próbowali sformułować nową koncepcję władzy chrześcijańskiego księcia, odpowiadającą na wyzwania nowożytnej teorii państwa z jednej strony, a stanowiącej przeciwwagę dla zdemonizowanego makiawelizmu z drugiej.

Wspólna Saavedrze i Fredrze była z całą pewnością idea dysymulacji, konieczna do przyswojenia dla wszystkich realizujących model *vitae activae*, sztuka, która dostatecznie jasno obrazowała ambiwalencję chrześcijańskiej myśli politycznej, programowo potępiającej makiawelizm, lecz sytuującej się bliżej zaleceń *Il principe* niż *Institutio principis christiani* Erazma. Tendencja ta wyraźnie zaznacza się choćby w omawianej już metaforze lisa, którą Saavedra krytykuje za bezbożność i okrucieństwo, jednak sam promuje maksymę *qui nescit dissimulare, nescit regnare*. W chrześcijańskiej koncepcji władzy przesiąkniętej barokową wrażliwością na złudzenie i iluzję problematyczne pozostają jednak granice, które wyznaczyć należy roztropnej dysymulacji, by ta nie przemieniła się w występki i oszustwo²⁴⁷.

W *Monitach* i w pewnym stopniu również w *Przysłowiach* praktyczne zalecenia *artis dissimulandi* nie stanowią zwartego wywodu, lecz rozproszone są po wielu stronicach, zgodnie z egzordialną deklaracją autorską wyrażoną w przedmowie: „nie jest według porządku materyj, ale umyślnie zdrobione, tu i ówdzie po kartach roztrząśnione na części rozerwane”²⁴⁸. Nieco większe

²⁴⁴ E.J. Głębička, E. Lasocińska, *Wprowadzenie do lektury*, s. 9.

²⁴⁵ Zob. więcej: R. Bireley, *op. cit.*, s. 188–193.

²⁴⁶ Oryg. „En la trabajosa ociosidad de mis continuos viajes por Alemania y por otras provincias...” (D. Saavedra Fajardo, *op. cit.*, s. 7).

²⁴⁷ J. Robbins, *op. cit.*, s. 121.

²⁴⁸ A.M. Fredro, *Monita politico-moralia*, s. 19.

zdyscyplinowanie treści odnaleźć można w hiszpańskim dziele, w którym zasadnicze wskazania dysymulacji rozpisane zostały na grupę trzech sąsiadujących ze sobą emblematów (XLIII–XLV). Pierwszy z nich był ilustrował ikon z sentencją *ut sciat regnare*, drugi zaś stanowi subskrypcję do emblematu *Nec a quo nec ad quem* przedstawiającego węża, symbolizującego w przekazie Saavedry cnotę *prudential*, a tekst rozpoczyna się od słów:

Pelen wątpliwości jest ruch węża, ten wygina się na wszystkie strony z taką niepewnością, że nawet jego własne ciało nie wie, w którym kierunku ma nieść głowę. Ruch wskazuje w jedną stronę, a on podąża w przeciwną, dzięki czemu z jego śladów nie sposób rozpoznać intencji podróży. Tak tajemne powinny być porady i zamiary książąt²⁴⁹.

Kolejny emblemat z maksymą *Non maiestate securus* wykorzystuje z kolei obraz lwa pogrążonego we śnie i traktuje o konotacji zwierzęcia z czujnością (*vigilancia*) pośród Egipcjan. Z niemniejszym przywiązaniem do egzemplarycznej roli historii niż w przypadku Fredry, Saavedra rozwija obraz stwierdzeniem, że „z tej przyczyny Aleksander Wielki kazał wybijać swój wizerunek ze skórą lwa na głowie, wskazując, że jest w nim nie mniej czujności [*cuidado*] niż odwagi”²⁵⁰.

Najciekawszy z perspektywy omawianej problematyki wydaje się jednak przede wszystkim emblemat 46, który wyciąga refleksję na wyższy poziom ogólności, abstrahując od pragmatycznych zaleceń, i dotyka natury poznania. Ikon ze znamiennej sentencją *Fallimur opinione* (ryc. 2) przedstawia łódkę, której wiosło zanurzone jest do połowy w wodzie i obrazuje zjawisko refrakcji światła, które powoduje, że przedmiot postrzegany przez tafel wody sprawia wrażenie wygiętego²⁵¹. Jest to konwencjonalny przykład mylności zmysłów, który pojawiał się w pismach sceptycznych zarówno Sekstusa²⁵² i Cyserona, jak i nowożytnych myślicieli, Vivesa i Sanchesa²⁵³. Saavedra, którego w XVIII stuleciu Martín Martínez, autor dzieła *Medicina sceptica* (1722)²⁵⁴, nazwał „Karneadesem naszego wieku” (*Carnéades de nuestro siglo*)²⁵⁵, eksplicytnie nawiązuje w subskrypcji do sceptycyzmu,

²⁴⁹ Oryg. „Dudoso es el curso de la culebra, torciéndose a una parte y otra con tal incertidumbre, que aun su mismo cuerpo no sabe por dónde le ha de llevar la cabeza. Señala el movimiento a una parte, y le hace a la contraria, sin que dejen huellas sus pasos ni se conozca la intención de su viaje. Así ocultos han de ser los consejos y desinios de los príncipes” (D. Saavedra Fajardo, *op. cit.*, s. 281).

²⁵⁰ Oryg. „Por esto se hizo esculpir Alexandro Magno en las monedas con una piel de león en la cabeza, significando que en él no era menor el cuidado que el valor” (*Ibidem*, s. 287).

²⁵¹ Podobny emblemat z mottem *sibi conscia recti* wykorzystany został już wcześniej w dziele *Emblematum ethico-politicorum centuria* (1591) Juliusa Wilhelma Zingrefa. Por. J. Robbins, *op. cit.*, s. 85.

²⁵² Jest to przykład tropu siódmego Ainezydema, który dotyczy odległości wpływającej na postrzeganie przedmiotów. U Sekstusa jest to trop piąty, który autor ilustruje następującymi obserwacjami: „Ten sam statek wydaje się z daleka małym i nieruchomym, z bliska zaś wielkim i ruchomym, ta sama wieża robi z daleka wrażenie okrągłej, a z bliska czworobocznej [...] to samo wiosło wydaje się w wodzie morskiej załamany, a na zewnątrz niej prostym”. Cyt. za: R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 83. Diogenes Laertios nie wymienia jednak przykładu wiosła, pisze natomiast m.in. „Wskutek odległości słońce wydaje się małe; góry wyglądają z daleka jak gładkie obłoki, z bliska zaś tworzą pasmo nierówne i poszarpane [...]. Ponieważ zaś rzeczy nie możemy postrzegać bez określonego miejsca i położenia, przeto nie możemy poznać ich prawdziwej natury” (Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 566).

²⁵³ Por. J. Robbins, *op. cit.*, s. 85.

²⁵⁴ Zob. więcej: J.C. Laursen, *Medicine and skepticism. Martín Martínez (1684–1734)*, [w:] *The Return of Scepticism. From Hobbes to Descartes and Bayle*, s. 305–326.

²⁵⁵ *Ibidem*.

stwierdzając, że „w taki sposób oszukuje nas często mniemanie o rzeczach”²⁵⁶. Myśl akademicka podsumowywał natomiast afirmatywnym wykrzyknieniem: „Prawdziwa skromność i rozważna nieufność wobec ludzkiego rozumu!”²⁵⁷. W krótkim passusie Saavedrze udało się konieczny dla polityka dystans wobec rzeczywistości i związany z nim sztukę dysymulacji uargumentować na poziomie epistemologii, wskazując, iż każdy akt opiera się na podmiocie poznającym i obiekcie poznania. Podmiot z kolei polega na zmysłach zewnętrznych i wewnętrznych, na podstawie których tworzą się wyobrażenia (*fantasías*), podatne na zmienność pod wpływem rozmaitych czynników i niepewne, co sprawia, że niemal każdy rozumie rzeczy inaczej. Niestalość relacji między zmysłami a przedmiotami postrzeganymi autor tłumaczy między innymi zmianą koloru i formy czy odległością lub bliskością rzeczy, powtarzając konwencjonalne argumenty sceptyczne, w tym tropy Ainezydema. Następnie wprowadza zbliżony do Fredry namysł nad zdolnością epistemiczną człowieka z perspektywy religijnej, choć nie osadza go w antropologii biblijnej, a w schrytlanizowanej wizji filozofii Platona. Stwierdza bowiem, że autor *Państwa* wyrokuje o przemożnej niepewności wśród rodzaju ludzkiego, gdyż jedynie natura boska jest najczystsza i najdoskonalsza, podczas gdy na ziemi nie możemy uzyskać pewnego poznania, skoro postrzegamy jedynie rzeczy terazniejsze, odbłaski i cienie idei.

Nietrudno zrozumieć, że – powracając do pragmatyki życia publicznego – Saavedra zarzeka się, że nie zaleca księciu akcesu do szkoły sceptyków przy założeniu, że ten, kto wątpi we wszystko, nie jest zdolny do podejmowania decyzji. Na takich przesłankach opierał się satyryczny obraz pirrończyka w nowożytniej literaturze, czego znamienitego przykładu dostarcza komediobalet Moliera, *Le Mariage forcé* (1664)²⁵⁸. Intencja Saavedry brzmi jednak aż nadto sceptycznie, kiedy stwierdza:

Zalecam jedynie, by [książe – przyp. A.K.] z polityczną przezornością pozostawał obojętny w opiniach i wierzył, że rozum, który je tworzy, może go oszukać albo przez miłość czy namiętność własną, albo przez mylną informację czy pochlebstwo, albo dlatego, że jest mu nienawistna prawda, która ogranicza jego potęgę i narzuca prawa jego woli, albo przez niepewność naszego sposobu poznawania, albo dlatego, że niewiele rzeczy jest takich, jakimi się wydają, w szczególności polityka, która uczyniła rację stanu sztuką oszukiwania i nie bycia oszukanym [...]. I z tego powodu muszą bardziej roztrząsać niż obserwować, bez czego książę lekkomyślnie pozwałaby się poruszać pozorom i stosunkom²⁵⁹.

²⁵⁶ Oryg. „Así nos engaña muchas veces la opinión de las cosas” (D. Saavedra Fajardo, *op. cit.*, s. 290).

²⁵⁷ Oryg. „¡Cuerda modestia y advertida desconfianza del juicio humano!” (*Ibidem*).

²⁵⁸ W utworze Moliera Sganarel, niepewny co do słuszności decyzji o zawarciu małżeństwa, zasięga rady Pankracego, doktora ze szkoły Arystotelesa, i Marfuriusza, filozofa pirrońskiego. Perypatetyk nie słucha swojego rozmówcy, ekscytując się niuansami różnicy między „postacią” a „kształtem” kapelusza w odniesieniu do właściwości ciał opisanych przez Arystotelesa, podczas gdy sceptyk do absurdu doprowadza sposób wyrażania, zawieszający stanowcze stwierdzenia. Zob. Molier, *Małżeństwo z musu*, [w:] *idem, Dziela*, przeł., oprac. i wstępem opatrzył T. Żeleński (Boy), t. 2, Warszawa 1988, s. 11–51.

²⁵⁹ Oryg. „Solamente le [el príncipe] advierto que con recato político esté indiferente en las opiniones, y crea que puede ser engañado en el juicio que hiciere déllas, o por amor o pasión propia, o por siniestra información, o por los halagos

Saavedra w przytoczonych słowach oddaje w pełni konsekwencje epistemicznej niepewności człowieka w życiu publicznym, uwzględniając poprzednio opisany przez niego dualizm poznania. Rozum jest bowiem skłonny do błędu zarówno z uwagi na afekty podmiotu poznającego (miłość, namiętność, prawda o ograniczoności), jak i na czynniki zewnętrzne (mylna informacja). Definiując zaś politykę jako sztukę oszukiwania i nie bycia oszukanym hiszpański autor podkreśla pragmatyczny wymiar dualizmu immanentnie wpisanego w tryb *vitae activae*. O ile bowiem podmiot w filozofii stoickiej rozumianej jako zalecenie *vitae contemplativae* dzięki cnocie własnej zyskiwał wysoki stopień niezależności wobec otoczenia, o tyle polityk nie może polegać jedynie na reprezentowanych przez siebie wartościach, skoro wystawiony jest na interakcje z tymi, którzy – na podstawie przekonania o pesymizmie antropologicznym – mogą chcieć go oszukiwać.

Bardziej fragmentaryczny sposób opisu Fredry nie przynosi tak zwartego wywodu na temat natury poznania i jej wpływu na działalność polityczną, jednak w rozproszonych przestroгах i sentencjach z obu tomów dydaktycznych polskiego autora możemy odnaleźć te same obserwacje i wnioski. W *Przysłowiach* Fredro stwierdzał, iż „Między złemi mała niewinności bez potęgi obrona” (PMP 381), czym zdaje się potwierdzać zdanie, że polityka nie może opierać się na kultywowaniu cnoty własnej, a z konieczności musi bronić się potęgą, która pozwoliłaby uniknąć „bycia oszukanym”. Jak bowiem stwierdza Saavedra w animistycznym obrazie: „Orzeł nie atakuje orła, ani żmija żmii, a człowiek zawsze knuje przeciwko swojemu gatunkowi”²⁶⁰. Natomiast Fredro w cytowanym już wcześniej fragmencie argumentował konieczność przystosowania się do wymogów współzycia danego gatunku: „Lis z lisem, niedźwiedź z niedźwiedziem, żmija z żmiją co za dziw, jeśli się brata...” (MPM I 78).

Na tę potęgę zatem, w którą muszą uzbroić się rządzący, składają się dysymulacja i sztuka trafnego sądu, przy czym ta ostatnia zdaje się tracić silną podbudowę epistemologiczną w przekonaniu o możliwości osiągnięcia absolutnej prawdy na drodze racjonalizmu, a raczej staje się zdolnością do „roztrząsania” rzeczy, by nie ulec zbyt łatwo powszechnym mniemaniom, opiniom i wszechobecnym pozorom.

W *Monitach* Fredro, zalecając brak popędliwości w wydawaniu wyroków w oparciu o ustalenia senatu rzymskiego czerpane z lektury Tacyty, stwierdza:

de la lisonja, o porque le es odiosa la verdad que le limita el poder y da leyes a su voluntad, o por la incertidumbre de nuestro modo de aprehender, o porque pocas cosas son como parecen, principalmente las políticas, habiéndose ya hecho la razón de Estado un arte de engañar y de no ser engañado [...]. Y así, más se deben considerar que ver, sin que el príncipe se mueva ligeramente por apariencias y relaciones” (*Ibidem*, s. 291).

²⁶⁰ Oryg. „No acomete el águila al águila, ni un áspid a otro áspid, y el hombre siempre maquina contra su misma especie” (D. Saavedra Fajardo, *op. cit.*, s. 291).

Sluszne nam według pierwszego poruszenia (ba, według rozumu) wydaje się często, czemu późniejszy czas przygani, jeśli raz drugi i dziesiąty roztrząśniesz to lub tamto, fałszywe, na potwarz zadane, mniemaniem stojące na uwagę coraz biorąc [MPM III 11].

Fałszywy osąd, jak deklaruje autor, może być nie tylko rezultatem afektu i mniemania (*primo affectu*), lecz również pracy rozumu (*ab ratione*). *Error errorem trudit, tum unus ex altero nascitur* stwierdza natomiast sceptycznie Fredro w emblemacie XIV z *Peristromatón*²⁶¹. W innym *monitum* Fredro bezpośrednio cytuje dłuższy ustęp z Saavedry, który zamyka konkluzją hiszpańskiego autora o konieczności *inquirere* i *sciscere* w celu możliwie najlepszego poznania:

[...] Ani zawsze pan ma słuchać, niech się podczas pyta, ponieważ kto się nie wypytywa, nie może doskonale poznać sprawy. Rozpytywać się więc i roztrząsać trzeba, aby wystąpienie w prawo na wylot przerozumić [MPM IV 33].

W *Icon ingeniorum* z kolei Fredro tak charakteryzuje umysły najbystrzejszych „w traktowaniu spraw publicznych i prywatnych”²⁶²:

Obracają rzeczy, jakby były im posłuszne, roztrząsają jedną po drugiej [*membratim excutiunt*], przez palce przepuszczają [*per digitos transmittunt*], zręcznie godzą początek ze środkiem i końcem, i doprowadzają do skutku albo, przeciwnie, według uznania zaniedbują: wypowiadają się ze swobodą, nie wahają się, a przeciwności nie wprawiają ich w zakłopotanie²⁶³.

W *Powtórnych przysłowiach* autor zdaje się wyróżniać dwa poziomy rozumienia rzeczy: powierzchowny i głęboki, zalecając oczywiście ten drugi, gdyż całe pisarstwo Fredry przekonuje, że „sąd trafny i użyteczny życiowo powinien [...] być wolny od znamion poznawczej prowizoryczności”²⁶⁴:

Naycieńsza w sprawach, w których tak się prawda kryje, że iey trudno poznać. Niesluszniejsza czasem pozorniejsza: najpóźniejsza oko, ledwie prawdy dojrzy. Iako w człowieku, znaczniejsza jest, co nie widzimy (to jest Dusza) niż ciało, które widzimy, tak w sprawach, wyższego uważenia czasem potrzebuie, czego się domyślać, niż to, co samo w oczy wchodzi. Dlaczegoż prostacy często się w sprawach myślą, gdy tylko widzą i wierzą, co na wierzchu, i ledwo ręką nie dotykają, głębszy uwagi przed się nie biorąc. [...] Duszę tedy rzeczy (iż tak rzekę) uważać potrzeba, jeśli nie chcemy błądzić²⁶⁵.

W metaforyczny sposób Fredro ugruntował tym samym kolejny model dualizmu poznania, przyrównanego – w sposób bliższy platońskim odwołaniom u Saavedry – do duszy i ciała. „Prostacy” postrzegają zatem jedynie pozór rzeczy, jej materialność, która narzuca się zmysłom, podczas gdy rozumni winni wnikać pod powierzchnię, zgłębiając ukrytą – niczym duch w ciele – prawdę.

²⁶¹ A.M. Fredro, *Peristromata*, s. 358.

²⁶² A.M. Fredro, *Icon ingeniorum*, s. 269.

²⁶³ *Ibidem*, s. 271.

²⁶⁴ G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 65.

²⁶⁵ A.M. Fredro, *Przysłowia powtarne...*, s. 16 (przysłowie 89).

Dla obu autorów zatem sztuka wydawania trafnego sądu wymaga pogłębionego wysiłku roztrząsania i krytycznego badania rzeczy, która to aktywność rozumu przypomina o właściwej etymologii słowa „sceptycyzm” (*sképtesthai, σκέπτεσθαι*), mianowicie „rozważać”, „uważnie patrzeć”, „rozpatrywać”, podczas gdy pojęcie dogmatyzmu wywodzi się od greckiego *dokein* (*δοκεῖν*), co oznacza „wydawać się (dobrym)”, „mniemać”, „wierzyć”. Dla Fredry nie ulega wątpliwości, że człowiek, w wyniku utraty łaski wystawiony na namiętności, skłonny jest do omyłki ze względu na takie czynniki, wymieniane również przez Saavedrę, jak afekty, powszechne opinie czy pochlebstwo. Rozum służy do „zwątlenia”²⁶⁶ (*solvere*) owych przeszkód poznawczych (MPM II 43), jednak nie staje się w refleksji autora *Monitów* ostatecznym, niezawisłym gwarantem prawdy. Jego rola sprowadza się do badania, dociekania, „przepuszczania przez palce” rzeczywistości życia politycznego XVII wieku, w którym „często się kryje wada pod bliskością cnoty”, a nikt nie jest „ani całkowicie dobry, ani całkowicie zły”.

Pisarz podziela wspólne dla szerokiego grona myślicieli końca XVI i XVII wieku, a promowane już przez Machiavellego i Guicciardiniego, przeświadczenie o tym, że większość społeczeństwa, w szczególności gmin, nie posługuje się rozumem, a rządzi się zgubnymi afektami i nikczemnymi intencjami, co stało się podstawą dla sceptycznych doktryn politycznych. Z tego względu erasmiański model sprawowania władzy, „niewinność między złemi”, nie może zapewniać powodzenia rządzącym w utrzymaniu państwa i autorytetu. Zasada ograniczonego zaufania do podmiotów życia publicznego, z którymi polityk z konieczności wchodzi w interakcje, wymaga zatem przyswojenia sztuki dysymulacji, którą Fredro nazywał „największą podporą rzeczy ludzkich” (*Maximum praesidium rerum humanarum ex dissimulatione*)²⁶⁷. W polskim przekładzie łacińskie pojęcie nie uległo spolszczeniu, a Jankowski próbował oddawać je w terminach „przeglądania”, „patrzenia przez szpary” i „pokrywania”²⁶⁸. W *monitum* najdobitniej zalecającym *artem dissimulandi* czytamy:

Tyberyjusz między wszystkimi swemi cnotami przeglądanie ulubił sobie [*dissimulationem adamaverat*]. Ty także, ile możesz, baw się przeglądaniem [*stude dissimulationi*], jeśliś mądry. „Kto nie umie przez szpary patrzeć, nie umie królować” – Ludwika XI, króla francuskiego, powieść do syna swego, Karola VIII, zamiast testamentu. Przez szpary więc patrz, patrz przez szpary [*Dissimula igitur, dissimula*] [MPM II 26].

Fredro powtórzył tę samą sentencję Ludwika XI, którą w emblemacie 43 *Ut sciat regnare*, zalecał do nauki rządzącym Saavedra (*qui nescit dissimulare, nescit regnare*). W innym *monitum* autor

²⁶⁶ „Niebezpieczne zamysły, których nie zdołasz przerobić albo obrócić potęgą, nakazem, gwałtem albo zwątlić rozumem, zbędziesz jak najraźniej czasem...” (MPM III 43).

²⁶⁷ Tłumacz *Monitów* nie odczytał słusznie łacińskiej myśli Fredry, tłumacząc zdanie: „Największa podpora rzeczy ludzkich w przebaczeniu” (MPM II 26).

²⁶⁸ „Darmo się przegrążasz, skoro się nie widzisz strasznym: raczej pokrywaniem zabieć wzgardzie pogrózek [*potius praecocupa contemptum minarum dissimulatione*]” (MPM I 8).

w charakterystyczny dla swojego wywodu sposób szuka nawet w Biblii potwierdzenia swojego nakazu „patrzenia przez szpary”:

Do tego prawie zmierza powieść: „Sprawiedliwości podczas odstąpić potrzeba w drobnych rzeczach, kto by ją chciał nienaruszoną zachować w wielkich”. Tak bowiem nie będzie niesprawiedliwość, ale przez szpary patrzenie sprawiedliwie [*sed dissimulatio iusta*]. Też te rzeczy chce Duch Ś. (u Ekklez. roz. VII): „Nie bądź nazbyt sprawiedliwy ani mądrym więcej, niż potrzeba” [MPM II 80].

Wreszcie, zgodnie z arystotelesowską etyką umiaru, wyrażoną najpełniej w *Icon ingeniorum* Fredro stwierdza:

Polityczna praktyka i niezbędna norma prawna [przemieniają się pod wpływem przesady – przyp. A.K.] w działanie na sposób stoików lub scholastyczne dowodzenie słuszności samemu sobie oraz w maksymy obracające się wokół teorii, niezwiązane zaś z praktyką. Sprawiedliwa władza w ucisk innych oraz niesprawiedliwość. Racja stanu w zbytnią surowość rządzenia, rzekome prawa majestatu i godne pożałowania śledzenie poddanych. Należne daniny i trybuty wojenne w bezwstydne ograbienie poddanych²⁶⁹.

Wyraźnie autor wpisuje swoją refleksję w pragmatyczną doktrynę polityczną przełomu XVI i XVII, opowiadając się po stronie realistów w konflikcie z etykami, opisywanym przez Robbinsa w odniesieniu do hiszpańskiej myśli barokowej²⁷⁰. Stoicyzm i „dowodzenie słuszności samemu sobie” zdają się nieadekwatne do życia publicznego, które z konieczności nastawione musi być na interakcje. Natomiast „maksymy obracające się wokół teorii” można interpretować jako nawiązanie do nurtu etycznego w nowożytnej myśli politycznej, który próbował kontynuować cycerońsko-erazmiańską koncepcję władzy, konstatając raczej, jaka polityka być powinna, nie zaś, jak skutecznie działać w zastanych warunkach społecznych. Taką intencję uznaje Fredro za błędną, skoro traktuje o nieprzydatnej teorii, a nie znajduje zastosowania w praktyce. Wreszcie, pojawia się u polskiego autora kluczowe pojęcie XVII-wiecznej myśli politycznej, mianowicie *ratio status*; refleksja nad nim nie zostaje pogłębiona, lecz jednoznacznie zostaje ono uznane za wartość, która może zostać naruszona jedynie na gruncie przesady.

Zalecana przez Fredrę krytyczna roztropność nosi znamiona sceptycznej zdolności „roztrząsania”, „patrzenia przez palce”, a wreszcie wydawania sądu trafnego w odniesieniu do przygodnych okoliczności, nie zaś do jakichkolwiek inwariantów poznawczych, świadczących o dostępności absolutnej prawdy i cnoty, co za Lipsjuszem nazwać można niezwykle trafnym mianem wymaganej od rządzących *prudencia mixta*. Przyjmując arystotelesowski klucz etyczny, uznać można, że autor *Monitów* nie wypowiada się co prawda na temat możliwości dostąpienia mądrości, prawdziwej *sophia*, jednak w jego ocenie rozumu człowieka pozbawionego łaski brak

²⁶⁹ A.M. Fredro, *Icon ingeniorum*, s. 273.

²⁷⁰ J. Robbins, *op. cit.*, s. 69 i n.

śladów stoickiej myśli o doskonałości *rationis*. „Rozum teoretyczny” nie zajmuje zresztą dalekiego od dywagacji epistemologicznych Fredry, który cały swój wysiłek dydaktyczny wkłada w wykład na temat *phronesis*. Ta zaś odmawia autorytetu idealistycznym modelom charakterystycznym dla renesansowego humanizmu, a wymaga analitycznej umiejętności dysymulacji i przystosowania się do gry iluzji charakterystycznej dla barokowej polityki. W tej rzeczywistości, bez względu na to, na ile autor przyznaje rację ustaleniom Machiavellego, dominuje sceptyczny dystans wobec tradycyjnych dóbr duchowych, które w praktyce życia publicznego odsłaniają swój ambiwalentny stosunek do biegunów cnoty i występku, prawdy i fałszu, dobra i zła. Charron orzekł w duchu bliskim Fredrze, że pewne wartości występują jedynie w połączeniu ze swoimi przeciwieństwami, i podsumowywał sceptyczny i relatywizujący nurt myśli politycznej schyłku XVI i XVII w zdaniu, iż „sprawiedliwość nie może istnieć i być wprowadzona w praktykę bez zmieszania z niesprawiedliwością”²⁷¹.

²⁷¹ Oryg. „En la justice laquelle ne peust subsister et ester en exercice sans quelque meslange d’injustice” (P. Charron, *op. cit.*, s. 154).

V. ATENY ALBO JEROZOLIMA – SCEPTYCYZM I FIDEIZM JANA STANISŁAWA WITWICKIEGO

1. Sylwetka biskupa poznańskiego

W kulturze intelektualnej polskiego baroku trudno dopatrzeć się większego wpływu sceptycyzmu na myśl religijną, tworzącego nurt, który w XVII-wiecznej Europie wydał tak interesujące i bogate ideowo dzieła, jak *De la sagesse* Pierre'a Charrona czy, rzecz jasna, *Pensées* Pascala. Tendencja do adaptowania wątków sceptycznych do koncepcji chrześcijańskich towarzyszyła zresztą historii Europy od samego początku nowożytnego renesansu pirronizmu, w dziele Gianfrancesca Pico della Mirandoli czy w dedykacji od tłumacza Sekstusa Empiryka, Gentiana Hervet (1569). W polskim piśmiennictwie pogłębionej refleksji na tym tle domaga się jednak niedawno dopiero wydobyty z zapomnienia traktat moralisty, teologa i biskupa, Jana Stanisława Witwickiego (1630–1698), powstały w drugiej połowie XVII wieku, w okresie wzmożonych „inicjatyw zmierzających do podniesienia umysłowego i religijnego poziomu duchowieństwa”¹. O *Abrysie doczesnej szczęśliwości między cieniami ludzkiego nieukontentowania na widok wystawionego dla pożytku duchownego* (1685)² Władysław Tatarkiewicz stwierdził przed laty, iż jest to „pierwsza metodyczna i obszerna praca o szczęściu”³, jednak dopiero w ostatnim dziesięcioleciu koncepcje eudajmonizmu i augustynizmu⁴ autora *Zbioru powinności chrześcijańskiej duchownego i świeckiego stanu* znalazły się w orbicie zainteresowań badań nad przenikaniem się tradycyjnych wartości chrześcijańskich i XVII-wiecznej myśli naukowej oraz filozoficznej⁵, a w 2012 roku opublikowane zostało pierwsze krytyczne wydanie *Abrysu*⁶.

Nieprzeciętna erudycja i rzetelne zorientowanie w nurtujących barokową Europę zagadnieniach naukowych polskiego dostojnika kościelnego, biskupa kijowskiego, łuckiego i poznańskiego, związanego z dworem Jana Kazimierza Wazy i Jana III Sobieskiego, nie uszły

¹ L. Ślękowa, „Abrys” Jana Stanisława Witwickiego. Rekonstrucja, [w:] *Świt i zmierzch baroku*, s. 325.

² Pierwodruk: J.S. Witwicki, *Abrys Doczesnej Szczęśliwości Między Cieniami ludzkiego nieukontentowania na widok wystawiony dla pożytku Duchownego Diecezji Łuckiej y Brzeskiej*, Warszawa, w drukarni Karola Ferdynanda Schreybera 1685. W 1748 roku w Wilnie opublikowano zmodernizowaną językowo i zredagowaną wersję *Abrysu*, a już w sześć lat później, w 1754 roku, ukazało się kolejne wznowienie. Po raz ostatni dzieło pod zmienionym tytułem *O szczęśliwości doczesnej pisma* i w klasycystycznej szacie graficznej ukazało się w warszawskiej Drukarni Nadwornej J.K. Mości w 1779 roku.

³ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 542.

⁴ Witwicki zostaje wymieniony wśród XVII-wiecznych twórców odnawiających zainteresowanie patrystyką, a w szczególności nauką św. Augustyna, w artykule Wiesława Pawłaka. Zob. W. Pawlak, *Erudycja humanistyczna w literaturze religijnej XVII wieku*, [w:] *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, s. 238.

⁵ Najobszerniej na ten temat pisze G. Raubo w rozdziale „Często wchodź w samego siebie”. *O rozumie, introspekcji i szczęściu w „Abrysie” Jana Stanisława Witwickiego* (G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 129–181).

⁶ [J.] S. Witwicki, *Abrys doczesnej szczęśliwości*, oprac. L. Ślękowa, A. Oszczyda, Wrocław 2012.

uwadze jemu współczesnych. Witwicki pojawia się wielokrotnie na kartach diariusza Kazimierza Sarneckiego z lat 1691–1696, przy czym co ciekawe – memuarysta zdawał się odmawiać biskupowi poznańskiemu charyzmy w przemawianiu, zapisując pod datą 12 stycznia 1695 roku, iż „miał kazanie głosem zwyczajnym, że mało kto go słyszał, i to żadnego audytora onym nie ukontentował, wieżę babilońską stawiając, której nie dokończył”⁷. 3 kwietnia tego samego roku zanotował zaś, że sam król nie słuchał Witwickiego z zainteresowaniem:

Mszą wielką śpiewał jm. ks. wileński, kazanie miał jm. ks. poznański przy wielkim ołtarzu, którego ledwo kto słuchał, bo cicho prawil, thema założywszy: surrexit, non est hic, i sam król jm. nie miał gustu do onego słuchania⁸.

Mimo obiekcji wobec oratorskiego talentu biskupa nie ulega wątpliwości, iż Witwicki należał do najbardziej zaufanego grona Sobieskiego i odgrywał istotną rolę w dysputach naukowych toczących się na dworze. Wiadomo również, że pisma religijne Witwickiego czytane były w otoczeniu władcy, między innymi przez królową, o czym świadczy zapisane przez Sarneckiego zdanie z 7 marca 1696 roku („Królowa jm. lekarstwo w ten dzień brała i książkę przy tym jm. ks. poznańskiego, świeżo drukowaną”⁹). Daleko posuniętą konfidencję między Sobieskim a pełniącym ówczasie urząd regenta biskupem potwierdza relacja Sarneckiego zapisana pod datą 29 października 1694 roku:

Bardzo się na tę noc król jm. skarżył, że mało co spał dla słabości zdrowia, dlaczego na łóżku mszy ś. słuchał w swojej lazience i nie ubrany obiad jadł, podczas którego jm. ks. poznański z doktorem Angielczykiem, który jest kalwinem de fide, po francusku dysputował się¹⁰.

Wzmiankowany „doktor Angielczyk” to Bernard O’Connor (ok. 1666–1698)¹¹, medyk irlandzkiego pochodzenia, który w 1694 roku podjął się roli prywatnego lekarza Sobieskiego, a następnie powrócił do Anglii, by wykładać na uniwersytetach w Oxfordzie i Cambridge. W 1698 roku wydał w dwóch tomach dzieło podsumowujące jego doświadczenia na dworze polskiego króla, *The History of Poland*. O’Connor, inaczej niż Sarnecki, część swojego dzieła poświęcił opisowi niezwykle ciekawych debat intelektualnych w najbliższym gronie dworzan Sobieskiego, spośród

⁷ K. Sarnecki, *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego. Diariusz i relacje z lat 1691–1696*, oprac. J. Woliński, Wrocław 1958, s. 166.

⁸ *Ibidem*, s. 210–211.

⁹ *Ibidem*, s. 339. Chodzi zapewne o nie nazbyt „świeżo” wydany *Traktat compendiose zebrany z wolej I.K. Mści Jana III Principis Orthodoxi, O doczesnej Ojca Świętego i Biskupów władzy*, który z pras warszawskiej drukarni pijarskiej wyszedł w 1693 roku. Jak wskazuje tytuł, Witwicki spisał zatem dziełko za namową samego Sobieskiego.

¹⁰ *Ibidem*, s. 155.

¹¹ Bardziej prawdopodobne jest jednak, iż O’Connor był w rzeczywistości katolikiem. Dopiero po przyjeździe do Londynu dokonał konwersji na anglikanizm (D.H. Akerson, *An Irish History of Civilisation*, vol. 1, London 2005, s. 306; A. Krawczyk, *The British in Poland in Seventeenth Century*, „The Seventeenth Century” 2002, nr 17/2, s. 254–272). Warto pamiętać, że od drugiej połowy XVI wieku Rzeczpospolita stała się atrakcyjnym miejscem migracji dla prześladowanych katolików z wysp brytyjskich. Jako wyznawca kościoła Rzymskiego O’Connor nie mógł praktykować medycyny w Anglii, czym można tłumaczyć jego studia we Francji i kontynentalne peregrynacje.

których na pierwsze miejsce wysuwa się dysputa na temat miejsca duszy w ciele. Irlandczyk, promując pogląd mechanicystyczny wystąpił przeciwko tradycyjnemu arystotelesowskiemu stanowisku, zakładającemu obecność duszy w całym ciele. Dowodził, że jedynie cyrkulacja krwi i tchnień życiowych zapewnia ciepło i ruch organizmowi, a zależna jest od impulsu serca, *primum mobile* maszyny ludzkiego ciała, nie zaś od racjonalnej duszy¹².

W dyskusji poza królem i O'Connorem uczestniczyli Witwicki, Andrzej Chryzostom Załuski i Konstanty Brzozowski¹³. Autor *Abrysu* został określony przez Irlandczyka jako „biskup poznański, który w młodości kształcił się na lekarza”¹⁴, dzięki czemu jego wiedza na temat medycyny zyskała sobie uznanie w oczach O'Connora, a sprzeciwiała się arystotelesowskiemu stanowisku jezuitę, Maurizio Voty. Ten zaś, widząc powszechną aprobatę dla nieortodoksyjnych z perspektywy nauki Kościoła poglądów, wpadł w gniew i dowodził, iż:

[...] ani król, ani żaden ze zgromadzonych nie powinien dawać posłuchu wywodom sprzecznym z powszechnie przyjętą opinią Kościoła, zaś upublicznienie podobnych dywagacji mogłoby przynieść zatrważające skutki, gdyż (jak mówił), jeśli dusza nie byłaby obecna w całym ciele, nie ożywiała ciała i nie sprawowałaby wszystkich jego funkcji życiowych, nie mielibyśmy z niej żadnego pożytku, a w konsekwencji żylibyśmy jak inne zwierzęta¹⁵.

Warto zatem zauważyć, iż Witwicki, który początkowo kształcił się w kolegiach jezuickich w Lublinie i Braniewie, by następnie studiować teologię w Rzymie oraz medycynę i geometrię w Paryżu¹⁶, wykazywał się nie tylko niepospolitą wiedzą w czasie, kiedy w Polsce zainteresowanie anatomią wciąż przypisywane było jedynie cyrulikom, a nie było powszechne nawet wśród lekarzy¹⁷, lecz również sporą bezkompromisowością w aprobowaniu poglądów odrzucanych przez Kościół i jezuitów. Uczestnicząc w procesie przeciwko Łyszczyńskiemu, na którego zresztą jeszcze jako biskup łucki w 1686 roku nałożył ekskomunikę za doprowadzenie do małżeństwa swojej córki z bliskim krewnym, Witwicki wraz z biskupem Mikołajem Popławskim wystąpił do króla z prośbą o złagodzenie wyroku śmierci i ścięcie ateisty zamiast spalenia żywcem na stosie¹⁸.

¹² Por. „[...] The Rational Soul was not the Life of the Body, but the Blood only and the Animal Spirits, and that this Blood and Spirits could not possibly depend on the Rational Soul, because it was an involuntary Motion formed by the Mechanic Structure of the Body, and by the natural Impulse of the Heart, which is the *primum mobile* of the whole Machine...” (B. O'Connor, *The History of Poland, in Several Letters to Persons of Quality, Giving an Account of the Ancient and Present State of that Kingdom Historical, Geographical, Physical and Ecclesiastical*, vol. 1, London 1698, s. 181).

¹³ G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 139.

¹⁴ Oryg. „The Bishop of Posnania, who was bred up in Youth a Physician” (B. O'Connor, *op. cit.*, s. 182).

¹⁵ Oryg. „That neither the King nor they ought to hearken to any Discourse contrary to the receiv'd Opinion of the Church; that it might have been a pernicious Discourse had it been publick: for (says he) if the Soul be not in all the Body and perform all its vital Functions, it would be of no use, and consequently we should live like other Animals” (*Ibidem*).

¹⁶ L. Słękowa, A. Oszczyda, *Wstęp*, [w:] [J.] S. Witwicki, *Abrys doczesnej szczęśliwości...*, s. 6.

¹⁷ Por. G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 140.

¹⁸ Por. A. Nowicki, *Udział biskupów w sądzie nad Łyszczyńskim*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1988, nr 2 (148), s. 84.

Chociaż autor *Abrysu*, jak wiemy, zjednał sobie z całą pewnością sympatię O'Connora, spotykał się również z nieprzychylnością innych dostojników kościelnych. Negatywny obraz biskupa przekazał obecny w przytoczonej debacie Załuski, notując w swoim monumentalnym dziele *Epistolarum historico-familiarum* (Braniewo, 1709) między innymi, że Witwicki „chelpił się” znajomością medycyny. Wzmianki Załuskiego na jego temat wynotował skrupulatnie Michał Hieronim Juszyński w *Dykcjonarzu poetów polskich*. Wspominał o tym, że po śmierci biskupa poznańskiego, Stefana Wierzbowskiego, w 1687 roku, Witwicki, będący w owym czasie biskupem łuckim, miał przekupstwem zapewnić sobie otrzymanie wyżej cenionego i przynoszącego większe korzyści majątkowe urzędu. Jak relacjonował Juszyński:

[...] zastawszy Króla w dobrym humorze, pokazał mu testament swój, w którym dom Królewski dziedzicem majątku swego uczynił, i to kanoniczne stratagema, pomimo wielkich intryg dworskich za Bogusławem Leszczyńskim, Biskupem Łuckim, ziednało mu poznańskie¹⁹.

Po przytoczeniu kilku podobnych faktów zaczerpniętych z *Epistolarum historico-familiarum* Juszyński stwierdził jednak, iż „Podobne rzeczy pisał ieden biskup o drugim”²⁰, co pozostawia margines niepewności wobec zasadności zarzutów Załuskiego. Jednakże, co ciekawe, obaj oni, Witwicki i Załuski, przedstawieni zostali w niepocholebnym świetle przez François Daleraka, dworzanina Sobieskiego, który wydał dwutomowe dzieło *Les anecdotes de Pologne* w 1699 roku. Francuz zamieścił w nim dłuższy opis procesu nad Łyszczyńskim, twierdząc – na podstawie informacji przekazanych mu przez markiza de Bethune – że interesujący nas biskupi mieli zapalić się do wydania wyroku na ateistę na skutek żądzy kardynalskiej purpury. W 1686 roku do tej godności wyniesiony został bowiem Michał Stefan Radziejowski, co miało podsycać pragnienia Witwickiego i Załuskiego. Jak pisał Dalerac, dostojnicy liczyli na zyskanie sobie faworu w oczach Innocentego XI:

Cela a reveillé l'ambition des Evêques; les a rendus plus soûmis et plus attachés à la Cour de Rome, qu'ils menagent en toute rencontre avec une delicatesse interessée: l'Evêques de Posnanie entr'autres, a une si grande devotion pour la pourpre, que dans la pensée de se faire un merite auprès du Pape Innocent XI. il a remüé toute la machine de la Diète en 1689²¹.

¹⁹ M.H. Juszyński, *Dykcjonarz poetów polskich*, t. 2, Kraków 1820, s. 334. Bogusław Leszczyński (ok. 1645–1691) został w 1688 roku następcą Witwickiego na stanowisku biskupa łuckiego. Wspominane „intrygi” dotyczyły prawdopodobnie starań Leszczyńskiego, od 1682 roku sekretarza królewskiego, o stanowisko kanclerza wielkiego koronnego, które miał mu obiecać Sobieski. Jednak ostatecznie to królowa Marysienka przeferowała na ten urząd kandydaturę Jerzego Albrechta Denhoffa. Leszczyński zaś, otrzymując biskupstwo łuckie, zachować mógł prepozyturę plocką, lecz zrzec musiał się opactwa czerwińskiego, co oznaczało, że nominacja nie przyniosła mu pożądanego korzyści majątkowych. Por. A. Nowicki, *Udział biskupów w sądzie nad Łyszczyńskim*, s. 72.

²⁰ M.H. Juszyński, *op. cit.*, s. 335.

²¹ [F.P. Dalerac], *Les anecdotes de Pologne, ou Memoires secrets du Regne de Jean Sobieski III. du nom*, a Amsterdam 1699, s. 346–347.

Świadectwo to, wraz z obrazem niechlubnej postawy biskupa poznańskiego, zostało rozpowszechnione już w maju 1699 roku w słynnym, amsterdamskim periodyku „Nouvelles de la république des lettres”²², z którym związany był przez lata Pierre Bayle.

Co jednak istotniejsze z perspektywy literaturoznawstwa, w *Dykcjonarzu poetów polskich* znajdujemy informację, mówiącą o tym, że w roku 1793 Adam Krasieński (1714–1800), biskup kamieniecki, miał być w posiadaniu rękopiśmiennego opisu podróży do Francji, Włoch, Niemiec i Danii autorstwa Witwickiego, „gdzie miało być wiele rzeczy interesujących owoczesną politykę kraiową, i historią związków zagranicznych z Polską”²³. Krasieński własną ręką miał też zapisać w notatkach Juszyńskiego „przedni poeta” pod nazwiskiem twórcy *Abrysu*²⁴. Zawarta w *Dykcjonarzu* wzmianka rzuca nowe światło na możliwe źródła erudycji biskupa poznańskiego.

Niewątpliwa znajomość współczesnej Witwickiemu nauki i polityki europejskiej, w tym z całą pewnością pism Kartezjusza, zdobyta zapewne częściowo podczas studiów i wojaży zagranicznych, a być może rozwijana w czasie przebywania na dworze królewskim dzięki dostępowi do znakomitych zbiorów bibliotecznych Sobieskiego, zachęcają do bliższej lektury *Abrysu*, stanowiącego „nader ciekawy okaz religijno-moralnej prozy 2. poł. XVII w.”²⁵.

2. Vanitas rationis versus ratio fidei

Witwicki, który *Abrys* ofiarowywał osiemnastoletniemu wówczas księciu Jakubowi Sobieskiemu, już na pierwszych kartach swojego dzieła wprowadzał znamienne regułę kontrastu, budującą konsekwentnie cały jego wywód i organizującą jego intelektualne zaplecze. W dedykacji tak bowiem autor określał treść traktatu, posługując się kategoriami zawartymi w samym tytule: „Darujesz, nie wątpię, W.K.M. maluczką jaką chwilkę temu *Abrysomu*, w którymci się pokażą nieukontentowania ludzkiego okazyje i chrześcijańskie w doczesności szczęśliwości” (A 30)²⁶. Biskup poznański sygnalizuje wyraźnie fundamentalny dla jego antropologii rozdzwitek między świeckim „bytem naszym podniebnym”, skazanym na nieustanne niezadowolenie, a eudajmonizmem chrześcijańskim, który obiecuje zapewnienie „doczesnej szczęśliwości”. W rozdziale I, który nazwał *Okażją pisania i wstępem do następujących dyskursów*, rozwija tę

²² Article II. *Les Anecdotes de Pologne...*, „Nouvelles de la Republique de lettres” 1699 (*mois de mai*), par J. Bernard, s. 504–532. Warto zauważyć, że zarówno dzieło Daleraka, jak i periodyk literacki publikowane były przez tego samego wydawcę, Henry’ego Desbordes’a.

²³ M.H. Juszyński, *op. cit.*, s. 336.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ L. Ślękowa, „*Abrys*” Jana Stanisława Witwickiego, s. 326.

²⁶ Skrót A odnosi się do krytycznego wydania *Abrysu* (2012), liczba arabska zaś oznacza odpowiednią stronę w tejże publikacji.

problematykę, zapowiadając metodyczne rozważenie w kolejnych częściach traktatu statusu szeregu nauk i filozofii:

[...] I dlatego postanowiliśmy szukać szczęśliwej drogi, która by nas przez ten świat zaprowadziła do źródła wszystkich szczęśliwości. Szukali tej drogi od wieków różne i liczne mądrych filozofów sekty, które cały świat między siebie podzielili byli dlatego, jako stoicy, perypatetycy, sceptycy, cynicy, epikurejuszowie, ale że mądrość ich jest przed Bogiem głupstwem, lubo niektórzy na tę drogę napadali, statecznie się jej nie trzymali. Więc my chrześcijańskiej ufając prostocie, która część Boskiej mądrości jest, bierzemy ją na pomoc i z nią tej drogi szukamy [A 31].

Uznając dziedzictwo myśli starożytnej za „głupstwo” przed Bogiem, Witwicki wyraźnie wpisuje się w aksjologię wyznaczoną już u progu chrześcijaństwa przez świętego Pawła, który w *Liście do Rzymian* orzekł o Grekach: „Abowiem powiedając się bydź mądrymi, głupimi się stali” (Rz 1, 22), a w *Pierwszym liście do Koryntian* rozwijał myśl następująco:

Bo iest napisano: Zagubie mądrość mądrych, a rostopność rostopnych odrzucę. Gdzież mądry? Gdzież Doktor? Gdzieś badacz świata tego? Izali nie głupią uczynił Bóg mądrość świata tego? Abowiem iż w mądrości Bożej świat nie poznał Boga przez mądrość: podobalo się Bogu przez głupstwo przepowiadania zbawić wierzące. Ponieważ y Żydowie cudów się domagają, y Grekowie mądrości szukają: a my przepowiadamy Christusa ukrzyżowanego, Żydów w prawdzie zgorzeniem, a Grekom głupstwem... [1 Kor 1, 19–23]²⁷.

W najdobitniejszy sposób w okresie wczesnego chrześcijaństwa postawę potępienia deklarował, jak powszechnie wiadomo, Tertulian w *De praescriptione haereticorum* (I/II w. n.e.):

Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo. Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po Jego Ewangelii żadnych dociekań! Skoro wierzymy, to nie życzymy sobie poza wiarą niczego więcej. Bo to jest najważniejsze, że wierzymy i nie ma już niczego więcej, w co byśmy ponadto wierzyć powinni²⁸.

Sam wywód przeciwko filozofii utożsamionej ze źródłem herezji rozpoczynał zresztą Tertulian od nawiązaniu do słów Pawła:

Te właśnie nauki, to wymysły ludzi i demonów, obliczone na lechtanie uszów słuchaczy; to plody mądrości światowej, którą Pan głupstwem nazywa, a sam głupotę tego świata wybiera ku zawstydeniu samej filozofii. Ona bowiem jest matką mądrości światowej, zuchwałą tłumaczką natury i planów Boskich²⁹.

²⁷ Wszystkie cytaty biblijne w niniejszym rozdziale pochodzą z pierwszego wydania Biblii w przekładzie Jakuba Wujka (*Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentu, według Łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski ięzyk z pilnością przelożone [...] Przez [...] Jakuba Wujka [...]*, Kraków 1599).

²⁸ K.S.F. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, [w:] *idem, Wybór pism*, wstęp E. Stanula, oprac. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970, s. 47.

²⁹ *Ibidem*, s. 45.

Również św. Augustyn, nazywany przez Witwickiego „Augustynem Wielkim” (A 65) i „Doktorem Narodów” (A 53), w *De civitate Dei* budował swój wywód w oparciu o przeciwstawienie Aten i Jerozolimy. W księdze XIX powoływał się na Marka Terencjusza Warrona, który miał wyliczyć, że „z tego, co już nagadali filozofowie, roztrząsając sprawę najwyższego dobra i najwyższego zła, mogłoby się dwieście osiemdziesiąt osiem sekt utworzyć”³⁰. Ten sam zarzut wobec myśli przedchrześcijańskiej odnaleźć można było u Tertuliana, który orzekał, że mądrość pogańska to „naśladowczyni” i „falszerka” prawdy, „która sama rozpada się na szereg różnorodnych sekt, zwalczających się wzajemnie”³¹. Znamienna wydaje się natomiast intencja, jaką wyklada Augustyn na początku omawianej księgi:

Mając przed oczyma zadanie swoje, iż odtąd mam rozprawiać o celach, do których zmierzają obadwa państwa, mianowicie ziemskie i niebieskie, wyłożyć mi naprzód wypada [...] sposób i treść dowodzenia śmiertelników, którzy przebojem zapewnić chcieli sobie szczęście w nieszczęsnym życiu doczesnym, – aby się w ten sposób wyjaśniła różnica między ich dobrami marnymi, a naszą już nam od Boga daną nadzieją i temi naszymi dobrami, czyli szczęściem prawdziwym, które nam Bóg da w przyszłości. A wyjaśni się to nie tylko na zasadzie powagi Boskiej, lecz też, gdy wezwiemy do pomocy dowody rozumowe, którymi się posługiwać możemy z uwagi na niewierzących³².

Według świadectwa *De civitate Dei* śmiertelnicy, którzy chcieli zapewnić sobie szczęście w doczesności, dysponowali w przeciwieństwie do chrześcijan jedynie „dobra marnymi”, jednak – co najistotniejsze – daremność prób pogan i ich wielorakich sekt filozoficznych wykazać można, opierając się nie tylko na autorytecie Boga, jak przede wszystkim czynił to święty Paweł, lecz również wykorzystując ich własny oręż argumentacyjny, czyli „dowody rozumowe”. Już w dziele Augustyna zauważyć można zatem zachętę do krytyki filozofii klasycznych na drodze racjonalnego wywodu, co zostało dopełnione w najwyższym stopniu w XVI- i XVII-wiecznej Europie, która poznała sceptycyzm Sekstusa Empiryka i zastosowała go do obrony religii w duchu fideizmu.

Tertulianowa *simplicitas cordis*, w *Abrysie* „chrześcijańska prostota”, jako cnota ściśle związana z dziedzictwem Jerozolimy, powróciła bowiem do łask w szczególności w okresie rozkładu średniowiecznej scholastyki, dla której filozofia sprawować miała funkcję *ancillae theologiae*, by wreszcie ulec dowartościowaniu dzięki sceptycznej krytyce rozumu. Już w okresie przedreformacyjnym w gronie bliskim Girolamo Savonaroli (1452–1498), według którego nauki Chrystusa *supra rationem sunt*³³, pisma Sekstusa Empiryka miały służyć intelektualnej podbudowie

³⁰ Augustyn, *Państwo Boże. De civitate Dei*, t. 3: Ks. XV–XXII, przeł. i objaśnienia napisał W. Kubicki, Poznań 1937, s. 326 (XIX, 1).

³¹ K.S.F. Tertulian, *op. cit.*, s. 47.

³² Augustyn, *Państwo Boże*, s. 326–327.

³³ G. Savonarola, *Triumphus crucis. De veritate fidei*, [Paris] 1524, strony nienumerowane (liber II, caput XIV). Na temat naśladownictwa Chrystusa, ideału *il ben vivere* i innych wątków poruszanych w dziele *Triumphus crucis* zob. D. Weinstein, *A Man for all Seasons. Girolamo Savonarola, the Renaissance, the Reformation and the Counter-Reformation*, [w:] *La figura de Jerónimo Savonarola y su influencia en España y Europa*, al cuidado de D. Weinstein, J. Benavent, I. Rodríguez, Firenze 2004, s. 3–22.

twierdzenia o tym, że tylko objawiona wiedza profetyczna może rościć sobie pretensje do prawdy³⁴. Savonarola, podkreślając niewystarczalność filozofii wobec zbawienia, zalecał jednak jej wykorzystanie w celu apologii wiary: „Quamvis enim per se non sufficient, nonnihil tamen adiumenti conferant in refellendis praesertim fidei adversariis”³⁵. W tę dyrektywę znakomicie wpisywał się właśnie antyczny sceptycyzm. Choć w XV wieku nie udało się jeszcze dokonać przekładu dzieł neopirronisty, intencję tę wyrażało późniejsze dzieło Gianfrancesco Pico della Mirandoli, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*, opublikowane około dwudziestu lat po egzekucji Savonaroli, a stanowiące pierwsze dostępne w języku łacińskim streszczenie sceptycznych poglądów Sekstusa. Autor dokonał systematycznego przeglądu historii filozofii, którego intencja we wstępnych rozróżnieniach zawartych w *Proemium* mogła wydawać się zbieżna z ustaleniami Warrona i Augustyna. Pico stwierdzał bowiem, że – chociaż istnieje tylko jedna prawda – starożytność wynalazła wiele dróg jej poszukiwania, co skutkowało trwającymi przez wieki wojnami między poszczególnymi szkołami filozoficznymi:

Nam cum una tantum veritas et sit, et habeatur, multae tamen sunt viae, quibus ad eam pervestigandam accessit antiquitas, atque hinc quamquam *diversitas* manavit opinionum, eis tamen et scientiae, et sapientiae, et doctrinae, appellationes indiderunt, honesta illa quidem nomina, si quod sperabant fuissent consecuti, sed non tot inter illos bella nec tot saeculis viguissent³⁶.

Sam zresztą Pico della Mirandola pod głoszą *Quid auctor curet* odwoływał się do dzieła *De doctrina christiana* „najwybitniejszego” Augustyna (*Augustinus eminentissimus*), z którego – podobnie jak Savonarola – zaczerpnął myśl o konieczności odebrania mądrości poganom, „jej bezprawnym posiadaczom” (*iniusti possessores*):

Ac sane Augustinus in literis longe eminentissimus apud philosophos Gentium, non omnia, nec etiam plurima necessario vera, ut posteriores quidam, sed si qua vera invenirentur, ea tanquam iniustis possessoribus vendicanda scribit in libris de Christiana doctrina³⁷.

Augustyn w dziele o nauce chrześcijańskiej stwierdzał natomiast:

Tych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy [*sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus*], należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek³⁸.

³⁴ R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 21.

³⁵ G. Savonarola, *Triumphus crucis. De veritate fidei*, strony nienumerowane (liber IV, caput II).

³⁶ G. Pico della Mirandola, *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis christianae disciplinae, distinctum in libros sex, quorum tres omnem philosophorum sectam universim, reliqui Aristotelem et Aristoteleis armis particulatim impugnant, ubique autem christiana et asseritur et celebratur disciplina*, Mirandulae 1520, s. I). Na ten temat zob. F. Bottin, L. Malusa, G. Micheli [et al.], *Models of the History of Philosophy*, vol. 1: *From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*, ed. by C.W.T. Blackwell, P. Weller, Dordrecht, Boston, London 1993, s. 41.

³⁷ G. Pico della Mirandola, *Examen vanitatis doctrinae gentium...*, s. VIII. Podkr. – A.K.

³⁸ Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzami opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 112–113 (II, XL, 60). Oryg. „Philosophi autem qui vocantur si qua forte vera et fidei nostrae

Pico dzielił augustyńską myśl z bliską mu koncepcją wiary Savonaroli, który dwukrotnie w dziele *De veritate fidei*, nie powołując się bezpośrednio na autorytet autora *De doctrina christiana*, używał wzmiankowanego sformułowania:

Quaecunque tamen illi bene dixerunt minime spernenda, sed tanquam ab iniustis possessoribus in ius nostrum transferenda putamus” (Liber IV, caput II: *Relligiones a philosophis traditas defectuum et errorum plenas fuisse*)

[...] omnia quae bene dicta sunt in ius suum tanquam ab iniustis possessoribus sibi vindicant” (Liber II, caput XIV: *A sapientia Christi fidem esse veram*)³⁹.

Jednak oryginalność dzieła *Examen vanitatis* charakteryzowało przede wszystkim wykorzystanie sceptycznych argumentów Sekstusa w celu zdyskredytowania wszelkiej myśli racjonalnej opierającej się na nieustannych sporach i sprzecznościach między różnymi szkołami filozoficznymi. Autor wprost tłumaczył swoją rewerencję dla autora *Zarysów pirrońskich*, stwierdzając, że jego wyjątkowość polegała na tym, iż był „filozofem, który przeciwstawiał się filozofom” (*ex eo igitur Sexto multa tanquam a Philosopho contra Philosophos et atullimus et afferemus*⁴⁰), a sam sceptycyzm (*sceptica facultas*) opisywał jako pogląd o długim rodowodzie antycznym (*nec nova, sed antiqua*), nie wygasły, lecz wciąż trwający (*nec extincta, sed diuturna*⁴¹). Wyraźnie widać, że intencją retoryki Pico della Mirandoli było podtrzymanie autorytetu sceptycyzmu, który w pierwszej połowie XVI wieku mógł wydawać się propozycją świeżą i nowatorską, jako filozofii starożytnej o ponadczasowym charakterze. Jednak już ćwierć wieku później poglądy sceptyczne, choć niezależne od pism Sekstusa, zaczęły być coraz powszechniej wykorzystywane w celach polemicznych do potępienia poglądów oponentów ideowych i politycznych, określane były wówczas wysoce pejoratywnym określeniem „nowych”. Teodor Beza, zagorzały zwolennik Kalwina, już w 1554 roku wydał pismo *De haereticis*, w którego tytule zawarł jednoznacznie deprecjonujące określenie *adversus novorum Academicorum Sectam*⁴². Sebastian Castellio w swojej polemice z Bezą, podobnie jak Pico della Mirandola, podkreślał antyczną proveniencję i długą historię sceptycyzmu:

accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda”. Podkr. – A.K.

³⁹ G. Savonarola, *op. cit.*, strony nienumerowane. Na marginesie warto zauważyć również, że sformułowanie Augustyna i Savonaroli włożył w usta Wilhelma z Baskerville Umberto Eco w powieści *Imię róży*, pisząc: „Wiedza chrześcijańska będzie musiała na nowo objąć w posiadanie wszystkie te biegłości, odebrać je poganom i niewiernym *tanquam ab iniustis possessoribus*” (U. Eco, *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, wyd. 6, Warszawa 1999, s. 104).

⁴⁰ Cyt. za: E. Garin, *History of Italian Philosophy*, vol. 1, transl. and ed. by G. Pinton, Amsterdam, New York 2008, s. 388.

⁴¹ Por. „At neque Sceptica facultas nova sed antiqua, nec Romana, sed Graeca, nec extincta cum coepisset, sed diuturna” (G. Pico della Mirandola, *Examen vanitatis doctrinae gentium...*, s. VII).

⁴² *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus adversus Martini Belli farraginem et novorum Academicorum Sectam, Theodoro Beza Veselio auctore*, Geneva 1554. Była to odpowiedź na opublikowaną przez Sebastiana Castellio pod nazwiskiem Martinusa Belliusa kompilację opinii teologicznych przeciwnych prześladowaniu heretyków, znanej głównie jako *Farrago Belli* (1554). Por. I. Backus, *op. cit.*, s. 71–72.

Iam igitur ad rem veniamus ac primum de titulo libri tui, Beza, agamus, in quo tu nos ut in ipso statim limine reddas infames, apellas novos Academicos. Hic ego multa reprehendo. Primum quod philosophicarum sectarum optimam in hoc titulo obiter vituperas. Deinde quod novum vocas quod est vetustissimum [...]. Hoc institutum fuisse sanum, nemo sanus negabit⁴³.

O ile poglądy przekazane przez Pico della Mirandolę po raz pierwszy wprowadzały do łacińskiego piśmiennictwa szeroki wachlarz argumentacji Sekstusa, o tyle zarzut „nowości” w odniesieniu do sceptycyzmu akademickiego był jedynie zabiegiem erystycznym, co próbował odsłonić Castellio.

W znamienity sposób autor *Examen vanitatis* dystansował się również od dzieła swojego wuja, sławnego Giovanniego Pico della Mirandola, którego podziwiał za doskonały warsztat naukowy, elokwencję i niestrudzoną pracę (*indefesso studio*), jednak zamiłowanie do prawdy kazało mu przyjąć zupełnie różne intencje w poszukiwaniach intelektualnych. Zamiar pogodzenia nauki Arystotelesa i Platona, przyświecający autorowi *Oratio de hominis dignitate* i *De ente et uno*, Gianfrancesco uznawał z jednej strony za tak trudny, że być może aż „przekraczający ludzkie możliwości” (*supra humani captum*), z drugiej zaś sam uznawał, że bardziej użyteczne jest uznanie twierdzeń filozofów pogańskich za niepewne (*Mihi autem venit in mentem consentaneum magis esse et utile magis incerta reddere philosophorum dogmata, quam conciliare, ut patruus volebat*), a w konsekwencji odrzucenie ich na wzór dawnych teologów poprzedzających scholastyczny intelektualizm⁴⁴. Jak opisywał intencję autora *Examen vanitatis* Garin:

Między filozofami nie ma zgody, rozum sam sobie nie wystarcza. Ponad misterną tkaniną kłamstwa rozumu, ponad sprzecznościami intelektu, ponad bezwzględną niewystarczalnością ludzkich poszukiwań, istnieje ponadracjonalna pewność objawienia⁴⁵.

Choć z perspektywy historii idei dzieło Pico della Mirandoli stanowi kluczowy tekst filozoficzny obrazujący adaptację sceptycyzmu do roszczeń nie tylko antydogmatycznych, lecz przede wszystkim antyintelektualnych, w konsekwencji forsujących drogę fideizmowi, nie wywarło ono znaczącego wpływu na myśl epoki i pozostało niemal nieznan⁴⁶. Upowszechnienie pirronizmu w filozofii renesansu przyniosły dopiero łacińska edycja pism Sekstusa i *Apologia*

⁴³ S. Castellio, *op. cit.*, s. 22.

⁴⁴ Por. „[...] in quo interpretando diversae sectae, diversi duces, quamquam extitit Ioannes Picus Galeotti patris mei frater, qui et ingenio et memoria et indefesso studio et doctrina singulari et praecellenti inter scribendum de rebus maximis facundia, nostri temporis hominibus et admirationi fuit et stupori. Hic quod ab aliis fieri posse creditum est magis quam probatum et pollicitus fuerat et servasset, hoc est, Aristotelis et Platonis dogmata conciliare, quod negotium ad praesentem usque diem multis difficillimum, nonnullis etiam supra humani captum ingenii creditur esse. Mihi autem venit in mentem consentaneum magis esse et utile magis incerta reddere philosophorum dogmata, quam conciliare, ut patruus volebat. Sequi enim in hac re malo antiquos illos ex nostra fide theologos qui in gentium philosophos potius agendum duxere et eorum excindenda dogmata, quam ipsorum ex dogmatis philosophari nonnullorum more, qui seculis posterioribus doctrinae studia percoluerunt, quanquam et inter hos fuerunt, qui prioribus illis accesserint” (G. Pico della Mirandola, *Examen vanitatis doctrinae gentium...*, s. VIII).

⁴⁵ E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, s. 182.

⁴⁶ R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 21.

Rajmunda Sebond Montaigne'a. Znamiennym wyjątkiem jest jednak Gentian Hermet, drugi po Stephanusie nowożytny tłumacz greckich pism neopirronskich, który w przedmowie do wydania *Adversus mathematicos* w 1569 roku powoływał się na przykład Pico della Mirandoli:

Quanto usui autem esse possit Sexti Empirici commentarius adtuenda Christianae religionis dogmata adversus externos Philosophos, pulchre docet Franciscus Picus Mirandulanus in eo libro quo Christianam tuetur philosophiam adversus dogmata externorum Philosophorum⁴⁷.

Kierunek refleksji zawartej w *Examen vanitatis* kontynuował także, choć nie jest jasne, czy w rzeczywistości znał dzieło włoskiego humanisty⁴⁸, Henryk Korneliusz Agryppa z Nettesheim, nader tajemniczy myśliciel ezoteryczny, kabalista i teoretyk magii, który prawdopodobnie w 1530 roku opublikował wielokrotnie wznawianą pracę zmierzającą do zupełnej dewaluacji ludzkiego rozumu i idei nauki, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*⁴⁹. W tym sprzężeniu sceptycznego potępienia nauk z fascynacją okultyzmem (*De occulta philosophia libri tres*, 1531–1533) Wouter Hanegraaf, jeden z czołowych, współczesnych badaczy tradycji ezoterycznej, dostrzega modelową realizację legendy Fausta, która legła u podstaw dramatu Goethego⁵⁰.

W Rzeczypospolitej nazwisko Agryppy nie było nieznane⁵¹, jego dzieło *De nobilitate et praecellencia feminei sexus eiusdemque supra virilem eminentia libellus*, stanowiące oryginalny wkład w renesansowy nurt przepracowania tradycyjnej perspektywy mizogicznego oglądu kobiety, - zostało przełożone przez Macieja Wirzbięte jako *Henryka Korneliusza Agryppy O słachetności a zącności płci niewieściej* w 1575 roku⁵². Tłumacz w przedmowie wyraził wspólne renesansowym uczonym – Erazmowi, Vivesowi czy Scaligerowi⁵³ – przekonanie, że autor był człowiekiem „wysokiego rozumu i w rozlicznych naukach wyćwiczonym”, a jego intencję wykladał następująco:

⁴⁷ G. Hermet, *Illustrissimo et in primis reverendo Carolo Cardinali Lotharingo Gentianus Hermetus in Christo plurimam precatur salute*, [w:] *Sexti Empirici [...] adversus mathematicos...*, k. A_{2v}. Podkr. – A.K.

⁴⁸ Wbrew twierdzeniom niektórych badaczy nie ma też żadnych prawdopodobnych dowodów na to, by Agryppa znał pisma Sekstusa. Sądzić można natomiast, że opierał się na Galenie i *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusza. Zob. na ten temat: L. Floridi, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford 2002, s. 37–38.

⁴⁹ Popkin podaje, że Agryppa napisał *De incertitudine* w 1526 roku, nie podaje jednak daty pierwszej publikacji. Marc van der Poel, monografista niemieckiego humanisty, pierwsze wydanie datuje na 1530 rok, z czym zgadza się również Floridi. Por. M. van der Poel, *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamations*, Leiden 1997, s. 105; L. Floridi, *op. cit.*, s. 38.

⁵⁰ W.J. Hanegraaff, *Heinrich Cornelius Agrippa*, [w:] *The Occult World*, ed. by C. Partridge, Abingdon 2015, s. 92.

⁵¹ W 1543 roku w drukarni Macieja Scharffenberga opublikowano również krótką broszurę medyczną Agryppy, przełożoną przez nieznanego tłumacza: *Krótką nauka rządzenia ku ustrzeżeniu od zarażenia powietrza, a gdyby kto już zachwycił, iako ząsę ratować z bożą pomocą, przez znamienitego człowieka Henryka Korneliusza Agryppę doctora cesarskiego sprawiona*. Zob. przedruk wraz z broszurą Franciszka Mymera (1532): *Dobrego ządrowia rządzenie 1532, i Nauka rządzenia ku ustrzeżeniu od zarażenia powietrza 1543*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1899. Bibliografia Estreichera notuje również łacińską pracę *Contra pestem antidota securissima* wydaną w krakowskiej drukarni Unglera w 1534 r. Franciszek Dowmont Giedroyć, historyk medycyny, uznawał jednak rok i miejsce publikacji *Contra pestem* za niepewne. Zob. F. Giedroyć, *Mór w Polsce (w wiekach ubiegłych)*. *Zarys historyczny*, „Kronika Lekarska. Pismo Poświęcone Przeglądowi Postępów Umiejętności Lekarskich” 1899, z. 5, s. 258.

⁵² Zob. na ten temat m.in.: K. Obremski, „*Szare kurki przy bażantach*”? *Męskie odstępstwa od układu patriarchalno-niewolniczego*, [w:] *Literatura dawna a współczesna humanistyka*, pod red. K. Obremskiego, Toruń 2010, s. 269–274.

⁵³ C. Nauert, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965, s. 323.

To tedy rozmaite szczęście obojgo pogłowia uważając u siebie mąż czasu onego wysokiego rozumu i w rozlicznych naukach wyćwiczony Kornelius Agrippa, słusznie się podjął tej prace, że napisał obronę białychgłów przeciw ich obmowcom a nieprzyjacielom, aby tak pokazał, że ony w swym rodzaju nie mniej są godny prawdziwego oślączenia a ozdoby, jako i mężowie. A jako oboje to stworzenie szkaradzie upadło, tak też każde z osobna wielka moc boża w sobie niesie a okazuje. Potym, jeśliże się godziło onym ludziom zacnym a uczonym pisaniem swym jednemu wychwalać kwartanę febrę, a drugiemu Erazmusowi Roterodamowi zalecenie błazeństwa dosyć dostatecznie, czemuż się tego słuszniej uczynić nie godziło Korneliusowi Agrippie, który strofuje zbytnie obmowce a szacunkarze białychgłów i jawnie to ukazuje, że słusznie a jednak mają być zalecone i wychwalane jako i mężowie⁵⁴.

W XVI i XVII wieku trudno jednak w polskiej literaturze odnaleźć ślady szerszej znajomości pism niemieckiego humanisty i jego sceptycznego ataku na naukę. Dopiero formacja oświeceniowa zdradza większą świadomość złożonej twórczości i ekscentrycznej osobowości Agryppy, mającej swoje konsekwencje w jego burzliwej biografii. Krasicki w *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości* notował:

AGRIPPA (Korneliusz) urodził się w Kolonii w roku 1486. Przymioty jego wielkie, nieumiarkowane rostopnością, były przyczyną wielorakich w życiu jego całym nieszczęść. Umarł roku 1535. Xięgi jego są następujące: De occulta philosophia [...] de vanitate scientiarum [...]⁵⁵.

W XVII-wiecznej Europie zła reputacja Agryppy ugruntowana była w pismach poświęconych refutacji sceptycyzmu, czego dobrym przykładem jest dzieło *De scepticismo* (1652) niderlandzkiego teologa i filozofa, Martina Schoocka, ucznia Gisbertusa Voetiusa⁵⁶. Jego głównym zamiarem była dyskredytacja kartezjanizmu, której dokonał w dziele *Admiranda methodus novae philosophiae Renati De Cartes* (1643), ta jednak skłoniła go do poszerzonej refleksji nad historią sceptycyzmu, w której obok Mikołaja z Kuzy czy Francisco Sanchesa ważną rolę odgrywał właśnie autor *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Podobnie surową ocenę autora, choć wystawioną raczej z pozycji autorytetu i powagi nauki niż wiary, w polskiej myśli odnaleźć można w pierwszej ćwierci XIX wieku. Ciekawe świadectwo tendencyjnego ataku na myśl niemieckiego humanisty przynosi bowiem w 1817 roku rozprawa *Nad przyczynami uwłaczających Naukom mniemań, odradzających się w różnych Wiekach Świata*⁵⁷ Józefa Floriana Sołtykowicza (1762–1831), w której autor poświęca długi, retorycznie napastliwy passus opisaniu złowróżbnych skutków lektury *De incertitudine*:

Ta to czarująca namiętność próżności, jak owa twarzą powabna a jadowitym gadem zkędzierzona Meduza, Mędrców i Uczonych w kamiennych i na nic nieczułych przemieniająca samoistców, szczyć się może po Sexcie Empiryku szkodliwszemi jeszcze nad niego kochankami swojemi, Henrykiem, Korneliuszem Agryppą i Grzegorzem Lilio-Giraldym. – Sextus Pirroneczyk pisał dla

⁵⁴ Henryka Korneliusza Agryppy *O słachetności a zachości płci niewieściej*, przeł. M. Wirzbięta, wyd. S. Tomkiewicz, Kraków 1891, s. 12.

⁵⁵ I. Krasicki, *Zbior potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabetu ułożonych*, t. 1, Warszawa, Lwów 1781, s. 50.

⁵⁶ Zob. więcej: T. Verbeek, *From „Learned Ignorance” to Scepticism. Descartes and Calvinist Orthodoxy*, [w:] *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. R.H. Popkin, A. Vanderjagt, Leiden 1993, s. 36–37.

⁵⁷ Referat wygłoszony na „posiedzeniu Publicznem Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim połączonego. Dnia 15. Czerwca 1817 roku przez Józefa Sołtykowicza P.W. czytana”.

Filozofów; nie mógł być czytany ani zrozumiany wszędzie, tylko od ludzi Nauką Filozofii się bawiących. Obszerność pism jego odrażała od nich niewprawne w zgłębianie myśli i rozumowań zawilskich Pospółstwo. – Korneliusz zaś Agryppa, niebezpieczniejszy od samego Karneadesa Sceptyka, który powiedział, „że Filozofia podług niego żadnej nie miała pewności, a że o resztę się nie pytał, – nie już samą filozofię jak ten, nie już samą Poezyą i Retorykę, nie Logikę, nie Matematykę, nie Fizykę, nie Etykę, tylko jak tamten; ale wszystkie Umiejętności, wszystkie Sztuki i Kunszta, wszelkie jakie tylko znaleźć się mogą wiadomości i Dowcipu ludzkiego wynalazki, nie już nie wspierającami się na żadnej pewności, jak tamci obydwaj, ale zupełnie bezpożytecznymi i owszem szkodliwemu w Dziele swoim wystawił, albo przynajmniej wystawić usiłował. – Pismo zaś jego, bez żadnych rozumowań, dogmatycznymi jak gdyby wyrokami, przyganami i złośliwymi przekąsami, że tak rzekę, nadziane; pojęciu wszystkich dostępne; a przytem łatwością pióra, różnorodnością rzeczy i błyskotkami niekiedy Dowcipu przynęcające; powszechniej też i skuteczniej na poniżenie Nauk i upowszechnienie niesłusznego o nich uprzedzenia, pomiędzy najliczniejszą częścią czytających, wpływ swój w Europie rozszerzyć mogło i musiało⁵⁸.

Twierdzenie Sołtykowicza o nieprzystępności pism Sekstusa dla szerszego kręgu odbiorców z pewnością dałoby się przyłożyć do dzieła Gianfrancesco Pico della Mirandoli, którego obszerny, naszpikowany erudycją traktat nie zdobył wielu czytelników. W istocie, pisma Agryppy zyskały znacznie szerszy oddźwięk, warto jednak zauważyć, że w odbiorze późnooświeceniowego człowieka nauki *De incertitudine* traciło zupełnie swój fideistyczny charakter, a apologia ponadracjonalnej wiary nie została rozpoznana jako podstawa odrzucenia wiedzy.

Wirzbięta słusznie kreślił pewną paralelę między Agryppą a Erazmem, gdyż ten pierwszy nie stronił również od satyrycznych zabiegów inspirowanych *Pochwałą głupoty*. Wystarczy nadmienić, że przedostatni rozdział *De incertitudine* zatytułowany jest *Ad encomium asini digressio*⁵⁹ i stanowi klucz do zrozumienia całego dzieła. Podobnie jak Erazm pisał o „głupocie krzyża” (*stultitia crucis*), a apostołów nazywał idiotami (*idiotae ac pingues*)⁶⁰, tak Agryppa eklektycznie łączył asocjacje biblijne (Jezus wjeżdżający do Jerozolimy na grzbiecie osła) z wpływami neoplatonizmu, magii naturalnej i kabały⁶¹, by przekonać, iż *mysteria asini* przekracza wymiar ludzkiej wiedzy i przewyższyła naukę hebrajskich mędrców (*Hebraeorum doctores fortitudinis ac roboris excellit*)⁶². W rozdziale pierwszym, *De scientiis in generali*, autor stwierdzał natomiast, iż wspólna wszystkim filozofującym była zawsze idea, iż każda nauka stanowi dla człowieka wartość, a nawet cząstkę

⁵⁸ J.S. Sołtykowicz, *Nad przyczynami uwłaczających Naukom mniemań, odradzających się w różnych Wiekach Świata*, [w:] *Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim połączonych*, t. 3, Kraków 1818, s. 296–297.

⁵⁹ *Ad encomium asini digressio* można właściwie uznać za ostatni zasadniczy rozdział *De incertitudine*, po nim następuje bowiem jedynie część zamykająca (*Operis peroratio*). Warto również zauważyć, że „pochwała osła” Agryppy została przełożona z łaciny na język niemiecki przez Sebastiana Francka, tłumacza *Stultitiae laus* Erazma, i opublikowana w jednym tomie (*Das Theil vnd Künstlich Buechlin Morie Encomion...*, 1543).

⁶⁰ Analogicznie, Agryppa nazywał apostołów „osłami”, a rozdział *Ad encomium asini digressio* rozpoczynał od słów: „Sed ne quis me calumnietur quod Apostolos vocarim asinos, ipsius asini mysteria paululum quidem sed non extra propositum digredientes, paucis explicabimus...” (H.C. Agrippa ab Nettlesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva, ex postrema Authoris recognitione*, Coloniae 1575, caput CII, strony nienumerowane).

⁶¹ Zob. więcej: M. Mañas Núñez, *El De vanitate scientiarum de Cornelio Agrippa. Vituperio de las ciencias y Elogio de asno*, „Revista de Estudios Latinos (RELat)” 2003, no 3, s. 195–203.

⁶² H.C. Agrippa ab Nettlesheim, *op. cit.*, caput CII, strony nienumerowane.

boskości⁶³. Całe dzieło o niepewności i marności nauk miało natomiast na celu dowiedzenie, iż myśl ta jest dalece błędna, a w konsekwencji oczyszczenie ludzkości z iluzji wiedzy, by jedyny możliwy sposób poznania oprzeć na fundamencie objawienia⁶⁴. Dlatego też w końcowym rozdziale Agryppa, inspirując się przykładem Erazma, dokonał apologii tajemnicy prawdziwej mądrości, opartej na judeochrześcijańskim i kabalistycznym symbolu osła⁶⁵.

U progu XVII wieku natomiast fideistyczną wykładnię sceptycyzmu w najdonioślejszej formie zaproponował Pierre Charron w dziele *De la sagesse* (1601). Helleński pirronizm *Prób* przeobraził się w redakcji Charrona w chrześcijański akademizm, a sceptyczne motto *que sais je* w nieznoszące sprzeciwu *je ne sais*. Od drugiego, pośmiertnego wydania (1604) dzieło otwierał opatrzone odautorskim komentarzem frontysepis⁶⁶ przedstawiający alegorię mądrości – nagą kobietę na postumencie, do którego przykute kajdanami zostały cztery postaci personifikujące Namiętność (*la Passion*), Opinię (*l'Opinion*), Przesąd (*la Superstition*) i Naukę (*la Science*). Ta ostatnia trzyma w ręku otwartą księgę, która mieści inskrypcję *ouy non*. Grafika sugeruje, że nauka – rozumiana dogmatycznie jako fałszywa cnota służąca prawom i obyczajom (*vertu ou proud'homme artificielle, acquise, pedantesque, serve des loix et coutumes*⁶⁷) – nie idzie w parze z mądrością, co do której pozostaje w stosunku poddaństwa. Swoją ideę *sagesse* określał bowiem myśliciel jako „roztropaną prawość człowieka, polegającą na znajomości własnej natury, na umiarkowaniu i stosowaniu właściwych reguł działania”⁶⁸. Naga kobieta przedstawiona jest ze skrzyżowanymi rękoma, co ma oznaczać, iż jest ona niezależna wobec czegokolwiek poza nią samą, szczęśliwa ze swojej istoty (*les bras croisez, comme's embrassant elle mesme, comme se tenant à soy, sur soy, en soy, contente de soy*⁶⁹). Obrazowe ujęcie mądrości wyraźnie sugeruje, jakie są warunki jej osiągnięcia – wywyższenie się ponad niewolnictwo względem czterech personifikacji i przejrzanie się w zwierciadle, które zdaje się mówić: *je ne sçay*.

⁶³ „Vetus opinio est et ferme omnium philosophantium concors et unanimis sententia, qua arbitrantur scientiam quamlibet, homini ipsi, pro utriusque captu ac valore nonnihil divinitatis adferre...” (*Ibidem*, caput I, strony nienumerowane). Znamienne, że Agryppa użył deprecjonującego słowa *philosophantium* zamiast *philosophorum*. Por. M. Mañas Núñez, *op. cit.*, s. 192.

⁶⁴ Por. M. Valente, *Heinrich Cornelius Agrippa*, [w:] *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, s. 7.

⁶⁵ W nauce kabalistycznej osioł jest symbolem mądrości, *Chochma* (hebr. חכמה). Agryppa odwoływał się do sefiry (*sephiroth*) i utożsamiał pojęcia *hochma* oraz *sapientia* (H.C. Agrippa ab Nettesheym, *op. cit.*, caput CII, strony nienumerowane). Kabalistyczne aspekty dzieła Agryppy miały wywrzeć wpływ na kosmologię Giordano Bruno. Por. J. Matula, *Divinus Asinus. The Symbol of Asinus in the Works of Giordano Bruno*, [w:] *Philosophy of Giordano Bruno*, ed. by T. Nejeschleba, Olomouc 2003, s. 143.

⁶⁶ Charron zmarł w listopadzie 1603 roku, jednak wiadomo, że w liście z 27 kwietnia tego samego roku pisał do Gabriela Michela de la Rochemaillet o swoim życzeniu dodania do kolejnego wydania frontysepisu zgodnego z jego własnym opisem, który został zawarty w przedmowie do drugiego wydania jako *Explication de la figure qui est au frontispice de ce livre*. W edycję z 1606 roku włączono również sonet, stanowiący ekfrazę obrazu przedstawionego na frontysepisie. Zob. M.C. Horowitz, *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton 1998, s. 224.

⁶⁷ *Explication de la figure* cytuję za wydaniem: P. Charron, *De la sagesse trois livres*, a Amsterdam 1662.

⁶⁸ I. Dąbmska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, s. 36.

⁶⁹ P. Charron, *De la sagesse trois livres*, a Amsterdam 1662, s. 3.

Wizerunek dalece odbiega od konwencjonalnych alegorii chrześcijańskich przełomu XVI i XVII wieku. Wystarczy przypomnieć, że według *Ikonologii* Cesarego Ripy *sapienza* to dziewica z otwartą księgą (w domyśle – z *Biblią*) w jednej ręce i zniczem oznaczającym „światło rozumu”⁷⁰ w drugiej. *Sapienza humana* natomiast to młodzieniec, w niektórych redakcjach przypominający klasyczne ujęcie Apolla, a posiadający cztery ręce i czworo uszu, ponieważ: „[...] aby być mądrym, nie wystarczy kontemplacja, lecz również potrzeba wdrożenia się i praktyki w interesach, co oznaczają dłonie, a także słuchania cudzych rad, czego znakiem są uszy”⁷¹. Jego rekwizytami są zaś kolczan i flet poświęcony Apollinowi. Charronowska *sagesse* nie ma wiele wspólnego z tymi wyobrażeniami usankcjonowanymi popularnością dzieła Ripy. Alegoria zyskuje na złożonej wymowie, gdyż przedstawienie przykutych łańcuchami personifikacji sugeruje „wrogię” przekonania, których zniewolenie jest warunkiem triumfu mądrości. Dla takiego ujęcia Namietności, Opinii i Przesądu można by doszukiwać się oczywiście stoickiej proveniencji, jednak umieszczenie Nauki wśród tych alegorii wydaje się zabiegiem jednoznacznie wskazującym na sceptyczną intencję. Warto zwrócić uwagę, że księga stanowiła dotąd raczej atrybut Mądrości, a w ikonologii Ripy do Nauki przynależały natomiast takie atrybuty, jak kula i trójkąt oraz – co ważne – lustro, które miało symbolizować dostrzeganie istoty rzeczy pomimo przygodnych i przypadkowych kształtów materii. Tymczasem w Charronowskiej grafice to księga, w której szuka się jasnych odpowiedzi – „tak” lub „nie” – stała się symbolem Nauki, a lustro – Mądrości, kontemplującej samą siebie i kontentującej się repliką *je ne sais*.

Autor monografii Charrona, Renée Kogel, tak tłumaczy jego epistemologiczną doktrynę:

Zalozonym celem *De la sagesse* było nauczenie człowieka bycia mądrym; Charron powiada, że trzeba być sceptykiem, żeby stać się mądrym. Ten paradoks wynikał z przekonania, iż gromadzenie wiedzy i tradycyjne opinie ludzkości są przeszkodą na drodze do zdobycia prawdziwej mądrości. Ta mądrość wymaga uległości umysłu, giętkości i zdolności do rozważania wszystkich problemów z relatywnych punktów widzenia oraz odrzucania poglądów uznawanych za powszechne, dopóki nie zostaną one poddane wolnemu i bezstronnemu sprawdzeniu. Wszystkie te właściwości, jak wierzył Charron, mogą się rozwijać dzięki zdrowej dawce sceptycznego zwątpienia. Charron podaje dwa najważniejsze argumenty dla przyjęcia postawy, którą nazywa „spokojem” – zawieszeniem sądu: renesansową epistemologię, która twierdziła, że opinia unieważnia rozumienie, oraz tradycyjne sceptyczne propozycje, które utrzymują, że zarówno rozum, jak i zmysły są błędne⁷².

Podobnie jak w przypadku ewaluacji neostoicyzmu autora, co wzmiankowane było w poprzednim rozdziale, wśród badaczy nie ma również zgody co do granic czy ostatecznych celów, jakie narzuca sceptycyzmowi Charron. Tullio Gregory forsował interpretację⁷³, podług której *De la sagesse* w pełni zasługiwało na miano „modlitewnika libertynów”, jakim próbowała

⁷⁰ C. Ripa, *Ikonologia*, przeł. I. Kania, Kraków 1998, s. 268.

⁷¹ *Ibidem*, s. 268–269.

⁷² R. Kogel, *Pierre Charron, Genève 1972*, s. 109.

⁷³ Zob. T. Gregory, *op. cit.*, s. 37–56 (rozdz. „Księga skandaliczna” *Pierre’a Charrona*).

dyskredytować dzieło krytyka konserwatywna, i inicjowało francuską tradycję wolnomyślicielską, która prowadzić miała do zasadniczej kulminacji w XVIII-wiecznej księdze ateizmu, *Theophrastus redivivus*⁷⁴. Jak stwierdzał Gregory:

[...] jeśli dokonamy uważnej analizy serii paralelizmów i rozróżnień przeprowadzonych przez Charrona, wówczas interpretacja w konwencji fideistycznej, dążąca do sprzymierzenia go wraz z innymi apologetami jego czasów okazuje się błędna; u tych ostatnich niełatwo będzie odnaleźć analogiczną obronę zadań krytycznych rozumu sceptycznego i podobnie radykalną negację uniwersalności wartości, odrzucenie antropocentryzmu, który dochodzi do wyniesienia zwierzęcia nad człowieka, krytykę przesądu, pociągającego za sobą cały kompleks rytuałów religijnych, odrzucenie prozelityzmu i nawrócenie grzesznika⁷⁵.

Popkin, przeciwnie, uważa, że z większą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić można, że Charron był „szczerym fideistą”, nie zaś „skrytym ateistą”⁷⁶. Z całą pewnością zgodzić trzeba się natomiast, iż Charron snuł w *De la sagesse* rozważania na temat – mówiąc współczesnym językiem – socjologii czy antropologii religii, traktując potrzebę transcendencji jako część ponadhistorycznej natury człowieka i dokonując krytyki idolatrycznych rytuałów. Taka refleksja mogła prowadzić w rozwiniętej formie do ateistycznych konstatacji, jak w dziele *Theophrastus redivivus*, w którym:

[...] chodzi o wykazanie, że wszystkie religie ze wszystkimi swymi cudami, wyroczniami, prorocत्वami i objawieniami to jedno wielkie oszustwo, jakiego dopuszczają się wytrawni władcy wobec zabobonnych narodów w imię swych czysto politycznych celów, to znaczy dla utrzymania porządku i sprawowania władzy⁷⁷.

W rozdziale *Religionem esse artem politicam* anonimowy autor stwierdzał między innymi:

Adeo fuit vehemens politicorum impostura, ut etiam deos credi voluerint qui ne quidem amplius homines esse poterant. Unde manifestum et omnes legislatores et principes esse deceptores ac simulatores religionemque qua populus trahunt nihil esse quam astutiam et commentum ad dominatus utilitatem, vel ad famam comparandam excogitatum et introductum; populum vero, cui tam facile imponitur, ingarum omnino et imperitum esse, aliter enim religio non staret⁷⁸.

Jak można wnioskować na podstawie zachowanych fragmentów spalonego dzieła, podobne argumenty musiał wykorzystywać w swoim traktacie *De non existentia Dei* Kazimierz Łyszczyński, który miał orzekać, iż:

⁷⁴ Popkin polemizuje z interpretacją Gregory’ego w rozszerzonym wydaniu jego „historii sceptycyzmu” (2003): R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, revised and expanded, New York 2003, s. 61. Co jednak istotne, wbrew dawniejszym hipotezom badawczym wydawcy jedynej krytycznej edycji współczesnej dzieła *Theophrastus redivivus*, po uważnym przestudiowaniu czterech zachowanych manuskryptów, uznali, że najprawdopodobniej traktat powstał na początku XVIII wieku w Wiedniu. Niemniej jednak, jak stwierdza Charles B. Schmitt, „z przytoczonych w dziele materiałów wynika jasno, że dzieliło ono to same zaplecze kulturowe, z którego wyrósł Wolter i *Encyklopedia*”. Zob. C.B. Schmitt, *Theophrastus redivivus* [recenzja], „History of European Ideas” 1985, vol. 6 (3), s. 368.

⁷⁵ T. Gregory, *op. cit.*, s. 45.

⁷⁶ R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 62.

⁷⁷ J.S. Spink, *op. cit.*, s. 96.

⁷⁸ *Theophrastus redivivus*, edizione prima e critica a cura di G. Canzani, G. Paganini, volume secondo, Firenze 1981, s. 357.

Religia [jest] ustanowiona przez ludzi bez religii, aby ich czczono, chociaż Boga nie ma. Pobożność została wprowadzona przez bezbożnych. Lęk przed Bogiem jest rozpowszechniany przez nie lękających się, w tym celu, żeby się ich lękano. [...] Prosty lud oszukiwany jest przez mądrzejszych wymysłem wiary w Boga na swoje uciemnienie⁷⁹.

Nie sposób jednakże dobitnie wykazać, że sama koncepcja Charrona dążyć miała w podobnym kierunku; krytyczna refleksja nad społecznymi uwarunkowaniami religii mogła natomiast służyć oczyszczeniu jej z historycznych wpływów, by włączyć jej esencję w nadrzędną ideę „nagiej” – w przeciwieństwie do pozostałych personifikacji z frontyspisu – mądrości. Jak stwierdzał Kogel, autor *De la sagesse*:

[...] doszedł do postrzegania religii [...] jako kolejnego elementu w życiu człowieka, który mógł zostać dodany do naturalnie rozwiniętej uczciwości i moralnej integralności. W swojej determinacji do przystosowania pogańskiej filozofii do życia XVI stulecia Charron pozbawił religię jej centralnego miejsca w egzystencji człowieka, a uczynił z niej część podsystemu, którego centrum stanowiła naturalna mądrość⁸⁰.

Życie zgodne z naturą, w którego definicję sam Charron zdawał się również wpisywać przyrodzoną słabość intelektualną człowieka, stanowiło, co prawda, również postulat ateizmu pozbawiającego naturę historycznie ufundowanych założeń religijnych, jednak dla francuskiego teologa okazywało się ono niewystarczające. Jak dodaje Popkin, Charronowski mędrzec, który zdołał wyplenić z siebie przesady, opinie i namiętności – po trosze na sposób sceptyczny, po trosze neostoicki – staje się dzięki przyjęciu naturalnej moralności kimś w rodzaju „szlachetnego dzikusa”, lecz pełnię doskonałości osiągnąć może jedynie dzięki łasce Boga⁸¹.

Wydaje się, że w tym kontekście przekonującego argumentu potwierdzającego słuszność fideistycznej interpretacji Popkina dostarcza rozdział księgi I poświęcony słabości (*foiblesse*), w którym autor stwierdza:

[...] lecz, w ostateczności, czy cokolwiek może bardziej jeszcze odkrywać niemoc człowieka niż religia? Jej intencją jest dać człowiekowi dobrze odczuć, jaki jest zły, jaki słaby, jak jest niczym, a przez to przyciągnąć go z powrotem do Boga, jego dobra, jego siły, jego wszystkiego⁸².

Warto zauważyć, jak dalece wizja złamanego własną niemocą człowieka przypomina rozwinięcie w refleksji epistemologicznej idei towarzyszących doktrynom reformatorskim. Wszak Marcin Luter w piśmie *Von der Freiheit eines Christenmenschen* z listopada 1520 roku podkreślał, iż grzesznik winien doświadczyć prawdziwego upokorzenia, by we własnych oczach stać się niczym

⁷⁹ K. Łyszczynski, *O nieistnieniu Boga*, przeł. A. Nowicki, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, część I, s. 736. Wyrok na Łyszczynskiego obejmował spalenie manuskryptu jego dzieła. Jedyne znane nam fragmenty przetrwały jako cytaty pochodzące z mowy oskarżyciela wygłoszonej podczas rozprawy.

⁸⁰ R. Kogel, *op. cit.*, s. 104.

⁸¹ Por. R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 60.

⁸² Oryg. „[...] mais après tout, qui découvre mieux la foiblesse humaine que la religion? Aussi est-ce son intention de faire bien sentir à l'homme son mal, sa foiblesse, son rien, et par-là le faire recourir à Dieu, son bien, sa force, son tout” (P. Charron, *De la sagesse*, a Paris 1836, s. 156).

(*so ist er recht gedemüthigt und in seinen eigenen Augen zunichte geworden*), a – dzięki dojmującemu doświadczeniu swojej niewystarczalności – przygotować się na przyjęcie Boga⁸³.

Gianfrancesco Pico della Mirandola, Henryk Korneliusz Agryppa i Pierre Charron byli myślicielami, których dzieła powstały w różnych warunkach kulturowych i stanowiły rezultat zgola odmiennej inspiracji. Pierwszy z nich, będąc zwolennikiem reformy religijnej Savonaroli i mając jako jeden z pierwszych intelektualistów dostęp do pism Sekstusa, wytyczył swojej myśli kierunek przeciwny do eklektycznego humanizmu swojego wuja, Giovanniego. Dzięki sceptycznym argumentom i inspiracji Augustyńskiej odrzucił nauki i filozofie pogańskie, by na pierwszym planie postawić wyjątkowość chrześcijaństwa, oddzielonego od dziedzictwa Aten. Fascynacja ezoteryzmem i hermetyzmem, w pierwszym rzędzie, położyła piętno na koncepcji Agryppy, który – sławiąc judeochrześcijańską mądrość – odrzucił roszczenia próżnych nauk. Mając zaś pogłębianą świadomość daremnych wysiłków dążących do koncyliacji wiedzy z objawieniem i rozczytawszy się w *Próbach* Montaigne'a, Charron w swoim późnorennesansowym czy też wczesnobarokowym dziele sprowadził mądrość do zdolności właściwego poznania ograniczeń ludzkiej natury, które prowadzi do poddania się ponadracjonalnej mocy Boga. Wszystkich łączyło jednak sceptyczne uzasadnienie bezsilności intelektu i wyniesienie wiary ponad rozum, a Jerozolimy ponad Ateny.

Przekonanie o niewspółmierności tych dwóch sfer doświadczenia ludzkiego po części stało się rodzajem komunału w polskiej literaturze barokowej, choć sposoby konceptualizowania tej rozbieżności odsłaniały całkowicie różne zaplecza intelektualne poszczególnych twierdzeń. Co ciekawe, nawet Benedykt Chmielowski, encyklopedysta, autor dzieła *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, który bez wątpienia pokładał ufność w ludzkiej wiedzy, przywołując sentencję Hugona od św. Wiktora, *via ad Deum est scientia*⁸⁴, w odniesieniu do samego Boga stwierdzał: „Tego nie rozumem poymować, nie dyskursem okryślać mnie należy, ale *in abyssum mei nihili* <w otchłań nicości mojej> rzucić się, serce ogniem miłości spalić...⁸⁵. Przykład asekuracyjnej konstatacji Chmielowskiego podkreśla wagę i powszechność rozróżnienia wiary od rozumu zarówno w dojrzałym baroku, jak i w epoce saskiej, wskazuje na swego rodzaju „nawyk mentalny” nawet u twórcy, którego zasadniczą intencją była popularyzacja wiedzy zgodnej z doktryną Kościoła.

W odróżnieniu do niewyraźności Boga, dyskursem określać da się jednak doczesność człowieka w zgodzie z sugestią Augustyna, że do pojęcia „dóbr marnych” zaprzęgnąć można dowody rozumowe. Tą drogą postanowił podążać Witwicki w swoim wywodzie o szczęściu, który

⁸³ Por. J. Mitchell, *Through a Glass Darkly: Luther, Calvin, and the Limits of Reason*, [w:] *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, ed. by A. Levine, Lanham, Oxford 1999, s. 26.

⁸⁴ Po stronie tytułowej Chmielowski przedstawił listę sentencji, które miałyby autorytetem swoich autorów bronić encyklopedystę przed krytyką („Fundamenta tych Aten, tudzież kortyny zasłaniające Autora od szturmów Zoila”). Na podst.: B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na rozne tytuły, iak na classes podzielona* [...], część I, Lwów 1745.

⁸⁵ B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, Kraków 1966, s. 20.

w całości poświęcony został jedynie naturze ludzkiej i wynikającej z niej niemożliwości doczesnego ukontentowania bez zawierzenia woli Bożej. Inaczej jednak niż u Chmielowskiego, *Abrysovi* przyświecać mogłoby motto stanowiące refutację przytaczanej maksymy, mianowicie *via ad Deum non est scientia*. W tym zaś biskup poznański kontynuuje trakt wytyczony przez nowożytnych fideistów, Gianfrancesco Pico della Mirandolę, Agryppę czy Charrona. O ile jednak dla autora *De la sagesse*, filozofa i epistemologa, najbliższego w sensie chronologicznym Witwickiemu, kluczowym pojęciem prowadzącym do pietyzmu jest zredefiniowana i odseparowana od wiedzy mądrość, o tyle w *Abrysie* sceptycyzmowi przypada rola wspierania koncepcji eudajmonizmu chrześcijańskiego.

3. Cienie ludzkiego nieukontentowania, czyli sceptyczna dewaluacja rozumu

Wpisując się w długą tradycję oddzielania Aten od Jerozolimy, a wiary od rozumu, Witwicki przystępuje w *Abrysie* do metodycznej rozprawy ze wszelkimi dobrami doczesnymi, które mogłyby rościć sobie pretensje do zapewnienia człowiekowi szczęścia. Już w pierwszym rozdziale, wprowadzającym „do następujących dyskursów”, wyraźnie zaznacza się jednak swoisty eklektyzm w doborze racjonalnych dowodów, jakimi posługuje się Witwicki. W pierwszym względzie na uwagę zasługuje dystans autora wobec tak istotnej dla barokowego postrzegania „światowych rozkoszy” Księgi Koheleta:

Zda się kto powierzchownie uważać rzeczy, co poniekąd i Mędrzec przyznał, że delicyje same rozkosze światowe na utrapienie człowieka są stworzone. Kto ich nie ma, trapią człowieka niedostatkami swoim, trapią zazdrością, że w cudzych zostają rękach, trapią nadzieją nierychłą, trapią szukaniem i nabyciem swoim [A 32].

Myśl Eklezjastesa, do której nawiązuje Witwicki, oddawał Lubomirski w wersach:

Aż skorom tego istotę uważyl,
Czegom z mej prace nabył albo zażył
I com przez trudy i daremne poty
Sprawił, przez ciężkie rąk i lat roboty,
Alić w tym wszystkim próżność uważylem
I utrapieniem serca osądzilem,
Widząc, że wszystko pod słońcem przeminie,
A co się długo nabywa – zginie.

(S.H. Lubomirski, *Eklezjastesa*, w. 149–156)

Jednak autor *Abrysu* sugeruje, że sąd taki wydają ci, co „rzeczy uważają powierzchownie”, odrzucając tym samym wanitatywny nurt twórczości XVII-wiecznej, dla którego jedną z kluczowych figur był *mundus immundus*, co oddaje doskonale tajemniczy głos mówiący o marności

w drugiej części wczesnobarokowego dzieła *Światowa rozkosz z ochmistrzem swoim i ze dwunastą snych służebnych panien* Hieronima Morsztyna:

Ach, ach, świecie nieświetny, taż twoja zaplata!
Marność jest tego świata smak nad marnościami,
Ze wszystkimi swoimi pompy, rozkoszami.

(H. Morsztyn, *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*, w. 28–30⁸⁶)

W ostatniej ćwierci XVII wieku i w XVIII-wiecznym baroku sporą popularnością cieszyła się anonimowa, masowo kolportowana w formie druków ulotnych *Pieśń duchowna o marnościach świata tego*⁸⁷, a u progu Oświecenia Karol Mikołaj Juniewicz, poeta pauliński, w *Refleksyjach duchownych na mądre o próżności światowej króla Salomona zdanie...* (1753) ustanawiał zdanie Eklezjastesa o marności podstawą duchowości chrześcijańskiej:

Duszo stworzona,
sens Salomona
głoszę, daj ucho:
próżność się toczy,
w co się świat tłoczy
głośno i głucho.

W góry czy w doły,
czy w boczne poly
rzuć, gdzie chcesz, okiem:
o tylko w statku
trwa i w dostatku,
co nad obłokiem.

(K.M. Juniewicz, *Refleksyje duchowne*, w. 1–12)⁸⁸

W kolejnym rozdziale *Abrysu*, w którym wprowadzona zostaje teoria czterech humorów jako jedna z przyczyn zmienności afektów ludzkich, Witwicki raz jeszcze nawiązuje do księgi Koheleta i tłumaczy nazwanie wszystkiego „próżnością próżności” (*vanitas vanitatum*) melancholijną zadumą Salomona (por. A 34). Mając na względzie zamiar wyłożenia czytelnikowi refleksji nad „doczesną szczęśliwością”, prowadzącą do doskonałości zbawienia, autor nie może zgodzić się z tak powszechnie przywoływaną w baroku maksymą Eklezjastesa i w oryginalny sposób zrzuca nietrafność sądu na karb melancholii, czyli afektu, który zaburzyć miał biblijnemu twórcy ogład rzeczywistości.

⁸⁶ Na podst.: H. Morsztyn, *Światowa rozkosz z ochmistrzem swoim i ze dwunastą snych służebnych panien*, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1995.

⁸⁷ M. Pieczyński, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] K.M. Juniewicz, *Refleksyje duchowne*, wyd. M. Pieczyński, Warszawa 2009, s. 13. Jacek Sokolski zidentyfikował anonimową *Pieśń o marnościach świata tego* jako polskojęzyczne źródło *Pieśni o pnieści mira* XVII-wiecznego poety ruskiego, Symeona Połockiego. Schyłek lat siedemdziesiątych i publikacja zbioru *Rijmologion* autora stanowi jedyną cezurę czasową, która pozwala datować utwór. Wiadomo, że pieśń musiała cieszyć się sporą popularnością, do czasów dzisiejszych zachowały się cztery różne wydania w bibliotekach we Wrocławiu i Krakowie, możliwe jednak, że istniały również inne edycje, które zostały zacytowane. Zob. J. Sokolski, *Polski pierwowzór „Pieśni o pnieści mira” Symeona Połockiego*, „Slavica Wratislaviensia” 1992, t. LXIX, s. 3–5.

⁸⁸ Na podst.: K.M. Juniewicz, *op. cit.*

Mając w pamięci konstatację Jadwigi Sokołowskiej, iż „świat widzialny i świat wartości moralnych – oto dwa bieguny wyznaczające pole literackich fascynacji”⁸⁹, zauważyć trzeba, iż Witwicki próbuje w swojej moralizatorskiej prozie po części zniwelować to fundamentalne dla barokowej wrażliwości napięcie i pogodzić materialną doczesność ze szczęściem, które odnaleźć można jedynie w Bogu. Wyraźnie stwierdza bowiem, iż:

[...] bluźnierstwo jest i bezbożność mówić albo rozumieć, że dobroć Boska światowe rzeczy tak piękne, tak wielkie współ z światem z światem stworzyła i wystawiła na udzielenie tylko człowieka, na przymnożenie nieszczęśliwości jego... [A 32].

Bliżej zatem myśli Witwickiego do egzordialnej przemowy Światowej Rozkoszy z dzieła Morsztyna, w której padają słowa:

[...] Któż oprócz ślepego
nie widział ślicznych świata tego pozorności?
Piękny jest. Ten dla czleka Bóg z swej wszechmocności
stworzyć raczył. I temuż potrzebne żywioły,
i wszystkie rąk swych dzie<ła> z niebieskimi koly
ofiarował [...].

(H. Morsztyn, *Światowa rozkosz*, w. 12–17)

By jednak uzależnić obraz wspaniałości świata stworzonego (*natura creata*), a więc materialnego, od rzeczywistości boskiej (*natura creans*), do której dążyć ma człowiek z nadzieją na szczęście absolutne, Witwicki wprowadza element refleksji neoplatońskiej, w świetle której należałoby rozumieć pelen tytuł dzieła. Jak stwierdza bowiem autor:

[...] Bóg na to świat i ozdoby jego wystawił, żebyśmy z tego przysionku poznawali niebieskich pokojów Jego szczęśliwość, z światowych cieniów i przemijających figur zdobywali się na żądanie rzeczy samych, które tamten świat odkryje, żeby z tego, który tu widzimy, abresu wielki poznawali oryginał... [A 33].

Myśl o możliwości poznania Boga z dzieła stworzenia, która łączyła się w ujęciu judeochrześcijańskim z krytyką kultu sił przyrody wśród pogan, rozwinięta została zarówno w deuterokanonicznej Księdze Mądrości, jak i w przytaczanym już Liście do Rzymian św. Pawła. Starotestamentowa nauka mówi, iż „z wielkości bowiem ozdoby y stworzenia iaśnie stworzyciel tych rzeczy poznany byđź może” (Mdr 13, 5). Augustyn w *De civitate Dei* wyznacza natomiast na podstawie podobnych przesłanek, jak również zdania Psalmisty „Skosztujcie, a obaczcie iż słodki iest PAN” (Ps 33, 9), wyraźny imperatyw działania:

⁸⁹ J. Sokołowska, *Wstęp*, [w:] *I w odmianach czasu smak jest. Antologia polskiej poezji epoki baroku*, oprac. J. Sokołowska, Warszawa 1991, s. 19.

Kosztując zaledwie tej słodkości w tem tu pielgrzymowaniu, a nie spożywając jej do syta, laskniemy jej raczej i pragniemy, byśmy się nią później nasycić mogli, gdy oglądać będziemy Jego, jako jest⁹⁰.

Witwicki pogłębia jednakowoż tę relację między dziełem a twórcą w kontekście wyraźnie nacechowanym metaforą neoplatońską, która w wieczności każe upatrywać „wielkiego oryginału” i „rzeczy samej”, doczesność zaś łączy z cieniami i przemijaniem. W obrazowy sposób nazywa również autor świat materialny przedśmionkiem, a rzeczywistość boską – pełnymi szczęśliwości „niebieskimi pokojami”, co może nawiązywać do ewangelicznego zdania „W domu oycy mego jest mieszkania wiele” (J 14, 2). Choć – jak u Augustyna – *dulcedo Dei* poznajemy już w stworzonych na podobieństwo samych rzeczy światowych cieniach, człowiek w „podniebnym bytowaniu” – jak wskazuje tytuł *Abrysu* – skazany jest wszak na zmaganie się z nieukontentowaniem. Jak wyjaśnić ten paradoks, nie angażując problematyki teodycei?

Wstępna konkluzja Witwickiego, fundamentalna dla konstrukcji intelektualnej całego dzieła, a dotycząca owej niewspółmierności między doskonałym dziełem stworzenia („abresem” wielkiego oryginału) a utrapieniem człowieka, jego permanentnym nieukontentowaniem w doczesności, brzmi następująco:

Tak świata tego źródłem pełnym dobroci, pełnym szczęśliwości jest Bóg, nie mogą tedy z tego źródła światowe rzeczy jako tortury serc ludzkich i nieszczęśliwości wypływać. Ale musi być insza przyczyna, która tak wielkie dary Boskie i ten tak przeźroczystry strumień z źródła dobroci Boskiej wypadający turbuje, mięsza, mąci i zakalem napelnia [A32].

Poszukiwaniu tak rozumianych „inszych przyczyn” ziemskich tortur poświęca autor najobszerniejszą część swojego traktatu religijno-moralizatorskiego. Można zauważyć, że dzieło składające się z dwudziestu rozdziałów wyraźnie rozpada się na dwie zasadnicze części. Metodyczne rozważenie powodów nieukontentowania człowieka obejmuje dziewięć rozdziałów (II–X), a wraz ze „wstępem do następujących dyskursów” zajmuje dokładnie połowę utworu. Rozdział XI poświęcony jest wyciągnięciu konsekwencji z przeglądu przyczyn i zapowiada kluczowy „powrót człowieka do samego siebie”, następnie trzy rozdziały stanowią dogłębne omówienie problematyki namiętności, a kolejnych sześć (XV–XX) dedykowanych jest opisowi prawdziwego, chrześcijańskiego szczęścia, którego odnalezienie obiecuje autor.

Przystępując do roztrząsania szeregu argumentów świadczących o niemożliwości prawdziwego szczęścia w doczesnym życiu bez Boga, Witwicki rozpoczyna od kategorycznego twierdzenia, iż:

⁹⁰ Augustyn, *Państwo Boże*, s. 539.

[...] przyczyna nieukontentowania, niesmaków, nieszczęścia naszego jest w nas samych, w odmiennościach naszych, w przesileniu smaków naszych, w ustawiczności obrotów wewnętrznych, któremi żyjemy i stojemy [A 34].

Co prawda, autor zdaje się sugerować, że kolejny, fundamentalny powód *infelicitatis* leży także w „rzeczach samych”⁹¹, tworząc obraz podmiotu i przedmiotu poznania skażonego permanentną zmiennością, jednakże swój drugi argument, podobnie jak i pierwszy, opiera przede wszystkim na człowieku poddanym władzy czasu i fizjologii:

Druga zaś przyczyna nieukontentowania jest w rzeczach samych, które – za obrotami światowymi także jako i my chodząc – jako rzeki jakie w oczach naszych upływają. Ma kto żywość w rządach, przenikający umysł, prędkie pojęcie w rozumie, a długoż to? Z laty się to wysili, krew subtelna, która te sprawowała rzeczy, grubieje i wodnieje, dlatego że żołądek słabieje, źle trawi, bardziej wilgoć niż krew dobrą radzi [A 34].

Witwicki, mający za sobą edukację w zakresie medycyny, wykazuje w *Abrysie* ogromne zainteresowanie anatomią, dzięki czemu pewne aspekty jego dzieła dają się postrzegać przez pryzmat XVII-wiecznej fizjologii moralnej czy wręcz – neurofilozofii⁹². Z jednej strony zatem, autor wpisuje swoją refleksję wywiedzioną z pism Augustyna *contra paganos* w rozpoczętą w pierwszej połowie XVI wieku tradycję fideistycznego sceptycyzmu, z drugiej zaś – nawiązując do aktualnych osiągnięć naukowych z dziedziny medycyny – ugruntowuje problematykę moralną w przeświadczeniach na temat fizjologii. Jak stwierdza Raubo, w traktacie Witwickiego „znajomość biologicznych aspektów zachowania człowieka jest istotna dla naszej samowiedzy”⁹³, natomiast osiągnięcie owej świadomości zdaje się w *Abrysie* pierwszym etapem na drodze do zrozumienia prawdziwego szczęścia, jakie ofiaruje Bóg, podobnie jak u Charrona stanowiło ono konieczną, epistemologiczną podstawę dostąpienia mądrości.

Sceptyczna ocena rozumu w dziele Witwickiego opiera się na tak zarysowanym eklektyzmie inspiracji i wpływów filozoficznych. W rozdziale III (*Jeżeli szczęście człowieka znajdzie się w pospolitym mniemaniu albo opinii jej światowej*) zostaje, co prawda, przytoczony pogląd stoicki, według którego *ratio* stanowić miałoby boską cząstkę w ludzkim ciele, jednak autor w nawiązaniu do chrześcijańskiej nauki św. Pawła („Doktora Narodów”) osłabia znaczenie ludzkiego rozumu, wychodząc

⁹¹ Witwicki jako pisarz i moralista chrześcijański, mimo ogromnej erudycji swojego traktatu, nie zachowuje konsekwencji w proponowanych przez siebie terminach, zawierających implicytne przesłanki filozoficzne. W pierwszym rozdziale bowiem na sposób neoplatonicki dokonywał rozdziału między fenomenalnymi „cieniami światowymi” a „rzeczami samymi”, sugerując, że te ostatnie przynależą rzeczywistości niematerialnej i mogą być odczytywane jako wieczne idee, rzeczy same w sobie. W kolejnym rozdziale posługuje się jednak pojęciem „rzeczy samych” w kontekście relacji między podmiotem a przedmiotem w doczesnym świecie materialnym, stawiając znak równości między rzeczą a fenomenem (światowym cieniem).

⁹² Zob. na ten temat: J. Sutton, *Controlling the Passions. Passion, Memory, and the Moral Physiology of Self in Seventeenth-Century Neurophilosophy*, [w:] *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, ed. by S. Gaukroger, London, New York 1998, s. 115–146.

⁹³ G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 133.

z przeświadczenia, iż na skutek zamknięcia w „tarasie cielesnym” (A 36)⁹⁴ jego zdolność poznawcza ogranicza się do świadectwa zmysłów. Być może Witwicki nawiązywał do słów apostoła z listu do Koryntian, „A człowiek cielesny nie poymie tego co iest Ducha Bożego; abowiem głupstwem iemu iest, i nie może rozumieć, iż duchownie bywa rozsądzon” (1 Kor 2, 14). Stąd wyciągnięte zostają zaś następujące wnioski:

I dlatego, gdy się humory pobudzą jak we mgle, jak między oblokami słońce, jak okręt między falami morskimi zostaje i częstokroć musi kierować za wiatrami, częstokroć nie dojrzy – dla mgły i waporów koło mózgu się więszających. I stąd słabość jego być poczyna w rozeznaniu i rozsądzaniu rzeczy, stąd wymuszone na nim od namiętności bywają dyskursy, niedoskonale raczej pozory prawdy niż prawda sama [A 36–37].

Jak widać, autor *Abrysu* konsekwentnie niestałość i niepewność poznania zmysłowego uzasadnia fizjologią namiętności, której udaje się zdegradować rozum, kierowniczą jednostkę ciała usytuowaną w mózgu. Witwicki zapewnia, co prawda, że tak pojmowana słabość najbardziej właściwa jest prostemu gminowi, co należało również do *loci communes* XVII-wiecznej myśli politycznej, odmawiającej ludowi kierowania się racjonalnymi pobudkami. Jednak pisarz religijny nie podaje – w przeciwieństwie do Fredry – jasnych wskazówek posługiwania się trafnym osądem przez rozumnych. W sposób znamieny zarówno dla europejskiej myśli nowożytnej łączącej wątki neostoickie ze sceptycznymi przedstawia natomiast dłuższy passus na temat zmienności i nieprzewidywalności światowej opinii, dyktującej odmienne obyczaje w różnych kulturach. Częściowo powtarza pewne wątki biblijnej refleksji nad bałwochwalstwem, stwierdzając iż „Opinija, prawdziwego nie dojrzawszy Boga, jednym narodom ze złota i srebra, z miedzi i kamieni bogów narobiła, którzy oczy mają, a nie widzą, uszy, a nie słyszą” (A 37), przede wszystkim jednak opiera się na argumentach czerpanych z eksploracji geograficznych i rodzącej się refleksji nad antropologią kulturową. W egzemplaryczny sposób przywołuje przykłady zwyczajów w Meksyku, Ameryce Południowej, Kalifornii, Afryce czy Indiach, stwierdzając między innymi, że

[...] narody nad rzeką Amazon leżące tak chodzą obnażone, jako się rodzą, dlatego, że im opinija powiedziała, iż co Bóg stworzył, tego człowiek ukrywać nie powinien [A 37].

Nasylenie rynku wydawniczego różnymi opisami podróży do odległych krain, które nastąpiło w XVII wieku, skutkowało powszechnym dostępem do bardziej lub mniej rzetelnych

⁹⁴ Przyrównanie ciała do „tarasu” w poezji religijnej rozwijał m.in. Mikołaj Mielezko. W *Nabożnych westchnieniach* (1657) zawarł emblemat z mottem z Listu do Rzymian, „*Infelix ego homo; quid me liberavit de corpore mortis huius?*”, a w subskrypcji opisywał ciało jako więzienie duszy, stwierdzając: „A każdy człowiek zaraz gdy się rodzi,/ W ciało to właśnie jako w taras wchodzi” (III, 8, w. 9–10). Na podst.: M. Mielezko, *Emblematy*, wyd. i oprac. R. Grzeškowiak, J. Niedźwiedz, red. naukowa tomu D. Chemperek, Warszawa 2010, s. 153.

informacji o obyczajowej *varietas* świata⁹⁵. Jak stwierdzał Paul Hazard w odniesieniu do umysłowości europejskiej w okresie 1680–1715:

Najnowszą z wszystkich lekcji, jakie dała przestrzeń, była lekcja względności. Zmieniła się perspektywa. Pojęcia, którym zdawała się przysługiwać transcendencja, zaczęły być warunkowane przez różnorodność miejsc; praktyki oparte jakoby na rozumie okazały się praktykami li tylko zwyczajowymi; i na odwrót – zwyczaje, które uważano za dziwaczne, okazywały się logiczne, kiedy zostały wyjaśnione w oparciu o pochodzenia i środowisko⁹⁶.

Nowożytna Europa rozwinęła tym samym na niespotykaną wcześniej skalę jeden z tropów Ainezydema, który według świadectwa Diogenesa Laertiosa również ilustrowany był przykładami etnograficznych różnic między obyczajami Persów, Greków, Egipcjan czy Rzymian. Jak pisał autor *Żywotów i poglądów słynnych filozofów*:

Piąty trop odnosi się do wychowania, praw, wiary w mity, umów między narodami i dogmatycznych założeń. Należą tu wyobrażenia o tym, co piękne i brzydkie, prawdziwe i fałszywe, dobre i złe, o bogach, o powstawaniu i ginieciu wszystkich rzeczy postrzeganych. Otóż to samo jest dla jednych sprawiedliwe, dla innych niesprawiedliwe; dla jednych dobre, dla innych złe⁹⁷.

Witwicki przerobił tak rozumianą lekcję relatywizmu i nie dokonał ksenofobicznej oceny odmienności etnicznej i kulturowej w oparciu o stałą w kulturze europejskiej dychotomię między cywilizacją a barbarzyństwem. Podobnie jak Montaigne w eseju *O kanibalach* i Pierre Charron w *De la sagesse*, polski autor zdaje się wykazywać pewne zrozumienie dla różnicy w obyczajach na bazie przeświadczenia o różnych uwarunkowaniach każdej społeczności⁹⁸. Nie potępia określonych ludów, lecz z całą siłą retoryki zwraca się przeciwko samej podstawie odmienności wśród narodów świata, uznając za jej gwarantkę opinię, która jest „dzika, niestateczna, różna, wszędzie inaksza, urodzona w głowie pełnej niedoskonałości” (A 39). Wypływająca z europejskiego racjonalizmu refleksja nad relatywizmem zachowań i obyczajów prowadzi moralistę do postawienia w stan oskarżenia inwariantnej zasady, która w konsekwencji, paradoksalnie, unieważnia reguły. Witwicki stwierdza bowiem z zalem: „Jak dzikie, jak ostre obyczaje, które opinia świata nakazała” i zapytuje:

⁹⁵ Por. P. Hazard, *op. cit.*, s. 31–32.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 33.

⁹⁷ Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 564–565. W *Zarysach pirrońskich* Sekstusa jest to trop dziesiąty. Por. R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 82.

⁹⁸ Taka postawa nie była zupełną rzadkością w dobie staropolskiej. Warto zauważyć, że już Sebastian Petrycy w podobnym duchu co Montaigne nawet kanibalizmu nie postrzegał jako ścisłego wykroczenia wobec europejskich norm: „Najdują się tacy w nowym świecie synowie, którzy taką cześć wyrządzają rodzicom starym, iż ich dobijają i jedzą, jako my insze mięso, a za uczciwość to poczytują”. Cyt. za: R. W. Wołoszyński, *Poglądy społeczne i polityczne Sebastiana Petrycego*, [w:] *Sebastian Petrycy. Uczony doby Odrodzenia*, pod red. H. Barycza, Wrocław, Warszawa 1957, s. 221. Bliskość idei Montaigne’owskich można zauważyć również w myśli pedagogicznej autora *Przydatków do etyki Arystotelesa*. Na ten temat: L. Hajdukiewicz, *Rozwój myśli pedagogicznej Sebastiana Petrycego*, [w:] *Sebastian Petrycy...*, s. 192.

Któż tedy w służbie, niewoli, w więzieniu takiej tyranki znajdzie szczęście, znajdzie spoczynek i ukontentowanie? [A 38].

Swój namysł nad antropologią kulturową wpisuje zatem autor w retorykę bliską Augustynowi, który w *Wyznaniach* podsumowywał *passus* o człowieku oddalającym się od Boga i pochłoniętym przez świat materialny w słowach: „Taki był ten niewolnik, co uciekł od swego pana i pogonił za majakami”⁹⁹.

Nie dość więc, że rozum, utożsamiany na podstawie powszechnej w XVI i XVII wieku metaforyki światła ze słońcem¹⁰⁰, zamknięty jest w „tarasie cielesnym”, na skutek czego poznaje jedynie na drodze zmysłów, lecz, co więcej, poddany jest również tyranii opinii, w „czym katolik od poganina nie różni, podziwy od hultaja” (A 39). Witwicki nie wprowadza bezpośredniego obrazu „szlachetnego dzikusa”, jednak zbliża się do idei moralności naturalnej, bowiem zgromiwszy opinię, każącą poszukiwać skarbów i przystrajać się nimi, dodaje:

Klejnoty cnót chrześcijańskich, których cena nieoszacowana, za nic, dlatego, że się w każdym stanie znajdują. O co ryby w morzu, robactwo w ziemi nie dba, co natura górami kamiennymi zarzuciła, tego my szukamy z kłopotem i tym się nadstawiamy [A 39].

Przytoczona myśl może nawiązywać zarówno do słynnego wersetu z Ewangelii św. Łukasza: „Przypatrzcie się krukowi, iż nie sięią ani żną; którzy nie mają spiżarni ani gumna, a Bóg je karmi” (Łk 12, 24), jak i do zdania Koheleta: „Bóg uczynił człowieka prawego, a od się tam wdał w niezliczone gadki” (Koh 7, 29¹⁰¹). To ostatnie Lovejoy i Boas uznali przed laty za biblijną przesłankę kulturowego prymitywizmu¹⁰², poglądu, który w refleksji nad prostszymi formami życia niż te przyjęte w danej cywilizacji dopatrywać mógł się wzorców moralnych i argumentów wymierzonych w zepsucie i wyrafinowanie własnej kultury. W literaturze staropolskiej silny pozostawał nurt łączenia tych idei z „mitem złotego wieku”, co reprezentatywnie przedstawił Rej w pierwszych zdaniach *Proemium* otwierającego *Żywot człowieka poczciwego*:

Starzy oni filozofowie zacni pogańscy, nie wiedząc nic ani o Bogu, ani o wolej bożej, ani o zakonie Jego, tylko się tak przyrodzonymi cnotami sprawując, kto czytał ich sprawy, może się iście podziwować, pomyśliwszy sobie, co to byli za ludzie, a jako cnotliwych, pobożnych a poczciwych obyczajów i używali, i w nich się zachowywali. Ale iż świat jako jest odmienny i z dziwnymi sprawami swymi, to już jawnie a prawie na oko widzimy, że za odmiennością czasów jego i dziwniejszy ludzie nastawają, i dziwnie się mieszają z obyczajami swymi. A ma li się prawda rzec, za łaską bożą, acz i prawa Pańskie, i prawa wedle biegu świata tego słusznie postanowione a znacznie objaśnione mamy, przedsię co dalej, to w gorsze a w zawikłańsze się sprawy

⁹⁹ Augustyn, *Wyznania*, przeł., wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Kraków 2000 (II, 6).

¹⁰⁰ Witwicki stwierdza, opierając się na aksjologii światła i cienia: „A czy jestże to szczęście służyć, czapkować i niewolnikować opiniej? Odstąpiwszy słońca zdrowego rozumu, iść za próchnem w ciemnym tylko kącie świecącym?” (A 39).

¹⁰¹ W Biblii Wujka – werset numer 30. W Biblii Tysiąclecia VII rozdział księgi kończy się na wersecie 29. Por. współczesne tłumaczenie: „Bóg uczynił ludzi prawymi, lecz oni szukają rozlicznych wybiegów”.

¹⁰² A.O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, with supplementary essays by W.F. Albright, P.-E. Dumont., Baltimore 1935, s. 7–8.

i wdawamy, i bezpiecznie ich używamy, a trudno się już ty kola leda jako zahamować mają; a to nam wszystko rozumki nasze nowo wymyślne, omylne postawki, pycha a słówka przekęsowane czynią¹⁰³.

Bliskie zdaniu z Księgi Koheleta byłoby przeświadczenie o tym, że „co dalej, to w gorsze a w zawikłańsze się sprawy i wdawamy”, jednak Rej wyraża ufność w słuszne wartości *antiquitatis*, podkreślając „zacność” pogańskich filozofów, którzy mimo nieznamości Boga judeochrześcijańskiego osiągnęli cnotę. W refleksji Witwickiego „złoty wiek” mógłby odnosić się natomiast jedynie do kondycji człowieka sprzed upadku, autor w zgodzie z tradycją sceptycznego fideizmu dewaluuje bowiem mądrość antyku. W istocie, Witwicki bliższy jest kulturowemu prymitywizmowi, stwierdzając, że „ryby w morzu” czy „robactwo w ziemi” dzięki swojej jasnej przynależności do określonego stanu¹⁰⁴ sankcjonowanego prawami natury dostępują swoistej autarkii, która zapewnia im „szczęście”. Podobna idea przeciwstawienia cywilizacji świata zwierząt została przedstawiona przez Montaigne’a:

Nie trzeba nam zgola więcej urzędów, praw i przepisów, aby żyć w naszej społeczności, niż ich trzeba żurawiom i mrówkom w ich gromadzie. Widzimy, iż w swoim staniku poczynają sobie one bardzo roztropnie, bez innej erudycji¹⁰⁵.

Człowiek natomiast, jak można sądzić, zarówno starożytny, jak i współczesny, „nie żyje kontent, bo się ustawnie na ludzi zapatrując, siebie samego nie zna, to za nic poczyta, co ma, kiedy tego nie ma, co drudzy” (A 39).

Autor *Abrysu* wykorzystał zatem niepewne świadectwo zmysłów, tyranię opinii i obyczaju oraz prymitywistyczną wizję szczęśliwej natury jako argumenty świadczące o nieumiejętności znalezienia ukontentowania przez człowieka. We wnioskach tych bliski jest myśli Charrona, który w rozdziale *O słabości* dokonywał podobnej krytyki dręczącego niezaspokojenia pragnień, twierdził bowiem, że człowiek nie umie skupić się na żadnej rzeczy, by czerpać z niej zadowolenie¹⁰⁶. Witwicki stwierdza podobnie: „Apetyty nasze prędko się nasycą, prędko odpadają i giną” (A 33). Charron, co więcej, zakłada, że poza mocą człowieka jest orzeczenie, czego właściwie potrzebuje, a także posługiwanie się doczesnymi rzeczami w zgodzie z ich przeznaczeniem i naturalną prostotą

¹⁰³ M. Rej, *Żywot człowieka poczciwego*, oprac. J. Krzyżanowski, Wrocław 1956, s. 10–11. Podkr. – A.K.

¹⁰⁴ Co ciekawe, Dariusz Chemperek, uznaje *Abrys* Witwickiego – obok jednej z sianek Jana Gawińskiego – za przykład wczesnej recepcji niepublikowanej *Ermidy* Lubomirskiego (1664). Wnioski badacza nie są jednak na tyle przekonujące, by móc stwierdzić bezpośrednią relację tekstową. Najbliżej przesłania dramatu autora *Rozmów Artaksesa i Ewandra* sytuowałyby się powyższe prymitywistyczne konstatacje o kontentowaniu się własnym stanem, jednak wyrażone są na zgoła odmiennych poziomach refleksji. Nie jest wykluczone, że Witwicki mógł znać twórczość Lubomirskiego, również tę niepodaną do druku, nie sposób jednak rozstrzygnąć, czy *Ermida* mogła stanowić rzeczywiście jedno ze źródeł erudycji stojących za *Abrysem*. Por. na ten temat: D. Chemperek, „*Ermida*” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – tło literackie i zaplecze ideowe, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, s. 248–250.

¹⁰⁵ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 198 (*Apologia Rajmunda Sebonda*).

¹⁰⁶ Zob. na ten temat: P. Charron, *De la sagesse*, a Paris 1836, s. 149.

(*pureté et simplicité naturelle*¹⁰⁷). Wnioski te wyraźnie wyciąga Charron z uważnej lektury Montaigne'a, który jako pierwszy dobitnie przekonywał:

Ułomność naszej natury sprawia, iż rzeczy w swojej pierwotnej prostocie i czystości [*en leur simplicité et pureté naturelle*], nie zdadzą się do naszego użytku. Pierwiastki, których zażywamy są skażone tak samo jak metale¹⁰⁸.

Charron i Witwicki zgadzają się także przede wszystkim co do twierdzenia, iż człowiek „siebie samego nie zna”, stąd też dążenie pierwszego do mądrości, a drugiego – do szczęścia wymaga samopoznania na drodze sceptycyzmu.

W kolejnych sześciu rozdziałach *Abrysu* autor neguje powszechne mniemania o dobrobycie doczesnym i przekonuje, że „prawdziwe szczęście” nie znajduje się ani w „honorach i przełożeniu”, „dostatkach światowych”, „faworach ludzkich, w sławie od ludzi pochodzącej”, „szlacheckim urodzeniu”, w żadnym z trzech etapów życia człowieka¹⁰⁹, ani też w „napojach i jedzeniu różnym”. Można stwierdzić, że w tej rozbudowanej, prozatorskiej enumeracji Witwicki pozostaje stosunkowo bliski konwencji refleksji wanitatywnej, przedstawiając pogłębiony intelektualnie wywód na temat nietrwałości dóbr doczesnych, które „jednym tchem” wymieniała barokowa poezja. Juniewicz „próżnymi cieniami” nazywał rozliczne wartości „nieświatnego świata”:

Styma, fawory,
Pompa, honory –
próżne to cienie;
proch, perz, kurzawa –
odęta sława
i pańskie mienie.
[...] złota cetnary
i miliony
w skarbie monety,
cudne bankiety,
słoniowe trony,
przepyszne sale,
pieszczoty, bale,
tany, igrzyska –
próżność to licha,
wszystko to z cicha
czas z czasem spryska.

(K.M. Juniewicz, *Refleksyje duchowne*, w. 19–24; 37–42)

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 150.

¹⁰⁸ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 447 (*Niczygo nie smakujemy w pełnej czystości*); M. de Montaigne, *Les Essais*, édition établie par J. Balsamo, M. Magnien, C. Magnien-Simonien, édition de „Notes de lecture” et des „Sentences peintes” établie par A. Legros, Paris 2007, s. 711.

¹⁰⁹ W literaturze nowożytnej powszechne było ujmowanie życia człowieka w kategoriach trzech lub czterech etapów życia. Witwicki podąża nadrzędnym w literaturze staropolskiej wzorem trzech ksiąg *Żywota człowieka poczciwego* Reja. Wspominany już John Barclay natomiast otwierał swoje poczytne dzieło *Icon animorum* rozdziałem poświęconym czterem etapom życia (*pueritia, adolescentia, aetas virilis, senectus*).

W twórczości łacińskiej i w oparciu o bardziej racjonalistyczną poetykę pokażny katalog niepewnych i próżnych dążeń człowieka, stworzonego wszak *ad bene vivendum*, przedstawiał również w pierwszym elogium z opublikowanego w 1688 roku zbioru *Adverbia moralia* Lubomirskiego. Cykl życia człowieka, ulotny, niestały i przemijający, poddany „biegom prędkolotnym”¹¹⁰, który uznać można za barokowy rewers *Żywota człowieka poczętego*, sprowadzony został do dwóch zasadniczych etapów również w XVII-wiecznej *Pieśni o marnościach świata tego*, która proponuje podobny przegląd próżnych dóbr:

Młodość czerwona, starość zielona,
Także to słyne.
Za twoje poty, nędze, kłopoty
Także to minie.

(*Pieśń o marnościach świata tego*, w. 109–112¹¹¹)

W popularnych zbiorach poezji barokowej również odnajdujemy przyrównanie życia do pór dnia, podporządkowane podkreśleniu przemijania, jak we fraszce Jana Gawińskiego z tomu *Dworzanki*:

Zaranna zorza – znak wschodu ludzkiego.
a południowa – część życia średniego,
gdy zaś pod wieczór słońce wpada w morze,
w tej też ludzki wiek jakby schodzi porze.
Po nocy jednak znowu się dzień rodzi,
lecz człowiekowi wznieść już się nie godzi.
(J. Gawiński, *O żywocie ludzkim*¹¹²)

Nie inaczej rzecz się miała w kręgu pieśni protestanckich. Choć życie ludzkie, podobnie jak w tradycji renesansowej, poddawano analogii z cyklem wegetatywnym, jedynym niepodważalnym prawem natury okazywało się przemijanie:

Jako rosy trawa syta
Z poranku pięknie zakwita,
Wieczór kosą podsieczona
Leży na ziemi wzgardzona.
(*Królu na wysokim niebie...*¹¹³)

Moralistyka Witwickiego, choć zdaje się podążać w podobnym kierunku w refutacji konwencjonalnych „cieni ludzkiego nieukontentowania”, daleka jest jednak od głęboko

¹¹⁰ Fraza zaczerpnięta z pieśni o incipicie *I czemuż wżdy tak szalenie...* („Tak ci czasy kołowrotne/ Wszystko w świecie odmienią/ Ich biegi prędkolotne/ Wszystko nad obierają”; podkr. – A.K.). Za: A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 91.

¹¹¹ Cyt. za: J. Sokolski, *op. cit.*, s. 9. Autor artykułu dokonał rekonstrukcji tekstu na podstawie czterech zachowanych wydań z bibliotek wrocławskich i krakowskich.

¹¹² J. Gawiński, *Dworzanki albo epigrammata polskie*, wyd. J. Głazewski, Warszawa 2005, s. 125.

¹¹³ Cyt. za: A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci*, Lublin 1992, s. 90.

zakorzenionej w ideach ascezy kluniackiej ekspresji XVII-wiecznych utworów o wzgardzie świata¹¹⁴ wraz z eksploatowaną przez nie dydaktyką grozy. Co istotne, autor w ogóle nie pogłębia refleksji nad nieuniknionością śmierci, traktując pierwszą część swojego traktatu jedynie w horyzoncie doczesności. Nie odpowiada zatem na pytanie, które stawiał Hieronim Morsztyn w znamienych wersach: „Świat, szatan, własne ciało bitwę z człkiem wiedzie./ A jakoż tu nie upaść? Któż przepieczon będzie?”¹¹⁵. W dziele biskupa poznańskiego nie odnajdujemy bowiem ani śmierci, ani „srogiego ciemności hetmana”, a jego racjonalistyczne rozważania skupiają się jedynie na przeciwstawieniu sobie braku satysfakcji z nietrwałości dóbr doczesnych i szczęścia w świecie sublunarnym, jakie obiecuje chrześcijaństwo. Autor zdradza przy tym zacięcie do popularyzowania wiedzy, kiedy w wywód moralizatorski wtrąca dygresje o charakterze edukacyjnym, jak na przykład w rozdziale VII, *Jeżeli się znajdzie szczęście w znakomitości, to jest w szlacheckim pochodzeniu*, w którym stwierdza na marginesie głównego wątku, że „nie zawadzi namienić o znakomitościach, które przedtym urzędami były, a teraz w dziedzictwa poszły” (A 55) i podaje przy tej okazji na polu encyklopedyczne definicje takich pojęć, jak *imperator, dux, princeps* czy *comes*.

Serię refleksji nad przyczynami nieukontentowania wieńczy, zamykając jednocześnie pierwszą połowę traktatu, rozdział X, *Jeżeli w naukach i sztukach znajdzie się szczęśliwość ludzka*, najciekawszy z perspektywy sceptycyzmu i najbliższy XVI-wiecznej tradycji europejskiej chrystianizacji pirronizmu. Witwicki rozpoczyna go od nader ambiwalentnego wyjaśnienia podstawy wszelkiego dążenia do poznania, czyli ciekawości, nazywanej przez autora również „chciwością wiedzenia” (A 63), która:

[...] głębokości ziemskie i morskie, wysokości niebieskie gruntuje i maca, ta o przyczynach widomych i niewidomych rzeczy ustawicznie się pyta. Ta w ludzkich i boskich bez ustanku szpera tajemnicach, tą i w rajy samym uwiedziony człowiek, gdy mu wiadomości złych i dobrych rzeczy obiecano, tak w wielki grzech przeciwko Stwórcy popadł. Gdy się Ojcowie święci, a przed nimi i mędrcom pogańscy pytali, czemu by żaden człowiek od tego jednego apetytu nie był wolny, zgodnie przyznali, że Bóg wszechmocności, mądrości, piękności swojej wizerunek w widomym świecie wystawiwszy, w nim się tak zakrył, jako więc matka zakrywa się przed dziećciem, aby jej szukało, więc wlepił ustawiczną ciekawość w rozum ludzki, aby się ten badając, co z czego jest na świecie, jak po stopniach szedł do znajomości Tego, od którego wszystko, a sam od nikogo, tylko od same<g>o siebie [A 63].

Z jednej strony, Witwicki wprowadza obraz Boga ukrytego w dziele stworzenia, korespondujący z neoplatońską metaforą zamykającą pierwszy rozdział, według której człowiek na podstawie doczesnego świata materialnego powinien poznawać jego „wielki oryginał” (por. A 33), ciekawość natomiast zostaje w tym aspekcie dowartościowana jako siła napędowa dążenia do znajomości Boga. Jednak z drugiej, *curiositas* uznaje autor za przyczynę grzechu pierworodnego,

¹¹⁴ Zob. więcej: *ibidem*, s. 89–106.

¹¹⁵ H. Morsztyn, *Światowa rozkosz*, s. 41 (*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*, w. 7–8).

a „szperanie” w tajemnicach stworzenia, przewyższających ludzki rozum, za zuchwałość. Wcześniej stwierdzał już bowiem:

[...] iż się znajdowali i tak zuchwali mędrkowie, którzy żalowali, że ich Bóg do rady wtenczas nie zawołał, kiedy tak piękną świata tego wydawał księgę, udając, że by byli w wielu rzeczach dobrą przydali korektę, dzieła Boskie poprawując [A 31].

Niejednoznaczna ocena Witwickiego zdradza pewne wpływy nowożytnej „kultury ciekawości”¹¹⁶, sam Augustyn potępiał wszak *curiositas* jako rodzaj grzechu zmysłowo-cieleśnego w nawiązaniu do słów z listu św. Jana: „albowiem wszystko co iest na świecie, iest pożądlivość ciała, y pożądlivość oczu, y pycha żywota, która nie iest z Oyca, ale iest z świata” (1J 2, 16)¹¹⁷. W *Confessiones* stwierdzał:

A jest jeszcze inny rodzaj pokusy, kryjący w sobie rozliczne niebezpieczeństwa. Oprócz owej pożądlivości, która pociąga do napawania się wszelkimi rodzajami przyjemności zmysłowych i której hołdownicy, gdy się oddalają od Ciebie, giną — istnieje też w duszy popęd do posługiwania się tymi samymi zmysłami już nie dla cielesnych przyjemności, lecz dla zaspokojenia próżnej, nieuzasadnionej ciekawości, okrytej — niby płaszczem — mianem wiedzy. Ponieważ wynika ona z pędu do poznania, a oczy są wśród zmysłów głównymi przewodnikami w poznawaniu. Pismo Święte ją nazywa pożądlivością oczu¹¹⁸.

Jak wiadomo, Augustyn czerpał z *Metamorfoz* Apulejusza, które wprowadzały ideę wiedzy zakazanej, a jego refleksja na temat ciekawości i możliwości ludzkiego poznania korespondowała z dawną sentencją przypisywaną Sokratesowi, *quae supra nos, nihil ad nos*¹¹⁹. Witwicki zdaje się po części kontynuować ten wątek myśli biskupa z Hippony, lecz jednocześnie wpisuje *curiositas* w konstytucję rozumu i jego tęsknoty za poznaniem Boga, „wielkiego oryginału”. Niemniej jednak pewna konkluzja łączy obu autorów – ciekawość nie daje człowiekowi nic poza brakiem satysfakcji i niemożliwością zaspokojenia apetytu wiedzy. To zaś łączy autora *Abrysu* z nader charakterystyczną dla sceptycznej formacji nowożytnej oceną ciekawości, którą w przeciwstawieniu *curiosité* i *capacité* wyraził Montaigne:

Boję się, że mamy oczy większe niż żołądek i większą chciwość niż możność [*et plus de curiosité que nous n'avons de capacité*]: oblapiamy rękami wszystko, ale chwytamy jeno wiatr¹²⁰.

¹¹⁶ Por. K. Pomian, *Zbieracze i osobliwości. Paryż – Wenecja, XVI–XVIII wiek*, przeł. A. Piękos, Gdańsk 2012, s. 63–85. Zob. również: G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 178.

¹¹⁷ Na temat poglądu Augustyna na ciekawość zob. więcej: A. Kołos, *Imagining Otherness. The Pleasure of Curiosity in Middle Ages*, „Mirabilia. Journal of the Institut d' Etudis Medievales” 2014, nr 1(18), s. 140–141.

¹¹⁸ Augustyn, *Wyznania*, s. 304 (X, 35).

¹¹⁹ Carlo Ginzburg wskazuje na aktualność tej sentencji w okresie reformacji i odnosi ją do myśli Erazma. Zob. C. Ginzburg, *High and Low. The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, „Past & Present” 1976, vol. 73, s. 33. Wzmiankując Sokratesa, również Benedykt Chmielowski przywoływał tę maksymę w brzmieniu: „*Quae super nos sunt, nihil ad nos pertinere*” (B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, Kraków 1966, s. 231).

¹²⁰ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 302 (*O kanibalach*); M. de Montaigne, *Les Essais*, s. 208.

Witwicki ze zbliżoną intencją stawia natomiast retoryczne pytanie, na które odpowiedź bez cienia wątpliwości przewiduje czytelnik:

Słuszna tedy pytać, jeżeli też na świecie nauka jaka i wiadomość, która by rozum i chciwość wiedzenia naszą nasycić mogła i zupełne onemu dać ukontentowanie, dać tę szczęśliwość, której szukamy? [A 63].

Swoją refutację „sciencyj” i kunsztów, wywodzących się z prymarnej ciekawości rozumu, rozpoczyna autor od świętej i „najpierwszej” dziedziny filozofii, czyli metafizyki, „przez którą człowiek szuka Stwórcę wszystkich tych widomych rzeczy” (A 63). Uchwytne wydaje się w tym ustępie nawiązanie do Arystotelesa, który w XII księdze *Metafizyki* podejmował zagadnienie Pierwszego Poruszyciela ze względu na to, że „istnieje koniecznie pewna substancja wieczna i nieruchoma”¹²¹. U Witwickiego zaś niepewności „filozofii pierwszej” w sukurs idzie teologia:

Kontent wprowadzie ten filozof, że stopniami rozumu swego doszedł i dosiagli, aż pierwszego człowieka, ale zaraz niekontent przy tym, że tam stać musi, jakoby na ostatnim ziemie brzegu, już mu i krokiem jednym dalej postąpić nie pozwala niepojętość owego oryginału, więc wzdycha i mięsza się, woła na pomoc jeszcze świętszej nauki nad pierwszą, to jest teologii, nauki o Bogu... [A 63–64].

Ta zaś uczy człowieka w duchu arystotelejsko-tomistycznym, że Bóg jest istotą niematerialną, doskonałą, nieśmiertelną, niepodzielną, nieposiadającą początku ani końca. Jak czytamy w *Metafizyce*:

[...] Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym; przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg¹²².

Z nagromadzenia negatywnych epitetów jasno wynika nieprzystawalność istoty boskiej do pojęć rozumu, swoista niewyraźność, stanowiąca fundamentalny topos poezji mistycznej, którą u progu Empireum w XXXIII pieśni *Paradiso* Dante konstatał znamienym zdaniem „Dalej fantazja moja nie nadaży” („*A l’alta fantasia qui mancò possa*”)¹²³. Witwicki natomiast w duchu nowożytnego fideizmu zbliża się do cytowanego orzeczenia o słabości z *De la sagesse* Charrona, stwierdzając:

Cóż na to wszystko rozum ludzki? Zadumiała stoi, schyla kark swój i bije czołem niepojętej wszechmocności, widzi szczupłość swoją w pojęciu, niegodność swoją w przybliżeniu do takiego Majestatu, chciałby się już cofnąć i do rzeczy podobniejszych do pojęcia obrócić... [A 64].

¹²¹ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 310 (XII, 6).

¹²² *Ibidem*, s. 315 (XII, 7).

¹²³ Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, wstęp i koment. oprac. K. Morawski, Wrocław 1979, s. 442 (*Niebo*, pieśń XXXIII, w. 142).

W tym zasadniczym dla schryistianizowanego sceptycyzmu orzeczeniu autor oddala się znacząco od doktryny stoickiej czy metafizyki perypatetyckiej, które zakładały łączność między boskim pierwiastkiem a ludzkim rozumem. Jak pisał bowiem Arystoteles:

To bowiem, co jest zdolne do przyjęcia przedmiotu myśli, tzn. istoty, jest rozumem, a rozum jest w akcie, jeżeli posiada ten przedmiot. Dlatego posiadanie raczej niż zdolność do przyjęcia jest boskim elementem, który rozum wydaje się zawierać, a akt kontemplacji (θεοσια) jest najprzyjemniejszy i najlepszy¹²⁴.

Zgodnie z intencją Gianfrancesco Pico della Mirandoli, Agryppy i Charrona konstatuje Witwicki uniżoność *rationis humani* wobec majestatu Objawienia, każąc mu „schylić kark” i „bić czołem”, po to, by – jak pisał autor *De la sagesse* – przyciągnąć człowieka z powrotem do Boga. Jednak nawet teologia – jak kontynuuje wywód autor *Abrysu* – nie zapewnia szczęścia w doczesności, skoro „pod zasłoną żyć i chodzić każe w oczekiwaniu, w nadziei, w utęsknieniu”, w czym ponownie odnaleźć można neoplatońskie konotacje przewodniej myśli Witwickiego o pragnieniu poznania „wielkiego oryginału”.

Następnie, autor przystępuje do refutacji szeregu próżnych i niepewnych nauk, skupiając się na pozostałych gałęziach filozofii, logice i fizyce. Pierwsza pełna jest „tak zawilych, tak oszukaniu podległych” dróg (por. A 64), że może jedynie kształcić analityczne zdolności umysłu i wyostrzać dowcip, nie zaś przynosić jakiegokolwiek zadowolenie. Lapidarnie ujęty argument przeciwko logice przypomina podstawy odrzucenia greckiej dialektyki, które w znacznie bardziej ofensywnym tonie wyrażał Tertulian w słowach:

Biedny Arystotelesie! Tyś to wymyślił dialektykę dla heretyków, tę mistrzynię zarówno w budowaniu jak i w burzeniu, giętką w zdaniach, zdolną wymusić każdy wniosek, stanowczą w dowodzeniu, niestrudzoną w kłótniach, uciążliwą nawet dla samej siebie, mówiącą o wszystkim w ten sposób, by nic nie powiedzieć. Ona jest źródłem wszystkich owych bajek i niekończących się łańcuchów genealogicznych, owych bezpłodnych wywodów i pustej gadaniny...¹²⁵.

Fizyka zaś, choć piękna, poucza jedynie o permanentnej zmienności świata fizycznego i walce żywiołów, z czego Witwicki wyprowadza wniosek bliski barokowej wrażliwości na przemijanie: „zatym w naturze całej nie widzisz – tylko igrzysko, ustawiczną odmianę, stateczny niestatek” (A 65). Znamienny oksymoron sugeruje więc, że jedynym inwariantem świata naturalnego jest jego niestabilność, permanentna fluktuacja materii i żywiołów. Morał autora brzmi następująco:

Cóż tedy za ukontentowanie masz z tej nauki? Tylko, że poznajesz słabość twoją, igrzysko rąk Boskich, a życie twoje na świecie nieustającą rumacją z niego odprawuje [A 65].

¹²⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, s. 315 (XII, 7).

¹²⁵ K.S.F. Tertulian, *op. cit.*, s. 46.

Witwicki zdaje się zgadzać z Kochanowskim i orzekać, że „Nie rzekł jako żyw żaden większej prawdy z wieka,/ Jako kto nazwał Bożym igrzyskiem człowieka”¹²⁶, przy czym *fragilitas humana* rozumie w tym aspekcie jako konieczną podatność na obroty natury, którą tym dobitniej uzmysławia studiowanie fizyki.

Takie dyscypliny wiedzy, jak kosmografia, geografia, chirografia, topografia czy horografia ujmując w dalszej kolejności ujmując autor zbiorczo jako „opisanie świata całego, opisanie ziemie, opisanie prowincyj, miejsc w szczególności, opisanie morza wszelkiego” (A 65), które wykazuje swoją marność jeszcze dobitniej, jeśli zagłębimy się w astronomię. Tej ostatniej dziedzinie nauki autor poświęca cały akapit, co wydaje się zupełnie zasadne w obliczu XVII-wiecznego sporu filozofii naturalnej z Kościołem, który w największym stopniu skłaniał do sceptycznej oceny możliwości dowodzeń rozumu. Astronomii sporo miejsca poświęcił Agryppa, w wyjątkowo agresywnej manierze atakując wszelkie roszczenia dyscypliny do prawdy i odmawiając jej statusu nauki. Jak rozpoczynał rozdział XXX *De incertitudine*, astronomia – czy też astrologia – to dyscyplina:

[...] całkowicie fałszywa, bardziej wydrwiona niż bajania poetów, a jej uczeni to z pewnością zuchwali ludzie, autorzy przepowiedni, którzy z bluźnierczą ciekawością, dla zaspokojenia własnych pragnień i ponad siły człowiecze [...] powołują do życia sfery niebieskie...¹²⁷.

Ocena Agryppy pozostaje w fundamentalnej sprzeczności z humanistyczną apologią astronomii, którą zaledwie siedemnaście lat po wydaniu *De incertitudine* zawarł w *De revolutionibus* Kopernik:

Spośród licznych i różnorodnych sztuk i nauk, budzących w nas zamięłowanie i będących dla umysłów ludzkich pokarmem, tym – według mego zdania – przede wszystkim poświęcać się należy i te z największym uprawiać zapalem, które obracają się w kręgu rzeczy najpiękniejszych i najbardziej godnych poznania. Takimi zaś są nauki, które zajmują się cudownymi obrotami we wszechświecie i biegami gwiazd, ich rozmiarami i odległościami, ich wschodem i zachodem oraz przyczynami innych zjawisk na niebie, a w końcu wyjaśniają cały układ świata. [...] A skoro zadaniem wszystkich nauk szlachetnych jest odciągnąć człowieka od zła i kierować jego umysł ku większej doskonałości, to ta nauka, oprócz niepojętej rozkoszy umysłu, sprawić to może w pełniejszej mierze niż inne. Któż bowiem zgłębiając te rzeczy i widząc, jak wszystko w nich ustanowione jest w najlepszym ładzie i boską kierowane wolą, nie wzniesie się na wyżyny cnoty przez pilne ich rozważenie i stałą jakby zażyłość z nimi i nie będzie podziwiał Stwórcy wszechrzeczy, w którym mieści całe szczęście i wszelkie dobro?¹²⁸.

¹²⁶ J. Kochanowski, *Fraszki*, oprac. J. Pelc, wyd. 2 zmien., Wrocław 1991, s. 182.

¹²⁷ H.C. Agrippa ab Nettesheim, *op. cit.*, caput XXX, strony nienumerowane. Oryg. „[...] tota prorsus fallax, poetarumque fabulamentis multo nugacior, cuius magistri audaces profecto homines, impia curiositate, pro eorum libito, supra humanam fortem [...] fabricant orbes caelorum...”.

¹²⁸ M. Kopernik, *O obrotach ciał niebieskich*, przeł. M. Brożek, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, s. 542–544.

Witwicki utrzymuje naturalnie bardziej umiarkowany ton wypowiedzi, jednak – podobnie jak Agryppa – zarzuca nauce permanentne spory i wybrzmiewającą sceptycznie niekonkluzywność wszelkich dociekań:

[...] wiele tysięcy lat ludzie się na górne zapatrują obroty – od Hyparcha począwszy Zoroastesowie, Ptolomeuszowie, Albemarowie, Tychowie – tak wiele tysięcy ocz wieki sobie wypatrzyły, a jeszcze wszystkich nie dociekli obrotów, nie policzyli gwiazd, wielkości ich nie pomierzały, wysokości nie zmierzili, bo się o tym wszystkim jeszcze wszyscy wadzą [A 66].

Znamienne, że autor *Abrysu* wymienia jedynie astronomów starożytnych i Tycho Brahego, przemilczając najbardziej kontrowersyjnych przedstawicieli nowożytnej nauki, takich jak Kopernik, Galileusz czy Kepler, którzy byli wszak nader istotnymi uczestnikami tej powszechnej „zwady”. Witwicki po tym skrótowym podsumowaniu historii dyscypliny, znacznie uboższym niż przegląd koncepcji zaproponowany przez Agryppę¹²⁹, stawia jednak retoryczne pytania, w których sceptyczne *epoché* i zwątpienie w ostateczne odpowiedzi dopuszcza niekanoniczne myśli, zbliżające autora do kręgu owych przemilczanych astronomów, Kopernika, Galileusza czy Keplera:

Czy stoi słońce, a ziemia koło niego z planetami krąży, i czy tak wielkie bryły, piły czy kule niebieskie, z których niektóre kilkakrotnie sto tysięcy razy wielkością przenoszą ziemie naszej małość, między którymi ziemia ta jest kropka jedna w morzu, jeżeli, mówię, do usługi ziemskiej, tak małej i lichej, są te lampy zapalone? Czy też Stwórca wszech rzeczy do inszego ich ordynował końca? [A 65].

Po pierwsze zatem, z przytoczonej dywagacji wyraźnie płynie wniosek, że Witwicki dopuszczał słusność nauki heliocentrycznej, po drugie zaś, co jeszcze ciekawsze, wprowadzał antyarystotelesowską hipotezę wielości światów, znaną już w antyku, a w późnym średniowieczu odnowioną w szczególności w dziele *De docta ignorantia* (1440) Mikołaja z Kuzy, która w dobie pokopernikańskiej przybrała dzięki osiągnięciom astronomii nowy naukowy wymiar w wizjonerstwie Bruna czy w koncepcji Christiaana Huygensa (*Kosmotheoros*, 1698). Sam Brożek na podstawie *De revolutionibus* i obserwacji Galileusza, które pozbawiały Ziemi centralnego położenia we wszechświecie, doszedł do znamiennej, relatywistycznej refleksji w swoich rękopiśmiennych notatkach:

Kiedy byłem chłopcem, sądziłem, że cały świat mieści się w przestrzeni, którą może widzieć oko. Astrologowie nazywają to horyzontem widzialnym. Toteż później uważałem, że lasy, które w tym czasach otaczały moje rodzinne strony, stanowią kraniec świata [...]. A może w ten sposób my ludzie przytwierdzeni do tej kuli ziemskiej ją jedynie uważamy za zamieszkałą? Czyż sądzimy, że tak wielka masa świata została stworzona jedynie przez wzgląd na mieszkańców Ziemi, która względem Słońca ma postać punktu? A może inne gwiazdy zamieszkują określone stworzenia? Lecz także na

¹²⁹ Co jest oczywiste, Agryppa nie mógł uwzględnić dyskusji z geocentryzmem, gdyż *De incertitudine* opublikowane zostało niemal dwadzieścia lat przed *De revolutionibus* Kopernika, jednak dokonał imponującego przeglądu starożytnych i średniowiecznych koncepcji zarówno astrologicznych, jak i astronomicznych. Jego wiedza obejmowała również stosunkowo aktualne dokonania wybitnych badaczy, wspomina bowiem między innymi Regiomontanus (1436–1476).

podstawie Pisma świętego możemy stwierdzić, że istnieje więcej światów, jak świadczy owo powiedzenie Chrystusa: W domu ojca mego jest mieszkańia wiele. [...] Czyż więc jest wiele mieszkań, czyli światów?¹³⁰.

Obu autorom poświęcającym się tak odmiennym dziedzinom myśli, matematykowi i pisarzowi religijnemu, towarzyszy zatem, jak widać, to samo przeświadczenie, że Ziemia jest „jak kropka jedna w morzu” lub jak punkt wobec Słońca. Pojawia się zatem niebezzasadna, sceptyczna wątpliwość, czy cały wszechświat istnieje jedynie na służbie małej planety, czy też nie znamy jeszcze w pełni boskiego zamysłu stworzenia. Oryginalny rys refleksji Brożka i Witwickiego jest tym bardziej godny podkreślenia, że w Rzeczypospolitej nie pojawiała się zbyt wiele wzmianek o dyskusji na temat wielości światów. Literacki obraz zamieszkałego Księżyca znalazł się w przekładzie *Orlanda szalonego* pióra Piotra Kochanowskiego¹³¹, w 1647 roku w Gdańsku wydane zostało znakomite dzieło Jana Heweliusza, *Selenographia sive Lunae descriptio*, w którym astronom rozpatruje możliwość nieantropomorficznych form życia na Księżycu¹³², a w 1676 roku toruński profesor, Jan Mayer, argumentował prawdopodobieństwo hipotezy wielości światów¹³³ – podobnie jak Brożek i Witwicki – względami teologicznymi:

[...] pogląd, iż w tak wielkich obszarach przestrzeni kryje się sama tylko Ziemia ze swymi mieszkańcami, niby malutkie gniazdko w przegromnym lesie albo niby kłos zboża na rozległym polu, nie harmonizuje z tym, co wiemy o ogromie przestworzy i o bożej wszechmocy i Opatrzności¹³⁴.

Naruszająca wielowiekowy sposób myślenia o rzeczywistości idea została skrzętnie przejęta przez literaturę piękną, jej echa odnaleźć można w poezji Johna Donne’a¹³⁵, a w formie prozatorskiej najciekawiej rozwinęli ją francuscy autorzy, Cyrano de Bergerac w wydanej

¹³⁰ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 147–149 (Bibl. Jag. Rkps 3341). Por. B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm...*, s. 99.

¹³¹ Por. G. Raubo, „*Ludzie się na górne zpatrują obroty*”, s. 136–137.

¹³² Heweliusz nie antropomorfizował swoich wyobrażeń o życiu na Księżycu, stwierdzał bowiem: „nie widzę jednak powodów, dla których nie mogłyby tam istnieć jakieś inne istoty, znacznie różniące się od istot ziemskich, takie iż niepodobna ich sobie wyobrazić...” (podkr. – A.K.). Na podst.: J. Heweliusz, *Opis Księżyca*, przeł. T. Włodarczyk, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. II, wybrał, oprac., wstępem i przyp. opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 184.

¹³³ W pierwszej ćwierci XVIII wieku również w Toruniu podjęto publiczną dysputę na temat wielości światów, zapoczątkowaną w 1715 roku przez Reinholda Fryderyka Bornmanna (*Disputatio philosophica de pluralitate mundorum*). Zob. R. F. Bornmann, *Rozprawa filozoficzna o wielości światów*, przeł. M. Olszewski, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, t. 1: *Okres saski: 1700–1763*, s. 110–123

¹³⁴ J. Mayer, *O porządku, wielości i ruchu większych ciał niebieskich*, przeł. R. Zawadzki, [w:] *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. II, s. 250.

¹³⁵ Badacze wskazują w tym kontekście między innymi na erotyk *The Good Morrow* (*Dzień dobry*), w którym zawarte są słowa: „Let sea discoverers to new worlds have gone;/ Let maps to others, worlds on worlds have shown” (na podst.: *The Poems of John Donne*, vol. 1: *Epigrams, Verse Letters, to Friends, Love-Lyrics, Love-Elegies, Satire*, ed. by R. Robbins, Oxon, New York 2014, s. 198). Pierwszy wers mówi o odkrywaniu przez Europejczyków nowych lądów, drugi zaś miałby dotyczyć „map” wszechświata. W przekładzie Stanisława Barańczaka sens ten jest nieczytelny: „Niech więc podróżnik nowe światy bada,/ Niechaj kartograf świat na świat nakłada” (na podst.: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, wyboru dokonał, przeł., wstępem opatrzył i oprac. S. Barańczak, wyd. 3, Kraków 2009, s. 49).

pośmiertnie, nowatorskiej powieści *Tamten świat* (*L'autre monde, ou les états et empires de la lune*, 1657)¹³⁶ oraz Bernard le Bovier de Fontenelle w opublikowanym rok po *Abrysie* dziele *Rozmowy o wielości światów* (*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686). Jest wysoce prawdopodobne, że podróżujący do Francji Witwicki mógł zetknąć się ze spekulacjami na temat wielości światów, które nie miały podobnej szansy rozwoju w takich krajach, jak Włochy czy Rzeczpospolita, spętanych oficjalną doktryną arystotelizmu. W istocie, można zauważyć pewne zbieżności między poszczególnymi wątkami w rozdziale o próżności nauk a powieścią Cyrano de Bergeraka.

Po pierwsze, chodzi naturalnie o samą ideę nieskończoności potencjalnie zamieszkalnego przez inne istoty wszechświata, stanowiącą konsekwencję poglądu heliocentrycznego, co we francuskiej powieści wyrażone zostaje między innymi w słowach:

[...] skoro [...] gwiazdy stale są również słońcami, można by wnieść, że Świat jest nieskończony, bo kto wie, czy ludy owych światów otaczających gwiazdę stałą [...] nie odkrywają ponad sobą innych gwiazd stałych i dla nas niewidocznych, i czy rzecz nie rozwinie się tym trybem w nieskończoność¹³⁷.

Po drugie, w wywodzie Witwickiego pojawia się enigmatyczna teoria przypisana nauce fizyki, według której „cząstki” spożywanych zwierząt miałyby pozostawać w krwi człowieka i wpływać na jego afekty i humory (por. A 65). Z podobnych przesłanek, choć wykorzystanych w innym celu, korzystał de Bergerac, w którego dziele, jak komentuje Spink:

Wszechświat jest olbrzymią żywą istotą (stwierdza filozof księżycowy), a my sami stanowimy wszechświaty dla drobnych zwierzątek żyjących w nas, które z kolei stanowią wszechświaty dla zwierząt jeszcze bardziej znikomych. Składamy się całkowicie z żywych istot, stanowimy społeczeństwo mikrobów¹³⁸.

Być może kryje się w tym swoista interpretacja fizjologii ciała wyłożonej przez Kartezjusza w *Namiętnościach duszy*:

Wiadomo również, że spożywane potrawy wędrują do żołądka i jelit, a stamtąd ich sok płynie do wątroby i do wszystkich żył, gdzie miesza się ze znajdującą się w nich krwią i w ten sposób zwiększa jej ilość¹³⁹.

Po trzecie zaś, autor *Abrysu*, krytycznie rozprawiając się z astrologicznym przeświadczeniem o wpływie planet na Ziemię, o czym będzie mowa jeszcze poniżej, używa ciekawego i obrazowego pytania retorycznego wyszydzającego ten pogląd: „Kto paszport i wolne przeście da przez tak wiele

¹³⁶ *Les états et empires de la lune* zostały napisane około 1649 roku, jednak do 1657 roku pozostawały w manuskrypcie. Po raz pierwszy powieść wydał przyjaciel de Bergeraka, Henry Le Bret. Najpewniej autor inspirował się przełożonym na język francuski w 1648 roku dziełem *The Man in the Moon, or a Discourse of a Voyage Thither by D. Gonsales* Anglika, Francisa Godwina. Zob. więcej: J.S. Spink, *op. cit.*, s. 76–77.

¹³⁷ [S.] Cyrano de Bergerac, *Tamten świat*, przeł. J. Rogoziński, wstęp i przyp. R. Brandwajn, Warszawa 1956, s. 61.

¹³⁸ J.S. Spink, *op. cit.*, s. 80.

¹³⁹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 68.

nieb, przez tak wiele cudzych granic, jakie są między Saturnem a Ziemią?” (A 66). Oryginalne zestawienie hipotetycznej „podróży” przez wszechświat z przekraczaniem granic i koniecznością uzyskania paszportu wyraźnie przywodzi na myśl powieść *L'autre monde*, w której bohater, próbując wrócić z Księżyca na Ziemię, dzięki pomocy demona Sokratesa „występuje o paszport, którego udzielają mu władze księżycowe”¹⁴⁰. Na finalnych stronach *Les états et empires de la lune* w redakcji Le Breta padają słowa:

Ensuite, on me fit expedier des passe-ports; et mon Démon s'étant muni des choses nécessaires pour un si grand voyage, me demanda en quel endroit de mon pays je voulois descendre¹⁴¹.

Jeśli zgodzić się, że przed powstaniem *Abrysu* w 1686 roku Witwicki miał wielokrotnie okazję bawić we Francji, a co za tym idzie zapoznać się z wolnomyślicielską powieścią de Bergeraka, wydaje się dość prawdopodobne, że wskazany ustęp mógł być inspirowany satyryczną ideą bohatera, który w pozaziemskiej ekspedycji musiał legitymować się paszportami koniecznymi do bezpiecznego powrotu na Ziemię.

Warto również dodać, że demon Sokratesa, mieszkaniec Słońca, który przebywa na Księżycu, gdzie wdaje się w intelektualne debaty z bohaterem, deklaruje, że objawiał się w historii myśli europejskiej takim uczonym, jak Girolamo Cardano, Korneliusz Agryppa, Faust, La Mothe de Vayer, Tomasso Campanella czy Pierre Gassendi. Pozostali, uznani przez swój wiek za *divins*, wydają mu się niegodni uwagi, nie odnalazł w nich bowiem „nic okrom niepomiarkowanego gadulstwa i niepomiarkowanej pychy”¹⁴² (*que beaucoup de babil et beaucoup d'orgueil*¹⁴³).

Passus na temat astronomii w *Abrysie* wieńczy wreszcie sceptyczne zdanie, odpowiadające na pytanie o prawdziwość heliocentryzmu i przeznaczenie Ziemi we wszechświecie:

Nie wiemy, bo tego jeszcze nie dojrzała astronomia, która – tak jako insze nauki – przyznać musi, że tego się tyko uczy, aby powiedziała, jak wiele jeszcze nie umie o obrotach niebieskich [A 66].

W przeciwieństwie do Agryppy, tworząc swoje dzieło moralizatorskie niemal sto pięćdziesiąt lat po *De incertitudine*, Witwicki wyraźnie rozróżnia astronomię od astrologii, krytykując tę drugą za promowanie czczych wymysłów i dążenie do zarabiania na horoskopach. W swojej refutacji autor posługuje się argumentami płynącymi z podstawowej wiedzy astronomicznej, zapytując:

¹⁴⁰ J.S. Spink, *op. cit.*, s. 82.

¹⁴¹ S. Cyrano de Bergerac, *Histoire comique des états et empires de la lune et du soleil*, [w:] *idem, Oeuvres de Cyrano de Bergerac*, nouvelle édition revue et publiée avec des notes et une notice historique par P.L. Jakob, t. 1, Paris 1858, s. 120. Edycja Le Breta z 1657 roku uwzględniała cięcia i zmiany w manuskrypcie de Bergeraka (Por. R. Brandwajn, *Wstęp*, [w:] [S.] Cyrano de Bergerac, *Tamten świat*, s. 18). Podstawą jedyne polskiego wydania była późniejsza edycja, operująca nieco innym zakończeniem *Państw i cesarstw Księżyca*, stąd przekład nie uwzględnia przytaczanego zdania.

¹⁴² [S.] Cyrano de Bergerac, *Tamten świat*, s. 87.

¹⁴³ S. Cyrano de Bergerac, *Histoire comique des états et empires de la lune et du soleil*, s. 55.

[...] co tu robi kilkanaście sto tysięcy mil od Ziemi odległy Saturnus, jako na ziemi przesyła swoje humory, które w górę tak wysoko wynosi, ponieważ wapory ziemskie wzgóre na ćwierć mile od ziemi nie idą, jako wapor abo zaraza Saturnowa kilkanaście kroć sto tysięcy wzgóre wynidzie... [A 66].

Wniosek wydaje się oczywisty, „racyjej astrologowie nie dadzą, czemu co mówią, tylko historyjkami się bronić będą niepewnymi, które człowieka nie ukontentują” (A 66). Można zauważyć, że kluczowe dla Agryppy pojęcie *incertitudo* odnosi Witwicki w szczególności do „kunsztów”, którym niebezpośrednio odmawia statusu nauki, podczas gdy w przypadku innych dyscyplin często zaznacza, iż są one „piękne”, lecz nie przynoszą żadnej konkluzywnej wiedzy. Podobnie rzecz się ma z „drugą częścią” kosmografii, której celem jest „niedoskonałe ziemi i okręgu jej wymierzenie” (A 66), co skłania autora do postawienia szeregu pytań, poruszających niezbadane zagadnienia budowy Ziemi, na które nie ma innej odpowiedzi niż ta, którą dał „najmędrszy z królów”¹⁴⁴:

Kiedy tak wielkiego geografa, kosmografa jeszcze świat nie widział, któryby najmniejszych mrówek abo pszczołek zwiedził nieuchybne gospodarstwo, dobrze tedy najmędrszy z królów powiedział, że w tych naukach nie masz, tylko utrapienie rozumu i dusze, bo jej nie pozwolono w poznaniu stworzonych rzeczy zupełnego ukontentowania [A 67].

Tę samą nacechowaną sceptycznymi akcentami diagnozę stawia Witwicki matematyce, „nad linijami prostem, nad kólkami, cyrkulami, nad kwadratami od wieków się silącej i pocącej” (A 67), zbliżając się do konstatacji Brozka na temat niewyjaśnionych zagadnień dyscypliny. Przypomnijmy, że profesor krakowski stwierdzał:

Podobnie jak w geometrii nie mamy jeszcze doskonałego dowodu na kwadraturę koła, tak i inne nauki posiadają swoje trudne kwestie, których nigdy nie rozwiąże ostrze ludzkiego umysłu”¹⁴⁵.

Kolejne niezbadane materie odkrywa Witwicki w medycynie i anatomii, dziedzinach szczególnie mu bliskich, które – rozbierając ciało ludzkie na żyłki – muszą przyznać się, jak wiele jeszcze nie wiedzą i dostrzec nie mogą, choć posilkują się „szklanymi oczami” przykładanymi do żywych, czyli mikroskopem (por. A 67). Podobnie jak w przypadku historii astronomii, tak i w omawianym obecnie ustępie swojego traktatu wymienia Witwicki szereg medyków antycznych i nowożytnych, w charakterystyczny sposób odmieńając w liczbie mnogiej nazwiska, by podkreślić mnogość adeptów sztuki wobec nikłych rezultatów dyscypliny. Wyraźnie jednak zaznacza się w tym punkcie szeroka wiedza autora, uwzględnia on bowiem aż pięciu uczonych XVI i XVII wieku (Daniela Sennerta, Lazarusa Riveriusa, Santorio Santoriego, Zacchusa Hieronima¹⁴⁶).

¹⁴⁴ „[...] y doznałem, że y w tych iest praca y utrapienie ducha. Tym że w wielkiej mądrości wiele iest kłopot: a kto przyczynia umiejętności, przyczynia y pracy” (Koh 1, 17–18).

¹⁴⁵ J. Brożek, *Wybór pism*, t. 1, s. 151.

¹⁴⁶ Zob. na ten temat: L. Ślękowa, A. Oszczędka, *Komentarz*, [w:] J.S. Witwicki, *Abrys...*, s. 139.

Wszelkie lekarstwa uznaje jednak za niepewne ze względu na przygodność warunków, w których wzrastają składające się na nie zioła. Tym samym, medycyna nie zasługuje na wyższy status niż inne próżne nauki, skoro wnikać w ciało badanego może dopiero po jego śmierci, co Witwicki przedstawia w ciekawym (implikującym dualizm duszy i materialnej powłoki) porównaniu do gościa przebywającego w zajeździe:

[...] bo co się dzieje w żywym człowieku trudno wiedzieć, bo się zajrzeć w niego nie godzi, chyba wtenczas, kiedy dusza i życie z niego ustąpi, tak właśnie jako trudno wszystko zgadnąć, co się w austeryjey działo, jako się w niej sprawował gość, kiedy się do niej tam zajrzeć nie godzi, aż po wyjeździe gościa, a któż nie widzi, że inszy człowiek jest żywy, a inszy jest trup [A 68].

Witwicki sceptycznie odnosi się zatem do rewolucji w badaniu anatomii, rozpoczętej publikacją *De humani corporis fabrica* (1543) Andreasa Vesaliusa, a owocującą sporą popularnością publicznych sekcji zwłok w specjalnie do tego celu stworzonych teatrach anatomicznych¹⁴⁷, w których w wieku siedemnastym pojawiali się nie tylko studenci, lecz również pospólstwo. Znamienne, że początkowo przewrót ten wywołał falę entuzjazmu adeptów sztuki lekarskiej, którzy widzieli w udoskonaleniu metod „rozebrania” ciała ludzkiego doświadczenie natury przez sztukę anatomii¹⁴⁸. Witwicki jednak nie ulegał ani zachwytowi nad nauką pozwalającą badać w najdrobniejszych szczegółach to, co dotąd pozostawało dla ludzkiego oka zakryte, ani też pokusie wanitatywnej, która towarzyszyła nieraz refleksji nad ciałem poddanym skalpelowi, o czym najlepiej świadczy wystrój słynnego teatru anatomicznego w Lejdzie (szkielety z moralizatorskimi inskrypcjami: „*Nosce te ipsum*”, „*Pulvis et umbra sumus*”, „*Nascentes morimur*”)¹⁴⁹. Autor *Abrysu* kwestionuje przydatność sekcji zwłok w leczeniu, „skoro inszy człowiek jest żywy, a inszy jest trup”, a przede wszystkim zachowuje znacznie większy dystans wobec rzeczywistego postępu nauki, rozbierającej ciało na żyłki, podkreślając w charakterystyczny dla swojej krytyki nauk sposób, że człowiekowi wciąż daleko do pełnej wiedzy na temat anatomii.

Wreszcie, wywód przechodzi do polityki, nazwanej „nauką rządzenia narodami”, choć – jak wiadomo – XVII-wieczny arystotelizm akademicki odmawiał jej statusu autonomicznej dyscypliny. Ta jednak, skoro polega na kierowaniu podatnymi na afekty i niedoskonałymi ludźmi, należy do dziedzin myśli „tak pełnej labiryntów zawitych, krętych meandrów”, że „snadziej częstokroć libijskie ujeździć lwy, ugłaskać dzikie tygrysy, jadowite zakłąć węże, żeby nie kąsały niż

¹⁴⁷ Na terenach Rzeczypospolitej pierwszej publicznej sekcji zwłok dokonano dopiero w 1613 roku w Gdańsku. Zob. więcej: R. Grzeškowiak, *Lekcje anatomii*, [w:] *idem, Amor curiosus. Studia o osobliwych tematach dawnej poezji erotycznej*, Warszawa 2013, s. 217.

¹⁴⁸ Do entuzjastów Andreasa Spiegeliusa, anatoma, dokonującego sekcji zwłok na Uniwersytecie Padewskim należał również Jan Brożek. Niezwykle ciekawe zestawienie poezji panegirycznej, przedstawiającej nabożny stosunek do dokonania anatomii przedstawił Grzeškowiak w cytowanej wyżej pracy (s. 223–228).

¹⁴⁹ Teatr anatomiczny w Lejdzie powstał w 1597 roku za sprawą Petera Pauwa, który wraz z Wiliamelem Harvey’em studiował medycynę w Padwie. J. Sawday, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Abingdon 1996, s. 72; R. Grzeškowiak, *Lekcje anatomii...*, s. 228.

ludzkiemi rządzić geniuszami, fantazyjami i one uskramiać” (A 68). Z kolei, etyka, choć „piękna” i „pożyteczna”, sprzeciwia się naturalnym skłonnościom człowieka, „narowom przyrodzonym”, a zatem również i ona nie daje ukontentowania.

Przegląd nauk i kunsztów kończy Witwicki, wymieniając „fizjognomije, geomancyje, kabale, somnispicyja profecyje” (A 68), dziedziny, które nowożytna rewolucja naukowa – podobnie jak astrologię – dyskredytowała, przyczyniając się do wzrostu sceptycznych zapatrywań na ich temat. Co prawda, nie odrzuca ich zasadności, zaznaczając, że „każda z tych nauk ma fundament swój z kompleksyjnej ludzkiej, znajduje aprobacyję w Piśmie Świętym” (A 69), jednak – podobnie jak w przypadku astrologii – odnosi do nich pojęcie *incertitudo* i tłumaczy ich zawodność tym, że Bóg tylko jeden sobie „przyszłe zachował rzeczy”, a pochodzące od Niego „znaki i natchnienia” są rzadkie. W związku z tym większość owych umiejętności to tylko „obluda i mataczyna”.

Podsumowanie rozpoczyna Witwicki od kategorycznego stwierdzenia: „Inszych nauk, których jest niezliczona moc, nie roztrząsamy, pokazując niedoskonałość ich, obludę i utrapienie rozumowi dobremu przynoszące” (A 69), by następnie subtelnie złagodzić surowość swojego wyroku i zaznaczyć, że charakteryzują się one swoimi pożytkami, jednak w ostatecznym rozrachunku „żadna z nich zupełnego człowiekowi nie da szczęścia, bo każda jest bardziej niż w pół niedoskonała, wzniecić apetyt w człowieku może, ale go uspokoić nie może” (A 69).

Swoje twierdzenie podpira autorytetem Augustyna, który twierdził – podług słów Witwickiego – że „nauki nadać człowieka mogą, ale go szczęśliwym nie uczynią” (A 69). Autor *De civitate Dei* nawiązywał do słów świętego Pawła, który w liście do Koryntian orzekł, że „umiejętność nadyma, a miłość buduje” (1 Kor 8, 1). W dziele *In Iohannis evangelium* Augustyn tłumaczył zdanie apostoła:

Scientia inflat. Iam ergo debemus odisse scientiam? Absit. Et quid est: Scientia inflat? Sola, sine caritate: ideo adiunxit: Caritas vero aedificat. Adde ergo scientiae caritatem, et utilis erit scientia; non per se, sed per caritatem [XXVII, 5]¹⁵⁰.

Próżne „nadęcie” wiedzą przełożył Witwicki następnie na zgrabną scenkę rodzajową, nawiązującą do anegdoty o Talesie podanej przez Diogenesa Laertiosa, która w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* przedstawiała się następująco:

Opowiadają także, że kiedy prowadzony przez starą służącą wyszedł z domu, aby obserwować gwiazdy, wpadł do dołu i uskarżał się na to, staruszka odparła: „Ty, Talesie, nie mogąc dostrzec tego, co jest pod nogami, chciałbyś poznać to, co jest na niebie!”.

Niemal identyczną wersję historii włączył do literatury polskiej Marcin Bielski w *Żywotach filozofów* z 1535 roku:

¹⁵⁰ Augustyn, *In Iohannis Evangelium. Tractatus CXXIV*, [w:] *idem, Opera*, pars VII, Turnholti 1954, s. 272.

Czcie się też o nim, gdy niektórej nocy od baby z domu wiedzion był, aby na gwiazdy patrzyli, upadł do jamy, baba, żalując jego, rzekła: o Tales, co przed nogami twemi jest, widzieć nie możesz, jakoż tedy, które rzeczy są na niebie, masz ujrzeć?¹⁵¹.

Witwicki, wykorzystując ten sam koncept skonstrastowania niepraktycznej uczoneści z przyziemnym praktycyzmem, znacznie rozbudował scenę, w której najpierw umieszcza astrologa i ziemianina, a następnie porównuje ją do anegdoty o „greckim gwiazdarzu”, Talesie, do której entuzjastycznie ustosunkowywał się również Montaigne¹⁵²:

I owszem, nieraz z uczonego człowieka prosty nieuk nagrawać się może tak, jako się z astrologa naśmiał ziemianin, kiedy z niebieskich aspektów obiecał pogodę, a ziemianin widząc, że bydło na noc pod szopę poszło, obiecał deszcz i sprawdził, tak jako grecki gwiazdarz zapatrując się na niebo wpadł w dół, aż kucharka jego śmiać się poczęła, że ten, co chciał wiedzieć, co się na dalekim niebie dzieje, nie widział przed sobą dołu [A 69].

Autor przekonuje zatem o ograniczoności ludzkiego rozumu, w którym nie można pokładać zbytnej ufności, gdyż Bóg zostawił „biczyk” na jego zuchwałość i ciekawość. By wykazać niedoskonałość żadnego wiedzy umysłu, Witwicki po raz kolejny posługuje się fundamentalnym dla XVII-wiecznej wrażliwości przeciwstawieniem mikro- i makroświata, wynikłym z doświadczenia wynalazków mikroskopu i lunety. Stwierdza bowiem z wyraźną nutą sceptycyzmu, iż człowiek:

Proszku biednego pod nogami swemi nie zna, a chce znać tak wielkie światy w górze zawieszzone, nie może policzyć włosów na głowie swojej, a liczy okiem niedociekłe lampy niebieskie [A 70].

Podobnie jak w *passusie* o anatomii, „na żyłki i cząstki rozbierającej ciała” (A 67), autor odsłania słabość człowieka, który mimo posiłkowania się zaawansowaną aparaturą badawczą pozostaje bezradny wobec poznania obu „pascalowskich” nieskończoności, na które składają się „ostateczna małość w przyrodzie”¹⁵³, i bezbrzeżność wszechświata. Poczucie zagubienia wobec podpartej nauką biologii i doświadczeniem mikroskopu możliwości dzielenia *ad infinitum* postrzeganych przedmiotów i ciał na coraz mniejsze cząstki w zbliżonej retoryce opisywał zresztą autor *Mysli*:

Niechaj roztocz ukaże mu [człowiekowi – przyp. A.K.] w swoim maleńkim ciełe części nieskończenie mniejsze, nogi ze stawami, żyły w tych nogach, krew w tych żyłach, soki w tej krwi, krople w tych sokach, wapory w tych kropkach [...] ¹⁵⁴.

¹⁵¹ Cyt. za: I. Chrzanowski, *Marcin Bielski. Studium literackie*, Warszawa 1906, s. 44.

¹⁵² Por. „Podoba mi się owa dziewczucha milezjańska, która, widząc filozofa Talesa, jak nieustannie zabawia się oglądaniem sklepienia niebieskiego i trzyma oczy ku górze, podrzuciła mu na drogę coś, aby się potknął, chcąc mu dać uczuć, iż wówczas będzie czas zabawiać myśl rzeczami będącymi w chmurach, gdy już upora się z tymi, które są pod jego nogami” – M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 267 (*Apologia Rajmunda Sebond*).

¹⁵³ B. Pascal, *Mysli*, s. 52.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

Rozdział X, niejako pierwszą część *Abrysu*, wieńczy konkluzja zamykająca całość poprzednich rozważań w duchu augustyńskim:

A tak przeszedzszy już świat, przetrząsnąwszy fawory jego i cokolwiek dać abo obiecać może, a w tym wszystkim szczęścia zupełnego nie znalazłszy, trzeba się do domu wrócić, szukać szczęścia człowiekowi samemu w sobie [A 70].

Bezpośrednio po metodycznej refutacji wszelakich dóbr materialnych i cielesnych mamiących człowieka obietnicą spełnienia, jak również nauk, które – nawet jeśli są pożyteczne – przynoszą tylko niezaspokojenie, uzmysławiając z wrażliwością sceptyka niemożność dostąpienia pełnej wiedzy nawet w jednej tylko dyscyplinie, Witwicki każe porzucić szukanie szczęścia w świecie zewnętrznym na rzecz introspekcji. Napomina bowiem czytelnika: „często wchodź w samego siebie” (A 80), w czym – być może – powtarza znamienne zalecenie Loyoli z *Exercitia spiritualia* („A potem wejść w siebie samego rozważając, com ja z wielką słusnością i sprawiedliwością winien ze swej strony ofiarować i dać jego Boskiemu Majestatowi”¹⁵⁵). „Ćwiczeniu” jezuita towarzyszy modlitwa, doskonale oddająca wskazania wypływające w toku dowodzenia Witwickiego:

Zabierz, Panie, i przyjmij całą moją wolność,
pamięć moją, mój rozum i całą moją wolę,
wszystko, co mam i co posiadam.
Ty mi to, Panie, dałeś, Tobie to zwracam.
Wszystko jest Twoje
Rozporządzaj tym według Twojej woli.
Daj mi tylko miłość Twoją i łaskę,
a to mi wystarczy¹⁵⁶.

[*Sume, Domine, et suscipe omnem meam libertatem, meam memoriam, meum intellectum, et omnem voluntatem meam, quidquid habeo et possideo: tu mihi haec Omnia dedisti, tibi, Domine, ea restituito: Omnia tua sunt, dispone [de illis] pro omni voluntate tua. Da mihi tuum amorem et gratiam, nam haec mihi sufficiunt*]¹⁵⁷.

Autor *Abrysu*, na przestrzeni dziesięciu rozdziałów pozbawiwszy czytelnika zaufania do dóbr doczesnych i rozumu jako autonomicznej siły człowieka, dąży bowiem do podporządkowania go woli Bożej, jedynej ostoji ukontentowania i stateczności.

¹⁵⁵ Oryg. „[...] ac deinde reflectere in me ipsum considerando, quae ego *multa cum ratione et iustitia* debeam ex mea parte offere et dare suae divinae Maiestati” (I. Loyola, *Exercitia spiritualia. Versio litteralis ex autographo hispanico*, editio altera, Ratisbonae 1920, s. 241–242). Autograf dzieła Loyoli uważa się za zaginiony, jednak jeszcze za życia autora powstały dwa przekłady łacińskie. Pierwszy z nich, tzw. *versio litteralis*, mógł być przynajmniej częściowo dziełem samego Loyoli (1541), podczas gdy drugiego tłumaczenia (tzw. *Vulgata*), bardziej wyrafinowanego w znaczeniu literackim, dokonał ojciec Frusius. To ostatnie stało się podstawą pierwszego rzymskiego wydania dzieła, zaakceptowanego przez papieża Pawła III (1548). Zob. więcej: E. Jansen, *The Spanish Autograph or the Latin Vulgate? A Return to the Sources of the Spiritual Exercises*, „The Way” 2014, nr 53/3, s. 79–86. Cytowany tekst łaciński stanowi *versio litteralis ex autographo hispanico*.

¹⁵⁶ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. J. Ożóg SJ, Kraków 1996, s. 95.

¹⁵⁷ I. Loyola, *Exercitia spiritualia. Versio litteralis*, s. 242–246.

4. Eklektyzm źródeł sceptycznego fideizmu Witwickiego

Fideistyczna konstrukcja wizji religii biskupa poznańskiego, jak wykazały już rozliczne wątki dotychczasowej refleksji nad jego dziełem, opierała się na szerokim wachlarzu rozmaitych koncepcji filozoficznych i patrystycznych, które domagają się w dalszej kolejności pewnego uporządkowania. Być może za najważniejszy impuls, prowadzący do tak silnego przeciwstawienia *fragilitatis humanae* w doczesności, której towarzyszy permanentny stan niezaspokojenia intelektu, eudajmonizmu chrześcijańskiego, należy słusznie uznać myśl augustyńską, nieustannie wplataną w wywód Witwickiego. Zdecydowana dewaluacja rozumu świeckiego, wywodzącego się ze starożytnych źródeł erudycji, nasuwa naturalne skojarzenia z wczesną nauką Kościoła, która poprzedzała epokę scholastycznej unii między *ratio* a *fides*. Choć Tertulian nie bywa przywoływany w tekście dzieła bezpośrednio, jego fundamentalna konstatacja zupełnej rozbieżności Aten i Jerozolimy, *sapientiae saecularis* i *simplicitatis cordis*, rozwijająca wspólną Augustynowi i Witwickiemu myśl świętego Pawła, leży u podstaw refleksji zawartej w *Abrysie*. Autor wszak już na wstępie, wymieniając pobieżnie antyczne szkoły filozoficzne, stwierdza, że „mądrość ich jest przed Bogiem głupstwem”, czemu przeciwstawia „chrześcijańską prostotę” (por. A 31).

Wartość poznawcza *Abrysu* z perspektywy historii idei nie zasadza się jednak wyłącznie na odnowieniu zainteresowania koncepcjami patrystycznymi, lecz wchodzi w wieloaspektowy dialog z nurtami europejskiej myśli nowożytnej. Tradycja świętego Pawła, Tertuliana i Augustyna zaczęła bowiem już u schyłku XV wieku w kręgu Savonaroli ulegać fascynującemu zjawisku aktualizacji w obliczu odkrycia neopirronizmu Sekstusa Empiryka. Żaden inny prąd filozoficzny antyku nie mógł zostać lepiej zaadaptowany do nowej koncepcji wiary wyrastającej z rozkładu scholastyki i dążącej do zdegradowania intelektu w celu wywyższenia Objawienia, co w ciekawy sposób potwierdza Gianfrancesco Pico della Mirandola, odrzucający koncyliacyjne wysiłki pogodzenia antyku z chrześcijaństwem dokonywane przez jego wuja, Giovanniego, a szukający autorytetów między innymi u Augustyna i Sekstusa. Nurt ten kontynuował powszechnie znany w XVI wieku, czytany przez Montaigne’a czy Bruna, Korneliusz Agryppa, który – jak poniekąd trafnie przedstawiał to w pierwszej połowie XIX wieku Sołtykiewicz – zdołał wpisać sceptyczną batalię przeciwko roszczeniom ludzkiego rozumu w popularyzatorski i satyryzujący, a zatem znacznie bardziej przystępny i szerzej oddziaływujący, wywód poświęcony niepewności i próżności *scientiarum*. Kluczowy dla niniejszych rozważań rozdział X *Abrysu* Witwickiego zdaje się w swojej formie przypominać dalece skróconą wersję *De incertitudine* Agryppy, przedstawiając przegląd najistotniejszych w kulturze intelektualnej XVII wieku dyscyplin, od metafizyki, teologii i fizyki, przez astronomię, kosmografię i anatomię, po astrologię, fizjonomikę czy chiromancję. Wszystkie

te gałęzie nauki, zamiast oferować człowiekowi zaspokojenie pragnienia wiedzy i przybliżyć do poznania świata stworzonego przez Boga, odkrywają nieustannie próżne pragnienie znajomości tajemnic, których nie jest w stanie dostąpić intelekt. Stawiają więcej pytań, niż mogą dawać pewnych odpowiedzi, podsycają apetyty, odmawiając ukontentowania, w czym nowożytna myśl łączy się z wielokrotnie przywoływaną przez Witwickiego księgą Koheleta. Pogląd ten podzielany był dość powszechnie przez uczonych, o czym świadczy dobitnie zdanie Kartezjusza:

Poczułem się bowiem uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało mi się, iż jedyną korzyścią, którą odniosłem z mych usiłowań kształcenia się, było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy¹⁵⁸.

Głębszego namysłu wymaga metodyczność myśli polskiego autora, która zdradza jego przynależność do kultury intelektualnej XVII wieku. Jak zostało już wspomniane wcześniej, wraz z rozdziałem wprowadzającym pierwsza połowa traktatu nakreśla szerokie tło „negatywne” dla proponowanej koncepcji wiary. Przyjmując augustyńską myśl o szczęściu, Witwicki tworzy rozbudowany obraz „światowych rozkoszy”, które odrzuca nie tyle na podstawie sądów moralnych, ile w odniesieniu do niemożliwości zapewnienia człowiekowi satysfakcji i zaspokojenia. Choć na wstępie zaznacza swój dystans wobec popularnej wykładni słynnego zdania o marnościach z księgi Koheleta, w rozbudowanym nagromadzeniu tych nietrwałych dóbr zbliża się do wrażliwości barokowej wanitatywnej, w argumentacji dotyczącej porządku filozofii i nauki nowożytnej wpisuje się natomiast w tradycję sceptyczną. Rozdział XI wyznacza zmianę w wywodzie, zapowiadając konieczność odwrócenia się od analizy świata zewnętrznego i „powrót do samego siebie”. Imperatyw introspekcji, która jako jedyna może przywieść rozczarowanego „cieniami nieukontentowania” człowieka z powrotem do Boga, można w twórczości wychowanego w szkołach jezuickich autora uznać za trop spirytualizmu Loyoli, proponującego podporządkowanie wierze – pamięci, intelektu i rozumowi. Jednocześnie ów nakaz etyczny niezwykle silnie przypomina proklamowane przez Charrona poznanie istoty człowieka, „*quia puram naturam sequitur*”¹⁵⁹. Poszukiwanie szczęścia i mądrości zakłada zatem u obu autorów podobną drogę, prowadzącą przez odrzucenie przeszkód epistemicznych do introspekcji. Niezwykle trafnie ów sposób dowodzenia przedstawia opisywana już alegoria z frontyspisu drugiego wydania *De la sagesse*, z którą wydaje się korespondować wywód Witwickiego. Można powiedzieć, że obaj myśliciele proponują „nagiemu”, pozbawionemu iluzji „światowych cieni” człowiekowi przejrzenie się w zwierciadle ukazującym naturalną istotę. Modelowy podmiot wylaniający się z *Abrysu* winien przyswoić motto *cognosce te ipsum* (γνῶθι σεαυτὸν), skoro „od tak wielu wieków wielcy wołają

¹⁵⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 7.

¹⁵⁹ P. Charron, *De la sagesse trois livres*, a Amsterdam 1662, s. 3.

mędrcom, że największa mądrość jest samego siebie poznać” (A 70), by zrozumieć, jak powściągać przyrodzone afekty, i odnaleźć jedyne możliwe źródło szczęścia w zgodzie z wolą Bożą. Stąd, kolejne rozdziały poświęcone są skrupulatnej analizie obrotów namiętności, „które się w nas znajdują” (A 71), i „imaginacyjnej ludzkiej choroby” (A 100), by doprowadzić czytelnika do przekonania, iż „znalazł szczęście na świecie, kto do woli Bożej przypadł” (A 95).

W sygnalizującym gruntowną zmianę kierunku refleksji rozdziale XI Witwicki zawarł niezwykle znamienne zdanie, które podtrzymuje zasadność namysłu nad metodyzmem całego traktatu:

[...] miejmy wszystkie żądze, afekty, niestateczności nasze za wiatry i wichry, za strumienie, miejmy się z rękami do nich, abyśmy je z drogi uprzątneśli, a uprzątawszy napadli na minę złotą nieoszacowanej szczęśliwości ludzkiej... [A 71]¹⁶⁰.

Z pozoru niewinna metafora wpleciona w tok myśli Witwickiego dotyka fundamentalnej dla XVII-wiecznej myśli zarówno naukowej, jak i religijnej teleologii niezapośredniczonego poznania¹⁶¹. Autor *Abrysu* poświęca bowiem lwią część swojego traktatu „uprzątnięciu z drogi” do niezakłóconego szczęścia w unii z Bogiem żądz i pokus „światowych rozkoszy i nauk”, przeszkód zewnętrznych wobec podmiotu, a następnie namiętności i chorób wyobraźni, wpisanych w ludzką naturę, gdyż „wszystkie nieszczęścia z nas są” (A 95). Dopiero człowiek, który w tak metodyczny sposób zdola „wyprostować swoje ścieżki” i odrzucić wszelkich pośredników, stanie „nagi” wobec najwyższego majestatu i pojmie, że już „owo zgoła nie masz, co by sturbowало człowieka z wolą Bożą złączonego” (A 98).

Stawiając sobie za cel „uprzątnięcie z drogi” niestateczności, Witwicki podąża dobrze wydeptanym traktem historii intelektualnej wieku „rozprawy o metodzie”. Już w poprzednim stuleciu *Exercitia spiritualia* Loyoli zdają się zapowiadać tę zasadniczą infrastrukturę myśli, wskazując na *affectiones inordinatae*, przeszkody na drodze do zjednoczenia wszystkich zmysłów w kontemplacji Boga, które należy wyeliminować w toku „ćwiczeń duchownych”, oddając pamięć, intelekt i wolność woli Najwyższego. Podczas gdy Gianfrancesco Pico della Mirandola i Agryppa przedstawiali rozbudowany wywód przeciwko wszelkim filozofiom racjonalnym czy różnym naukom i zdolnościom ludzkości, które nie prowadzą do żadnej pewności i oddalają od jedynej Prawdy, jaką należy odnaleźć w Objawieniu, już Charron u progu XVII wieku w emblematyczny sposób sprowadził przeszkody poznawcze do czterech alegorii, nawołując do ich zniewolenia. Namiętność, Opinia, Przesąd i Nauka to cztery siły, które należy „zakuć w kajdany”

¹⁶⁰ Podkr. – A.K.

¹⁶¹ Wątek ten zdawkowo poruszyłam w pracy poświęconej splotowi rozumu i wiary w poezji XVII-wiecznej: „*Fides quaerens intellectum*”..., s. 105–106.

i podporządkować Mądrości, by osiągnąć dostęp do niezapośredniczonego obrazu istoty w zwierciadle. Niezwykle ciekawa wydaje się marginalna uwaga Pascala o Montaigne'u i Charronie:

Mówić o tych, którzy traktowali o poznaniu samego siebie; o podziałach Charrona, które przygnębiają i nużą; o bezładzie Montaigne'a; dobrze czuł on w sobie brak metody, którą omijał, skacząc z przedmiotu na przedmiot i nadając sobie pański tonik¹⁶².

Zdanie autora *Mysli* o francuskim eseście nie było oczywiście odosobnione; Jean-Louis Guez de Balzac, autor poczytnych w XVII wieku *Lettres*, nazywał *Próby* „*un recueil de pensées de Montaigne, sans ordre et sans liason*”¹⁶³. Zuchwałość, swobodę pisarską i nieznamość ludzkiego ducha zarzucał Montaigne'owi również sam Nicolas Malebranche¹⁶⁴. W wieku Kartezjusza wynikająca z najważniejszych przesłanek ideowych i założeń twórczych antymetodyczność dzieła XVI-wiecznego sceptyka spotykała się zatem z zarzutami nieuporządkowania wypływającymi z nowych potrzeb intelektualnych epoki. W znamienny dla Pascala sposób tworzenia biegunowych opozycji przeciwstawiony został Montaigne'owi znacznie dalej posunięty rygorizm Charrona, który jednak „przygnębia” i „nuży”.

Od personifikacji z frontyspisu *De la sagesse* służących idei fideizmu już bowiem tylko krok do jednego z najważniejszych dzieł naukowych XVII wieku, jak *Novum Organum* Francisa Bacona (1620), w którym filozof identyfikuje cztery idole (*idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri*), mącające ludzkie poznanie. Prawda, jaką odkryć daje nadzieje zrewolucjonizowana filozofia naturalna, fundamentalnie różni się od sposobów operowania rozumem, którymi próbowano od wieków tłumaczyć świat. Jak znamienne stwierdza Bacon:

Albowiem w rozumie ludzkim tworzymy prawdziwy obraz świata – obraz taki, jaki się napotyka, a nie taki, jaki sobie ktoś urabia wedle swojej racji. Tego zaś nie można dokonać bez przeprowadzenia bardzo dokładnej sekcji i anatomii świata. Owe zaś niedorzeczne modele i malpie niejako podobizny światów, które w systemach filozoficznych stworzyła ludzka fantazja, należy naszym zdaniem całkowicie usunąć. Ludzie powinni zdawać sobie sprawę (co już wyżej mówiliśmy), jak wielka zachodzi różnica między idolami ludzkiego umysłu i ideami umysłu Bożego [*quantum intersit inter humanae mentis Idola, et divinae mentis Ideas*]. Te pierwsze bowiem są niczym innym jak dowolnymi abstrakcjami...¹⁶⁵.

Spoglądając z perspektywy historycznej, *intellectus humanus* produkował jedynie chimeryczne obrazy i fantazje, *idola mentis*, dalekie od pojęcia idei boskich. Orędownikiem tej krytycznej diagnozy był już w drugiej połowie XVI wieku nie kto inny jak Montaigne, który dalece potępiał dążenie, by

¹⁶² B. Pascal, *Mysli*, s. 49. Podkr. – A.K.

¹⁶³ Cyt. za: M. Ciccarini, *XVII-wieczne „dialogi” eurystyczne: „Les entretiens d'Ariste et d'Eugène” Dominique'a Bouboursa i „Rozmowy Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Pamiętnik Literacki” R. 97: 2005, z. 2, s. 145.

¹⁶⁴ Por. N. Malebranche, *op. cit.*, s. 337–354.

¹⁶⁵ F. Bacon, *Novum organum*, s. 152–153 (CXXIV).

[...] przypisywać samemu sobie, iż posiada się w głowie kresy i granice woli Boga i potęgi przyrody; nie ma zaś na świecie obląkańszego szaleństwa niż chcieć je sprowadzać do wymiarów naszego pojęcia i rozumu¹⁶⁶.

Dopiero jednak XVII wiek wyciągnął z orzeczenia o tym szaleństwie wnioszek konieczności ustanowienia metody, która wymagałaby restauracji „naszych pojęć i rozumu”. Podobnie więc jak Witwicki „uprzętnąć z drogi” próbuje wyszczególniane przez siebie *affectiones inordinatae*, Bacon projekt nowej logiki obiecuje wprowadzić, „załatwiwszy się ze sposobami naprawienia i oczyszczenia umysłu”¹⁶⁷ (*absolutis istis expiationibus et expurgationibus mentis*).

Sceptycyzm wobec dotychczasowych strategii poznawczych i niepewnych osiągnięć filozofii stał się dla nauki nowożytnej pierwszym krokiem w stronę ugruntowania wiedzy na fundamencie nowej metodologii. Kartezjusz, wychodząc z tych samych przesłanek co szereg myślicieli przed nim, by wymienić tylko Augustyna czy Gianfrancesco Pico della Mirandolę, stwierdzał w *Discours de la methode*, że filozofia uprawiana była przez „najdoskonalsze umysły w ciągu wieków”¹⁶⁸, a jednak „nie zawiera ona przecież jednej tezy niespornej, a co za tym idzie niewątpliwej”¹⁶⁹. Z czego wyciągał wniosek:

[...] zważywszy, jak wiele może istnieć różnych poglądów dotyczących tego samego przedmiotu, bronionych przez mężów uczonych, gdy tymczasem zawsze tylko jeden pogląd może być prawdziwy, uważałem niemal za fałszywe wszystko to, co było tylko prawdopodobne¹⁷⁰.

Tylko dzięki przyjęciu sceptycznych hipotez¹⁷¹ na pierwszym etapie budowania swoich przekonań mógł Kartezjusz, czytelnik Agryppy, Montaigne’a, Charrona czy La Mothe Le Vayera¹⁷², doprowadzić do oczyszczenia umysłu z błędów rozumowania i wprowadzenia „metody właściwego kierowania rozumem”. Jak stwierdzał na pierwszy stronach *Discours*:

[...] znalazłem się przypadkiem na drogach, które zawiodły mnie do pewnych rozważań i zasad; utworzyłem z nich metodę, dzięki której, jak się zdaje, posiadam środek do stopniowego powiększania mego poznania i wznoszenia go pomału na najwyższy dlań osiągalny stopień, tak ze względu na mierność mego umysłu, jak i na krótkotrwałość życia¹⁷³.

Abrys Witwickiego, postrzegany przez pryzmat szerokiego spektrum idei nowożytnych, wydaje się niezwykle interesującym dziełem, które łączy wskazaną refleksję fideistyczną z aktualnymi dokonaniem nauki XVII wieku, uwypuklając pewne problemy splotu religii i wiedzy. Jak już zauważono w dotychczasowych, skromnych studiach nad spuścizną biskupa poznańskiego,

¹⁶⁶ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 272 (*Jako szaleństwem jest wyrok o prawdzie i fałszu zdawać na sąd naszego rozumu*).

¹⁶⁷ F. Bacon, *Novum Organum*, s. 91 (LXIX).

¹⁶⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 10.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 10–11.

¹⁷¹ Zob. więcej: R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, s. 215–240.

¹⁷² R.H. Popkin, *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 173.

¹⁷³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 4–5.

z całą pewnością Witwicki musiał znać przynajmniej częściowo koncepcje Kartezjusza zawarte w takich traktatach, jak *Człowiek (L'Homme)*¹⁷⁴, *Opis ludzkiego ciała (La description du corps humain)*¹⁷⁵ i *Namiętności duszy (Les passions de l'âme, 1649)*¹⁷⁶. Mechanicystyczna wizja ciała zawarta w *Abrysie* opiera się również na teorii cyrkulacji krwi w organizmie, którą w dziele *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* wyłożył najpełniej w 1628 roku William Harvey, zrywając z tradycją galenowską, a podsumowując i uzupełniając myśl medyczną od Miguela Serveta¹⁷⁷ po Vesaliusa. Jak stwierdzał Kartezjusz, zauważając napięcie między wiedzą antyczną a siedemnastowieczną:

[...] każdy, kogo powaga starożytnych nie zaślepiała całkowicie i kto nie waha się zbadać poglądu Harveya o krążeniu krwi, ten nie wątpi, że wszystkie żyły i tętnice ciała są niejako strumykami, którymi nieustannie i bardzo szybko przepływa krew¹⁷⁸.

Przyjrzyjmy się akapitowi otwierającemu rozdział XIX *Abrysu*, w którym Witwicki podsumowuje swoje przekonania na temat fizjologii zbieżne z poglądem O'Connora przedstawionym na dworze króla Sobieskiego:

[...] cokolwiek dusza poznawa i chce, cokolwiek ciała dać obrót może, nie tylko mimo woli, ale i przeciwko woli dusze, wszystko to pochodzi z tej części krwi, którą zowiemy duchami dla subtelności i bystrości jej biegu. Ta krew lubo wewnętrznym ciepłem, lubo przez powierzchowne zmysły poruszona, idzie do głowy, w głowie zaś na tej części mózgu, która jest na kształt guzika konaryjon nazwana, robią się różnych rzeczy obrazki przez wpadanie duchów w te i owe żyłki, tak jako kiedy by kto szpilką na papierze wzorek taki wyklął [A 100].

Wyraźnie zatem odseparowuje autor funkcjonowanie organizmu od duszy pełniącej tradycyjnie kierowniczą rolę w ciele, w nawiązaniu do nauki kartezjańskiej wprowadza pojęcie „duchów zwierzęcych” (por. A 73) czy „tchnień życiowych”, czyli *esprits animaux (spiritus animales)*, a także identyfikuje szyszynkę („konaryjon”, łac. *conarium, corpus pineale*) jako centralny organ mózgu.

Espirits animaux tłumaczył autor *Namiętności duszy* jako „ciała, które mają tę jedynie właściwość, że są bardzo drobne u poruszają się bardzo szybko”¹⁷⁹, do czego bezpośrednio odwołuje się Witwicki, mówiąc o „subtelności” i „bystrości” biegu owych duchów. Szyszynkę opisuje natomiast Kartezjusz jako „pewien mały gruczoł, znajdujący się w środku substancji

¹⁷⁴ Kartezjusz miał ukończyć traktat *L'Homme* w 1633 roku, jednak z uwagi na złą sławę procesu Galileusza zrezygnował z jego publikacji wraz z innymi pismami na temat kopernikanizmu. Dzieło ukazało się dopiero pośmiertnie, najpierw w redakcji łacińskiej (1662), a później francuskiej (1664).

¹⁷⁵ Nieukończony traktat, który Kartezjusz napisał w 1647 roku, a opublikowany został pośmiertnie w 1667 roku przez Claude'a Clerseliera.

¹⁷⁶ Por. L. Ślęk, A. Oszczęda, *Wstęp*, [w:] [J.] S. Witwicki, *Abrys doczesnej szczęśliwości*, s. 12.

¹⁷⁷ Doniosła nauka anatomii Serveta nie odegrała, jak wiadomo, większej roli w nowożytnej historii myśli. Swoje rozważania na temat cyrkulacji krwi w układzie płucnym zawarł Servet w dziele teologicznym, *Christianismi restitutio* (1533), którego większość kopii uległa zniszczeniu w konsekwencji skazania filozofa na śmierć (1553) przez frakcję reformatorską Kalwina.

¹⁷⁸ R. Descartes, *Namiętności duszy*, s. 68.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 71.

mózgowej”¹⁸⁰. W traktacie *L’Homme* filozof stosował jedynie nazwę *la glande H*¹⁸¹, odwołując się do zamieszczonego tam schematu mózgu (ryc. 4), pojęcia *conarion* użył dopiero w liście do Meyssoniera z 29 stycznia 1640 roku.

W innym miejscu dobitniej jeszcze wymienia Witwicki szereg procesów fizjologicznych (oddychanie, puls krwi, trawienie żołądka, wzrost włosów i paznokci), których „ustawiczność” jest niezależna od duszy:

Doświadczenie zaś, w którym najprawdziwsza się funduje filozofija, pokazuje, że w ciele naszym jest tak wiele obrotów, tak wiele turbacyj, tak wiele namiętności, które od dusze nie są, ponieważ ich dusza zatrzymać nie może, ponieważ dusza będąc wolną, wolno jej ruszyć ciałem i znowu przestać, obrócić nogi, abyśmy szli do kościoła albo na pałac, ręce do książki albo do miecza kierować. W ciele zaś ludzkim, jako się rzekło, widzimy jedne obroty, które są ustawiczne i dusza ich zahamować nie może, a takie są obroty ustawiczności odetchnienia w płucach, ustawiczności pulsów tak w arteriach, to jest suchych żyłach, jako i w sercu, w ustawicznej żołądka dekokcyj [..] w nieodmiennym krążeniu krwi po żyłach, rośnięciu włosów i paznokci. To te obroty nie idą od dusze, bo nimi ani kierować, ani ich tamować może [A 72].

Podobnie jak Kartezjusz porównywał maszynę ludzkiego organizmu do działania fontann, Witwicki przedstawia mechanicystyczną metaforę:

To tak się właśnie z ciałem naszym dzieje, które wszystko jest jak na szrubach, którym krew jak kołami młyńskimi obraca, którym wewnętrzny ogień jak racą albo granatem rzuca, którym powierzchowne rzeczy jak piłką jaką igrają [A 73].

W nader znamienity sposób autor wpisuje naukową wizję anatomii w tradycyjną w kręgu chrześcijańskim dychotomię postrzegania człowieka, stwierdzając: „I ta to jest wojna ciała z duszą, którą w ciele naszym czujemy” (A 74). Z jednej strony, nawiązuje zatem wyraźnie do pytania Augustyna, „Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?”¹⁸², na które twierdzącej odpowiedzi udzielali nader liczni twórcy, w szczególności poeci, XVI i XVII wieku, jednak z drugiej, Witwicki konceptualizuje tę walkę w sposób odmienny, nie ulegając konwencjonalnym motywom „trzech metafizycznych nieprzyjaciół duszy”¹⁸³ czy spopularyzowanego przez *Enchiridion* Erazma „żołnierza Chrystusowego”. Kartezjanizm łączy się natomiast w *Abrysie* płynnie z myślą augustyńską, kiedy wywodem na temat fizjologii próbuje

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 84.

¹⁸¹ R. Descartes, *L’homme de René Descartes et un traité de la formation du foetus du mesme auteur, avec les remarques de Louis de la Forge*, a Paris 1664, s. 63.

¹⁸² W polskiej edycji *Wyznań* Kubiak przekłada pytanie retoryczne jako: „Czyż więc życie ludzkie na ziemi nie jest bojowaniem nieustannym?” (Augustyn, *Wyznania*, s. 293, X, 28), podczas gdy sens łacińskiego oryginału zdaje się być bliższy „wiecznej próbie”, na jaką wystawiony jest człowiek na ziemi. Dla porównania, w anglojęzycznym przekładzie Alberta C. Outlera zdanie brzmi: *Is not the life of man upon the earth an ordeal, and that without surcease?* („Czy życie człowieka na ziemi nie jest bezustanną męką?”). Można zatem odnieść wrażenie, iż XX-wieczne polskie tłumaczenie *Confessiones* nadaje znaczenie, jakie myśli Augustyna narzuciła poezja XVI i XVII wieku.

¹⁸³ R. Grześkowiak, *Szatan, świat i ciało – trzech metafizycznych nieprzyjaciół duszy w poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku*, [w:] *Od liryki do retoryki. W kręgu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, pod red. I. Kadulskiej, R. Grześkowiaka, Gdańsk 2004, s. 137–148.

tlumaczyć zdanie św. Pawła, „że się pasuje duch jego z ciałem” (A 72). W *De civitate Dei* rozwinięty został dualizm „Doktora Narodów” z listu do Galatów:

Jest bowiem wtedy zawsze ułomność, gdy, jak mówi apostoł, „ciało pożąda przeciw duchowi”, a takiej ułomności przeciwna jest cnota, gdy, jak tenże apostoł mówi: „Duch pożąda przeciw ciału. Bo te się sobie wzajem sprzeciwiają, abysście, nie cokolwiek chcecie, to czynili” [Ga 5, 17 – przyp. A.K.]. A cóż my, pragnąc osiągnąć kres dobra najwyższego, czynić chcemy; jedno to, by ciało nie pożądało przeciw duchowi i by w nas wcale nie było tej ułomności, przeciw której duch pożąda?¹⁸⁴

Warto zaznaczyć, że ową ułomność definiuje Witwicki, co prawda, w duchu jak najbardziej zgodnym z nauką chrześcijańską i autorytetem Augustyna, jednak w sposób, który – jak relacjonował O’Connor – Maurizio Vocie, zaufanemu jezuitcie z kręgu Sobieskiego, zdawał się zupełnie bluźnierczy, skoro pozbawiona wpływu na funkcje życiowe organizmu dusza mogłaby być uznana za zbędną ciału.

Dualizm antropologiczny autora *Abrysu* stanowi kolejny wątek ideowy jego rozważań, organicznie łączący się ze sceptycyzmem i fideizmem, który odsłania eklektyczne zaplecze. Choć autor nie wydaje się bezpośrednio odnosić do fundamentalnego rozróżnienia Kartezjusza między *res extensa* a *res cogitans*, jego wywód na temat materii naukowych konsekwentnie pozostaje w dialogu z *episteme* drugiej połowy XVII wieku. Dychotomie duchowości i cielesności wpisują się zarówno w prastarą, antyczną i chrześcijańską myśl, jak i w paradygmat ustanowiony przez autora *Namiętności duszy*. Co jednak niezwykle istotne w nowożytnej historii idei:

Kartezjanizm – wpisując się w kontekst żywo w XVII wieku dziedzictwa Augustyńskiego – nieoczekiwanie przydał aktualności tradycji gnostyckiej, zaadaptowanej i rozproszonej w różnych nurtach chrześcijaństwa¹⁸⁵.

W istocie, na takie, „rozproszone” tropy myśli gnostyckiej naprowadza również *Abrys* Witwickiego, blisko związany z odradzającą się we Francji dzięki jansenizmowi myślą augustyńską i dalece zainspirowany koncepcjami naukowymi Kartezjusza. Omawiając „animastykę” jako naukę o duszy w rozdziale X autor wplata mianowicie enigmatyczne zdanie w sceptyczny wywód:

[...] o duszy naszej rzec możemy, że bardziej wiemy, czym nie jest dusza nasza, niż czym jest, kiedy się dowiemy, że ten anioł ciała ludzkiego osadzony jest w tarasie, w więzieniu uprzykrzonym, skazitelnym, swędów i krewkości pełnym, nader się przykrzącym duszy naszej [A 65].

Idea świata jako więzienia miała odległy rodowód, zapoczątkowana w myśli orfików, wywarła pewien wpływ na Platona, a we wczesnym chrześcijaństwie znalazła swoje odzwierciedlenie w pismach Tertuliana i świętego Ambrozego¹⁸⁶. Augustyn, jak przyznawał

¹⁸⁴ Augustyn, *Państwo Boże*, s. 341.

¹⁸⁵ G. Raubo, *Barokony świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań 1997, s. 31.

¹⁸⁶ Por. A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci*, s. 96.

w *Confessiones*, miał styczność z dziełami neoplatońskimi przelożonymi przez nawróconego w późnym wieku na chrześcijaństwo Gaiusa Mariusa Victorinusa, które zyskały aprobatę Symplicjana z Mediolanu, blisko związanego z Ambrożym:

Odwiedziłem więc Symplicjana, który był ojcem duchowym biskupa Ambrożego jako ten, który mu łaski Bożej udzielił. Miłował go też Ambroży naprawdę jak ojca. Opowiedziałem, jak się błąkam po bezdrożach. Wspomniałem, że czytałem kilka książek filozofów platońskich, przelożonych na łacinę przez Wiktoryna, który niegdyś był retorem Rzymu, a umarł, jak słyszałem, jako chrześcijanin. Gratulował mi Symplicjan, że natrafiłem na takie pisma filozoficzne, a nie na jakieś inne, pełne fałszów i czczych urojeń opartych na żywiołach tego świata; platońskie bowiem traktaty wszelkimi sposobami starają się mówić o Bogu i Jego Słowie¹⁸⁷.

Choć pisma te zaginęły, przyjmuje się, że Victorinus był z całą pewnością tłumaczem dzieł Plotyna i Porfiriusza. W *Soliloquiach* zawarł Augustyn natomiast ciekawą charakterystykę dualizmu antropologicznego, operującą wartościującym kontrastem światła i mroku:

Dóbr materialnych trzeba usilnie unikać i strzec się ich bardzo, dopóki jeszcze żyjemy w tym ciele, bo lekkością swoją mogą spętać skrzydła nasze. A skrzydła te muszą być całe i doskonale, abyśmy mogli wzlecieć z ciemności naszej nędzy do światła wiekuistego. Dopóki mieszkamy zamknięci w tej pieczarze, niegodni jesteśmy ujrzeć ową jasność. Tylko takim się ona ukazuje, co otworzywszy lub rozwaliwszy swoje więzienie zdołają się wyrwać na światło dzienne¹⁸⁸.

Co prawda, również w doktrynie stoickiej odnaleźć można przyrównanie ciała do więzienia krępującego ducha, w szczególności w *Epistolae morales ad Lucillum* Seneki¹⁸⁹, jednak Witwicki, abstrahując od powszechnego w XVII wieku nakazu poskramiania namiętności i afektów, który tracił swój wyrazisty rodowód filozoficzny, zdawał się dość krytycznie nastawiony do stoicyzmu. W ostatnim rozdziale potępił antyczne idee Fortuny i Śmierci, które znosić miały providencjalizm, i w ciekawy sposób wyróżnił dwie sekty „ateuszów”, odchodząc od Platońskiego podziału na trzy rodzaje ateizmu¹⁹⁰:

[...] z których jedni nie przyznawali Boga, że jest, drudzy lubo trzymali, że jest, mniemali jednak, że do światowych rzeczy mieszać się nie chce i aplikować, i że ludzie rozumowi tylko swemu szczęście powinni, a nieszczęście nierozumowi, nieuwadze [A 115].

Można odnieść zatem wrażenie, że drugi odłam ateizmu w ujęciu Witwickiego obejmuje tych, którzy znoszą wagę łaski i woli Bożej, a akcentują *ratio* jako podstawę działań człowieka, a ich

¹⁸⁷ Augustyn, *Wyznania*, s. 200 (VIII, 2).

¹⁸⁸ Augustyn, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, przeł. A. Świderkówna, L. Kuc i D. Turkowska, Warszawa 2010, s. 40.

¹⁸⁹ Por. list LXV Seneki: „Wyższy jestem i zrodzony do rzeczy wyższych niż do zostawiania w niewoli swego ciała, na które patrzę, zaprawdę, nie inaczej jak na więzy, ze wszystkich stron ograniczające moją swobodę [...]. Cokolwiek może we mnie doznawać obrazy, jest to ciało. Ale w tym marnym mieszkaniu przebywa wolny duch” (L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, s. 229).

¹⁹⁰ O trzech rodzajach ateizmu pisał Platon w *Prawach*. Krasicki w *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości* definiuje ateizm w nawiązaniu do tego trójpodziału: „Platon trzy rodzaje Atheuszow kładzie: pierwsi z nich są, którzy utrzymują ogólnie i iawnie, iż Boga nie masz; drudzy nie znoszą bostwa, ale twierdzą, iż się do spraw ludzkich i przyrodzenia nie miesza; trzeci przyznają bostwo i opatrność, ale nagrody i kar przyszłych nie przypuszczają...” (I. Krasicki, *Zbior potrzebniejszych wiadomości*, t. 1, s. 129).

„zuchwały dowcip bierze pochop, że trafunkiem się tylko rzeczy dzieją abo ludzkim wynalazkiem” (A 115). W konsekwencji, stoicy, którzy przydają rozumowi status części boskości w człowieku, mogą zostać włączeni do tej grupy¹⁹¹. Witwicki swoją koncepcję ciała jako więzienia dla duszy czerpie więc przede wszystkim z neoplatonickich wątków myśli Augustyna i koncepcji wczesnochrześcijańskich¹⁹², które dzięki swoistemu odnowieniu idei w obliczu XVII-wiecznego dualizmu kartezjańskiego, poddają się „pokusie gnostyckiej”¹⁹³. Jak tłumaczy bliskość tych idei Kołakowski:

Rzeczywistość ludzka, określona wyłącznie w kategoriach *cogitatio*, została przez Kartezjusza przeciwstawiona światu materialnemu, którym rządzi bez reszty kilka prostych praw mechanicznych. [...] W ten sposób stanęliśmy wobec dwóch obszarów rzeczywistości wzajem od siebie oddzielonych i sobie obcych, z natury niezdolnych do komunikacji wzajemnej¹⁹⁴.

Oryginalnym myślicielem XVII wieku, który doskonale obrazował tendencję do łączenia osiągnięć mechanicyzmu i empiryzmu z myślą o upadku człowieka łączoną w duchu chrześcijańskim z grzechem pierworodnym był sceptyk, Joseph Glanvill (1636–1680), którego krytyka związków przyczynowych, niepozwalających na poznanie natury, uznana została za antycypację myśli Hume’a¹⁹⁵. W dziele *The Vanity of Dogmatizing* (1661) członek Royal Society, zwolennik latitudynaryzmu anglikańskiego, zawarł intrygującą refleksję nad percepcją zmysłową Adama, protoplasty ludzkości sprzed upadku („*our unfallen protoplast*”). Glanvill grubą kreską oddziela konstytucję fizjologiczną pierwszego człowieka od pogrążonej w grzechu i skazanej na niepewne świadectwo zmysłów potomności, przeciwstawia sobie „optykę ślepego nietoperza i przenikliwego orła”¹⁹⁶. Filozof, wyraźnie nawiązując do tropów sceptycznych obejmujących mylną percepcję, stwierdza, że – co prawda – oko słusznie postrzega przez tafelę wody przedmiot jako zagięty, jednak racjonalne zarządzanie wrażeniami zmysłowymi prowadzi umysł do błędu, a co za tym idzie obraz percypowany ma się tak do istoty rzeczy jak skutek do przyczyny¹⁹⁷. Skupiając swoją refleksję na wzroku i wykorzystując wiedzę optyczną, Glanvill przekonuje, że Adam musiał posiadać doskonałą zdolność percepcji, którą jego potomkowie próbują osiągnąć dzięki specjalistycznej aparaturze, takiej jak teleskop.

¹⁹¹ Negatywną ocenę stoików zawarł również Augustyn w *De civitate Dei* (XIX, IV), twierdząc, że ich bezczelność i pycha zasadzają się na poglądzie, iż ich mądrość może im sama zapewnić szczęście.

¹⁹² Grzegorz Raubo w kontekście dualizmu w *Abrysie Witwickiego* poddaje również refleksji angeliczną koncepcję człowieka, wywodzącą się z pism Orygenesa. Zob. G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 142–145.

¹⁹³ Por. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994, s. 112–115. Zob. na ten temat również: G. Raubo, *Światło przyrodzone*, s. 142; G. Raubo, *Barokowy świat człowieka*, s. 31.

¹⁹⁴ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, s. 114–115.

¹⁹⁵ Zob. R.H. Popkin, *Joseph Glanvill. A Precursor of David Hume*, [w:] *idem, High Road to Pyrrhonism*, ed. by R.A. Watson, J.E. Force, Indianapolis 1993, s. 181–195.

¹⁹⁶ J. Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing: The Three 'Versions'*, with a critical introduction by S. Medcalf, Hove, Sussex 1970, s. B2 (edycja faksymilowa).

¹⁹⁷ Por. S. Clark, *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford 2007, s. 352.

Witwickiego łączy z angielskim myślicielem zarówno dalece krytyczna i sceptyczna ocena możliwości ludzkiego poznania na podstawie świadectwa zmysłów, jak i tendencja do wpisywania aktualnej refleksji naukowej w wyobrażenia o genealogii i antropologii judeochrześcijańskiej. Uwięzienie w ciele staje się w *Abrysie* pierwszą przyczyną słabości intelektu, skoro człowiek wiedzę o świecie zewnętrznym zdobywa jedynie dzięki przyswajaniu wrażeń zmysłowych. Znamienne, że Witwicki ponownie nazywa ciało „tarasem” właśnie w kontekście epistemologicznym:

[...] rozum nasz, który w tarasie cielesnym zostając nie może mieć żadnej wiadomości o rzeczach światowych, tylko jako mu zmysły cielesne wiedzieć pozwolą [A 36].

Nie dość więc, że rozum karmi się jedynie danymi pochodzącymi z niedoskonałego świadectwa zmysłów, to jeszcze fizjologia organizmu wpływa na osłabienie zdolności poznawczych intelektu, skoro „humory we krwi naszej mają swoje poruszenia, mają mgły, którymi rozum częstokroć turbują i zakrywają” (A 34).

Wrażenia wzrokowe w szczególny sposób łączą się natomiast z problemem wyobraźni, którą Pascal nazywał „drugą naturą”, przeciwstawiając ją intelektowi i twierdząc, że ta „ma wielki dar przekonywania ludzi. Daremnie rozum się buntuje, nie on nadaje cenę rzeczom”¹⁹⁸. Witwicki w rozdziale XIX tłumaczy, że bodźce zmysłowe poruszają krew i „duchy subtelne” w organizmie, które biegną ku szyszynce, by tam tworzyć obrazy, „na które zapatruje się dusza” (A 100). Tak wyklada działanie imaginacji pierwszej czyli fantazji, wspólnej człowiekowi i zwierzęciu, która porusza żądze i popędliwości ciała.

Intelekt i dusza odpowiedzialne są jednak za stworzenie drugiego wyobrażenia „tych rzeczy, które w imaginacyjnej z duchów odrysowanych wyczytała”, dzięki czemu na drodze racjonalistycznej możemy pożądać rzeczy dobrych i unikać złych. Dla Pascala jednak fantazja i rozum stanowiły jedną z fundamentalnych dychotomii świadczących o słabości człowieka, zważywszy na to, iż „napelnia ona tych, którymi włada, zadowoleniem o wiele pełniejszym i doskonalszym, niż to czyni rozum”¹⁹⁹. Podobnie postrzega tę problematykę Witwicki, kiedy w oparciu o wyłożoną koncepcję powstawania wyobrażeń w umyśle człowieka dokonuje skrupulatnej analizy procesów fizjologicznych zachodzących w Ewie w momencie zrywania jabłka z drzewa poznania. W tym punkcie autor zbliża się do Glanvilla, wpisując zagadnienia aktualnej w XVII wieku debaty naukowej w antropologię biblijną, choć w zestawieniu ich idei zaznacza się również zasadnicza rozbieżność w poglądach dwóch myślicieli na temat słabości człowieka. Anglik zakłada fundamentalną odmienną kondycję Adama przebywającego w rajskim ogrodzie i człowieka po upadku. Witwicki natomiast postrzega pierwszych rodziców jako podlegających tym samym

¹⁹⁸ B. Pascal, *Myśli*, s. 66.

¹⁹⁹ *Ibidem*, s. 67.

naturalnym „obrotom”, gdyż z jego perspektywy trudno byłoby wytłumaczyć ich grzech inaczej niż przez niedostatek dobrej woli. Stwierdza bowiem, że wrażenia wzrokowe płynące z oglądu zakazanego drzewa przez Ewę po rozmowie z wężem:

[...] wpadać poczęły w oczy, gdzie złączone z duchami błonkę na dnie oka poczęły tak przebijać jako szpilka papier przebija i wyklóły na dnie oka wzorek jabłek. Tak te duchy z promieniem słonecznym przebiwszy się przez dno i błonkę oka, biegą aż do mózgu, gdzie takowyż wzorek na mózgu, jako i w oku znowu uczyniły, otwierając w części mózgu pewne żyłki i w nie wpadając... [A 100].

Autor *Abrysu* wykorzystał wyłożony przez Kartezjusza w *Passions de l'âme* podstawowy ogląd tworzenia spostrzeżeń zmysłowych i obrazową metaforę „wykluwania” szpilką wzoru, przekazywanego duszy, przedstawioną w traktacie *L'Homme* na sugestywnej rycinie²⁰⁰ (ryc. 5).

Przewinienie Ewy ujmował zatem Witwicki z jednej strony na sposób naukowy w nawiązaniu do nauki Kartezjusza, z drugiej zaś – przypominający o konflikcie wyobraźni z rozumem, tożsamym w tym zagadnieniu z duszą, który rozwijał Pascal. Fantazja pierwsza wytworzyła bowiem dzięki uformowanemu w szyszynce wzorowi ponętny i kuszący obraz jabłka, który klócił się ze stworzonym uprzednio w duszy racjonalnym wyobrażeniem, gdy Ewa „przez uszy zakazanie Boskie czerpała” (A 101)²⁰¹. Jednak fizjologia imaginacji zwyciężyła z nakazem posłuszeństwa, który rozwinięty został w umyśle – co znamienne – również w wyniku przyswojenia świadectwa zmysłów, mianowicie słuchu. Jak można by uznać, w nawiązaniu do słów Pascala, to wyobrażenia, nie rozum, nadała cenę rzeczom.

Nie ulega zatem wątpliwości, że dla Witwickiego już pierwsi rodzice w rajskim ogrodzie podlegali temu samemu uwięzieniu w „tarasie cielesnym”, tym samym namiętnościom i mechanicystycznym procesom wewnętrznym co ludzkość po upadku w grzech. W rozdziale IV stwierdzał bowiem autor:

Izaliż najpierwszy człowiek nie był największym na świecie monarchą, rozkazywał ziemi i morzu, w ostatku i powietrzowym obywatelom, bez sąsiada, bez granic, a przecię wnetże tak wielka u niego samego spowszedniała godność, że wszystko za nic [A 39–40].

Można zatem sądzić, że Witwicki w języku aktualnej dla XVII-wiecznej formacji intelektualnej nauki napotykał ten sam problem, który rozwiązać musiał Augustyn, odrzucając manicheizm. W toku dialogu z Fortunatem autor *De doctrina christiana* staje bowiem przed wyzwaniem odpowiedzi na pytanie, jak pozbawić monoteistycznego Boga odpowiedzialności za

²⁰⁰ Zob. R. Descartes, *L'Homme...*, s. 76.

²⁰¹ Podkr. – A.K.

zło²⁰², któremu odmawia się pozytywnego statusu ontologicznego. Otwierając debatę z manichejczykiem, Augustyn odrzucał pogląd, z którego miałyby wynikać, że: „Hinc esse quod hic animae bonae laborant, serviunt, errant, corrumpuntur”²⁰³. Obarczenie winą wolnej woli nie obala w pełni wątpliwości, bowiem można odnieść wrażenie, że ta staje się usprawiedliwieniem dla kary, jaka spotkała człowieka²⁰⁴. Wywód Witwickiego podtrzymuje zasadność tych nierozwiązywalnych pytań o teodyceę, podczas gdy Glanvill, dzięki przyjęciu idei preegzystencji, choć częściowo zdołał uniknąć tego problemu, tłumacząc, iż niedoskonałość cielesna i wpisana w naturę skłonność do błędu są dopiero wynikiem upadku. W *Abrysie* natomiast uzasadnienie grzechu poddania się wyobraźni argumentami z zakresu fizjologii stanowi naukowe wyjaśnienie występków Ewy, której mechanika ciała zdaje się nie różnić od ludzkości po upadku, a zarazem przestrożę dla współczesnych autorowi. Tym samym, Witwicki nie wyjaśnia, dlaczego pierwszy człowiek, stworzony na „obraz i podobieństwo” Boga został uwięziony w ułomnym więzieniu „tarasu cielesnego”, w którym *animae bonae laborant, serviunt, errant, corrumpuntur*, zanim jeszcze zgrzeszył przeciwko jego woli.

Odpowiedź na prastare pytanie *unde malum* czy też gruntowne wyłożenie związku zła z wolną wolą w kontekście biblijnej genealogii nie leżały jednak w gestii autora *Abrysu*, który w ogólnym zarysie antropologicznym opierał się dość wiernie na koncepcji Augustyna i myśli wczesnochrześcijańskiej. Wielokrotnie zresztą sam Witwicki podkreślał przepaść, jaka dzieli racjonalne dowodzenie człowieka od niepoznawalnych tajemnic boskich. W końcowym rozdziale stwierdzał:

Więc katolik i chrześcijanin prawdziwy powinien za fundament położyć, co Duch Boży mówi, że jako daleko jest niebo od ziemi, wschód od zachodu, tak różne są sądy Boskie od sądów ludzkich [A 115].

W tym przekonaniu refleksja religijna wydaje się dalece zbieżna z poglądem naukowym Bacona, który wyrokował o zupełnej nieprzystawalności myśli i wyobrażeń człowieka (*idola mentis humanae*) do idei boskich (*ideas mentis divinae*). Sceptyczne wątki teoriopoznawczych zapatrywań Witwickiego dążyły natomiast do przekonania, że pełne poznanie nie leży w możliwościach kognitywnych człowieka. W rozdziale II w znamienity sposób wprowadza autor metaforę garncarza, obecną w kręgu judeochrześcijańskim (Jr 18, 2–6) i w mitologiach starożytnych²⁰⁵.

²⁰² Por. J.D. BeDuhn, *Did Augustine win his debate with Fortunatus?*, [w:] *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. by J.A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello, Leiden, Boston 2011, s. 473.

²⁰³ Na podst.: Augustinus, *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, introduction, texte et traduction, notes complémentaires et bibliographies sélectives par F. Decret, Tournhout 2004.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 473–474.

²⁰⁵ Badania komparatystyczne wskazują na wszechobecność podobnych mitów początku w różnych kulturach świata. W mitologii egipskiej wierzyło się, że Chnum ulepił człowieka i inne stworzenia na kole garncarskim. Z gliny i lez

Nie godziło by się nam wprawdzie pytać Stwórcy naszego, tak jako gliniane naczynie nie spyta garncarza, czemu mię tak abo owak robisz, ile kiedy Duch Boski grozi, że szperacz Majestatów skruszony będzie od chwały i sławy Jego [A 35].

Jako podstawę swoich rozważań nad eudajmonizmem chrześcijańskim ustanawia zatem Witwicki bezsprzeczny pogląd o sceptycznej konstytucji człowieka w duchu dualizmu antropologicznego, zakładając, iż problematyka stworzenia stanowi *arcanum secretum*, należąc do sfery niepoznawalnej niczym magia w tak bliskich Augustynowi *Matemorfozach* Apulejusza. W zgodzie z tradycją fideizmu nowożytnego, aktualizującego pewne treści chrześcijaństwa przedscholastycznego, autor z perspektywy podporządkowania całego stworzenia nieprzeniknionemu Bogu zakłada niedostępność pewnej wiedzy, którą szereg myślicieli przed nim określał jako *supra humani captum* (Gianfrancesco Pico della Mirandola), *supra humanam fortem* (Korneliusz Agryppa) czy *supra rationem* (Savonarola). W XVII podobną ideę podtrzymywał w swoich poszukiwaniach metody Kartezjusz, pisząc w nieukończonym dziele *Regulae ad directionem ingenii* o treściach *supra omnem humani ingenii captum*²⁰⁶. W *Discours* stwierdzał natomiast:

Miałem cześć dla teologii i zabiegałem jak nikt inny, aby pozyskać sobie niebo; ale dowiedziawszy się jako rzeczy bardzo pewnej, że droga doń jednak jest otwarta dla najbardziej nieoświeconych co dla najuczestniejszych i że prawdy objawione, które tam prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie byłbym się odważył poddać ich memu wątlęmu rozumowaniu i myślałem, że aby podjąć takie badanie z pomyślnym skutkiem, trzeba by mieć jakowąś nadzwyczajną pomoc nieba i być więcej niż człowiekiem²⁰⁷.

W poezji polskiej późnego baroku wyraźnie myśl o odrzuceniu badania prawd *supra rationem* na korzyść samej wiary (*sola fides*) wyrażał natomiast Lubomirski w *Teomuzje*:

Jeśli Stwórcy swojemu człowiek wdzięczność winien,
Tedy go znać za Boga i kochać powinien.
Znać Go zmysłem nie może ni rozumem zmierzyć,
Więc co rozum nie pojmie, to powinien wierzyć.

[Plasma Creatori grates si pendere debet,
Ergo rite Deo mentes et corda feremus.
Sed quia nec ratione capi, nec mente Creator
Stare potest, tunc sola fides hoc suppleat artis].

(S.H. Lubomirski, *Teomuzja*, II)²⁰⁸

Poznanie prawd religijnych w XVI- i XVII-wiecznej myśli sprowadza się zatem do stwierdzenia *quae supra nos, nihil ad nos*, którego zasadność podtrzymuje Witwicki w *Abrysie*.

stworzyć miał człowieka również Prometeusz. Podobne idee proveniencji ludzkiej pojawiają się w mitologiach babilońskiej i chińskiej, a także w Koranie. Zob. więcej: D.A. Leeming, *Clay-based creation*, [w:] *idem, Creation Myths of the World. An Encyclopedia*, 2nd ed., Santa Barbara 2010, s. 312–313.

²⁰⁶ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii. Rules for the Direction of Natural Intelligence. A Bilingual Edition of the Cartesian Treatise on Method*, ed. and transl. by G. Heffernan, Amsterdam, Atlanta 1998, s. 108 (Regula VII, 4).

²⁰⁷ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, s. 10. Podkr. – A.K.

²⁰⁸ S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 106.

Podobnie jak Charron, nawołuje zatem do porzucenia roszczeń do wiedzy pewnej oraz wyzwolenia się spod władzy Opinii czy Przesądu, podtrzymujących więź człowieka z niedoskonałym światem materialnym, by przejrzeć się w zwierciadle własnej natury, poznać ulomność jej koniecznych „obrotów” i zrozumieć, na czym polega rzeczywista „wojna” duszy z ciałem, a wreszcie podporządkować się w zupełności Bogu. Jak wykladał Witwicki w rozdziale wprowadzającym, jego celem jako moralisty religijnego było:

[...] przychęć do cierpliwości świętej chrześcijańskie serce, poskromić wysforowane namiętności, przywieść rozumnego człowieka do poznania krewkości własnych i stosowania się do woli Bożej [A 31].

W refleksji autora swoiste *regulae ad directionem ingenii*, skierowane do „rozumnego człowieka”, przybierają natomiast wielowymiarowy kształt, a *ratio* zdaje się odkrywać różne znaczenia. Witwicki sceptycznie bowiem odnosi się do prerogatyw intelektu w służbie nauki, dążącej do zrozumienia świata i tajemnic stworzenia, zakładając przyrodzoną ograniczoność ludzkiego pojmowania i jej podporządkowanie Bogu. Taka konceptualizacja rozumu koresponduje z wczesnobarokową refleksją wyrażoną przez Sępa Szarzyńskiego:

Bóg nas, Bóg rządzi.
Nasze staranie
zawsze zablądzi,
gdy nie chce na nie
wejrzeć laskawie.
Porzućmy dumy!
Szaleństwo praw<i>e
ludzkie rozumy!

(M. Sęp Szarzyński, *O tymże epigramma abo napis krótki*)²⁰⁹

Znamienne, że najważniejszy duchowy przewodnik Witwickiego w *De civitate Dei* przeciwstawiał, co prawda, wiarę chrześcijańską nowym akademikom, „dla których wszystko jest niepewne”, jednak nie przekreślał znaczenia sztuki wątpienia w horyzoncie życia doczesnego:

Poza tą wiarą, niewątpliwą, są pewne rzeczy, których ani zmysłami, ani rozumem nie pojmujemy i których nam też księgi kanoniczne nie wyjaśniły, aniśmy wiadomości o nich nie otrzymali od świadków takich, którym nie wierzyć jest niedorzecznością; takim rzeczom bez słusznej przygany nie dowierzamy²¹⁰.

Witwicki dystansuje się zatem wobec tradycji scholastycznej i ortodoksyjnego arystotelizmu zespolonego z racjami wiary, daleki jest również od ufności w rozum, którą przejawiał jeszcze Galileusz czy Bruno. W *Abrysie* bliskie mu zagadnienia XVII-wiecznej nauki, w szczególności

²⁰⁹ Na podst.: M. Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grzeškowiak, A. Karpiński, przy współpracy K. Mrowcewicz, Warszawa 2001.

²¹⁰ Augustyn, *Państwo Boże*, s. 373–374 (XIX, 18).

z zakresu anatomii i fizjologii, podporządkowuje w zupełności nakazowi poznania własnej natury, dzięki któremu konstatuje – jak Pascal – „nędzę człowieka bez Boga”. Rozum natomiast, który zaleca kultywować, to pozbawiona złudzeń i iluzji epistemicznych, swoiście „oczyszczona” z błędnych przekonań przeszłości zdolność krytyczna służąca zrozumieniu własnej ułomności i konieczności ucieczki do Boga. Nie jest to już jednak intelekt filozofów i uczonych, parafrazując słynne zdanie Pascala, a *ratio* Abrahama, Izaaka i Jakuba. Ujmując zaś rzecz obrazowo, w nawiązaniu do alegorii Charrona, należy odrzucić uczoność, zapatrzoną w księgę, poszukujących odpowiedzi „tak” lub „nie”, by – dzięki „uprzątnięciu” z drogi innych przeszkód – wynieść się na wyższy poziom doskonałości duchowej, w której rozum przegląda się w zwierciadle, w duchu „rozwodnionego” neostoicyzmu poznaje swoje „krewkości” i zawiera się w zupełności woli Majestatu.

Tak bowiem Bóg skonstruował świat, że Jego łaska ma moc „przyciągania” do siebie człowieka, jeśli ten osiągnie swoistą „sceptyczną mądrość” dzięki zawieszeniu sądów ludzkich i podda się władzy znacznie potężniejszej od rozumu, która stanowi jedyne źródło szczęścia. Witwicki tłumaczy tę zależność stworzenia od Stwórcy w serii konceptów:

[...] toć wątpić nie trzeba, że dlatego z obrotów nas złożył, żebyśmy do Niego śpieszyli, dlatego kołem światowe rzeczy i nasze puścił, żebyśmy się do Niego obracali i na tych kołach do Niego się przebierali. Zawiesił nas na tym świecie jako kamień na powietrzu, aby serce nasze do Niego jak do ziemi i do centrum własnego ciężało. Chciał życie nasze mieć jako rzekę bystro płynącą, abyśmy do Niego jak do morza dążyli. Dźwignął twarz ludzką od ziemi ku niebu, bydlęcą ku ziemi zostawiwszy, abyśmy jako ogień w górę się przebierali [A 36].

W tym wyobrażeniu zdradza wrażliwość wieku poezji metafizycznej, która nader często zamieszczała w poincie nakaz pasywności podmiotu poddanego aktywnej woli Boga, co Sęp Szarzyński wyrażał w *Pieśni IX. Iż próżne człowieczę staranie bez Bożej pomocy*: „Ty mię wiedz, ty sturuj sam; tak skończę bieg w cale” (w. 16). Metafizycy lubowali się również w metaforach swoiście postrzeganej siły „przyciągania” boskiego, porównywanej do grawitacji czy magnesu, jak w poezji Donne’a²¹¹. Najbliższy wizji Witwickiego obraz proponuje jednak George Herbert w wierszu o znamienym tytule, *Dźwign (The Pulley)*, który może służyć za poetyckie streszczenie refleksji zawartej w *Abrysie*:

²¹¹ Jak powszechnie wiadomo, John Donne był mistrzem aplikowania koncepcji naukowych do poezji metafizycznej. W znakomitym pierwszym sonecie z cyklu *Holy Sonnets* wykorzystał koncept przyciągania żelaza przez magnez, kiedy w poincie zwracał się do Boga: „Jak magnetyt przyciągnij żelazne me serce” (za: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, s. 125). W oryginale ostatni wers brzmi: „And thou like Adamant draw mine iron heart” (za: J. Donne, *Holy Sonnets*, with introduction by J.D. Thieme, Newton 2014, s. 17). Łacińskie słowo *adamans* odnosiło się do różnego rodzaju twardych substancji, diamentu, kamienia szlachetnego czy metalu, jednak już w średniowieczu łączone było z siłą przyciągania magnetytu na podstawie fałszywego przeświadczenia o etymologicznym związku z czasownikiem *adamare*. Poeta wykorzystywał również arystotelesowską koncepcję grawitacji w sonecie VI. Zob. więcej: L. Makułowska, *Scientific Discourse in John Donne's Eschatological Poetry*, Newcastle upon Tyne 2014, s. 63.

Gdy Bogu się udało
Stworzyć człowieka, stworzenia koronę,
Czarę dobrodziejstw pełną chwycił śmiało,
Aby zlać dary, w świecie rozproszone,
W ludzką duszę i ciało.

Wprzódę więc siła płynie,
Piękno, myśl, rozkosz, cześć i inne dary:
Gdy niemal próżne już było naczynie,
Bóg wstrzymał nagle dłoń, bo na dnie czary
Został spokój jedynie.

„Jeśli”, rzekł Pan, „dolożę
I ten ostatni klejnot – ród człowieczy
Nie mnie czcić będzie, ale dary Boże,
Spokój Wszechrzeczy miast Pana Wszechrzeczy:
Tak szkodę wspólną stworzę.

Choć mu dobra przystoją
Inne – niepokój niezaspokojenia
Niech pcha człowieka ku trudom i znojom;
Jeśli nie dobroć, to ciężar znużenia
Wzniesie go na pierś moją”.

(George Herbert, *Dźwignię*)²¹²

W istocie, *toutes proportions gardées*, refleksja poetycka Herberta i intencja moralizatorskiej prozy Witwickiego odsłaniają szereg zbliżonych idei. Obaj autorzy przyznają, że Bóg napelnił swoje stworzenie wieloma dobrodziejstwami, tym jednak, czego najbardziej brakuje w doczesności, pozostaje ukontentowanie. Permanentny niepokój niezaspokojenia (*repining restlessness*)²¹³, w *Abrysie* oparty na sceptycznej dewaluacji światowego „statecznego niestatku” (A 65) i próżnych apetytów poznawczych, każe szukać spokoju jedynie w oddaniu się woli Boga, odrzucić Ateny i „dźwignąć” się ku królestwu Jerozolimy.

²¹² Za: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, s. 260.

²¹³ G. Herbert, *The Pulley*, [w:] *idem, The English Poems of George Herbert*, ed. by H. Wilcox, Cambridge 2007, s. 547.

VI. MISERIA IGNORANTIAE. SCEPTYCYZM STANISŁAWA HERAKLIUSZA LUBOMIRSKIEGO

1. Między kościołem czerniakowskim a „świątynią niewiedzy”. Maski Lubomirskiego

W bogatej spuściźnie pisarskiej Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (1642–1702) odnaleźć można żywe zainteresowanie wszystkimi dotychczas omówionymi sferami historii intelektualnej – nauką, polityką i religią. Marszałek wielki koronny wydaje się też najlepszym kandydatem do tytułu pierwszego sceptyka Rzeczypospolitej Obojga Narodów, wszak w XVII wieku należał do nielicznej grupy zagorzałych czytelników Montaigne’a, z którego rozważań czerpał nader obficie, a według pośmiertnego mitu miał wysuwać twierdzenie o śmiertelności duszy. Jak pisał o autorze Antoni Łodzia Poniński w ósmym rozdziale satyry II w *Sarmatides seu Satyrae* (1740):

[...] gdy tedy w myślach tych wątpliwych ryje,
Na koniec w niespokojnych troskach głowy, siedzie
Mniej bezpieczne mu zdanie, i zawikła w błędzie:
Że i dusza i ciało w jednejże kolei
Śmiercią ginie, bez życia przyszedłego nadziei¹.

Wielowątkowość erudycyjnej twórczości Lubomirskiego i niezwykle szeroki wachlarz uprawianych przezeń gatunków poetyckich, prozatorskich i dramatycznych, składają się na wielokrotnie podkreślaną przez pokolenia badaczy ambitną i nieprzeciętną osobowość autora wykazującego skłonność do mistyfikacji, mnożenia iluzji czy dysymulacji². Lubomirski był jednocześnie naśladowcą Giambattisty Marina, autorem poezji religijnej, której zarzucano nadmierny intelektualizm i „świeckie figle”³, utrzymanej w pokutnym tonie *Decymki myśli świętych*,

¹ A. Poniński, *Dylemat nieśmiertelności duszy u Lubomirskiego*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, t. 1: *Okres saski: 1700–1763*, s. 304. Tekst przetłumaczył Józef Epifani Minasowicz i opublikował w trzeciej części *Prób pióra w kilku satyrach wierszem polskim przełożonych w 1756 roku*. Poniński utrwalił historię, według której zaprzęgniętemu myślami o śmiertelności duszy objawiły się duchy zmarłych kochanków, nad których losem zlitował się Marszałek, przekonując miejscowego księdza o konieczności wyprawienia im pogrzebu i składając na ten cel datek. To zaś miało przekonać Lubomirskiego o nieśmiertelności i życiu pozagrobowym. Nieco inny wariant historii z tym samym morałem przekazała Rozalia Rzewuska, z domu Lubomirska (*Z podróży nicebrabi Alfreda de Hussière. Wieczór w Rzymie 1835 r.*, „Tygodnik Petersburski” 1835, nr 56). Zob. *Strach na księcia Lubomirskiego*, [w:] *Sensacje z dawnych lat*, wyszukał i skomentował R. Kaleta, Wrocław 1974, s. 75–77. Na temat myśli Ponińskiego, któremu bliska była refleksja Lubomirskiego zob. M. Skrzypek, *Zapomniany poemat filozoficzny Antoniego Ponińskiego „Sarmatides seu Satyrae”*, [w:] *Świt i zmierzch baroku*, s. 423–433.

² Por. J. Dąbkowska-Kujko, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 6.

³ Chodzi oczywiście o cykl epigramatów konceptyjnych *Poezje postu świętego*. Por. C. Backvis, „Osobność” jako temat w twórczości i osobowości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 38. Podobnie nieprzychylną ocenę wystawił konceptycznych zabiegów Lubomirskiego Stefan

parafraz biblijnych, emblematów erotycznych (*Hieroglifyki albo Wizerunki Amoris*)⁴, erudycyjnych *Rozmów Artaksesa i Ewandra*, łacińskiego dialogu politycznego, *De vanitate consiliorum*, wreszcie – wielkim statystą i mecenasem sztuk.

Pretendujący do korony węgierskiej⁵ i być może snujący plany względem elekcji w czasie *interregnum* po śmierci Sobieskiego⁶ magnat swoje ambicje wyraził również na polu architektury; w latach 1683–1689 wybudował okazałą rezydencję w Ujazdowie projektu Tylmana z Gameren, której prestiż mógł wówczas konkurować jedynie z wciąż rozbudowywaną do 1696 roku *Villa nuova* samego Sobieskiego. Jak stwierdzają historycy sztuki: „Piastowanie godności, koligacje rodowe i wielkopańskie ambicje wymagały oprawy, zobowiązując tym samym Stanisława Herakliusza Lubomirskiego do akcji fundacyjnej i mecenasowskiej”⁷.

Z tak rozumianym wizerunkiem Marszałka wiązać się może sprowadzenie z Rzymu relikwii świętego Bonifacego i cudownego obrazu świętego Antoniego, usankcjonowane specjalną bullą o odpustach Innocentego XII⁸, a w 1693 roku zakończenie budowy kościoła i klasztoru bernardynów w Czerniakowie, na których uroczyste otwarcie przybyli między innymi biskupi Witwicki i Popławski⁹. Nad wejściem do świątyni umieszczona została inskrypcja dumnie chwalać budowę pierwszego „ołtarza” w podwarszawskiej okolicy:

Deo nunquam digne,
Antonio nunquam frustra,
Piis populis libenter,
Urbanis haud procul, agrestibus prope,
Viatoribus opportune

Zablocki, twierdząc, iż graniczą one z komizmem i świętokradztwem (S. Zablocki, *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznej w literaturze polskiej*, Warszawa 1976, s. 178).

⁴ W wydaniu *Poezji zebranych* Lubomirskiego z 1995 roku Adam Karpiński umieścił *Hieroglifyki* w dziale „utworów nie do końca udokumentowanych”. W XIX wieku cykl przypisywał Janowi Andrzejowi Morsztynowi Władysław Seredyński, a jako pierwsza związek z Lubomirskim sugerowała Wanda Roszkowska. Ostatecznego dowodu na potwierdzenie tej atrybucji dostarczył Radosław Grzeškowiak, odnajdując w XVII-wiecznym rękopisie z Biblioteki Kórnickiej PAN hieroglifyk 6 opatrzony nazwiskiem poety (*Mysli J.O. Ks. Jego Mości Lubomirskiego, nad którymi moralizował*). Zob. R. Grzeškowiak, *Lubomirsciana. Uzupełnienia do poetyckiej twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, s. 256–257. W 2004 roku Karpiński zaliczał już zatem *Wizerunki amoris* do korpusu pewnych dzieł Marszałka. Por. A. Karpiński, *Materiały źródłowe do twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Podsumowanie dotychczasowych badań*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, s. 14.

⁵ W 1673 roku Lubomirski miał otrzymać propozycję korony węgierskiej, jeśliby stanął na czele antycesarskiego powstania. Zob. więcej: J.A. Gierowski, *Lubomirski jako polityk*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 15.

⁶ Por. A. Karpiński, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*, [w:] S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 2: *Komentarze*, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1996, s. 15.

⁷ M. Topińska, *Kościół czerniakowski*, Warszawa 1977, s. 8.

⁸ T. Makowiecki, *Kościół w Czerniakowie*, „Biuletyn Historii Sztuki i Kultury” 1938, nr 6/1, s. 18. Podarunki od papieża służyć zresztą mogły zamaskowaniu dyplomatycznych posunięć marszałka w czasie wyjazdu do Włoch. Historycy zgadzają się, że w 1687 roku nagle opuszczenie kraju przez Lubomirskiego, który w liście do Sobieskiego tłumaczył się koniecznością wypełnienia w Rzymie składanego przed laty ślubu, związane było z intrygami przeciwko królowi, być może z poszukiwaniem cudzoziemskiego kandydata do tronu polskiego. J.A. Gierowski, *op. cit.*, s. 19.

⁹ M. Topińska, *op. cit.*, s. 98.

Stanislaus Princ. Lubomirus Supr. Reg. Mars.
Suburbanum hoc, sacris undique vaccum,
Primis aris sacravit¹⁰.

[Bogu nigdy dość godnie,
Antoniemu nigdy nadaremnie,
ludziom pobożnym chętnie,
mieszkańcom miasta niezbyt daleko, wieśniakom w pobliżu,
podróżującym dogodnie
Stanisław książę Lubomirski, marszałek wielki koronny,
przedmieście to, całkiem pozbawione świątyń,
pierwszym uświęcił ołtarzem]¹¹.

Cykl fresków umieszczonych w oktagonalnym prezbiterium znacząco rozbudowuje ten autotematyczny wątek, w którym kluczowe znaczenie przypada naturalnie Marszałkowi. Na jednym z malowideł przedstawiona została wieś Czerniaków z rysującymi się w oddali dwoma budowlami rezydencjonalnymi o szczególnym znaczeniu i prestiżu, Wilanowem i dworem ujazdowskim. Co więcej, opisany w inskrypcji akt fundacyjny Lubomirskiego zyskuje w warstwie wizualnej dodatkowe znaczenia, bowiem freski przekonują, iż pożądane miejsce usytuowania świątyni wyznaczył poecie cudowny znak, ogień spadający powoli na ziemię¹². W nawiązaniu do inskrypcji zaś odmalowano także kilka grup ludności, które miały czerpać korzyści duchowe z budowy przybytku, mianowicie mieszkańców okolicznej wsi, drobną szlachtę i podróżujących do Wilanowa. Tekst i obraz ukazują zatem wspólnie Lubomirskiego jako wyjątkowego darczyńcę w dwóch wymiarach: pragmatycznym oraz sankcjonowanym wolą i łaską samego Boga.

Na prawdopodobne, polityczne intencje fundacji kompleksu klasztorno-kościelnego rzucają światło uwagi historyków sztuki. Marta Topińska przypomina, iż idea budowy świątyni czerniakowskiej w 1687 roku wiązała się z pogorszeniem stanu zdrowia Sobieskiego, wobec którego powszechnie oczekiwano kolejnej elekcji. Lubomirski natomiast „nie tylko zabiegał o umocnienie swych wpływów wśród magnatów małopolskich, ale dążył do poruszenia szerokich mas szlacheckich oraz ugruntowania wśród nich własnej popularności”¹³. To zaś miałoby dostarczać dodatkowego uzasadnienia dla wyboru zakonu bernardynów, którzy „stanowili organizację kościelną o największej popularności, co w rozgrywkach politycznych Stanisława Herakliusza Lubomirskiego było nad wyraz pożądane”¹⁴.

¹⁰ S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 339.

¹¹ Przekład za: A. Karpiński, *Objaśnienia*, [w:] S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 2, s. 168.

¹² W kartuszu nad freskiem widnieje napis: „Perplexo circa situm/ Templi huius fundatori repente/ Index flamma lento in/ Terram delapsu prodigiose/ Locum hunc suasit” (S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 341).

¹³ M. Topińska, *op. cit.*, s. 12.

¹⁴ *Ibidem*, s. 13.

Najciekawszy jednak w koncepcji kościoła czerniakowskiego wydaje się plan pochówku poety, który należałoby uznać za *sui generis* zabieg konceptyczny na styku życia i twórczości. Lubomirski, wbrew tradycji wystawiania przez fundatorów okazałych nagrobków, kazał pochować się w skromnej krypcie opatrzonej inskrypcją:

Hic iacet peccator,
huius loci fundator.
Ora pro illo, viator¹⁵.

Jednak w latarni kopuły zlecił umieszczenie ewangelicznej inskrypcji, która – operując kontrastem między tym, co niskie, a tym, co wysokie, i przekładając przestrzeń rzeczywistą na poetykę barokowych napięć – zdaje się podważać jawnie demonstrowaną modestię autora: *Quis se humiliat, exaltabitur* (Łk 18, 14)¹⁶. Dumę rodową podkreślał, z kolei, fresk przedstawiający Antoniusa Drususa, rzekomego antycznego protoplastę Lubomirskich, z czym wiązać się może również wybór wezwania kościoła¹⁷.

Choć atrybucja ta pozostaje niepewna, Marszałkowi przypisuje się także spisanie na trzy dni przed śmiercią wymownego, konceptycznego dystychu:

Źle żył, dobrze umarł, w tym dał przykład z siebie;
To sztuka zażyć świata, w przecię być w niebie¹⁸.

Lubomirskiemu, który w materii rozpoznania mechanizmów psychologii społecznej i prakseologii nie ustępował Fredrze, nieobca była oczywiście świadomość wagi wizerunku publicznego. Ten zaś kreował autor w sposób wyjątkowy na tle Rzeczypospolitej późnego baroku, wykorzystując do tego celu szereg mediów: obszerną twórczość własną (podaną do druku i krążącą w odpisach), działalność polityczną, założenia architektoniczne, w których liczyć mógł na najlepszego podówczas na polskich ziemiach artystę, Tylmana z Gameren, czy inskrypcje i malowidła przeznaczone do oglądu powszechnego, jak te zdobiące kościół czerniakowski. Nawet z tego zarysu nie wyłania się jednak koherentny obraz, poznajemy bowiem Lubomirskiego jako niezwykle ambitnego polityka, twórcę religijnego, skłonnego do figlarności i swawoli poetę, mecenasa sztuk, który otrzymuje znaki z samego nieba, a nade wszystko – jako konceptystę zarówno w pisarstwie, jak i w sferze pozaliterackiej.

A ustalenia te dotyczą wszak jedynie sfery publicznej, od której wydzielona została prywatność autora, w niemniejszym stopniu zdradzająca stojący za nią projekt artystyczny.

¹⁵ S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 335.

¹⁶ Por. A. Karpiński, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, pod red. C. Hernasa, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 247–249.

¹⁷ S. Mossakowski, *Architektura kościoła bernardynów w Czerniakowie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Teoria i Historia” 1966, t. 11, z. 2, s. 134.

¹⁸ S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 398.

W topografię osobności poety wpisane zostały również cykle inskrypcji i programy ikonograficzne, które z założenia miały być dostępne oczom jedynie wybranych, nie zaś postronnych, choć i z tą oczywistością zdawał się igrać poeta, jeśli zgodzimy się, że w swojej twórczości literackiej przemycił nawiązania do „scenografii” własnego *otium*.

Przesłanek dla takiej sugestii dostarcza bowiem fragment komedii *Don Alvares albo niesforna w miłości kompanija*¹⁹, w którym Lubomirski zawarł autocytat ze swoich *Hieroglifików albo wizerunków amoris*²⁰:

I nie darmo jeden symbolista gdzieś tam przy oknie wymalował Kupidyna z wyszczerbioną strzałą, źle sobie o miłości tuszącego i bez rady cale będącego, a jemu Czas strzałę do wyostrenia bierze i na kole swoim wytoczyć mu ją obiecuje z takim napisem: „Sprawi czas i staranie”²¹.

Utwór siódmy ze zbioru emblematów erotycznych, opatrzony cytowaną w dramacie lemmą, przekonuje, że:

[...] jako Czas kołem stateczności
Tępe żeleźca wecuje pomalu.
Nie zawsze miłość wyrówna w ostrości
Twardego serca stalowemu ciału
I więcej podczas cierpliwe staranie
Dokazać może niż nagle kochanie [w. 3–8]²².

Uprawiane w poezji zachodnioeuropejskiej przez Otto Vaeniusa czy Jacoba Catsa *emblemata amorum* „najdalej w połowie XVII stulecia weszły [...] na stałe do ikonosfery życia codziennego”²³, czego przykładem może być właśnie ujazdowska rezydencja Lubomirskiego. Wiadomo, że w jednej z sal mieściło się tam tondo z wizerunkiem kupidyna przydeptyującego ogień pawia, co stanowi nawiązanie do emblematu *Magni contemtor honoris* Vaeniusa (1608). Według Mariusza Karpowicza opracowywanie programu ikonograficznego i ideowego Łazienki było dla poety „rodzajem intelektualnej zabawy”²⁴. Jeśli przyjąć wnioski interpretacyjne historyka sztuki, sam budynek ujazdowski otwiera przed nami przestrzeń przenikania się treści „oficjalnych” i prywatnych, tak znamieny dla literackiej i pozaliterackiej działalności Marszałka. W sposób jawny bowiem Łazienka prezentowała się jako miejsce „pogodnej zabawy, idyllicznej

¹⁹ Tytuły komedii Lubomirskiego nadał Stanisław Windakiewicz.

²⁰ Skoro Grześkowiak potwierdził atrybucję *Hieroglifików*, można bez wątpienia przyjąć sugestie Roszkowskiej, że dwa obrazy emblematyczne wykorzystane w komedii *Don Alvares* należy uznać za autocytaty w twórczości poety (Por. W. Roszkowska, *Włoski rodowód komedii S.H. Lubomirskiego*, Wrocław 1960, s. 208–210).

²¹ S.H. Lubomirski, *Don Alvares albo niesforna w miłości kompanija*, [w:] *Dramaty staropolskie. Antologia*, t. 5: *Scena dworska XVII wieku*, oprac. J. Lewański, Warszawa 1963, s. 250 (akt I, scena 11).

²² S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 350.

²³ R. Grześkowiak, *Emblematyczna pompa nuptialis. Zbiory „symboli weselnych” z XVII wieku na tle emblematyki erotycznej i erudycyjnych argumentów oratorskich*, „Terminus” 2012, R. XIV, z. 25dzc, s. 290.

²⁴ M. Karpowicz, *Warszawska świątynia Amora*, [w:] *idem, Sekretne treści warszawskich zabytków*, Warszawa 1976, s. 49.

poezji, pasterskiej rozrywki”²⁵, za czym stał wysoko zintelektualizowany program, zrozumiały zapewne dla nader nielicznych, oparty na *Tableaux du Temple des Muses* (1655) opata Michela de Marolles, dziele dedykowanym Marii Ludwice Gonzadze („la serenissime reine de Pologne et de Suede”²⁶). W odniesieniu do francuskiego zbioru rycin Łazienka odsłaniała zatem swój status prywatnej świątyni muz, swoistego Helikonu²⁷. Najgłębiej natomiast ukryty w symbolice budynku pozostawał, zdaniem Karpowicza, „program intymny” poety, w którym należało by upatrywać miejsca dla tonda inspirowanego emblematem Vaeniusa. Warto przypomnieć epigramat towarzyszący ikonowi, dzięki któremu można domniemywać intencję najbardziej osobistych treści budynku:

Calcat Amor fastum, nec inanes captat honores,
Gaudet et abiecto vivere ubique loco.
At quò sis humilis magis, et subiectus amori,
Hoc magis effecto saepè fruare bono.
(Vaenius, *Magni contemptor honoris*²⁸)

Dobitnie znaczenie obrazu Amora triumfującego nad pawiem w kulturze *otium* XVII-wiecznych możnych wyrażał komentarz do francuskiego wydania: „Il faut que les plus grands Roys et Princes mettent bas leur Majesté quand ils veuleunt faire l’amour”²⁹. Przeznaczenie miejsca wydaje się zatem wskazywać na wysublimowaną grę erotyczną, dla której nawet najwięksi mężowie porzucić muszą swoje honory i obowiązki. Znane są jeszcze dwa przedstawienia Amora, dla których nie można odnaleźć bezpośredniego pierwowzoru w emblematyce Vaeniusa. Literaturoznawca staje zatem wobec pytania o związek między *Hieroglifykami* a programem ikonograficznym grotty łazienkowskiej³⁰. Jeśli założyć, że wzmiankowany w komedii „jeden symbolista” to wyraźna aluzja do samego Lubomirskiego, można się zastanawiać, czy *Wizerunki Amoris* stanowiły poetycką odpowiedź na zbiór *Amorum emblemata*, który wcześniej zaadaptowany został częściowo na potrzeby wystroju warszawskiej siedziby Marszałka, czy też treści czerpane z Vaeniusa uzupełniały w programie ikonograficznym Łazienki autorskie pomysły poety, na co mógłby wskazywać fragment

²⁵ *Ibidem*, s. 32.

²⁶ M. de Marolles, *Tableaux du Temple des Muses: tirez du cabinet de feu Mr Favereau [...] avec les descriptions, remarques et annotations [...]*, a Amsterdam 1676, k. A_{3r}. Na temat związku de Marolles z dworem Marii Ludwiki Gonzagi zob. K. Targosz, *Uczony dwór Marii Ludwiki Gonzagi...*, s. 15–17. Więcej na temat antycznego programu dzieła opata: J. Vanuxem, *La mythologie dans „Le Temple des muses” de l’abbé de Marolles*, „Cahiers de l’Association internationale des études francaises” 1973, vol. 25, no 25, s. 295–310.

²⁷ M. Karpowicz, *Warszawska świątynia Amora*, s. 41.

²⁸ O. van Veen, *Amorum emblemata, figuris aeneis incisa*, Antverpiae 1608, s. 194.

²⁹ Cyt. za: M. Karpowicz, *Sekretne treści warszawskich zabytków*, s. 250 (przyp. 33).

³⁰ Adam Karpiński ostrożnie stwierdzał jedynie, że wystrój pokoju kąpielowego bądź wykorzystywał cykl Vaeniusa, bądź się nim inspirował. Por. A. Karpiński, *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”. O arkadiach Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, M. Hanusiewicz, A. Karpińskiego, Lublin 1995, s. 387.

komedii³¹. Nie ulega wątpliwości natomiast, że niektóre *Hieroglifiki* w szczególnie znamiennej formie odpowiadały oprawie groty Marszałka, wyznaczającej intymną przestrzeń odseparowaną od wizerunku publicznego i obowiązków politycznych, sugerując odmienność biegu czasu, jakim rządzi się „świątynia Amora”. O tym mówi zarówno cytowany emblemat siódmy, jak i epigramat piąty o lemmie *Żeby godzin nie licząno*, który Wenus pointuje:

Niech ten, co cierpi, liczy czas, chudzina,
Rok jest mym uczniom najkrótsza godzina³².

Jeśli zresztą atrybucja cyklu poetyckiego *Somnus* jest słuszna³³, Lubomirskiego można podejrzewać również o zachowanie kolejnego poetyckiego opisu łazienkowskiej groty. W *Somni descriptio* odnaleźć można bowiem wizję „arkadyjskiej groty”³⁴:

Po gabinecie w kryształowej rynie
Do smaczniejszego snu przysposobienia
Wężykiem źródło wdzięcznomruczne płynie,
Dyjamentowe dno miasto kamienia.
Tu morski sobie pływają boginie,
Skrytym kanałem uchodzą od cienia,
Po brzegach maki swe rozwiły włosy,
Zefir im głaszcze kędzierzawe kosy.

(S.H. Lubomirski, *Somni descriptio*, 4³⁵)

³¹ Por. R. Grześkowiak, *Emblematyczna pompa nuptialis*, s. 293. Wątpliwości nastrożają jednak nader niejasne kwestie datowania zarówno w odniesieniu do etapów budowy rezydencji ujazdowskiej, jak i do powstania komedii Lubomirskiego (*Don Alvares* i *Komedyja Lopeza starego ze Spiridonem*). Roman Pollak w edycji pism marszałka uznawał za najbardziej prawdopodobne, iż farsy stworzono na potrzeby przedstawień teatralnych w rezydencji ujazdowskiej, a zatem po 1683 roku (R. Pollak, *Wstęp*, [w:] S.H. Lubomirski, *Wybór pism*, s. LXXI–LXXII). Jednak już w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* autor wspomina, że kazał „wystawić dla uciechy sobie teatr scenami malowanymi ozdobiony, dla recytowania na nim komedij podczas mięsopust” (S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 225). Bardziej prawdopodobne zatem, że rok 1683 to *terminus ante quem*. Krystyna Stasiewicz opowiada się za datowaniem owych komedii na lata 1674–1679, zakładając, że teatr na dworze ujazdowskim mógł stworzyć Marszałek już po 1674 roku, kiedy to uzyskał rezydencję od Teodora Denhoffa, ojca swojej drugiej żony (K. Stasiewicz, *Zabany teatralne marszałka koronnego Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Publiczność literacka i teatralna w dawnej Polsce*, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa 1985, s. 161). Pozostaje jednak wątpliwość, czy Lubomirski uznać mógł skromny podówczas Ujazdów za odpowiednią oprawę dla teatru, skoro czym prędzej przystąpił do współpracy z Tylmanem, by nadać mu odpowiedni dla swoich zainteresowań estetycznych charakter. Wanda Roszkowska, polemizując z Pollakiem, ostrożnie sugeruje, że datowanie komedii należałoby przesunąć na lata poprzedzające 1683 rok. Badaczka zakłada również, że to z drugim małżeństwem Lubomirskiego i bliskością dworu należałoby łączyć warunki powstania utworów, proponuje zatem rozważenie datowania komedii na lata 1676–1682 (W. Roszkowska, *op. cit.*, s. 18–22). Warto zauważyć, że już w 1676 roku ogród marszałka stał się przedmiotem panegirycznego wiersza Jana Vosdassiego (*Hortus Uiasdoviensis Lubomirscii*), można zatem podejrzewać, że prace w nowym majątku poety postępowały dość szybko.

³² S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 350.

³³ Zob. wątpliwości co do przypisania utworu marszałkowi: A. Karpiński, *Somnus – Fortuna – Invidia. Problemy tekstu i autorstwa*, „Ogród” 1994, nr 1, s. 7–29.

³⁴ Choć po przebudowie Łazienki nie zachowały się żadne ślady groty Lubomirskiego, pewne wyobrażenie o jej wnętrzu daje rysunek wykonany przez Jana Christiana Kamsetzera w latach 1773–1776 (ryc. 6). Na temat „arkadyjskiej groty” zob. M. Prejs, *Tajemnica arkadyjskiej groty*, „Barok” 1994, nr 1 (2), s. 85–94.

³⁵ Za: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 384–385.

Przypisanie cyklu Lubomirskiemu jest nader prawdopodobne, jeśli potraktować powyższą oktawę jako oniryczny opis jednego z pomieszczeń rezydencji ujazdowskiej Lubomirskiego, szczególnie że w kolejnej strofie poeta pisze:

Z gniazdek swych wdzięczno fraktują kanary,
W belwederowym przelatując gaju.
(S.H. Lubomirski, *Somni descriptio*, 5, w. 1–2; podkr. – A.K.)

Wzmiankowany gaj może również odnosić się do rzeczywistej topografii ujazdowskiej, bowiem już w drugiej połowie XVII wieku na miejscu obecnego pałacu klasycystycznego, który mieści się w obrębie Łazienek Poniatowskiego, stała rezydencja Krzysztofa Zygmunta Paca (1621–1684), podówczas nazwana z uwagi na urokliwy widok Belwederem (wł. „*bel vedere*”). Za potwierdzenie słusznego rozpoznania przez Karpowicza sekretnego programu ikonograficznego przybytku Amora uznać wypadaloby zatem w dalszej konsekwencji słowa:

[...] Jeśli szukasz raju,
Tu go zawarła natura w szczupłości,
Gwoli rozkosznej śpiących lubieżności.
(S.H. Lubomirski, *Somni descriptio*, 5, w. 6–8)

Nie trudno się domyślić, że Lubomirski, który dołożył wszelkich starań, by światło dzienne ujrzało kunsztowne wydanie emblematów *Adverbia moralia* z rycinami samego Tylmana, nie mógłby opublikować pod swoim nazwiskiem zbioru *Wiżerunków amoris*. Z uwagi na cenzurę moralną, w przeciwieństwie do zainteresowania takimi dziełami, jak *Pia desideria* Hermana Hugona, przekładanymi przez Mikołaja Mieleszkę, w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej nie został wydany żaden zbiór emblematów erotycznych³⁶. Za ciekawe świadectwo rygoryzmu obyczajowego podaje Grzeškowiak asekuracyjne zdanie Chmielowskiego, pochodzące wszak już z połowy XVIII wieku, którym opatrzona została twórczość Vaeniusa:

Tak Otto Venius Batavo-Lugduńczyk emblemata miłości bardzo dowcipnie zinwentował, z których niektóre – nie na to, abym do amatorów świat zapalił, ale je obrzydził – tu położyć³⁷.

Hieroglifiki Lubomirskiego pozostawały zatem, z zupełnie zrozumiałych względów, jedynie w rękopiśmiennych odpisach, a być może też przetransponowane zostały na wystrój ujazdowskiej sali, co jednak istotne, przynależały wyłącznie do sfery prywatnej. Jak podkreślał

³⁶ Dokładnie bada temat Grzeškowiak, wskazując – poza rękopiśmiennym zbiorem Lubomirskiego – wyłącznie na anonimowe, polskojęzyczne subskrypcje na kartach dzieła Jacoba Catsa, *Silenus Alcibiadis sive Proteus*. Badacz rozwija również wątek dwóch nieznanych wcześniej, polskich zbiorów emblematyki miłosnej, w których jednak „swawolny Kupidyń został [...] skuty obrączkami nowożeńców, a jego ciemne sprawki egzorcyzmuje uświęcająca małżeńska instytucja”. R. Grzeškowiak, *Emblematyczna pompa nuptialis...*, s. 294.

³⁷ Cyt. za: *ibidem*, s. 291.

Wiktor Weintraub, „inaczej pisze się dla masowego i anonimowego czytelnika, a inaczej dla siebie i grupy przyjaciół”, dzięki czemu taka twórczość o charakterze niepublicznym pozostaje w „szczególnie wysokim stopniu wolna od rygorów cenzury politycznej, kościelnej czy obyczajowej”³⁸.

Topografia osobności Marszałka obejmowała poza Łazienką w szczególności dwa jeszcze interesujące budynki: Ermitaż i Arkadię. Pierwszy stanowić miał ocieniony pawilon ogrodowy, skryty pośród drzew³⁹, który prawdopodobnie miał na myśli Giovanni Battista Fagioli w swoich wspomnieniach z Polski, opisując przepych zespołu parkowego Lubomirskiego pod datą 20 sierpnia 1690 roku:

Jest tam również rozległy ogród z obszernymi alejami i rybnymi sadzawkami, wyposażony we wszystko, co najpiękniejszego dać może jałowa okolica. Ponadto dokoła biegnie jezioro, otaczające ogród, na które można wypłynąć dla rozrywki w łódce bardzo wytwornej, na końcu zaś ogrodu odkrywa się zakątek, jakby mały apartament wyposażony we wszystko, czego potrzebować może jedna osoba, która pragnie wygodnie i wykwinicie pozostać w samotności, pogrążając się w nabożnym skupieniu, dalekim od wszelkich spraw światowych [*facendo orazione lontana da ogni mondano affere*]. Dokoła czyta się tam dowcipne napisy: wszystkie dotyczą jednego – głoszą spokój życia w samotności⁴⁰.

Fagioli nie dostrzegł sprzeczności między „nabożnym skupieniem”, któremu miał poświęcać się Lubomirski w swojej samotni, a wykwintem wystroju Ermitaża, to zaś w zjadliwy sposób wypominał poecie Wacław Potocki we fraszce *Eremitorium albo puszcza w dziardynie*⁴¹, rzucającej intrygujące światło na *otium* Marszałka:

³⁸ W. Weintraub, *O niektórych problemach polskiego baroku*, „Przegląd Humanistyczny” 1960, t. 4, nr 5 (20), s. 23.

³⁹ S. Mossakowski, *Rezydencja ujazdowska Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1969, t. 31, nr 4, s. 369.

⁴⁰ Cyt. za: M. Brahmer, *Włoska oprawa „Tobiasza wyzwolonego”*, [w:] *idem, Powinowactwa polsko-włoskie. Z dziejów wzajemnych stosunków kulturalnych*, Warszawa 1980, s. 192. Podkr. – A.K. Por. S. Mossakowski, *Rezydencja ujazdowska...*, s. 369.

⁴¹ Ermitaż Lubomirskiego z fraszką Potockiego połączył jako pierwszy Tadeusz Gostyński. Zob. T. Gostyński, *Arkadia podwarszawska i zespół parkowy St. H. Lubomirskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1954, t. 16, nr 1, s. 167. Mossakowski również uznaje ten związek za wysoce prawdopodobny (S. Mossakowski, *Rezydencja ujazdowska...*, s. 369). Zob. również: G. Raubo, *Barokowy świat człowieka...*, s. 193–194. Mossakowski początkowo uznał za datę powstania Ermitażu rok 1683, o czym miałyby świadczyć przekaz opata Kazimierza Szczuki z 21 listopada 1683 roku: „J.M. Pan Marszałek W. Koronny skończywszy fabrykę Frascatu swego przy Ujazdowie, wystawił tamże monumentum piękne in memoria J.K. Mci...” (S. Mossakowski, *Rezydencja ujazdowska...*, s. 368). Gostyński jednak nie identyfikuje enigmatycznego „Frascatu” z Ermitażem. W 1982 roku Mossakowski również wycofał się z tego twierdzenia (S. Mossakowski, *Mecenat artystyczny Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 57). Mimo tych wątpliwości, dzięki przekazowi Fagiolego, wiadomo, że rok 1690 stanowi termin *a quo*, choć możliwe, że budynek stanął, podobnie jak Arkadia, już kilka lat wcześniej. Jako że Potocki tworzył swój monumentalny zbiór fraszek aż do śmierci w 1696 roku, wydaje się nader prawdopodobne, iż utwór odnosi się do Lubomirskiego. Można również podejrzewać, że Potocki nazwał poetę „senatorem”, nie zaś „marszałkiem”, by nie opatrzyć swojej satyry nazbyt jednoznacznym adresem. Założywszy, iż autor *Ogrodu fraszek* dość wiernie przytacza deklarację Lubomirskiego odnośnie do nabożnego przeznaczenia swojej samotni, wątpić można w twierdzenie Gostyńskiego, iż budynek, w którym Marszałek miał zażywać religijnej refleksji, to Ermitaż czerniakowski, nie zaś ten przy Agrykoli (por. T. Gostyński, *op. cit.*, s. 170). Jeśli zgodzimy się, że Potocki we wskazanej fraszce ma na myśli Lubomirskiego, to nie sposób podważyć, iż opisuje „Eremitorium” ukryte w ogrodzie ujazdowskim.

Bywszy jeden senator w wirydarzu ze mną,
Po rozmaitych kunsztach, ulicą mnie ciemną
Prowadzi, kędy w kącie, że mało znać dachu,
W cieniu drzew budynek mi pokazuje gmachu.
Lecz skoro przez chłodniki wnidziemy tam krętę:
Eremitaż to, rzecz, albo miejsce święte,
Gdzie człowiek rozmyślaniami, odszedłszy od ludzi,
Nabożnym, czasem postem, grzeszne ciało trudzi.
(W. Potocki, *Eremitorium albo puszcza w dziardynie*, w. 1–8)⁴²

Przytoczona przez Potockiego rzekoma deklaracja samego Lubomirskiego koresponduje z zapisanym w historii obrazem „świętego” odosobnienia poety, o czym świadczy późniejsza wzmianka Kaspra Niesieckiego z *Herbarza polskiego*: „tam się więc zwyczajnie od zgiełku interessów, dla większego pokoju, z Bogiem złączenia, i ksiąg czytania, zwykł był uchraniać”⁴³. W dalszej kolejności autor *Ogródu fraszek* wyraża swój niepokój, by *otium* nie sprowadzało na „próżnującego” grzechu, z którym wadzić musi się rozum:

Barzo myślę, ostrożnie trzeba na tej puszczy,
Bo tam diabeł najprędzej do grzechu poduszczy,
Gdzie w próżnującym czleku, zwłaszcza między lasy,
Skażone ciało chodzi z rozumem za pasy [...]
Dlatego zamykają i mnichy i mniszki,
Żeby ta towarzysza, tamten towarzyszki.
Nie szukał, źle być samemu człowieku, Bóg prawi.
(W. Potocki, *Eremitorium albo puszcza w dziardynie*, w. 9–12; 17–19)

Niepewność, czy samotność „na tej puszczy” nie okaże się przypadkiem okazją do niecnoty, idąca wszak na przekór konotacjom z ascetyzmem eremitów, przywołuje na myśl ustęp z *Rozmowy XII. O próżnowaniu alb drobnym zhabach ludzi wielkich*:

Rzadki jest — choćby najznaczniejszy — człowiek, aby go próżnowanie nie uwiodło. *Multam enim malitiam docuit otiositas*. Kto pracuje, musi na czas próżnować, kto zaś próżnuje, niepodobna, aby w czym nie miał wykroczyć. Ten — moim zdaniem — najszczęśliwszy, co najmniej z próżnowania przestępuje do występku⁴⁴.

Utożsamienie *otiositatis* z wystawieniem się na pokusy grzechu łączyło Lubomirskiego i Potockiego, bowiem ten drugi w innym utworze o znamienym tytule *Próżnowanie – poduszka szatańska* zawarł zbliżoną refleksję, w której — podobnie jak w *Eremitorium* — wprowadzał figurę diabła:

Zawsze, ale najczęściej pod czas próżnowania,
Do złego, niż dobrego, natura nas skłania.
Nie natura; bowiem ta, jako martwe drzewo,

⁴² Za: W. Potocki, *Ogród fraszek*, wyd. A. Brückner, t. 1, Lwów 1907, s. 497.

⁴³ K. Niesiecki, *Herbarz polski. Powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, t. 6, Lipsk 1841, s. 163.

⁴⁴ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 230. Podkr. – A.K.

Ucichł li wiatr, nie ruszy w prawo ani w lewo;
Lecz skoro w głowie z serca wierzchołek zaszumi,
Afekt rozrucha człeka i rozum zatłumi,
Tak długo niem kolysze, choć się z razu trzyma,
Aż w grzech zruć. Któż? dyabeł te wiatry poddyma.
(W. Potocki, *Próżnowanie – poduszka szatańska*, w. 1–8⁴⁵)

Natomiast twierdzenie, jakoby Bóg nie przeznaczył ludzi do samotności, zawarł Marszałek w *Rozmowie IV. O traktatach abo sposobie traktowania z ludźmi*: „Kiedybyśmy się nie potrzebowali, nie traktowalibyśmy jeden z drugim, ale Prowidencja Boska tak sprawiła, abyśmy się bez siebie obejść nie mogli”⁴⁶. Poeta z Łuźnej w dialogu z podobnymi deklaracjami wyprowadza z dotychczasowej refleksji zawartej we fraszce *Eremitorium* nader kąśliwe wnioski, które celować miały w krytykę zbytku i lubieżności nielicujących z roszczeniami Ermitażu do miejsca nabożnej medytacji i zamieniających próżnowanie w występpek:

Coż kiedy widzę, że tu i łóżko postawi,
Jedwabiem stół i ściany i to okrył szumnie,
Dopieroż ona puszcza w podejrzeniu u mnie.
Jakoż usłyszę potym, że gdy zajdzie zarza,
Wodzi mu koczot dziewczki do eremitarza,
Żeby zaś, medytując o duszy tak wiele,
Nie zapomniał, że mieszka jego dusza w ciele
I owocu żywota, gdy Bóg w raju broni,
Z ziemskiej, w swoim ogrodzie, pożywał jabłoni.
(W. Potocki, *Eremitorium albo puszcza w dziardynie*, w. 20–28)

Dlatego też Gostyński uznaje Ermitaż raczej za miejsce rozrywki, *maison de plaisance*⁴⁷, które nowożytna architektura rezydencjonalna umieszczała często na terenach ogrodów, poza główną siedzibą służącą wypełnianiu oficjalnych obowiązków możliwych, by wymienić choćby Grand Trianon i Petit Trianon w Wersalu⁴⁸. Na podstawie świadectwa Faguoilego, Niesieckiego i Potockiego wydaje się jednak, że przynajmniej w sferze deklaracji Lubomirski kreował obraz Ermitaża jako miejsca szlchetnego odosobnienia, pozwalającego na kontemplację i modlitwę z dala od dworu, choć pozostaje wątpliwe, czy budynek pełnił rzeczywiście tę funkcję w całej rozciągłości.

⁴⁵ W. Potocki, *Moralia*, t. 3, wyd. T. Grabowski, J. Łoś, Kraków 1918, s. 491.

⁴⁶ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 63.

⁴⁷ T. Gostyński, *op. cit.*, s. 167. Gostyński, uznając za opisane przez Niesieckiego miejsce medytacji Ermitaż czerniakowski, zdaje się nie zauważać, że fraszka Potockiego wyraźnie kontrastuje zdanie „senatora” na temat szlchetności miejsca z jego ukrywanym przeznaczeniem. Trudno zatem uznać je za pawilon rozrywkowy bez względu na niewyjawiane przez samego Lubomirskiego funkcje przybytku.

⁴⁸ Karpowicz dostrzega nawiązania do Groty Wersalskiej w Łazienice Lubomirskiego. Por. M. Karpowicz, *Warszawska świątynia Amora*, s. 43.

Wreszcie, trzeci najważniejszy przybytek „próżnowania” Marszałka stanowi tzw. Arkadia, „alias Pasternski Domek pod Mokotowem”⁴⁹, wzmiankowana w *Rozmowie Wielkosobotniej jednego Ziemianina z Panem Tylmanem na drodze między Ujazdowem i Czerniakowem* („y tu, w oczach naszych stoi ta Czerniakowska świątynia, y z boku w górze... ignorantiae capella”⁵⁰). W liście do Józefa Zebrzydowskiego⁵¹ z 13 lipca 1689 roku, jednym z „niewielu pozostałych po pisarzu dokumentów o charakterze prywatnym”⁵², Lubomirski tak opisywał swoje przedsięwzięcia architektoniczne:

Ja też tu jazdowskiej pozycji nie odmieniam w inszą rezydencją dla tejsze przyczyny, bawiac się architekturą i dokończywszy jej po różnych wioskach, że się mam co dzień gdzie indziej przejeżdżać. Postawiłem też tu pasterską chatkę nad źródlami, której ściany wszystkich poetów, filozofów *et illustrium sapientium* konterfektami *numismatum* adornowałem, stropy *globis caelestibus ad motum siderum*, a frontispicja kominów *globis terrestibus* akomodowawszy⁵³.

Jak wskazuje opis niezachowanego programu ikonograficznego, Arkadia była zatem dla Lubomirskiego „miejszem studiów, uczonej lektury i pracy twórczej (czy raczej »niepróżnującego próżnowania«)”⁵⁴. Sceptyczny stosunek Marszałka do możliwości intelektualnych człowieka zdradza jednak nazwanie przybytku „świątynią niewiedzy” (*capella ignorantiae*). Na poparcie tego określenia przytaczano zazwyczaj końcowy fragment napisu umieszczonego nad „oknem wielkim”⁵⁵ budynku, który traktuje o „nędzy niewiedzy” (*miseria ignorantiae*)⁵⁶. Jednak całościowa inskrypcja odkrywa nieprzeciętną deklarację sceptyczną, której znaczenie nie było dotychczas przedmiotem większego zainteresowania ze strony badaczy⁵⁷:

⁴⁹ Znacząca architektura Tylmana, Makowiecki, opublikował w 1934 roku następującą notatkę pochodzącą ze zniszczonego w czasie wojny rękopisu: „Arkadia *alias* Pasternski Domek pod Mokotowem od ś.p. J.M. Pana Marszałka W.K. wystawiony, ale już *fundibus* zruinowany [...]”. Cyt. za: S. Mossakowski, *Rezydencja ujazdowska...*, s. 370.

⁵⁰ Cyt. za: T. Gostyński, *op. cit.*, s. 167.

⁵¹ W pracach historyków sztuki (m.in. u Mossakowskiego) korespondent Lubomirskiego identyfikowany był jako Mikołaj Zebrzydowski, jednak Adam Karpiński przekonująco dowiódł, iż w rzeczywistości chodzi o Józefa Zebrzydowskiego, zakonnika i rówieśnika Marszałka (ok. 1642–1710). Zob. A. Karpiński, *Lubomirski i inni. Okruchy życia literackiego*, [w:] *Neccssitas et ars. Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, pod red. B. Otwinowskiej, A. Nowickiej-Jeżowej, J. Kowalczyka i A. Karpińskiego, t. 2, Warszawa 1993, s. 148–150.

⁵² *Ibidem*, s. 148.

⁵³ Cyt. za: *ibidem*. Fragment listu cytuje również Mossakowski (*Rezydencja ujazdowska...*, s. 370).

⁵⁴ G. Raubo, *Barokony świat człowieka*, s. 180.

⁵⁵ Zob. więcej o rekonstrukcji założeń architektonicznych Arkadii: T. Gostyński, *Arkadia podwarszawska...*, s. 169–170.

⁵⁶ S. Mossakowski, *Rezydencja ujazdowska...*, s. 370; S. Mossakowski, *Mecenat artystyczny Lubomirskiego*, s. 64; T. Gostyński, *Arkadia podwarszawska...*, s. 169; G. Raubo, *Barokony świat człowieka*, s. 182.

⁵⁷ W dawniejszych opracowaniach nie podawano zwykle pełnej inskrypcji, poprzestając jedynie na ostatnich liniach, które łączono z określeniem Arkadii jako „świątyni niewiedzy”. W *Polskim słowniku biograficznym* we wpisie poświęconym Lubomirskiemu przytoczono natomiast przekład dwóch pierwszych wersów, który miał być „dowodem załamania harmonijnej koncepcji stoickiej” – K. Matwijowski, W. Roszkowska, *Lubomirski Stanisław Herakliusz* [hasło słownikowe], [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 18, pod red. J.A. Gierowskiego, Wrocław 1973, s. 47. Za *Słownikiem* podał dwie początkowe linijki również Mossakowski, opatrując je jednak nader zdawkowym komentarzem, podkreślającym konieczność negacji sensu dosłownego ze względu na nieprzystawalność przeznaczenia Arkadii jako przybytku nauki do sceptycznej dewizy (S. Mossakowski, *Mecenat artystyczny Lubomirskiego*, s. 67). W pełnym brzmieniu inskrypcję spopularyzowało właściwie dopiero wydanie *Poezji*

Deum non cupio, caelos non assequor,
Terras non ad<d>isco, homines non intelligo,
Me ipsum non agnosco. Unde, si mille annis
Hic clause degerem, non sifficerent nobis
Ad contemplandum ignorantiae meae miseriam⁵⁸.

[Boga nie pragnę, do nieba nie dążę,
Świata nie doświadczam, ludzi nie rozumiem,
Nie znam samego siebie. Dlatego choćbym tysiąc lat
Żył tu zamknięty, nie starczyłoby mi ich
Na rozważanie nędzy mojej ignorancji]⁵⁹.

Do sceptycznej miniatury przyjdzie jeszcze nawiązywać w dalszym toku wywodu, jednak już z tego nader pobieżnego przeglądu rozmaitych deklaracji literackich i pozaliterackich wylania się obraz pełen sprzeczności, których sposób pogodzić ze sobą w całościowej interpretacji. Ze względu na jałowość psychologizujących autora badań literaturoznawczych należy odsunąć na bok pytania o „rzeczywiste” przekonania poety czy jego osobisty stosunek do religii⁶⁰, rozumiane jako niezależne od poglądów rekonstruowanych na podstawie zachowanych tekstów w szerokim znaczeniu semiotycznym (piśmiennictwo literackie, koncepcje architektoniczne, dzieła sztuki), a przyjąć raczej, iż Lubomirski, rozumiany jako „autor wewnętrzny” lub „podmiot czynności twórczych”⁶¹, okazuje się figurą przednowoczesnego człowieka, który ma świadomość uwikłania w szereg ról społecznych i związanych z nimi wymagań stawianych wobec kreacji wizerunku publicznego. Ideę tę wyrażał wielokrotnie na kartach swoich dzieł,

zebranych przez Adama Karpińskiego. Badacz analizuje inskrypcję w cytowanym już tekście *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”* (s. 392–393). W całości przytacza i komentuje napis również Grzegorz Trościński (*„Wczasy wielkiego człowieka”*. *Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Sandomierz 2005, s. 123–124).

⁵⁸ Cytuję za: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, s. 338.

⁵⁹ Przekład za: A. Karpiński, *Objaśnienia*, [w:] S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 2, s. 166.

⁶⁰ Niektórzy badacze, jak na przykład Janina Stręciwilk, dokonywali oceny postawy praktycznej Lubomirskiego, przeciwstawianej jego twórczości religijnej. Por. J. Stręciwilk, *Męka Pańska w polskiej literaturze barokowej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, pod red. H.D. Wojtyłki i J.J. Kopia, Lublin 1981, s. 102–119.

⁶¹ Zachować należy dystans wobec nazbyt jednoznacznego utożsamienia podmiotu autorskiego, rekonstruowanego na podstawie tekstów (literackich i nieliterackich), z rzeczywistym autorem. Aleksandra Okopień-Sławińska nazywała to „paradoksem twórcy”, wskazując na to, iż „ja” tekstowe „pozostaje zawsze *ja* wymagającym weryfikacji, zmediatyzowanym i unieruchomionym przez język, krótko mówiąc – *ja* uprzedmiotowionym” (A. Okopień-Sławińska, *Semantyka „ja” literackiego („Ja” tekstowe wobec „ja” twórcy)*, [w:] *eadem, Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, wyd. 2 popr., Kraków 2001, s. 119. W nawiązaniu do ustaleń Janusza Sławińskiego badaczka stwierdzała również, że „Z punktu widzenia rzeczywistego toku literackiego komunikowania, którego początkiem jest autor, a więc konkretna jednostka ludzka, ów wywiedziony z sytuacji komunikacyjnej dysponent reguł jest tylko »specyficzną rolą autora, w którą wchodzi on w przebiegu procesu twórczego«, jest więc tym właśnie, którego Janusz Sławiński opisał jako »podmiot czynności twórczych«” (A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, [w:] *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, s. 112. Por. J. Sławiński, *O kategorii podmiotu lirycznego. Tezy referatu*, [w:] *Wiersz i poezja*, pod red. J. Trzynadłowskiego, Wrocław 1966, s. 56. Wyróżnienie autora wewnętrznego czy podmiotu czynności twórczych, nieprzekładalnych na podmiot autorski, uznać można za wciąż aktualny element XX-wiecznej teorii strukturalistycznej. Obraz twórcy, wylaniający się z analizowanych tekstów, pozwala się zatem widzieć jako rodzaj uprzedmiotowionego *alter ego* „konkretnej jednostki ludzkiej” i jedynie ten obraz dostępny jest poznaniu literaturoznawcy. Dlatego też, mówiąc o postawie Lubomirskiego, mam konsekwentnie na myśli owe tekstowe „drugie ja” autora.

w znamienny sposób konotując owe role z czymś, co można „zdjąć” lub „nałożyć”, w *Rozmowie XII* raz używając określenia bliskiej masce „postaci”, a raz stosując porównanie do ubrania:

Choćby największy i najdoskonalszy był człowiek, tym samym byłby niedoskonały, kiedy by nie umiał zdjąć z siebie swej postaci, kiedy mu tego potrzeba⁶².

Są drudzy, co byle jedno do senatu nogę wstawili, zapomniąc, że są ludźmi; rozumieją, że ich mądrość i powaga tak im bliska ciała jak koszula, ale i tę odmienić i zdjąć muszą kiedykolwiek, tamtej nigdy nie umieją – tacy zaprawdę nie wiedzą, jako wynaleźć miarę swej mądrości⁶³.

Antropologia Lubomirskiego odsłania w tym aspekcie oryginalne wątki nowożytniej refleksji, które w pełni rozwinięte dopiero formacja nowoczesna. Wpisując się w wielowiekowe, platońskie wartościowanie wnętrza i zewnątrz, poeta wprowadza w przeciwstawieniu istoty i obcego wobec niej, iluzorycznego stroju rodzaj dialektyki nagości, jaką w Szekspirowskim *Królu Learze* dostrzegali Marshall Berman⁶⁴. Co jednak pozostaje po „zdejściu” owej zewnętrznej postaci, skoro można podejrzewać, iż Lubomirski nie odnajdywał we własnej „osobności” proklamowanego spokoju i samopoznania? Jak stwierdzał Karpiński w końcowych wnioskach dotyczących „topografii prywatności” Marszałka:

Teatr, rola, reżyseria – te pojęcia wydają się najbardziej chyba właściwe w odniesieniu do topografii prywatności Lubomirskiego, tak starannie zaplanowanej. Bo przecież nie możemy się ludzi. Prywatność [...] to również rola, kolejna maska „człowieka wielkiego”⁶⁵.

Nieustannie balansując między dwoma sferami doświadczenia, udziałem w życiu publicznym w rozlicznych rolach pisarza, polityka, mecenas, fundatora, a projektem daleko posuniętej estetyzacji swojej prywatności, można odnieść wrażenie, że w tematyzowaniu rozdarcia człowieka nowożytnego zaciera się w tekstach Lubomirskiego granica między nagością a przebraniem, samopoznanie natomiast zostaje postawione pod sceptycznym znakiem zapytania.

2. Sceptyczna Arkadia między *proprium* a *alienum*

W sprzecznościach i napięciach między różnymi rolami społecznymi w twórczości Lubomirskiego dostrzega Marian Skrzypek senecjańskie przeciwstawienie *proprium* i *alienum*⁶⁶. Choć zasadności użycia tych kategorii w interpretacji przynajmniej niektórych dzieł Marszałka

⁶² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artakesa i Ewandra*, s. 226. Podkr. A.K.

⁶³ *Ibidem*, s. 225. W tym fragmencie krytyka Lubomirskiego jest dalece zbieżna z napomnieniami Fredry, obaj myśliciele zarzucają bowiem niektórym mężom stanu swoisty brak umiaru w powadze.

⁶⁴ M. Berman, *op. cit.*, s. 139–140.

⁶⁵ A. Karpiński, *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”*, s. 400.

⁶⁶ M. Skrzypek, *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego*, s. 107–110.

nie sposób w pełni zanegować, wydaje się, że Montaigne'owska deklaracja z Arkadii doprowadza to proste rozróżnienie do aporii, jeśli chceć nim objąć rozważania na temat całości tekstów autora, skoro „własne” staje się jednocześnie „obce”. Dlatego też pod znakiem zapytania należy postawić zdanie Fagiuolego, który notował swoje wrażenia na temat Ermitażu: „Dokoła czyta się tam dowcipne napisy: wszystkie dotyczą jednego – głoszą spokój życia w samotności”.

Należałoby również zastanowić się, na ile podział między *proprium* a *alienum* wypływać musiał z lektury Seneki i przyjęcia wartości stoickich, przy czym ob staje Skrzypek, a na ile może być postrzegany jako naturalna konsekwencja doświadczenia udziału w życiu publicznym. Jeśli kategorie te rozumieć jako przeciwstawienie między „być” a „sprawiać pozór”⁶⁷, to dotykamy tu problemu nader aktualnego w XVII-wiecznej Europie. Kontrast między *ser* („być”) a *parecer* („wydawać się”) można bowiem uznać za bodaj najbardziej podstawowy problem hiszpańskiej literatury moralno-politycznej, wpisujący się w splot neostoicyzmu i sceptycyzmu⁶⁸. Już pod koniec XVI wieku świadomość rozdziału doświadczenia wyrażał Pedro de Ribadeneira, który w swoim antymakiawelicznym wywodzie stwierdzał z intencją przywrócenia upadającego porządku moralnego, że książę „powinien wydawać się takim, jaki jest, i być takim, jaki się wydaje” („*parecer lo que es y ser lo que parece*”⁶⁹). Myśl polityczna i psychologizująca XVII wieku wykazała jednak iluzoryczność zjednoczenia tych dwóch aspektów w życiu publicznym, czego z pewnością świadomi byli tacy polscy intelektualisci w służbie publicznej, jak Lubomirski i Fredro. Wydaje się jednak, że należałoby zbalansować twierdzenie o przyjęciu tych idei z lektury Seneki, a raczej zauważyć, że diagnoza stawiana przez rzymskiego autora doskonale wpisywała się w doświadczenie nowożytnego życia społecznego. Trudno bowiem nie uwzględnić wagi kontekstu politycznego, w jakim swoje przemyślenia, w szczególności te zawarte w *Epistulae morales ad Lucilium*, tworzył Seneka. Silne, niemal dramatyczne, przeciwstawienie człowieka publicznego i prywatnego wynikało wszak z wieloletniej służby u boku Nerona i przebywania w kręgu nieustannych intryg dworskich, co Rzymianin porzucił w obliczu swojej porażki politycznej i utraty wpływu na cesarza. Filozofia *Listów moralnych* i apologia autonomii mędrca, który może powiedzieć *omnia meum mecum porto*, została ukształtowana jako bezpośrednia konsekwencja uwikłania politycznego autora. Wnioski Seneki w dobie pogrążonej w pesymizmie antropologicznym myśli politycznej drugiej połowy XVI i XVII wieku niewątpliwie stanowiły atrakcyjną konceptualizację doświadczenia intelektualistów, uprawiających w jakimkolwiek zakresie działalność publiczną, którzy mogli reprezentować różne, niekoniecznie konsekwentnie stoickie, przekonania filozoficzne.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 107.

⁶⁸ J. Robbins, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 107.

W ciekawy sposób zauważa natomiast Skrzypek dialektyczny wymiar przeciwstawienia *proprium* i *alienum*, który miałby zbliżyć się do wyrażonej przez Hegla w *Fenomenologii ducha* relacji między Panem a Niewolnikiem. W *Rozmowie I* przytoczył Lubomirski anegdotę o Diogenesie i Demostenesie, odsłaniającą „karczemny” charakter oratorstwa:

Dlatego raz Dyjogenes filozof, pokarmując w karczmie, a obaczywszy Demostenesa przejeżdżającego, wielkiego oratora, prosił go, aby był wstąpił do karczmy, czego gdy się on uczynić wstydził, rzekł mu: „Co jest, że się ty pokazać wstydzisz w karczmie, a twoi bogowie i twoi panowie, to jest pospólstwo, któregoś ty jest niewolnikiem ustami (boś im gębę w niewolę zaprzedał), ustawicznie tam przesiada?”: *Non esse par, ut illic pudeat servum populi videri, ubi populus assidue viveref*⁷⁰.

Seneka natomiast w *Liście XLVII* do Lucyliusza podkreślał, że niewolnicy tak samo jak panowie współuczestniczą w niewoli, zakładając, że „los ma tę samą moc nad niewolnikami i panami”⁷¹:

Pokaż, kto nim [niewolnikiem – przyp. A.K.] nie jest. Oto jeden zostaje w niewoli swej chuci, drugi służy chciwości, trzeci próżności, a wszyscy są niewolnikami nadziei i strachu⁷².

Wydaje się zatem, że owo dialektyczne sprzężenie po raz kolejny podważa autonomię *proprium* wobec *alienum*, demaskując iluzoryczność człowieka do bycia zupełnym Panem tego, co własne. Również ten wniosek daje się rozciągnąć na całość poczynań kulturalnych i pisarstwa Lubomirskiego. Wejście w sferę publiczną oznacza bowiem w świetle analizowanych tekstów świadomość koniecznego „zaprzędania gęby w niewolę”, zakładania szeregu masek, czego wymagają zobowiązania społeczne człowieka politycznego. Tematyzujący zagadnienie rozdarcia Lubomirski sam musi postawić się w roli Demostenesa, wobec którego wszak wielokrotnie w *Rozmowach* wykazywał podziw, nazywając go „wielkim w rozumie”⁷³. Znamienne, że widział w nim poeta swojego sprzymierzeńca w odsłanianiu obłudy wielkopańskiego świata:

Dlatego pytany czasu jednego Demostenes, co by było w traktowaniu z ludźmi najpotężniejszego do wyperswadowania, odpowiedział: *hypocrisis*, a spytany drugi raz, co by potem drugiego, odpowiedział, że znowu druga większa hipokryzja.

Jednocześnie jednak przytaczał Pliniuszową anegdotę, wskazując na uwikłanie Demostenesa jako swojego autorytetu w dialektyczną relację niewolnictwa. Można zatem wątpić, czy rzeczywiście warto doszukiwać się w historii mówcy greckiego „tonu

⁷⁰ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 29.

⁷¹ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, s. 153.

⁷² *Ibidem*, s. 157.

⁷³ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 155 (*Rozmowa VIII*).

moralizatorskiego”⁷⁴, czy też raczej należałoby upatrywać w rozważaniach Lubomirskiego świadomości nieprzewycięzalnej dialektyki służby publicznej.

Gdyby bowiem Marszałek miał głosić stoicyzm, w szczególności oparty na *Listach moralnych*, jak chce widzieć to Skrzypek, nieuchronnie musiałby podążać śladem Seneki i porzucić „światowe sprawy”, by poświęcić się jedynie kultywowaniu swojego *otium*. Nie dość jednak, że sceptyczna inskrypcja z Arkadii kwestionuje *tranquillitas mentis* w samotności Marszałka, to jeszcze autor stale pozostaje aktywnym graczem sfery publicznej, demaskując owe różnorodne „barwiczkę”, jakimi stroi się świat, lecz jednocześnie wciąż korzystając z ich usług.

Jeśli postrzegać twórczość Lubomirskiego w kluczu senecjańskim, musiałby się autor prezentować jako „Tyrsys, jakby stoik nowy” ze znakomitego wiersza Jana Andrzeja Morsztyna zawartego w tomie *Lutnia* (1661), nawiązującego formalnie do słynnego epodu Horacego (*Beatus ille quo procul negotiis*), a wykorzystującego pieśń Chóru z tragedii *Tiestes* Kordubańczyka⁷⁵:

Stet quicumque volet

„Niech kto chce stać na wierzchołku śliskim
Dworskich faworów Panu będzie bliskim,
Mnie dosyć na tym, kiedy siedząc w cieniu
Domowych zabaw nie wiem o brzemieniu
Wszelkiej fortuny i bez pracy znoju
Swobody w słodkim zażyję pokoju.
Nie dbam, że milczkiem żywot mój popłynie,
Że nie znam sejmów, nie siedzę w Lublinie,
Że mię król nie zna i że wielkich ludzi
Przyjaźń do służby rano mię nie budzi.
Tak gdy nawitą wyrobiwszy przedzę
Bez tych hałasów dni moich dopędzę,
Jakom żył cicho, takimże sposobem
Ziemiański starzec przywitam się z grobem.
Temu śmierć ciężka, który przy pogrzebie
Znajomy wszystkim, a sam nie znał siebie“.
Tak mówił Tyrsys, jakby stoik nowy,
Ale ledwie że dokończył tej mowy,
Pochwały dworskie wróciły mu chęci
Do sejmów, laski, chorągwi, pieczęci.

(J.A. Morsztyn, *Votum* z *Seneki*...⁷⁶)

Autor *Lutni* w rzeczywistość Rzeczypospolitej XVII wieku z jej sejmami w Lublinie wpisał najważniejsze postulaty wypowiedane w końcowej części senecjańskiej pieśni, która „ma charakter bardziej prywatny”⁷⁷ i podaje wyraźne wskazania moralne, bazujące na

⁷⁴ M. Skrzypek, *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego*, s. 102.

⁷⁵ Zob. więcej: R. Rusnak, *Cztery staropolskie wersje senecjańskiej pieśni „Quis vos exagitat furor”*, „Pamiętnik Literacki” R. 102: 2011, z. 4, s. 71–78.

⁷⁶ Za: J.A. Morsztyn, *Lutnia*, [w:] *idem, Poezje zebrane*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1971, s. 41 (utwór nr 57). Zob. również: K. Obremski, „Tyrsys, jakby nowy stoik” i „pospolity pożytek”, [w:] *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, pod red. P. Urbańskiego, Szczecin 1999, s. 211–221.

⁷⁷ R. Rusnak, *op. cit.*, s. 60.

przeciwstawieniu *proprium* i *alienum*, utożsamiając drugi biegun dychotomii ze zdeprawowanym życiem dworskim. Chór propaguje zatem „słodki spokój” (*me dulcis saturet quies*, w. 393⁷⁸), łaskawą beczynność (*leni perfruar otio*, w. 395) i przestrzega, że trudna jest śmierć jedynie dla tego, kto umiera, nie znając siebie (*ignotus moritur sibi*, w. 403). Morsztyn jednak, wzorem Horacjańskiego Alfiusza, umieszcza kwietystyczną refleksję w ironicznym nawiasie, wykazując niemożliwość pogodzenia deklaracji stoickiej z politycznym zaangażowaniem polskich „ziemian”.

Podobna dynamika afirmacji i zaprzeczenia, którą nader zgrabnie i przewrotnie ujął Morsztyn w jednym wierszu, właściwa jest twórczości Lubomirskiego. Wszak sam autor zaleca daleko posuniętą ostrożność wobec łagodności przybranej w „zmyśloną postać”:

Łacność zbyt i pozorne a łagodne słowa nigdy nie mają być bez podejrzenia – pokorne albo łacne traktaty na początku nigdy nie są bez hipokryzji, to jest bez zmyślonej postaci⁷⁹.

Poetycką wizję senecjańskiej łaskawości *otium* przedstawił Marszałek w utworze o podobnie osobistym charakterze, wyraźnie nawiązującym do tradycji czarnoleskiej, w którym przeciwstawił deprawacji życia politycznego idylliczną odosobnioną na wsi⁸⁰:

Wdzięczne gaje, wy zielone
Łąki, ogrody pieszczone,
Do których myśl moja kloni,
Gdy się próżnej zgraje chroni.
Z wami mile me zabawy,
Wam są jawne moje sprawy,
Was zażyję bez zazdrości,
Kiedy żyję w osobności.

U mnie za nic są honory,
Gdy widzę wasze pozory,
Bo mi na milej sieć trawie
Niżli na niepewnej sławie.
Wolę nisko napaść oko
Niż w niewoli żyć wysoko,
Między róże, tulipany
Wolę wnić niż między pany

Tu mię zazdrość nie naruszy
Ani frasunek ususzy,
Tu przeciwnej nie znam chwile,
Tylko cichą krotofilę.

⁷⁸ Przytoczenia z oryginału opatruję numerem odpowiedniego wersu. Na podst. wydania: L. A. Seneca, *Thyestes*, [w:] *Chorus poetarum classicorum duplex: sacrorum et profanorum. Lustratus illustratus*, Lugduni 1616, s. 1715–1734.

⁷⁹ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 73.

⁸⁰ Utwór, *Wdzięczne gaje, wy zielone*, znany z aż sześciu przekazów rękopiśmiennych, jest najpopularniejszą, z trzech zachowanych pieśni Lubomirskiego, co do których autorstwa nie ma większych wątpliwości. Por. A. Karpiński, *Materiały źródłowe do twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Podsumowanie dotychczasowych badań*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, s. 15–16.

Kiedy wdzięczny słowik krzyknie,
Ten mi mózgu nie przeniknie,
A łagodny spadek wody
Doda mi snu i ochłody.

Gdy się wdzięczny gaj rozwija,
Niech mię trudna myśl omija.
Za nic króle, za nic dwory,
Gdy swe ziemia wyda wzory.
Kiedy w miłym siedzę cieniu,
Nie korzystam w cnym imieniu,
A gdy smaczny zefir wieje,
Nie dbam o żadne nadzieje⁸¹.

Podstawowe wyznaczniki podobieństwa do refleksji Seneki, intencjonalne bądź nie, to odrzucenie tytułów i honorów („za nic króle, za nic dwory”), poddanie się osobności, w której nie zażywa się frasunków i zazdrości, przeciwstawienie pewności oferowanej przez samotność „niepewnej sławie”. Zdanie o wyborze otoczenia natury reprezentowanej przez róże i tulipany, a odrzuceniu przebywania między wysoko postawionymi, przypomina zalecenia unikania gawiedzi, które w redakcji wielkopańskiego poety odczytywane jest przede wszystkim w kontekście możliwych. Seneka napominał Lucylusza przed wchodzeniem między ludzi, tłumacząc:

Ja przynajmniej przyznam się do słabości: nigdy nie przynoszę do domu tej obyczajności, jaką wyniosłem. Coś z tego, com był należycie uporządkował, popada w nieład; coś z tego, co bym wygnał, wraca⁸².

Antydworskie echa wielokrotnie przewijają się w twórczości Lubomirskiego we wszystkich rejestrach i zakresach tematycznych. Niezwykle ciekawe jest, iż nawet w cykl *Poezji postu świętego*, oparty na Ewangelii i inkrustowany mottami z *Pieśni nad Pieśniami* autor zdołał wpleść krytyczne odwołania do współczesności. Dla przykładu przypomnieć można epigramat 27, w którym zaparcie Piotra uzasadnione zostało demoralizującym wpływem dworu:

[*Stabat Petrus in atrio principis et iterum negavit*]

Nauczy dwór obłudy i kto raz do dworu
Nogę wstawi, zapomni cnoty dla faworu.
Świadkiem Piotr, choć tylko raz weszła jego noga
na pałac, aż trzy razy odprzysiął się Boga.
Choć tylko w sieni stanął, a poblądził w wierze.
Cóż dopiero gdyby był z raz w antykamerze!⁸³.

⁸¹ Za: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 327–328.

⁸² Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, s. 17 (list VII).

⁸³ S.H. Lubomirski, *Poezji postu świętego*, [w:] *idem*, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 272.

Podobnie w *Decymce myśli świętych* poeta, rozwijając motta biblijne, nie poniechał wyrażania swojej wzdąrcy dla dworskiego życia:

Napatrzyłem się, że tam dworak drugi
Odprawę z nielask weźmie za usługi.
A drugi, chociaż niegodny i nowy,
Kupi śmiech pana układnymi słowy.

(S.H. Lubomirski, *Decymka myśli świętych*, I, w. 21–24⁸⁴)

Interesującym świadectwem stosunków panujących wśród warszawskich możnych jest list z 1688 roku artysty zatrudnionego przez Lubomirskiego przy pracach wykończeniowych w kościele czerniakowskim, Franceski Antonia Giorgiolo, który nie tylko wyrzucał Marszałkowi skąpstwo, lecz również stwierdzał: „My tutaj żyjemy w spokoju, ale ja nie mogę tu przebywać dłużej z różnych powodów, bowiem na tutejszym dworze panuje duża zawiść”⁸⁵.

Co jednak niezwykle znamienne, w swojej silnie skonwencjonalizowanej pieśni sielankowej, Lubomirski łączy „życie wysoko”, czyli pośród wielmożów, z niewolą, czego można uniknąć, decydując się na „niską” egzystencję na łonie natury. Wpisywał się w tej myśli autor w dość dobrze ugruntowaną w twórczości ziemiańskiej aksjologię prostoty i wykuintu, „domu ojczystego” i pańskiego dworu⁸⁶, którą jednakowoż najczęściej formułowali przedstawiciele niższych warstw szlacheckich, nie zaś sami magnaci. W przekładzie *Setnika przypowieści uciesznych* Marcina Błażewskiego odnaleźć można bardzo dobitny morał, wypływający z bajki o myszy wiejskiej i miejskiej, poświadczający ten rodzaj wartościowania:

Tak baczni, chociaż widzą u dworu zabawy
różne, dworską polewkę, rozkoszne potrawy,
wolą jednak swą wolność, gdyż lepszy chleb z solą
w dobrej wolej, aniżeli pasztety z niewolą.

(*Setnik przypowieści uciesznych*, LVI, *Chleb z solą dobry na świebodzie*, w. 45–49⁸⁷)

U Lubomirskiego natomiast po raz kolejny uwikłanie „wielkiego w rozumie” Demostenesa odsłania fatalistyczną wizję służby publicznej, w której panowie są jednocześnie

⁸⁴ S.H. Lubomirski, *Decymka myśli świętych*, [w:] *idem, Poezje zebrane*, t. 1, s. 310. Niewykluczone zresztą, że w swoim rozgoryczeniu dotyka autor odobistych przeżyć z końca działalności politycznej za panowania Augusta II Mocnego. Rozpatrując pozycję Lubomirskiego na dworze Wettina w kontekście powstałego w 1699 roku dialogu *De vanitate consiliorum*, historycy zwracają uwagę, iż po 1698 roku status Marszałka uległ degradacji na rzecz nowo wyniesionych do łask królewskich Jana Jerzego Przebendowskiego, biskupa Andrzeja Chryzostoma Zaluskiego i prymasa Michała Radziejowskiego. Por. J. Staszewski, *Pomysły reformatorskie czasów Augusta II. Uwagi o dziełach i programach*, „Kwartalnik Historyczny” 1975, nr 4, s. 738. Literaturoznawcy natomiast na ogół zgadzają się, iż *Decymka* powstała u schyłku życia Lubomirskiego. Pierwsze wydanie pod tytułem *Myśli o wieczności* ukazało się we Lwowie w 1700 roku, a następnie zostało włączone do *Zabawy chrześcijańskiej* Jana Stanisława Jabłonowskiego. Por. M. Prejs, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989, s. 21–22.

⁸⁵ Cyt. za: M. Topińska, *op. cit.*, s. 22.

⁸⁶ Por. uwagi Obremskiego na temat wartości i antywartości w twórczości ziemiańskiej; K. Obremski, „*Psalmodia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995, s. 113.

⁸⁷ G.M. Verdizotti, M. Błażewski, *Setnik przypowieści uciesznych*, wyd. J. Ślaski, Warszawa 2000, s. 78.

niewolnikami. Aksjologiczne nacechowanie stosunków wysokości właściwe było pieśni Chóru Seneki, znalazło też swoje odzwierciedlenie w parafrazie Morsztyna, który pisał o „wierzchołku śliskim dworskich faworów” („*Stet quicunque volet potens/ aulae culmine lubrico*”, w. 391–392).

Najdobitniej natomiast iluzoryczność mitu arkadyjskiego odsłania dwudziestodwuletni zaledwie wówczas Lubomirski w sceptycznej sielance⁸⁸, *Ermida albo królowna pasterska*, powstałej w 1664 roku. Fabuła całego dramatu opiera się na fundamentalnej dychotomii dworu i wsi pasterskiej, której aksjologia ulega jednak w toku akcji znaczącym zmianom. Protagonistka, jak wiadomo, zraniona rzekomą zdradą ukochanego Filandra, postanawia porzucić pałac i zażyć ukojenia w idealizowanej Arkadii. Początkowo wyrażone treści korespondują z przepojonym stoicyzmem mitem idyllicznym:

[...] nie wszystkie rozkoszy w berle zasadziła
Niestateczna szczęśliwość. Często wiejskie chaty
Radniej widzi fortuna niż pańskie szarlaty.

(S.H. Lubomirski, *Ermida albo królowna pasterska*, akt I, scena I, w. 57–60⁸⁹)

Żywiąc przekonanie, że „wiejskie chaty” wolne są od intryg, niewierności, obludy i zazdrości, bez których nie może obyć się „stan królewski”, Ermida postanawia:

[...] Tam pójdę, kędy sama cnota
Zdrady nie zna i kędy panuje prostota.
W Arkadyjej mieszkając między pasterkami
Cieszyć będę me serce wolnymi myślami.
I berła, i korony, i pańskie godności
Przefrymarczę za klejnot pasterskiej wolności.

(S.H. Lubomirski, *Ermida*, akt I, scena I, w. 72–77)

Rzeczniczką pierwszej rysy na tak jasnym wartościowaniu opozycji między niestatecznością w dworskim zbytku a naturalną prostotą, która gwarantować miałaby wolność, staje się Alizba, „wszystkich pasterek jakby ochmistrzyni”. Wysłuchawszy motywacji Ermidy-Belizy, dezawuuje wyidealizowane przekonania:

Nową mi rzecz powiadasz, Belizo kochana,
Która prawie na świecie ledwie co slychana,
Żeby był który kiedy stan tak doskonały,
Żeby go utrapienia dotykać nie miały.
[...] Prawda, że się bezpieczniej pasterz swą wolnością
Zwykł cieszyć i tajemną bez zdrady miłością,
Ale przy tej wolności prędsze do swywoli
Ma serce, bo nie cierpi serdecznej niewoli.

⁸⁸ A. Krzewińska, *Uwagi o „Ermidzie” – udramatyzowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *O dawnym dramacie i teatrze. Studia do syntezy*, pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1971, s. 146; D. Chemperek, „*Ermida*” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, s. 239.

⁸⁹ Na podst. wydania: S.H. Lubomirski, *Ermida albo Królowna pasterska. Komedycja 1664*, [w:] *Dramaty staropolskie*, t. 5, s. 167–224.

Stąd idzie, że swywola jest mu niewierności
Jakby matką, a drogą do niestateczności.
O Belizo, Belizo, nie rozumiej tego,
Żebyś i tu nie miała frasunku jakiego
Skosztować. Są też i tu zdrady, oszukania,
Gorliwości, obludy, nieszczerze kochania.
I to, co w wielkim stanie większym idzie torem,
Toż tu mniejszym dzieje się, co tam większym wzorem.
(S.H. Lubomirski, *Ermida*, akt II, scena V, w. 463–467; 473–484)

Na pytanie, czy zatem żaden stan nie doświadcza pełnej szczęśliwości, obdarzona sceptyczną mądrością ludu Alizba odpowiada: „Na świecie cale nie masz nic doskonałego” (w. 486) i jako pierwsza wypowiada wniosek, który Lubomirski ustanawia morałem utworu: „Ten szczęśliwy, kto się swym stanem kontentuje” (w. 488)⁹⁰.

W toku intrygi, kiedy na jaw wychodzi niewierność Amintasa wobec Lisetty, Ermida-Beliza stopniowo poczyną przyznawać rację Alizbie i dostrzegać fikcyjność ideału arkadyjskiego. Jak oświadcza:

[...] takież kłopot jest paść, jako i panować,
Tak się i tu, jak i tam jest o co frasować.
Taż niewierność w pałacu, co w pasterskiej budzie,
Taż bieda jest, widzę, paść bydło i ludzie.
(S.H. Lubomirski, *Ermida*, akt III, scena VI, w. 859–863)

Następnie zbija argumenty przemawiające za moralną wyższością stanu pasterskiego, kiedy Laurella suplikuje: „Przecie tu mniejszy kłopot, bo między mniejszymi” (w. 863), odpowiadając:

Toż to być panem z pany, jak niższym z niższymi.
Każdy musi przejrzeniu holdować swojemu,
Znośniejsze jest w swym stanie nieszczęście każdemu [w. 864–866].

Natomiast przekonanie Laurelli, iż pasterze zażywają jednak większej wolności niż dworzanie, a w samotności mogą cieszyć się spokojniejszymi myślami, podważa w słowach:

To prawda, ale też i prętsze do swywoli
Tu wola rozumowi, a tam rozum woli
Panuje, bo to, co tu osobność zasłania,
To tam na oczach wszystkich czynić wstyd zabrania [w. 869–872].

Wyraźnie wykorzystuje w tym punkcie Lubomirski rozwijane później w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* twierdzenie o dwóch rodzajach próżnowania w osobności, z czego pierwszy, znacznie waloryzowany, właściwy jest „ludziom wielkim”:

⁹⁰ Jest to polska redakcja łacińskiej sentencji „*felix sua sorte contentus*”. Por. K. Stasiewicz, *Z jakiej tradycji wynika skłonność Stanisława Herakliusza Lubomirskiego do aforystyki*, s. 218.

Przystojne próżnowanie zowie się zabawa ludzka bez występku do ukontentowania umysłu swego obrócona. To próżnowanie jest znacznych i wielkich ludzi, którzy, narobiwszy się i napracowawszy dla pospólstwa, muszą mieć jeden moment, w którym by sobie popróżnowali⁹¹.

Drugi zaś można rozumieć jako swawolną beczynność pozbawioną aspektu racjonalnego, co w przeciwstawieniu Marszałka musi narzucać konotacje z umysłami pospolitymi. Na przesłankach o ujemnym wartościowaniu takiego *otium* opierał swoją refleksję Potocki, odkrywając miejsce odosobnienia „jednego senatora” w „dziardynie”. Rozważał bowiem, iż w takiej głuszy, w której ciało z rozumem „chodzi za pasy”, człowiek musi być bardziej podatny na grzech i podszepty diabła. Dualizm zawarty we fraszce *Eremitorium* nieznacznie tylko odbiega od przeciwstawienia woli, w domysle kierowanej pragnieniami ciała, i rozumu, konstatowanego przez Ermidę.

Koncepcja *otium* Lubomirskiego bliska jest również esejowi *O beczynności* Montaigne’a, w którym stwierdza się: „Widzimy, iż próżnująca rola, jeśli jest tłusta i żyzna, porasta setką tysięcy dzikich i bezpożytecznych ziół...”⁹². Z tego przekonania wynikać miało dążenie francuskiego sceptyka do opanowania tworzonych przez swawolny umysł „chimer i fantastycznych monstrów”⁹³ w wyniku twórczego procesu przelewania swoich myśli na karty *Essais*⁹⁴. W elitarystycznym ujęciu Lubomirskiego *homines magni*, choć nie są wolni od pokus Wenery, w przeciwieństwie do prostych pasterzy potrafią godnie spożytkować swoje próżnowanie, wybierając „zatrudnioną beczynność”⁹⁵.

Najbliższej jednak idea nieskrępowanej wolności niskiego stanu na planie mitycznym sytuuje się wobec dramatu pastoralnego, *Amintas* (1573) Torquata Tassa, który około roku 1650 spolszczył Jan Andrzej Morsztyn, a dedykowany został Helenie Tekli Lubomirskiej⁹⁶. Za temat przewodni włoskiego utworu uznać można przeciwstawienie różnych rodzajów miłości, które w największym skrócie należałoby utożsamiać, z jednej strony, z naturą, a z drugiej – z kulturą. Pierwsza koncepcja amorów najpełniej wyrażona została w pieśni Chóru z aktu I:

O piękny wieku i szczęśliwy, złoty!
[...] dlatego piękny, że fałszywy
Ten bożek, którym myśl się oszukiwa
[...] nie był znajomy; ani uprzykrzenie
Respektów swoich mieszał z tą słodyczą [...].
Wtenczas po łąkach i między kwiatkami
Wesołe tryle tańcowali mali

⁹¹ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 222.

⁹² M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 82.

⁹³ *Ibidem*, s. 83.

⁹⁴ Zob. więcej na ten temat: M.P. Markowski, *L'ennui: utamek historii*, [w:] *Nuda w kulturze*, pod red. P. Czaplńskiego, P. Sliwińskiego, Poznań 1999, s. 294–301; A. Kolos, „*Fides quaerens intellectum*”, s. 156–158.

⁹⁵ M.P. Markowski, *L'ennui: utamek historii*, s. 296.

⁹⁶ Sztuka wystawiona została na dworze Jerzego Ossolińskiego w 1652 roku (K. Stasiewicz, *Zabawy teatralne marszałka koronnego Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 164).

Kupidynowie bez strzały, swobodnie,
A między nimi pasterze, z nimfami [...]
Wtenczas i nagie nie kryły dziewczęta,
Co teraz płótno zazdroś[c]iwe kryje [...].
(T. Tasso, *Amintas*, akt I, scena III⁹⁷)

Aurea saecula wiązały się zatem ze swobodą i słodyczą miłości, w której dopatrywać można się nieomal sankcjonowanego bliskością z naturą promiskuityzmu⁹⁸, bowiem:

To jedno prawo było, które rodzi
Natura: „Czego pragniesz – toć się godzi”.
(T. Tasso, *Amintas*, akt I, scena III, w. 633–634)

Wraz z wprowadzeniem norm kulturowych „bezpieczeństwo i niewinne żarty” (w. 656) przemieniły się w występki, a dar – w kradzież (por. w. 660), natomiast „nieuzbrojeni” dotąd kupidynowie chwycili za strzały, ściągając na ludzi „płacze, wzdychania, tęsknice, kłopoty” (w. 662). Określając drugi rodzaj miłości jako zabawy „z potentaty” (w. 664), dramat ustanawia zatem dychotomię spleśniętą konwencjami dworskości i swobodnej naturalności. Takie postrzeganie odosobnienia wśród „nieucywilizowanej” przyrody legło u podstaw zarówno orzeczenia Ermidy o królowaniu woli rozumowi u prostych pasterzy, jak i podejrzliwości Potockiego co do nabożności spędzanego czasu w „dziardynie” ujazdowskim.

Wypowiedź protagonistki dramatu Lubomirskiego nasuwa jednak jeszcze inną, intrygującą refleksję nad rozumem, który – jak mogłoby się wydawać – powinien stanowić bastion wartości etycznych i ośrodek kierowniczy poczynań ludzi bez względu na stan społeczny. Protagonistka sugeruje jednak, że wśród cieszących się wolnością w odosobnieniu pasterzy *ratio* nie zyskuje supremacji nad skłoną do występku wolą. Co natomiast jeszcze ciekawsze, umysły wyższej grupy społecznej, jeśli nawet lepiej panują nad popędliwościami, to nie dzięki sile racjonalnych przekonań, a w skutek wstydu. W niepozornej deklaracji „królowny pasterskiej” rozum praktyczny zostaje zupełnie zdegradowany, dalece odbiegając od stoickiego ideału cnoty, a stan królewski broni przed grzechem konwencja społeczna, która każe wzbraniać się przed niewłaściwymi czynami ze względu na wystawienie się na widok publiczny („na oczach wszystkich”).

Niewątpliwie jednak potencjalna subwersywność wyboru Ermidy zostaje przez autora zupełnie zniwelowana i służy jedynie silniejszemu podkreśleniu konieczności zachowania społecznego *status quo*:

⁹⁷ Na podst. wydania: T. Tasso–J.A. Morsztyn, *Amyntas. Komedycja pasterska*, [w:] *Dramaty staropolskie*, t. 5 (w. 609; 622–623; 628–629; 635–639; 642–643).

⁹⁸ Por. D. Chemperek, *op. cit.*, s. 240. Po części taka oprawa intelektualna towarzyszyła też Hyppokrene Lubomirskiego.

Nie darmo to wyroki same sporządziły,
Że różnych w różne stany ludzi podzieliły.
(S.H. Lubomirski, *Ermida*, akt III, scena XII, w. 1072–1073)

Wreszcie, podobnie jak w komediach Moliera, ostateczne wnioski włożone są w finale dramatu w usta nie głównej bohaterki, a jej damy dworu, za której to namową Ermida podjąć miała decyzję o poszukiwaniu statecznego szczęścia wśród pasterzy:

[...] każdy stan cierpi mola swego,
Na świecie nie masz cale nic doskonałego.
Nieszczęśliwy, co swymi żądzami wojuje,
Ten szczęśliwy, co się swym stanem kontentuje [w. 1096–1099].

Wydawać się może, iż – obok konieczności kontentowania się swoim stanem – drugim najważniejszym przesłaniem ideowym staje się powtórzone przez Laurellę w końcowej wypowiedzi zdanie Alizby: „Na świecie nie masz cale nic doskonałego”, które stawia pod znakiem zapytania możliwość osiągnięcia szczęścia zarówno w zgodzie ze swoim stanem, jak i w próbach wyidealizowanej zmiany statusu społecznego.

Jak wyraźnie sugerowało zdanie Ermidy, rola rozumu w odniesieniu do wyborów moralnych została w dramacie zakwestionowana, z jednej strony człowiek wystawiony zostaje na pastwę nieskrępowanej woli, z drugiej – spętany jest konwencjami społecznymi, które mogą mieć zarówno budujące, jak i negatywne konsekwencje. Wszystkim stanom towarzyszy pewna ułomność kondycji ludzkiej, na jaką pesymizm Lubomirskiego nie daje żadnej recepty. Jedyne, co pozostaje w przesłaniu dramatu niepodważalne, to konieczność „cierpienia mola swego” wśród podobnych sobie pochodzeniem⁹⁹. Jak orzeka Ermida, tak samo trudno jest pasterzowi paść bydło, jak i królowi – ludzi. Krytyka zawarta w komedii zdaje się zatem przede wszystkim godzić w mit eskapistyczny, pozostawia jednak przedstawicieli wszystkich grup społecznych bez jakiegokolwiek racjonalnej sankcji uporania się z dojmującym frasunkiem, niezbywalnym komponentem natury ludzkiej bez względu na otoczenie.

Claude Backvis niebezpiepodstawnie wyraził wątpliwość wobec interpretacji *Ermidy* w duchu stoickim, wskazując, iż powstaje w tym wypadku ryzyko oglądu wczesnego dzieła przez pryzmat późniejszych dokonań Lubomirskiego¹⁰⁰. Anna Krzewińska w swoich studiach nad staropolską sielanką dramatyczną w ujęciu komparatystycznym, dopatrywała się bowiem w *Ermidzie* sceptycznej negacji mitu bukolicznego, która miałaby dokonywać się „w imię

⁹⁹ W zdaniu „każdy stan cierpi mola swego” Lubomirski zgrabnie wykorzystuje powiedzenie, które u Rysińskiego brzmiało „każdy ma swego móla, co go gryzie” (K. Stasiewicz, *Z jakiej tradycji wynika skłonność Stanisława Herakliusza Lubomirskiego do aforystyki?*, s. 220).

¹⁰⁰ C. Backvis, „Osobność” jako temat w twórczości i osobowości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, s. 30.

samowystarczającej stoickiej cnoty”¹⁰¹. W istocie, badaczka, której wielką zasługą pozostaje rewizja poprzedzających jej studia, nieprzychylnych ocen *Ermidy*, zdaje się narzucać interpretacji dramatu stoickie przeciwstawienie namiętności i cnoty¹⁰². Główna bohaterka to bowiem według Krzewińskiej:

[...] dumna królewna, która pod wpływem miłości stała się podejrzliwa, zazdrosna, zawzięta i zbuntowana, a utraciwszy rozumną kontrolę nad namiętnościami, uroiła sobie, że szczęście zależy od zewnętrznych okoliczności¹⁰³.

Ocena *Ermidy* razić może tendencyjnością, której intencją jest stworzenie podstaw do wyciągnięcia wniosku o finalnym zwycięstwie stoickiej cnoty. Jednak takie ujęcie protagonistki odbierałoby istotny sens demaskacji sielankowego mitu, a z tym komponentem treści ideowych dramatu zgadzają się wszak wszyscy badacze. Sedno decyzji *Ermidy* nie leży w jej poddaniu się namiętnościom, te bowiem są przez nią kojarzone z dworem, z którego pragnie uciec. Przekonana o niewierności kochanka, zrażona deprawacją wielkopańskiego życia, nie tyle daje się zwieść rojeniom, ile skłania się ku zakorzenionemu od wieków mitowi prymitywistycznemu w jego arkadyjskiej odsłonie, stale obecnemu w repozytorium idei, po które w każdym momencie europejskiej historii sięgnąć można z intencją krytyki panującej kultury. Konwencjonalność tego poglądu odsłania pieśń Lubomirskiego *Wdzięczne gaje, ny zielone*, którego podmiot, gdyby przyjąć opinię Krzewińskiej o motywacjach *Ermidy*, musiałby również przedkładać towarzystwo róż i tulipanów nad wielkopański dwór ze względu na utratę supremacji rozumu nad afektami, z czym, rzecz jasna, nie sposób byłoby się zgodzić. Tak też i „królewną pasterską” kierują nie wymykające się kontroli namiętności, lecz – przeciwnie – nadzieje, iż poza ogólnie rozumianą, rozczarowującą, cywilizacją musi istnieć jakiś lepszy, wolny od afektów i niestałości świat. Sceptycyzm Lubomirskiego odsłania się w pełni, jeśli przyjmiemy taki profil osobowościowy *Ermidy*, bowiem autor wykpiwa przekonanie, iż dostąpić można w horyzoncie doczesnym jakiegokolwiek doskonałości. Gdzie jest człowiek, tam i pojawić musi się gorycz frasunku, czy to na dworze, czy pośród pasterskich chat. Czy zatem można rzeczywiście sądzić, że tym, co zostaje ocalone w toku pesymistycznej rewizji idealistycznych wyobrażeń, jest afirmacja stałości?

¹⁰¹ A. Krzewińska, *Staropolska sielanka dramatyczna*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 181. Zob. również: A. Krzewińska, *Uwagi o „Ermidzie” – udramatyzowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 146, 177.

¹⁰² Podobną, choć nader skrótowną interpretację, przedstawia również Krystyna Stasiewicz (*Zabawy teatralne marszałka koronnego Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 169). Zob. również: K. Stasiewicz, *Od pochwały do negacji. Arkadie Reja, Lubomirskiego, Drużbackiej i Krasickiego*, [w:] *Staropolskie Arkadie*, pod red. J. Dąbkowskiej-Kujko, J. Krauze-Karpińskiej, Warszawa 2010, s. 325–328)

¹⁰³ A. Krzewińska, *Uwagi o „Ermidzie” – udramatyzowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 146.

Warto podkreślić, że Lubomirski nie tylko przejął imiona pasterzy z dzieła Tassa (Amintas, Tyrsis), lecz również ukuł dla Ermidy oryginalne imię znaczące, którego rodowód grecki wskazuje na „wypytywanie się”, „dowiadanie się” (gr. ερώμαι)¹⁰⁴, co do pewnego stopnia koresponduje ze źródłosłowem pojęcia „sceptycyzm” jako „rozpatrywania” (gr. σκέπτεσθαι) Zawiedziona płonnymi nadziejami na szczęście na dworze, protagonistka wyrusza zatem w przestrzeń Arkadii, by dostąpić wiedzy o możliwości osiągnięcia stateczności, co stanowi zasadniczy zrab akcji. Odpowiedź, którą uzyskuje, wydaje się jednak dalece sceptyczna. W pozornie idealnym świecie Amintas okazuje się najpierw nader płochy w swoich uczuciach do Lisetty, po czym – pod wpływem podszeptów Adrasta-Bradamanta – zakłóca bukoliczną przyrodę przemocą, wyciągając szpadę (sic!)¹⁰⁵ przeciwko swojemu pobratymcowi, Tyrsisowi.

W finale komedii, w którym po farsowych przejściach na nowo połączyć muszą się dwie pary, Lisetta, by utrzymać w mocy konwencję dramatyczną, zmuszona jest wybaczyć Amintasowi, choć czyni to dalece nieprzekonująco jedynie na podstawie nagłej pokory pasterza, którą wszak poprzedza odrzucenie jego zalotów przez Ermidę. Podobnie w zwieńczeniu komedii *Jak nam się podoba* Szekspir kazał pasterce, Febe, zwrócić natychmiastowo swoje uczucia w stronę pogardzanego dotąd przez nią Silviusa, kiedy ukochany Ganimed okazał się Rosalindą¹⁰⁶. W ostatniej scenie dramatu Lubomirskiego w drwiący sposób dochodzi do normatywnego utwierdzenia na nowo przynależności stanowej, kiedy Lisetta i Alizba oddają pokłon zdemaskowanej jako królowa Ermidzie, analogicznie do przywrócenia porządku płciowego u Szekspira¹⁰⁷. Szczęście obu pojednanych par w staropolskim utworze zostaje jednak już w scenie siódmej aktu III wzięte w ironiczny nawias przez sceptyczną Alizbę, która rozwiewa złudne nadzieje Lisetty, liczącej na poprawę bezecnego Amintasa. „Ochmistrzyni” stwierdza najpierw, iż udowodnienie winy kochanka nie naprawi „serca (...) niewiernego” (w. 886), po czym oświadcza: „Pierwszy uczynek zawsze świadkiem dalszej sprawy” (w. 888). Postać Alizby, której poglądy pozostają niezachwiane, zdaje się, w przeciwieństwie do poszukujących i odrzucających poprzednie przekonania Ermidy i Laurelli, posiadać nienaruszoną w toku akcji wiedzę, sugeruje zatem, że jedyna stałość to stałość w występku.

¹⁰⁴ K. Stasiewicz, *Funkcja onomastyki w komediach S.H. Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 208.

¹⁰⁵ Na ironiczny charakter umieszczenia w dłoni Amintasa szpady, dalece nieprzystającej ani do wyobrażeń o arkadyjskich pasterzach, ani do rzeczywistej wsi polskiej XVII wieku zwrócił uwagę C. Backvis (*„Osobność” jako temat w twórczości i osobowości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 27).

¹⁰⁶ Więcej na ten temat: A. Kołos, *Inna maskarada. Kobiety w męskim przebraniu a nienormatywność płciowa*, [w:] *Tożsamość kobiet. Silne osobowości w literaturze, sztuce i religii*, pod red. B. Wałęciuk-Dejneki i J. Posłusznej, Kraków 2014, s. 77–90.

¹⁰⁷ Dariusz Chemperek uwzględnił komedię *Jak nam się podoba* w szerokiej panoramie utworów „wyrażających sceptycyzm wobec mitu arkadyjskiego” (D. Chemperek, *op. cit.*, s. 245).

Wreszcie, należy zauważyć, iż całą intrygę, zarówno w wymiarze akcji, jak i na planie ideowym, napędza nie kto inny, jak cyniczny Adrast, sługa Filandra. Intencją jego wątpliwych etycznie poczynań nie było wszak ani głoszenie cnoty stałości, ani też dążenie do rozszerzenia samoświadomości Ermidy, lecz jedynie odzyskanie kochanki swojego pana i – w sensie dosłownym – sprowadzenie jej z powrotem na dwór. Dojść można zatem ponownie do wniosku, że podobnie jak w komediach Szekspira, choćby w *Wiele hałasu o nic*, to opinie innych, podszepty i obmowy, nie zaś racjonalne przesłanki, motywują działania ludzkie, co najwyraźniej przedstawiają bezmyślne poczynania łatwowiernego Amintasa.

Szczególnie znamienita jest scena trzecia z aktu III, w której komizm dialogu między żądnym wiedzy o ukochanej pasterzem a zgrywającym swata Adrastem wykorzystuje zabiegi znane z *Gargantui i Pantagruela* Rabelais'go, które w XVII wieku zaadaptował do swojego komediobaletu *Le mariage forcé* Molière (premiera w styczniu 1664 roku¹⁰⁸). Sługa Filandra kwituje bowiem namiętność Amintasa powtarzanym kilkakrotnie zwrotem „może być”, co naturalnie

¹⁰⁸ Trudno znaleźć dowody na to, by Lubomirski już w roku 1664, kiedy to powstała *Ermida*, zetknąć się mógł ze sztuką Molière. Po swoich młodzieńczych wjazdach do Polski powrócił zapewne wiosną 1662 roku, witany pijarskim panegirym *Epibatirion*. Jak zaręcza Pollak około 1664 roku mógł być zapewne wysyłany przez ojca-rokoszanina w sekretnych misjach przede wszystkim do Wiednia (R. Pollak, *Wstęp*, s. XXII–XXIII). W tym samym roku bronił też Jerzego przed sądem sejmowym. Nie jest jednak zbyt prawdopodobne, by wątek sceptycznego *epoché* czerpał z Rabelais'go, nie zaś z Molière. Ten jednak nigdy nie był brany pod uwagę w możliwych inspiracjach literackich stojących za *Ermidą*. Przypomnijmy, że spośród możliwych reminiscencji lektur wymienianych przez badaczy, poza stoickimi pismami Seneki i Lipsjusza, pojawiły się takie dzieła, jak *Astrea* d'Urfego, *Arkadia hrabiny Pembroke* Philipa Sydneya, *L'Amour triomphant* Troterela czy *Diana* Jorge de Montemayora. Por. A. Krzewińska, *Uwagi o „Ermidzie”*..., s. 149–163; D. Chemperek, *op. cit.*, s. 239, 243–245; K. Stasiwicz, *Zabawy teatralne*..., s. 166. Za genetycznym związkiem komedii Lubomirskiego z *Amintasem* Tassamorsztyna opowiada się silnie Chemperek (*op. cit.*, s. 243). Zgodnie też podkreślano wagę przekładu *Il pastor fido* Guariniego autorstwa Jerzego Lubomirskiego. Pamiętać należy ponadto, że Luigi Marinelli wystąpił z supozycją, iż nad tekstem tłumaczenia działał pracował po śmierci ojca sam Stanisław Herakliusz, co oznaczałoby, iż opublikowane 1722 roku tłumaczenie należałoby opatrywać nazwiskiem dwojga autorów: ojca i szyna. Zob. L. Marinelli, *„Il pastor fido” Battisty Guariniego w przekładach polskich XVII wieku*, [w:] *Przekład literacki. Teoria – historia – współczesność*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, D. Knysz-Tomaszewskiej, Warszawa 1997, s. 144–157. Karpiński dość aprobatywnie odnosił się do tej propozycji, ciągle jednak uznając ją za domagającą się weryfikacji hipotezę. Por. A. Karpiński, *Materiały źródłowe do twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, s. 11–12. Można jednak zastanowić się, czy motyw wędrującego z rąk do rąk konterfektu Ermidy nie wykazuje podobieństw do ujęcia tego motywu w farsowej sztuce Molière, *Sganarelle, ou Le Cocu imaginaire*, jego najpopularniejszym za życia dziełem teatralnym, którego premiera odbyła się 28 maja 1660 roku w czasie, kiedy w Paryżu przebywał młody Lubomirski (na dworze J.A. Morsztyna sztuka wystawiona została w 1669 roku). Badacze, zastanawiając się nad „autopsją teatralną” poety, wymieniają przede wszystkim kręgi kulturowe Włoch i Hiszpanii (por. K. Stasiwicz, *Zabawy teatralne*, s. 162). Można sądzić, że wynika to z nadmiernego przykładania wagi do świadectwa podróży młodzieńczych autora, zawartego w pijarskim panegirym na jego powrót do Polski z 1662 roku (*Epibatirion*), które jednak trudno uznawać za miarodajny raport o doświadczeniach estetycznych Lubomirskiego (por. R. Pollak, *Wstęp*, s. XXI–XXII). Trudno nie podejrzewać, by przebywający około półtora roku w Paryżu młodzieniec nie podziwiał teatralnej sceny francuskiej, na której królował podówczas Molière. Osobnym zagadnieniem pozostaje jednak możliwy wpływ zapoznanego włoskiego dramaturga, Giacinto Andrea Cicogniniego (1606–1651), autora jednego z popularnych w XVII wieku dramatów o Don Juanie (*Il comitato di pietra*), którego sztuki inspirowały Molière. Na zapożyczenie sztuki *Sganarelle, ou Le Cocu imaginaire* we włoskiej komedii *Il cornuto nella propria opinione* wskazuje Roszkowska (*op. cit.*, s. 22).

nie niesie ze sobą żadnego znaczenia w sensie afirmatywnym i doprowadza rozmówcę do pasji¹⁰⁹, w której rzecze:

Widzę, że tobie kat pomoże.
To „Może”, to „Nie może”! A cóż tak pewnego
Kiedy rzeczesz? Czemu się tak nie trzymasz jednego?
(S.H. Lubomirski, *Ermida*, akt III, scena III, w. 753–755)

Marek Prejs interpretował tę scenę, wskazując na unieważnienie funkcji ekspresyjnej języka i sprowadzenie go do statusu „nośnika gry”:

[...] zwrot: „może być” jest jak piłeczka pingpongowa „odbijany” przez dłuższy czas między rozmówcami, ale tylko po to, aby nam uzmysłwić, że może on w jednej sekundzie znaczyć coś i dokładnie zaprzeczenie tego samego – w efekcie nie znaczy więc nic (w. 736–757). Język jest nośnikiem gry, a nie ekspresji¹¹⁰.

Jednak przede wszystkim należy zauważyć, że Lubomirski inspirował się w tym dialogu obrazem sceptyka-pirrończyka w literaturze nowożytnej, którego pierwszą realizacją przedstawił Rabelais, drugą zaś – Molière. W trzeciej księdze wielkiej francuskiej powieści Panurg, zdjęty obsesyjnym lękiem przed małżeńską zdradą, rozpytuje się uczonych mężów, czy powinien zdecydować się na ślub, a Trouillogan¹¹¹ jako satyryczna figura sceptyka wstrzymującego się od sądu nie jest w stanie w komicznym dialogu udzielić interlokutorowi definitywnej odpowiedzi¹¹². Stosuje chwyt typu *non sequitur*, mówiąc, że coś jest możliwe („*Possible est*”), a następnie, iż nie jest niemożliwe „*Il n'est pas impossible*”¹¹³, a na pytanie o to, czy sam jest żonaty, odpowiada „ani jedno, ani drugie i oba naraz”¹¹⁴ („*Ne l'un ne l'autre et tous les deux ensemble*”¹¹⁵).

Trudno przypuszczać, by przed rokiem 1546, kiedy powstawała księga III (*Le tiers livre des faits et dits héroïques du bon Pantagruel*) Rabelais znalazł pisma Sekstusa, opublikowane po raz pierwszy dopiero szesnaście lat później. Satyryczny obraz filozofa nie łączył się zresztą zapewne z szerszą znajomością założeń antycznej szkoły w dziele francuskiego epika. Użycie pojęcia „*pyrrhonien*” wskazywać może natomiast na znajomość *Nocy attyckich* Aulusa Gelliusa (II w. n.e.),

¹⁰⁹ Werbalna agresja i groźba kary ze strony rozmówcy sceptyka również wpisana była w teksty Rabelais’go i Molière’a. U Lubomirskiego Amintas rzecze: „Tobie kat pomoże”, a w komedii francuskiej Sganarel wykrzykuje: „Przeklęty oprawca! Czekaj, inaczej będziesz śpiewał, Ty wściekły kundlu filozofie!”, po czym okłada Marfuriusza kijem (Molière, *Małżeństwo z musu*, s. 38). Panurg rzecze natomiast: „Do kroćset byczych ogonów, poczekaj, już ja ci natrę uszu...” (F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, przeł. T. Boy-Żeleński, t. 1, Warszawa 1955, s. 455).

¹¹⁰ M. Prejs, *O inspiracjach włoskiego manieryzmu w kulturze polskiego baroku*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 1995, nr 2 (4), s. 53–54.

¹¹¹ W przekładzie Boya-Żeleńskiego Trouillogan zwie się Wiatraczek.

¹¹² Por. R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, s. 22.

¹¹³ F. Rabelais, *Les oeuvres de M. François Rabelais, Docteur en Médecine. Contenant cinq Livres de la vie, faits, et dits Heroïques de Gargantua et de son fils Pantagruel [...]*, a Lyon 1586, s. 191.

¹¹⁴ F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, s. 456.

¹¹⁵ F. Rabelais, *Les oeuvres...*, s. 190.

które w epoce druku publikowane były wielokrotnie od 1469 roku¹¹⁶. Parodiujący argumentację i retorykę pirronczyków dialog w istocie mógł inspirować się właśnie wzmianką Gelliusa, który o sceptykach pisał:

Quos Pyrrhonios philosophos vocamus, ij graeco cognomento σκεπτικοι appellantur; id ferme significat quasi quaesitores et consyderatores. Nihil enim decernunt, nihil constituunt, sed in quaerendo semper consyderandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni, constituique possit, ac ne videre quoque plane quicquam neque audire sese putant, sed ita pati, afficique, quasi videant vel audiant, eaque ipsa, quae adfectiones istas in sese efficiant, qualia et cuiusmodi sint, cunctantur atque insistent. Omniumque rerum fidem veritatemque mistis, confusisque signis veri, atque falsi ita incomprehensibilem videri aiunt, ut quisquis homo est, non praeceps, neque iudicij sui prodigus, his uti verbis debeat, quibus autorem philosophiae istius Pyrrhonem usum esse tradunt: οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθετέρας [*ou mallon houtos echei tode e ekeinos e outheteros*]. Indicia enim rei cuiusque et synceras proprietates negant posse nosci et percipi, idque ipsum docere, atque ostendere multis modis conantur¹¹⁷.

Niekonkluzywne odpowiedzi Trouillogana odzwierciedlają więc do pewnego stopnia orzeczenia z *Nocy attyckich*, które podkreślają, że sceptycy używają specyficznego języka Pirrona, by demonstrować niemożliwość afirmatywnych twierdzeń o rzeczach i nierozstrzygalność sądów (zasada izostenii).

Kontekst fabularny komedii *Le mariage forcé* jest dalece zapożyczony w arcydziele francuskiej epiki – Sganarel z prośbą o rozwianie swoich wątpliwości odnośnie do małżeństwa zwraca się do dwóch filozofów, arystotelika-dogmatyka (Pankracy) i sceptyka (Marfuriusz). W scenie VIII drugi z nich na dociekliwość bohatera odpowiada szeregiem irytujących Sganarela zwrotów, które mają wyrażać jego gest *epoché*: „*Cela est incertain*”, „*il n'est pas assuré que cela soit*”, „*Il n'est pas impossible*”, „*Il se peut faire*” oraz „*Cela peut être*”¹¹⁸.

Fabula komedii Lubomirskiego nie mogła pozwolić na dokładne wykorzystanie tego samego schematu dialogu, wszak Amintas zarzeka się o stateczności miłości do Marfizy i nie wyraża obawy o zdradę, jednak podobnie jak u Rabelais'go i Moliera kochanek bezskutecznie docieka jednoznacznej odpowiedzi od tego, który, jak wierzy, posiada większą znajomość rzeczy. Powtarzane „może być”, niczym „*cela peut être*”, zawiesza jednak w próżni nabożne życzenia pasterza. Adrast demaskuje tym zawołanym nawiązaniem do sceptycyzmu próby poznania wpisane w utwór, co odnosi się zarówno do prawdy na temat uczucia ukochanej, jak i prawdy odnośnie do źródła szczęśliwości, oddala wszelkie dociekania istoty rzeczy.

¹¹⁶ Od 1469 roku do powstania księgi III *Gargantui i Pantagruela* starożytne dzieło miało rozliczne wydania we Włoszech (kilkanaście w Wenecji) i Francji (Paryż, Lyon). Drukowano również komentarz do *Nocy attyckich* niemieckiego humanisty, Petrusa Mosellanusa.

¹¹⁷ A. Gellius, *Auli Gellii Noctium atticarum libri XX*, ex inclyta Basilea [1519], s. 56v. (lib. XI, capt. 5).

¹¹⁸ Molière, *Oeuvres complètes*, édition revue sur les textes originaux, précédée de L'Éloge de Molière par Chamfort et de sa vie par Voltaire et ornée de culs-du-lampe gravés par nos meilleurs artistes, Paris 1825, s. 145. W polskim przekładzie Marfuriusz odpowiada: „Bardzo być może”, „Być może”, „To być może”, „I to może być”, „Nie ma w tym niemożliwości” (Molier, *Małżeństwo z musu*, s. 36–37).

Tej grze pozorów, iluzji słów i obrazów, której poddał się Amintas, podlega również Lisetta, przebacza bowiem kochankowi, widząc go upokorzonego i zawierając możliwości zakrzewienia w nim stałości dzięki przebaczeniu, choć wcześniej Alizba próżno obnażała naiwność tego poglądu. Ermida zaś przekonuje się o stałości uczucia Filandra, kiedy ten wchodzi na arkadyjską scenę z jej konterfektem w dłoni, uzyskany wszak dzięki matactwom swojego przebiegłego sługi. Prawdą jest, że „królowna pasterska” przyznaje się do błędu niestateczności, który kazał jej porzucić dwór i szukać szczęścia w Arkadii, jednak kreacje Alizby i Adrasta w szczególności pozwalają odczuć ton drwiny i przemożnego sarkazmu w tej z pozoru moralistycznej lekcji. Ostatni dwugłos należy do zgoła prostodusznej i podatnej na wpływy opinii z zewnątrz Laurelli, której głos poprzedza cyniczna wypowiedź sługi Filandra. Kiedy Amintas demaskuje go, nazywając Bradamantem, Adrast stosuje efekt komiczny, rymując swoje zmyślane imię z frantem:

Oслyszeliście się to, bom ja mówił: frantem.
Trzeba, żebyście mi co jeszcze za to dali,
Że się teraz na frantach już będziecie znali.
(S.H. Lubomirski, *Ermida*, akt III, scena XII, w. 1089–1091)

Z rzekomo stoickim morałem, jaki wypowiadają najpierw Ermida, a w ostatniej scenie – Laurella, skonfrontowane zostało włożone w usta Adrasta podsumowanie całej intrygi, podług którego jedyną wiedzą, jaką uzyskali bohaterowie, jest frantowski wymiar sceptycznej rzeczywistości, w której „może być” oznacza tyle samo, co „nie może być”. Ermida przywołuje, co prawda, wyroki, sankcjonujące przynależność jednostek do różnych grup społecznych, jednak cały dramat pozbawiony jest odniesień do jakiegokolwiek transcendencji. Rola przywołanej już w pierwszej rozmowie Ermidy z Laurellą Fortuny, która miałaby bardziej sprzyjać „wiejskim chatom” niż „pańskim szarlatom”, zostaje zupełnie zakwestionowana, skoro tymi samymi prawami cnoty i występku rządzą się oba światy. Zamknięcie bohaterów w hermetycznej rzeczywistości, zamkniętej na ingerencje sił transcendentnych, w znamienity sposób wyraża wybudzona ze snu królowna, z której konterfektem zbiegł Amintas:

Był tu kto czyli nie był? Przecież był ktokolwiek –
Nie bóg, nie anioł, nie czart; toć musiał być człowiek.
(S.H. Lubomirski, *Ermida*, akt I, scena III, w. 136–137; podkr. – A.K.)

Zdanie to nabiera szczególnie ironicznego charakteru w zestawieniu z *Prologiem w muzyce*, w którym losem bohaterów rzekomo frymarczą Merkury i Kupido, podczas gdy w dramacie akcję napędza przede wszystkim niesforny Adrast, nieprzypadkowo nazywający się frantem, co naturalnie nasuwa skojarzenia ze staropolską tradycją sowizdrzalską. Pozbawiony transcendencji świat bohaterów zdany jest jedynie na błędy i namiętności ludzkie, na skutek czego

w rzeczywistości zakład mitologicznych bożków mógłby rozgrywać się między Laurellą, forsującą początkowo ideę arkadyjską, a Adrastem, który bierze na siebie odpowiedzialność za doprowadzenie Ermidy do przemiany¹¹⁹. Jak stwierdza Krzewińska:

[...] komediowa intryga, namotana przez królewskiego sługę Adrasta, nadwątlila nieco filozoficzne dostojęstwo stoickiej cnoty stałości i pozbawiła tragicznego patosu uwikłane w nią monarsze osobistości. Nie tylko postawiła znak równania między rozumnym panowaniem nad namiętnościami a negacją buntu przeciwko niedoskonłościom tego świata z jego tradycyjnym porządkiem społecznym i moralnym, ustalonym mocą odgórnych wyroków, lecz na dodatek dość bezceremonialnie odsłoniła w osobie Adrasta kryjący się pod tą negacją frantowski oportunizm, a w osobie Ermidy wysoko urodzone wygodnictwo¹²⁰.

W przytoczonej opinii badaczki zgodzić wypada się właściwie jedynie z tym, że to właśnie frantowski oportunizm stoi za zaprzeczeniem buntowniczej, nie zaś wygodnickiej postawy Ermidy, która – nieświadoma, kto rzeczywiście rozdaje karty – przegrywa w swoim dążeniu do samowiedzy i poddaje się ugruntowanemu porządkowi społecznemu. Można mieć zasadne wątpliwości, czy to właśnie miałyby stanowić o stoickim rysie moralistycznym dramatu. Co prawda, biorąc pod uwagę kontekst polityczny wojen toczących się w Niderlandach, pochwały rządów monarszych i monoreligijności kraju w zgodzie z zasadą *cuius regio, eius religio*, Lipsjańska *De constantia* mogłaby być uznana za dzieło promujące ideę stałości w odniesieniu do porządku społecznego, skoro – przypomnijmy – we wstępie do *Politicorum libri sex* filozof stwierdzał, że w poprzedniej księdze dążył *ad patiendum et parendum*¹²¹ obywateli. Tuck, historyk nowożytnej myśli politycznej, zauważył, że przewodnie motto *De constantia* można by określić wolterowską sentencją *il faut cultiver notre jardin*¹²², co zdaje się korespondować ze sceptyczną intencją Lubomirskiego. Jednak ten normatywny aspekt apologii stałości Lipsjusza służyć miał utrzymywaniu w ryzach społeczeństwa i nie stanowi najistotniejszego komponentu filozofii moralnej stoicyzmu, znacznie odbiegając od znaczenia, jakiemu cnotcie tej przydawał sam autor *Listów moralnych do Lucyliusza*.

Znamienne, że Krzewińska przytacza przykład *Fedry* rzymskiego tragika, nie konstatując jej zupełnej rozbieżności z *Ermidą*, a zaznaczając jedynie asekuracyjnie, iż „nieco inaczej

¹¹⁹ Można zauważyć, że trwałość tego konwencjonalnego motywu występowania bożków w prologu, a jednocześnie jego podatność na zmianę w paradygmacie czysto ludzkim w ciekawy sposób przedstawiają w XVIII-wiecznym klasycyzmie opery Mozarta. Kompozytor znać musiał doskonale tę bukoliczną konwencję literacką, skoro na podstawie *Amintasa* powstało libretto *Il re pastore* (1775) autorstwa Metastasia. Co znamienne jednak, farsowa opera *Così fan tutte* (1790) o sceptycznym wydźwięku podobnie operowała inicjalnym motywem zakładu, który napędzał akcję spektaklu, jednak jego bohaterami byli już wyłącznie ludzie, co zamykało całość wydarzeń w pozbawionym transcendencji świecie.

¹²⁰ A. Krzewińska, *Uwagi o „Ermidzie” – u dramatyżowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 151. Podkr. – A.K.

¹²¹ J. Lipsius, *Politicorum...*, s. 9.

¹²² Por. R. Tuck, *op. cit.*, s. 52–53.

potraktował tę sprawę Seneka¹²³. Pamiętać należy natomiast, iż w usta Hipolita włożona została długa i namiętna tyrada przeciwko zdeprawowanej cywilizacji, u której podstaw leżał właśnie mit prymitywistyczny:

Ten żyje najswobodniej, od występków wolny,
I najwierniej przestrzega przodków obyczaj,
Kto mury miast porzucił, a lasy ukochał [...].
Jego królestwem – pola i pod gołym niebem
Błądzi wolny od winy [...].
(Seneka, *Fedra*, w. 482–485; 501–502¹²⁴)

Nie ulega wątpliwości, że autor *Fedry* daleki był od potraktowania tej wypowiedzi tragicznego wszak bohatera ironicznie, a przeciwnie – cnota stałości miała być właściwa tym, którzy stronią od tłumów, królewskich przepychów i możnych panów, by w odosobnieniu uprawiać „swoją ogródek”, czyli kultywować *tranquillitas mentis*. W dziele *De otio* Seneka, nie rozwijając mitu eskapistycznego, zalecał również samotność, sprzyjającą unikaniu występku:

I choćbyśmy nawet nie próbowali żadnego innego, zbawiennego dla nas sposobu, to jednak odosobnienie samo przez się wyjdzie nam na użytek. W osamotnieniu staniemy się lepsi. Pod jakim jednak warunkiem wolno się przyłączyć do ludzi najznamienitszych cnotą i wybrać sobie jakiś wzór, według którego kształtowalibyśmy własne życie? – Pod warunkiem wycofania się z zajęć publicznych. Wtedy tylko potrafiemy dochować wierności raz obranym przez nas zasadom, kiedy nie wejdzie nam w drogę nikt, kto by za pośrednictwem pospólstwa wypaczył nasze nie utwierdzone jeszcze zapatrywania¹²⁵.

Przesłanie Lubomirskiego kwestionuje podstawy refleksji senecjańskiej, bowiem to jedynie o Ermidzie wraz z towarzyszącą jej Laurellą można by orzec na początku dramatu, że próbowała wycofać się z zajęć publicznych, czyli obecności na dworze, stać się lepszą w osamotnieniu i wśród Hipolitowego krajobrazu sielankowego „pod gołym niebem błądzić wolna od winy”. W drogę wszedł jej jednak Adrast, demaskując iluzoryczność mitu arkadyjskiego, a w konsekwencji również senecjańskich przekonań.

Kordubańczyk pouczał przecież także, jakby w zgodzie z późniejszym, średniowiecznym powiedzeniem *cucullus non facit monachum*, co parafrazował Adam Naruszewicz („habit, jak mówią, nie czyni mnicha¹²⁶”), że nie należy oceniać po „kształcie szaty”:

Tak jak nierozsądny jest ten, kto mając kupić konia nie ogląda samego zwierzęcia, lecz znajdujące się na nim siodło i uzdę, podobnież bardzo głupi jest ten, kto ocenia człowieka wedle szaty lub

¹²³ A. Krzewińska, *Uwagi o „Ermidzie” – udramatyzowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 153.

¹²⁴ Na podst. wydania: Seneka, *Fedra*, przeł. A. Świderkówna, oprac. W. Strzelecki, Wrocław 1959.

¹²⁵ Seneka, *O bezczynności*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, przeł. L. Joachimowicz, t. 2, Warszawa 1965, s. 713. Podkr. – A.K.

¹²⁶ A. Naruszewicz, *Gil i słowik*, [w:] *Antologia bajki polskiej*, oprac. i wstęp J. Ejsmond, Warszawa 1915, s. 63. W *Monachomachii* Krasicki pisał natomiast: „cnota, nie odzież czyni zakonniką” (VI, w. 112) – I. Krasicki, *Monachomachia. Antymonachomachia*, oprac. Z. Goliński, wyd. 2 zmien., Wrocław 1976, s. 62. Znane było również przysłowie polskie „Nie habit, ale doskonałość cnot i ślubów zakonnikiem czyni”.

wedle stanu, który wszak również tylko otacza nas na kształt szaty. „Jest niewolnikiem”. Lecz może być człowiekiem wolnego ducha. „Jest niewolnikiem” Czyż może mu to szkodzić? Pokaż, kto nim nie jest...¹²⁷.

W istocie, elitaryzm i konserwatyzm społeczny finału komedii Lubomirskiego przekonują, że każdy jest niewolnikiem swojego stanu, zarówno królowie, jak i pasterze, co jest rysem obcym rzymskiej myśli senecjańskiej. Swoisty egalitaryzm wychowawcy Nerona, wyrażony na poziomie filozoficznym w zdaniu *bona mens regnum possidit*, nie mógł jednak zostać przyswojony w twórczości arystokratów i magnatów, którzy stali na straży prerogatyw swojej pozycji społecznej. Znamienny dla tej zależności jest wybór parafrazowanych partii *Tiestesa* w ironicznym *Votum* Morsztyna, pominął on bowiem ustępy o potencjalnym charakterze politycznym, by skupić się jedynie na personalnym aspekcie interesującej nas pieśni Chóru, a Senecjańskie określenie bohatera jako *plebeius senex* zastąpić „ziemiańskim starcem”¹²⁸. Przynależność stanowa autorów decydowała o ich wybiórczej recepcji wątków antycznego stoicyzmu, co poświadcza porównanie utworu Morsztyna z fragmentarycznymi przekładami tej samej pieśni Chóru, dokonany pod koniec XVI wieku przez mieszczańskiego poetę, Jana Rybińskiego. W swoim zbiorze *Geśli rozgnorymych księga I* wydany w 1593 roku w toruńskiej oficynie Andrzeja Koteniusza zawarł autor wyraźne elementy „antydworskich” poglądów Seneki:

Co za głupstwo sprosne zgoła,
Mieczem chcę krwawić czola,
Drać się do cnych królów koła.
Nie wiecie, zamkochwytowie,
Kto król prawy w mądrych słowie.

Nie stworzą cię panem skarby,
Ni drogie szarłatne farby,
Ni świetna w czubie korona,
Ni w posowach złote grona.

To pan, w kim strachu ni zdrady
Nie masz, a w sercu bez wady,
Kto nie tła zgubną żądością,
Pospółstwu dufa z bacnością,
Które dobroć płaci złością.

To król, kto pan w miernym chlebie,
Pompy kładzie niżej siebie,
Kto nieszczęściu wczas zabiega,
Śmierci strach go nie dolega.

Dość tam pana, gdzie myśl stała,
A serce trwogą nie pała,

¹²⁷ Seneka, *Listy moralne*, s. 157.

¹²⁸ Por. R. Rusnak, *op. cit.*, s. 73.

Będzie-li to w tobie bracie,
Jesteś pan, choć w kmiecej szacie.
(J. Rybiński, *Gęśla dwunasta*, w. 15–18¹²⁹)

Zarówno Morsztyn, jak i Lubomirski nie byli skłonni przejmować tego komponentu myśli senecjańskiej. Marszałek przekonuje natomiast nie o triumfie cnoty stałości, a o konieczności zachowania społecznego *status quo*, jednocześnie jest zupełnie daleki od pochwały dworu, co w Tassowskim *Amintasio* zostało wyrażone w gloryfikacji Alfonsa II d'Este. Konserwatyzm w kwestiach politycznych znalazł natomiast swoje pełne odzwierciedlenie w poglądach wypowiedzianych przez Geniusza i Lecha w dialogu *Genii veridici*, z którego dowiadujemy się, że państwo tożsame jest z republiką szlachecką, „na którą składają się trzy warstwy, stąd też trzema stanami królestwa zwane: królewski, senatorski i szlachecki”¹³⁰. Autor nie wyróżnia innych stanów, jednak konsekwentnie dalece niepocholebną ocenę wystawia pospólstwu, czyli „plebejskim mętom” (*plures de plebis faece*), którym „właściwiej należy (...) robić widłami przy sianie lub korcem w zbożu”¹³¹. Nie ma wątpliwości, że w dialogu politycznym brak jakiegokolwiek Arkadii, a jeśli tę pamiętał z dawnych czasów założyciel państwa, Lech, to był to z całą pewnością „złoty wiek” zgodnej republiki szlacheckiej, w której pospólstwo znalazło swoje miejsce w hierarchii i nie wprowadzało swojej „nikczemności” do polityki trzech rzeczywistych stanów królestwa. W podobnym duchu, choć może nieco mniej dobitnie, postrzegaliśmy w *Monitach* zakłócenie jedności społeczeństwa Fredro, kreśląc obraz prostoty „wieku starego” (*prisca aetas*), w którym – jak można sądzić – przedstawiciele poszczególnych grup społecznych, pozbawieni pychy, a bogaci w cnotę, wypełniali godnie swoje obowiązki stanowe. W XVII-wiecznym ustroju jednak:

Zaraz przyczyna jest jawna, dlaczego w gminowładnej Rzeczypospolitej [*in populari Republica*] jedność zachować się nie może, kiedy się lada śmiałek albo mędrak zuchwali i wzbrania się iść za drugim ani pierwszeństwa ustępuje cnotliwшему, ale sobie je hardo przywłaszcza, przeciągając się. Obfitością rozumów niektorzy natenczas zowią, kiedy raczej w postępkach swawola zamaga się i wzmacnia. Do jedności zaś koniecznie potrzeba, aby jeden albo dwaj cnotliwi z umowy poprzedzali w dobrym czynieniu, inni bez powątpiewania i narzekania szli za nimi, i owszem, pomagali w ufności zjednoczeni, nie zaś przeszkadzali do sprawy, rozroźniwszy się. Gdy bowiem każdy poprzedzać chce, wszyscy się tłumią [MPM IV 64].

Wyrażona w *Ermidzie* dyrektywa nienaruszalności warstw społecznych przybiera zatem w perspektywie pism politycznych Marszałka i jemu współczesnych wyraźnie ideologiczny wymiar. W fabularyzowanym wprowadzeniu do deliberacji między Geniuszem a Lechem

¹²⁹ Za: *ibidem*, s. 68–70.

¹³⁰ S.H. Lubomirski, *Genii veridici (Duchy prawdomówne)*, przeł. W. Klimas, [w:] *Miscellanea staropolskie* 2, pod red. R. Pollaka, Wrocław 1966, s. 208. Oryg. „Una est Respublica, quam tres status componunt, unde etiam tres regni ordines vocantur: regius, senatorius et equestris” (s. 173).

¹³¹ *Ibidem*, s. 217. Oryg. „O, quam aequius forcipe faenum aut avenam modio quam insulso sermone rempublicam tetigisset?” (s. 180).

poznajemy cenionego przez króla ogrodnika, który marzy o zyskaniu tytułu szlacheckiego, i niebezzasadnie można by dumać, czy – gdyby Lubomirski ukończył dzieło – nie prowadziłoby ono protagonisty do tego samego przeświadczenia, co „królowę pasterską”, czyli *felix sua sorte contentus*.

Wątpić można jednak, czy na poziomie egzystencjalnym poeta w istocie postrzega związek z dworem „tylko jako mniejsze zło”¹³², czy też raczej jego sceptycyzm ogarnia wszystkie stany, które „cierpią swojego mola”, pozbawiając człowieka jakiegokolwiek iluzji doskonałości i stawiając pod znakiem zapytania szereg idei rzymskiego stoicyzmu. Czy zatem nie jest tak, że cnoty stałości poszukiwała właśnie Ermida w swojej arkadyjskiej eskapadzie, a jej losem stał się zabarwiony sceptycyzmem Adrasta i pesymizmem konformizm społeczno-polityczny? Czy to „królowa pasterska” nie stała się dramatycznym wcieleniem Horacjańskiego Alfiusza i Morsztynowego „Tyrsysa, jakby stoika nowego”?

3. Sceptyczny eskapizm i literackie obrazy odosobnienia

Dokonane w zaskakująco młodym wieku sceptyczne odrzucenie arkadyjskiego mitu prymitywistycznego nie odwidło Lubomirskiego od wielokrotnego powracania w swojej twórczości do tematu waloryzowanego odosobnienia, z którym korespondowały jego faktyczne przedsięwzięcia architektoniczne w Ujazdowie. Wbrew sprowadzeniu Ermidy z powrotem na dwór to właśnie Marszałek będzie uporczywie szukać – w literaturze i życiu – sposobów na ucieczkę, choćby chwilową, od zamętu polityki i towarzystwa wielmożów.

Przypomina o tym chociażby w dobrze znanym, fabularyzowanym wstępie do *Rozmów Artaksesa i Ewandra*, w którym kreuje wyidealizowany obraz ustronia znajdującego się wszak tuż przy pałacu królewskim:

Przy pałacu królewskim, tam kędy tylny prospekt najpiękniejszy rząd okien ku Wiśle podaje, jest jedno wesole wyście, co chociaż do ogroda przyłączone, a przecię niejako oddalone bokiem od ogroda, miłą osobność sprawuje. [...] Tam niejeden z przedniejszych ludzi Królestwa często, lubo sprawami zaprzątniony spoczywa, lubo też nie tylko widzeniem oko pasąc, ale i myślom pokarm dając, albo z towarzyszem rozmową bawi się, albo dworskich napaści syty krótkiej spokojności – póki mu jej albo czas, albo potrzeba, albo importun nie przerwie – lagodnie zażywa¹³³.

Fragment ten w pewnej mierze opisuje praktyczny sposób myślenia Lubomirskiego o rozwiązaniu opozycji między polityką a „miłą” samotnością. Wszak historycy sztuki zainteresowani wznoszonymi przez Marszałka budowlami warszawskimi zauważyli, że

¹³² A. Krzewińska, *Uwagi o „Ermidzie” – udramatyzowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 147.

¹³³ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 25. Podkr. – A.K.

rozbudowa rezydencji ujazdowskiej i zakup niezagospodarowanych wówczas, niemal jałowych ziem czerniakowsko-mokotowskich zdradzały strategiczny zamysł przebywania poza dworem, lecz jednocześnie w wystarczającej bliskości Wilanowa. Jak stwierdza dobitnie Gostyński:

Ponieważ Lubomirski jako Marszałek Koronny obowiązany był do przebywania na dworze, Czerniaków bliski królewskiego Wilanowa był dlań „pied-à-terre”, skąd mógł dojeżdżać w miarę potrzeby. Stał się zaś dlań miejscem szczególnie dogodnym od chwili, gdy po rozdzwinkach z Sobieskim i Marysienką na tle ich polityki zagranicznej, czynił na własną rękę posunięcia i ze swego zacisza będącego nieopodal od Wilanowa mógł obserwować życie i intrygi dworskie¹³⁴.

Podobnie, „przedniejsi ludzie Królestwa” w eseistycznym dziele nie szukali „krótkiej spokojności” poza pałacem czy nawet miastem, lecz tuż w jego pobliżu. Karpiński sugeruje zresztą, że „autobiograficznym tłem” *Rozmów* mogły być kontakty Lubomirskiego z wielce przezeń szanowanym Józefem Zebrzydowskim¹³⁵. Fabularyzowane wprowadzenie pozwala również do pewnego stopnia zrozumieć postawę Lubomirskiego – z pewnością nader często bywał „dworskich napaści syty”, proklamując zażywanie ukojenia w samotności, jednak zawsze pozostawał w wystarczającej bliskości „rzeczy światowych”, by nie stracić z pola widzenia najważniejszych, bieżących spraw politycznych. Tymczasem tonem surowego moralisty krytykował przywiązanie do publicznego trybu życia w *De natura hominis*, krótkim przekładzie z *De brevitate vitae* Seneki:

Usłyszysz niejednego mówiąc: „Po pięćdziesiąt lat umknę się na odpoczynek; sześćdziesiąt<y> od zabaw i starania mię wypuści”. A kogoż tam za rękojmią masz, że dłużej pożyjesz? Ktoś to sprawi, jako rozporządzisz? A nie wstyd cię schyłku żywota sobie zostaw<i>ać i t<ę> tylko część wieku dobremu umysłowi naznaczać, którać się na nie nie zgodzi? O jak nierychło natenczas, nierozumne śmiertelności, do pokuty; i sześćdziesiątego roku odkładać zdrowe rady i odtąd dopiero chcieć poczynać żywot, dokąd mało ludzi dociągnęło!¹³⁶.

Na ten apel odpowiedział natomiast w twórczości Lubomirskiego ojciec Elizeusz, fikcyjna postać *Rozmów Artaksesa i Ewandra*, pustelnik „urodzenia także znacznego”¹³⁷, który:

[...] w pięćdziesiąt lat marności świeckiej i honorów syty, wszystkich zwyczajów dworskich dobrze wiadomy, a znacznym panom znajomy i miły, wstąpił był do tamtego zakonu¹³⁸.

¹³⁴ T. Gostyński, *op. cit.*, s. 170.

¹³⁵ A. Karpiński, *Lubomirski i inni...*, s. 150.

¹³⁶ Tekst przez długie lata uznawany za zaginiony, podany jedynie do wiadomości przez Aleksandra Brücknera, odnalazł w rękopisie Biblioteki Czartoryskich (*Manuskrypra różne wypisane Anno 1730*), ogłosił drukiem w 1995 roku Adam Karpiński. Cytuję za: A. Karpiński, „*De natura hominis*” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, „Barok” 1995, nr 2, s. 107.

¹³⁷ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 176.

¹³⁸ *Ibidem*.

W rozmowie X między Artaksem, Ewandrem i ojcem Elizeuszem wspomniany zostaje również wybitny francuski jansenista, pustelnik z klasztoru Port-Royal, którego pisma i przekłady namiętnie czytała Maria Ludwika Gonzaga¹³⁹:

A Artakses przypomniał też znacznego jednego człowieka, świeżo zmarłego [w 1674 roku – przyp. A.K.] we Francji, to jest pana d’Andylli, ojca pana z Pomponii, wielkiego ministra króla francuskiego Ludwika Czternastego, który także, oddaliwszy się od wszystkich prac dworskich, na jednym wesołym miejscu obrał sobie pustynią i przez siłę lat skromnie żywot swój tamże skończył, największą część intraty swojej na pobożne uczynki obróciwszy¹⁴⁰.

Co istotne, dowiadujemy się, że Ewander, uznany za port-parole samego Lubomirskiego miał okazję poznać go osobiście¹⁴¹:

Co usłyszawszy, Ewander (bo go znał bardzo dobrze) począł czynić relacją życia jego ojcu Elizeuszowi, jako był u niego w tej pustyni, jako siłę uczonych i wielkich rzeczy napatrzył się i nasłuchał, powiedając, jako był miły i wdzięczny królowi i wszystkim panom królestwa tamtego, że go w romancach i historyjach nazywali zwyczajnie *solitarium illustrem*, a po naszymu „prześwietnym pustelnikiem”¹⁴².

Wbrew jednak zachętom do porzucenia „niewoli życia wysoko” (jak w pieśni *Wdzięczne gaje, ny zielone*), które można wyczytać z różnych jego pism, i wbrew przykładowi czy to samego Seneki, czy Roberta Arnaulda d’Andilly, Lubomirski nigdy nie uległ pokusie kwietystycznej ucieczki, stale balansując między czasem poświęconym na „zdrowe rady” a publicznymi „staraniami”, co w tak fundamentalny sposób zabarwiło pesymizmem i sceptycyzmem jego antropologię.

Niemniej jednak można odnieść wrażenie, że wszystko, co Marszałek konotował z jakimkolwiek pożytkiem duchowym czy intelektualnym, związane było wyłącznie z ową sferą prywatności. Dał temu wyraz nie tylko w fabularnej oprawie eseistycznych rozmów między Artaksem i Ewandrem, lecz również w dziełku *Genii veridici*, w którym Geniusz i Lech, personifikacje bliskie *Satyrowi* Kochanowskiego (1564)¹⁴³, objawiają się szlachetnemu ogrodnikowi nie przypadkowo właśnie w scenerii arkadyjskiego odosobnienia:

¹³⁹ Królowa przez cały okres życia w Polsce utrzymywała korespondencję z opatką klasztoru, otrzymywała pisma z Port-Royal, a także do 1658 roku miała swojego kaznodzieję-jansenistę, księdza de Fleury, prześladowanego przez jezuitów. Zob. więcej: K. Targosz, *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi*, s. 245–254.

¹⁴⁰ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 177.

¹⁴¹ Przyjmuje się, że – przebywając we Francji w latach 1660–1661 – młody Lubomirski, jak opisuje to ustami Ewandra, miał kontakt z klasztorem w Port-Royal i myślą jansenistyczną (G. Raubo, *O lasce, predestynacji i Bogu ukrytym. Wątki jansenistyczne w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Pamiętnik Literacki” R. 88: 1997, z. 4, s. 3–4). Wydawane anonimowo od stycznia 1656 roku *Prowinjalki* Pascala prędko znalazły swoje wąskie grono czytelników w Polsce, o czym świadczy korespondencja Des Noyersa, sekretarza Marii Ludwiki. Być może więc młody Lubomirski wyjechał do Francji już z podstawową wiedzą na temat sporu Kościoła z myślą Port-Royal.

¹⁴² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 177.

¹⁴³ Oczywiście należy pamiętać o ogniwach pośrednich między dziełem pierwszym Kochanowskiego a dialogiem Lubomirskiego: *Satyry* Rysińskiego (ok. 1640), *Satyry na twarz Rzeczypospolitej w roku 1640* Samuela Twardowskiego czy tematyzującym niesławną „hańbę plugawiecką” roku 1648 *Satyry* *nonym z chorej głowy*.

Wśród hesperyjskich bogactw królewskiego ogrodu, wśród rozkoszy polskich kwiatów i owoców żył pracowity ogrodnik królewski, gorący wielbiciel Flory i Pomony, sławny nie nazwiskiem, lecz rzadką doskonałością swego kunsztu¹⁴⁴.

[Hesperidum inter opes reqisque hortensis soli floriferas fructiferasque Poloniae delicias degebat assiduus realis horti cultor, nomine quidem ignoto, sed nota peritiae virtutisque raritate, unicus nostratis Florae et Pomonae amasius¹⁴⁵].

Oczywiście, w kodzie genetycznym postaci Satyra zapisane było jego szczególne odosobnienie, choć w redakcji Kochanowskiego „leśna potwora”, której odstręczająca fizyczność wpisuje się w tradycję syleniczną¹⁴⁶ („choć mam na lbie rogi/ I twarz nieprawie cudną i kosmate nogi”, w. 17–18¹⁴⁷), stawiała się na „pańskim dworze”, by ganić „rząd i postęпки” oraz przypominać o „złotym wieku”:

[...] racz i ty moje tę kwapioną
Pracą za wdzięczne przyjąć, a swą przyrodzoną
Ludzkość okazać przeciw tej leśnej potworze,
Która się tu śmie stawić na twym pańskim dworze.
Płocha twarz (baczę to sam) i śmieszna postawa,
Więc nie wiem, jaka przy tym będzie i rozprawa.
Nie podobają mu się nasze obyczaje,
Gani rząd i postęпки, jedno iż nie laje.
Przypomina wiek dawny, a jeśli nie plecie,
Starszego jako żywo nie było na świecie.

(J. Kochanowski, *Satyr albo dzięki mąż*, w. 5–14)

XVII-wieczni Satyrowie pozostawali jednak w separacji od bieżących spraw królestwa; tytułowy bohater dziełka Andrzeja Rysińskiego powiada:

Latam swe wszystkie strawił na dzikich pustyniach,
Mieszkając przy Beskidach Węgierskich w iaskiniach.
I nigdy albo rzadko wychodził z gęstwiny [...].

(A. Rysiński, *Satyr na twarz dworską*, w. 1–3¹⁴⁸)

Natomiast personifikacje z dialogu Lubomirskiego, zgodnie z antydworskim programem literackim Marszałka, a w przeciwieństwie do „dzikiego męża” poety czarnoleskiego, wybrały na miejsce swojego ukazania uwznioślony nawiązaniem do kraju Hesperyd ogród, w którym rosną, co znamienne, polskie kwiaty. Choć utwór razi sztucznością wypowiedzianych kwestii

¹⁴⁴ S.H. Lubomirski, *Genii veridici (Duchy prawdomówne)*, s. 206.

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 171.

¹⁴⁶ Istnieje zatem genetyczny związek między tradycją sowizdrzalską a syleniczną, wyrażany w podkreśleniu brzydoty nieliczącej ze sprytem czy mądrością. Powieść *Gargantua i Pantagruel* rozpoczynał Rabelais właśnie od nawiązania do nurtu sylenicznego, w którym sytuował prześwietnego Sokratesa podług tradycji przypisującej mu odpychającą fizjonomię. Samuel Twardowski w opisie swoje Satyra podkreśla również, iż reprezentuje on „ród Starożytny dawnego Sylena” (S. Twardowski, *Satyr na twarz Rzeczypospolitej w roku 1640*, b.m.w. 1640, k. A).

¹⁴⁷ Za wydaniem: J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, wyd. 12, Warszawa 1989. Podkr. – A.K.

¹⁴⁸ Za wydaniem: A. Rysiński, *Satyr na twarz dworską*, [Lublin? ca 1640]. Podkr. – A.K.

publicystycznych ujętych w formie onirycznego dialogu, toczącego się podczas natchnionego snu ogrodnika, ciekawym i szczególnie ideowo nacechowanym komponentem dzieła był zabieg przemienienia ugruntowanego już w polskiej literaturze Satyra w pamiętającego złoty wiek państwa, mitycznego prawodawcę, Lecha¹⁴⁹. Na poziomie podstawowych wyznaczników sytuacji poznawczej jest więc Lech przyrodnim bratem „dzikiego męża”, powraca bowiem z odosobnienia w zaświatach i zastaje kraj spustoszony przez występki. Jego przewaga dyskursywna nad Satyrem polega natomiast na większych roszczeniach do krytyki zdegenerowanego ustroju politycznego, nie zaś na samej krytyce obyczajów. Jak zostało już wcześniej zasugerowane, przywołanie założyciela państwa czyni z niego gwaranta prawdy o tym, jak w rzeczywistości idealnej powinna wyglądać Rzeczpospolita szlachecka, oczywiście przy założeniu oglądu uprzywilejowanej części społeczeństwa, czyli szlachty właśnie. Nieco więcej rozeznania w rozwarstwieniu społecznym zdawał się wykazywać „dziki mąż” Kochanowskiego, który w perspektywie mitu przeszłości powiada:

[...] Pomnię ja przed laty,
Że w Polsce żaden nie był w pieniądze bogaty.
Kmieca to rzecz naonczas patrzeć rolę była,
A szlachta się rycerskim rzemiosłem bawiła.
(J. Kochanowski, *Satyr albo dzięki mąż*, w. 21–24)

Współczesnym wyrzuca natomiast dążenie do wzbogacania się, handlu i uprawy, za czym idzie porzucenie powinności rycerskich przez szlachtę, a zbytne przejęcie się obowiązkami gospodarczymi, co również prowadzi do eskalacji niesprawiedliwości społecznej:

To już rotmistrz, co fuka na chłopy u pługą,
A jego przedniejsza broń toczona maczuga.
(J. Kochanowski, *Satyr albo dzięki mąż*, w. 51–52)

Pozornie zatem Lubomirski swoje orędzie polityczne umieszcza w arkadyjskiej scenerii, a jego odbiorcą ustanawia postać nie-szlachcica, jednak treści wygłaszane przez Geniusza i Lecha odsłaniają swoją elitarystyczną ideologię, w której gmin znajduje swoje miejsce tylko

¹⁴⁹ Pamiętać wypada również, że Lubomirskiemu przypisywano niegdyś makaronizowane dziełko, *Satyrus rudis de liberatione Cracoviae et bello Suetico* (1658), dedykowane Jerzemu Lubomirskiemu, a wydane przez Krzysztofa Schedla. O domysle tym wspomina za trzecim tomem *Janiciana, sive Clarorum Atque Illustrum Poloniae Auctorum Maecenatumque Memoriae Miscellae* Michał Hieronim Juszyński (*Dykcjonarz poetów polskich*, t. 2, s. 452–453). Niejakiego *Satyrę polskiego* przypisywał Lubomirskiemu również Stanisław Zuchowski w panegiryku na cześć Józefa Zebrzydowskiego, emulującego z „prześwintym kolegą”. O spuściźnie literackiej Marszałka dowiadujemy się od Zuchowskiego: „W Pieśniach, kazaniach mędrca, jest kapłanom/ Czego się uczyć, w Satyrze wszem stanom” (oktawa XXI). Por. A. Karpiński, *Lubomirski i inni. Okruchy życia literackiego*, s. 149; A. Karpiński, *Materiały źródłowe...*, s. 15. W 1658 roku Stanisław Herakliusz miał jednak dopiero szesnaście lat, trudno więc atrybucję makaronicznego *Satyrę* uznać za prawdopodobną. Por. A. Karpiński, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*, s. 29. Kimkolwiek był jednak autor utworu, wysoce prawdopodobne, że dedykacja Jerzemu Lubomirskiemu oznaczała jego bliskość z rodem Szreniawitów.

w odniesieniu do krytyki jego mieszania się w sprawy państwowe, a „przez to wszystko znaczenie stanu szlacheckiego uświetnione starożytnością traci na wartości”¹⁵⁰.

Mit arkadyjski Marszałka staje się więc raczej arystokratyczną igraszką, a literackie obrazy miejsc odosobnienia w interesujący sposób korespondowały z rekonstruowanymi okruciami biografii Lubomirskiego, który zarówno w twórczości, jak i w scenografii własnego życia realizował podobny projekt estetyki bycia. Wiele o pietyzmie, z jakim Marszałek dbać musiał o swój ujazdowski ogród, mówi przytaczana już wypowiedź włoskiego artysty, Fagiuolo. Również znany dramatopisarz i podróżnik, Jean-François Regnard (1655–1709), w drodze powrotnej z Danii i Szwecji do rodzinnej Francji zatrzymał się w Warszawie, gdzie podziwiał dwór Lubomirskiego, podkreślając w dzienniku: „Ten książę poleca pielęgnować swój ogród z ermitażami, oraz łazienkami...”¹⁵¹. Sądzić można, że poecie bliska była przede wszystkim potrzeba ustronia, która legła u podstaw zamknięcia się Montaigne’a w swojej słynnej wieży, jednak XVII-wieczny twórca o zdecydowanie bardziej arystokratycznym i wyszukany smaku wpisał w ten paradygmat Montaigne’owskiego sceptycyzmu uroki barokowej sztuki ogrodowej, chwalonej wszak przez takie najwybitniejsze umysły, jak Francis Bacon czy Justus Lipsjusz (*De constantia*)¹⁵². Być może jednak najsilniejszą i bezpośrednią podniętą dla fascynacji Marszałka były pielęgnowane przez d’Andilly’ego ogrody wokół klasztoru Port-Royal, którym pustelnik poświęcał ogromną ilość czasu i niebagatelne sumy pieniężne. Nawet w obliczu pustoszącej kraj wojny domowej w 1652 roku jansenista publikował traktaty na temat sztuki ogrodniczej (*La Manière de cultiver les arbres fruitiers*)¹⁵³.

Nie dziwi również, że w hesperyjskim otoczeniu bohatera *Genii veridici* wygłoszona została swoista pochwała ogrodu przyrównująca go do suwerennego państwa, choć i w tym wymiarze arystokratyczna natura zdradza swój szlachecki rodowód ideowy:

W ogrodowej rzeczypospolitej istnieją również trzy stany: kwiaty, zioła i drzewa. Każdy stan rozwija się stosownie do swej natury i chociaż rosną w jednym ogrodzie, żyją ze sobą w zgodzie całkowitej. Poszczególne rodzaje ogrodowych piękności służą na równi ozdobie, jak i pożytkowi publicznemu i nie ciąży im świadczenie tej służby¹⁵⁴.

[Hortensis quoque reipublicae tres ordines observantur: florum, herbarum arborumque; suo se quaque in statu excolunt et uno licet in hortulo uniformiter concordant.

¹⁵⁰ S.H. Lubomirski, *Genii veridici*, s. 220. Oryg. „[...] per quae ordinis equestris dignitas antiquitate incomparabilis vilescit” (s. 183).

¹⁵¹ Cyt. za: T. Gostyński, *op. cit.*, s. 165.

¹⁵² Na temat pochwały ogrodów w *De constantia* Lipsjusza zob. J. Dąbkowska-Kujko, *Arkadia filozofów*, [w:] *Staropolskie arkadie*, s. 299–300. Zamiłowanie Lipsjusza do ogrodów podkreślił Rubens w słynnym portrecie uczonego (1611–1612), któremu towarzyszy popiersie Seneki, a w tle widoczny jest z okna pejzaż ogrodowy (obecnie w zbiorach Palazzo Pitti we Florencji).

¹⁵³ Por. A. Sedgwick, *The Travails of Conscience. The Arnauld Family and the Ancien Régime*, Cambridge, Mass. 1998, s. 147.

¹⁵⁴ S.H. Lubomirski, *Genii veridici*, s. 207–208. Podkr. – A.K.

Contribuunt pariter utilitati ornamentoque public singular hortensis specie decora, nec contribuendo aggravantur...]¹⁵⁵.

Estetyczne zapatrywania Lubomirskiego na proces twórczy wpisywały go w szczególnym stopniu w nowożytną formację kulturową promującą *otium litteratum*¹⁵⁶, co dalece odbiegało od toposu przygniecionej stosem książek humanisty w bibliotece-pracowni¹⁵⁷. Świadczy o tym nader humorystyczna anegdota, którą warto zestawić z przykładem Lubomirskiego. Jacob Friedrich Reimann (1688–1743), realizujący model uczonego polihistora spędzającego czas na wyteżonych studiach w odosobnieniu swojego gabinetu, miał rzekomo wyznać, iż „w ciągu piętnastu lat pracy tylko raz znalazł czas, by przejść się po przydomowym ogrodzie”¹⁵⁸. Deklaracja ta dalece kontrastuje z postawą Marszałka, który swój czas dzielić musiał na szereg zajęć: *negotia* państwowe, przedsięwzięcia architektoniczne, czuwanie nad swoimi dobrami i ogrodami, a wreszcie „niepróżnujące próżnowanie” w wydzielonej sferze swojej prywatności, wszystkie przestrzenie swojej działalności kreując w szczególnie estetycznym wymiarze. Prywatny *hortus conclusus* poety dawał mu większą swobodę, zwalniał chwilowo z niewoli bycia wielkim panem, pozwalał czerpać wyrafinowaną przyjemność z otaczającego go artystowskiego, nie zaś naturalnego, piękna, lecz jednocześnie w radykalnym pesymizmie i sceptycyzmie przestrzeń zamknięcia zyskiwała nieomal opresyjny charakter.

W przeciwieństwie do większości szlachty, która nie stroniła od towarzystwa, o czym dobitnie świadczy kuriozalny wiersz Jana Gawińskiego, przywołany w kontraście do „osobności” Lubomirskiego przez Backvisa¹⁵⁹, autor *De vanitate consiliorum* z właściwą sobie wyniosłością uciekał do samotni, by odnaleźć tam ukojenie – jak odczytywali tę intencję wtajemniczeni obserwatorzy jego prywatności. Jednak inskrypcja Arkadii sugeruje, że wzmożony wysiłek samopoznania, które miałyby gwarantować odosobnienie umysłu, prowadzi do przeciwnych skutków. Samotność odsłania bowiem paradoksalną niedostępność przedmiotów poznania, wśród których sytuuje się sam – wyalienowany – podmiot poznający. Choćby Lubomirski żył w tym Montaigne’owskim zamknięciu tysięcy lat, z dala od rzeczy tego świata i uciążliwych „importunów”, nie zbliżyłby się do zrozumienia ani Boga, ani siebie,

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 172. Podkr. – A.K.

¹⁵⁶ Por. B. Otwinowska, *Humanistyczna koncepcja „otium” w Polsce na tle tradycji literatury europejskiej*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, J. Ślaskiego, Wrocław 1980, s. 170.

¹⁵⁷ Por. W. Pawlak, *Otium litteratum – lectio, excerptio, repetitio, compilatio? Przyczynek do dziejów siedemnastowiecznej kultury literackiej*, [w:] „*Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie*”. *Świat prózy staropolskiej*, s. 254.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Mowa o wierszu *Przez wiek kochającemu i w niej żyjącemu* z księgi nagrobków Gawińskiego, w którym poeta stwierdza, iż „wiek jego był towarzyski”, by następnie przedstawić naiwnie optymistyczny i beztroski obraz spoczywającego na cmentarzu podmiotu, który nie doświadcza nudy w oczekiwaniu na „dzień dekretowy”, bo wciąż otoczony jest dawnymi kompanami (J. Gawiński, *Sielanki z gajem zielonym*, wyd. E. Rot, Warszawa 2007, s. 95). Por. C. Backvis, „*Osobność*” jako temat..., s. 34.

a wydalby się na pastwę wszechogarniającej, dojmującej świadomości własnej niewiedzy. Co prawda, Pascal stwierdzał w *Myslach*, że doświadczenia tego można uniknąć dzięki niepróżnowaniu:

Nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, bez rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, niemoc, próżnię. Bezzwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda [*l'ennui*], melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz¹⁶⁰.

Jednak, jak wiemy, spoczynkowi Lubomirskiego nie brakowało ani rozrywek, ani namiętności, ani zatrudnienia umysłu; *otio nautia* zastępował szeregiem czynności wpisujących się w „próżnowanie ludzi wielkich”. Mimo to, odosobnienie nie dawało mu w pełni tych dóbr, których zażywać nie sposób w towarzystwie, ściągając na niego Pascalowskie odczucie wyobcowania, świadomość swojej nicości i niemocy.

4. Pirroński język „logiki odwróconej”

Swoistym zapisem intelektualnych eskapad, jakie mógł przedsięwziąć w swoim próżnowaniu Marszałek, są oczywiście eseizujące *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, podejmujące szereg modnych wówczas w kręgach intelektualistów tematów, wskazujących na rozliczne zapożyczenia lekturowe autora. Zgodzić trzeba się z Barbarą Otwinowską, że prawdopodobnie najbliższym Lubomirskiemu tekstem literackim są *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) jezuita, Dominika Bouhours'a¹⁶¹. Obaj XVII-wieczni autorzy dokonali podobnej fabularyzacji rozmów toczących się między dwoma przyjaciółmi-erudytami wysokiego stanu, jednak francuskie dzieło bliższe jest konwencji dialogu, podczas gdy długie monologi Artaksesa i Ewandra autonomizują się względem sytuacji narracyjnej jako eseistyczne całości. Tym zaś bliżej do Montaigne'a i Bacona, bowiem dla Lubomirskiego:

[...] odmiennie aniżeli w powieści, gdzie pierwszoplanową więź utworu prezentuje fabuła oraz układ zdarzeń, refleksja, uogólnienie i sentencja zaś stanowią przeważnie materiał towarzyszący – sprawą pierwszoplanową są „przygody umysłu” bohaterów, natomiast oprawa fabularna dostarcza tylko motywacji do snutyh rozważań¹⁶².

Z Bouhoursem łączy więc autora pomysł na fabularną oprawę dzieła („wesolość miejsca i osobność do poufalej rozmowy sposobną”¹⁶³), który wynika ze wspólnych przekonań estetycznych, bliskich francuskiemu ideałowi *bonnête homme*. Istotne dla Lubomirskiego napięcie

¹⁶⁰ B. Pascal, *Mysli*, s. 95. Na ten temat zob. również: M.P. Markowski, *L'ennui...*, s. 297.

¹⁶¹ B. Otwinowska, *Metafizyka pana na Ujazdowie*, s. 202.

¹⁶² B. Chodźko, *O sytuacji narracyjnej „Rozmów Artaksesa i Ewandra”*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 200.

¹⁶³ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 26.

między samotnością a dworskością, nudą a „niepróżnującym próżnowaniem” wyrażają również rozmówcy francuskiego jezuitę. Eugène w zachwycie nad „słodkimi godzinami” („*douces heures*”) spędzanymi z przyjacielem powiada:

[...] quelque solitaires que nous soyons, je ne porte, dit-il, aucune envie aux plus agréables societez du monde...¹⁶⁴.

Arystokratyczne i wyrafinowane towarzystwo jednego erudyty przeciwstawiane jest zatem światu zewnętrznemu, u Lubomirskiemu wyraźnie identyfikowanemu z obowiązkami publicznymi i polityką dworu. W pochwałę takiego wyrafinowanego odosobnienia Bouhours porusza również najistotniejsze dla polskiego marszałka zagadnienia estetyki bycia:

Quelque estime et quelque affection qu'on ait pour un honnête homme, on s'enuye insensiblement de ne voir que lui, et ne parler qu'à lui...¹⁶⁵.

Wysmakowane gawędy z przyjacielem, który realizuje w pełni model człowieka światowego, bywałego i „zmyślnego” w dyskursach (*honnête homme*), są zatem uznane za jeden ze środków na przezwycięzenie nudy. Podobną rolę odgrywały, jak już zostało zapomniane, dla Montaigne'a jego „próby”, jednak Lubomirski, choć niewątpliwie nader bliski francuskiemu sceptykowi, rozgrywa swoje *Rozmowy* w owym fundamentalnym dla niego napięciu ideowym między dworem, jego powinnościami i zepsuciem, a „słodką” i „miłą” osobnością¹⁶⁶. Dlatego też nie podjął bardziej prywatnego tonu refleksji *Prób* i nie zamknął swojej eseistyki w samotniczej wieży, a rozpiął ją na dialog dwóch postaci, których rozdarcie znamionuje szukanie miejsca dla „retiraty” w bliskości pałacu¹⁶⁷.

Dzięki przyjęciu takiego modelu fabularno-narracyjnego w dziele zaznacza się znaczny dystans wobec wypowiedzianych kwestii. O ile w przypadku esejów Montaigne'a, nawet przy największym krytycyzmie teoretycznoliterackim wobec utożsamiania dzieła z intencją autorską, trudno podważyć relację względnej identyfikacji podmiotu mówiącego z rzeczywistymi przekonaniami autora, o tyle w przypadku *Rozmów* nie można dokonać całościowego przypisania wyrażonych poglądów Lubomirskiemu. W podejmowanych w dziele tematach nie sposób doszukać się koherencji ani na poziomie relacji między poszczególnymi esejami, ani też w odniesieniu do innych tekstów autora. Wskazują one jednak na kierunki zainteresowań Marszałka, jego podniety i pokusy intelektualne, rzucają światło na inne idee zawarte w jego

¹⁶⁴ D. Bouhours, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, nouvelle edition, a Paris 1741, s. 310.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 311. Podkr. – A.K.

¹⁶⁶ Por. „Ma w sobie coś słodkiego i milego, ile u ludzi wielkich, umyślna podczas osobność...” (S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 177).

¹⁶⁷ Karpiński sugeruje wymiar autobiograficzny dzieła, które mogło być modelowane na prywatnych rozmowach Lubomirskiego z Józefem Zebrzydowskim (*Lubomirski i inni. Okruchy życia literackiego*, s. 150; *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”*, s. 389).

pismach, nawet jeśli wykazują przy tym szereg sprzeczności, a także zdradzają kolejne źródła erudycji. Jednakowoż na ich podstawie wnioskować można jedynie o osobliwej niespójności pogłądowej autora. Jak stwierdza Bożena Chodźko:

Autor *Rozmów* odrzucił samozadowolenie i samowystarczalność myślenia naukowego (systemowego); uznał raczej istnienie wielu prawd – przeciwstawiał prawdę przeżywą pseudonaukowym hipostazom umysłu. Jego antysystemowa myśl znalazła ujście w swoistej filozofii życia i natury – w krytycyzmie, a szczególnie w eseistyczności, tj. w postawie otwartego poszukiwania prawdy¹⁶⁸.

Tę antysystemowość myśli podkreśla również Otwinowska, stwierdzając, że nowożytny zbiór esejów:

[...] pełnił nadto funkcję swoistej alternatywy wobec wszystkoistycznej, pedantycznej encyklopedii. Wydobywał tylko rzeczy interesujące – autora – publiczność, ważne w atmosferze intelektualnej i kulturalnej danego czasu¹⁶⁹.

Naturalnie, *Rozmowy* Lubomirskiego włączają się w krąg warunkowanych nową ideą tworzenia przemian form literackich, zapoczątkowanych w drugiej połowie XVI wieku, które opisane zostały w rozdziale poświęconym pisarstwu Fredry. W dziele Marszałka odnajdujemy bowiem wszystkie rozważane dotychczas aspekty stylu: eseistyczność, mozaikowość czy sylwiczność, zwięzłość, aforystyczność oraz prymat modelu konwersacyjnego nad oratorskim. Również najważniejsi dla tego szerokiego nurtu prozy nowożytnej autorzy, wśród których wymienić trzeba Senekę, Tacyta, Montaigne'a, Lipsjusza, Bacona czy Saavedrę, stoją w centrum zainteresowania Lubomirskiego. Po części można zatem powiedzieć, że forma artystyczna zastosowana przez Marszałka i Fredrę wywodziła się z podobnego, antysystemowego spłotu zjawisk literackich, jednak – mimo analogicznej fragmentaryczności rozważań – *Monita* i *Przysłowia mów potocznych* spajała intencja parenetyczna i dydaktyczna, podczas gdy *Rozmowy* wykazują znacznie dalej posuniętą swobodę w doborze tematyki¹⁷⁰. Z problematyką polityczną związane są w szczególności trzy spośród trzynastu rozmów: *O traktatach albo sposobie traktowania z ludźmi* (IV), *O radzie* (XI), *O uwadze wojennej albo roztropnej odwadze* (XIII). Podobnie jak Fredro, Lubomirski poświadcza w XVII-wiecznej myśli politycznej przesunięcie akcentów w stronę prakseologicznych i pogłębionych psychologicznie rozważań nad sposobami układania się z ludźmi. W *Rozmowie IV* stwierdza:

¹⁶⁸ B. Chodźko, *O sytuacji narracyjnej „Rozmów”*, s. 205.

¹⁶⁹ B. Otwinowska, *Metafizyka pana na Ujazdowie*, s. 201–202.

¹⁷⁰ Jeśli w przypadku *Rozmów* Lubomirskiego mówić w ogóle o funkcji parenetycznej, to odnosiłaby się ona do kreowania wizerunku „człowieka wielkiego” *sensu largo*, nie zaś – jak u Fredry – męża stanu.

Wszystka człowieka politycznego nauka i doskonałość w tym zawisła: umieć z ludźmi traktować. Z tych zaś, co z nimi traktujemy, insi są, co nas potrzebują, a insi, co ich potrzebujemy – oboje to wyciąga doskonałości, wielkiej uwagi i rozsądku¹⁷¹.

W tej sztuce zmyślności i „stąpania słowami”¹⁷² człowieka politycznego, nie inaczej jak u Fredry, Graciána czy Saavedry, niezbędny jest swoisty geniusz psychologiczny, który pozwala na zamaskowanie własnych intencji przy jednoczesnym poznaniu zamiarów drugiej strony:

Pierwsza w tym sztuka, co zamyśla z kim traktować, aby się nie dał wyrozumieć, a umiał drugiego dociec – rzekę: wytropić albo z stąpania poznać go [...]. Salomon to pięknie wyraża, że prostak albo niewinny stąpa po prostu, a statysta uważa jego stąpanie i poznawa go: *Innocens credit omni verbo, astutus considerat gressus suos*¹⁷³.

W *De vanitate consiliorum* Veritas przypomina Vanitas o tej dwuaspektowości traktowania z ludźmi, w której do głosu dochodzi konieczność swoistej rywalizacji o pierwszeństwo w poznaniu adwersarza:

Znikomość. Jestem pewny, że w obieraniu się nie zawiodę, bom doświadczył dobrze człowieka. *Prawda*. Dobrze uczynisz, jeżeliś go poznał, ale jeżeli on ciebie wprzód zrozumiał, nie ty się omylisz, ale on ciebie uwiedzie¹⁷⁴.

[VAN. Sum certus, quod in electione non me fallam; quia optime novi subjectum. VER. Bene facies, si nosti; sed si ille te prius cognovits, non tu te falls, sed ille te fallet]¹⁷⁵.

Biegłość polityka wymaga również powściągnięcia afektów, umiarkowanej powierzchowności i giętkiego ducha:

Do traktowania z ludźmi potrzeba osobliwego geniuszu: aby miał żywość pomiarkowaną – *activitatem moderatam*; aby afekty miał na wodzy i umiał je zemknąć, i mógł je utrzymać: aby się nie kochał bardziej w swojej opiniej, niż interes sprawy jego wyciąga: aby wiedział, kędy się skłonić i kędy drugich nakłaniać. *Illud est sapere, qui, ubicumque opus sit, animum possis flectere*¹⁷⁶.

W kontekście tak rozumianych obowiązków statysty i związanych z nimi obciążeń psychosocjalnych rozumieć trzeba wytchnienie, jakie w utworze *Wdzięczne gaje, ny zielone* zapewniać miała bliskość natury. Można bowiem odnieść wrażenie, że utwór zdradza rolę społeczną i *negotia* szukającego odosobnienia podmiotu:

¹⁷¹ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 64.

¹⁷² Zob na ten temat: J. Poraziński, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego „stąpanie słowami”*, [w:] *Barok – Sarmatyzm – Psalmodia*, pod red. K. Maliszewskiego, K. Obremskiego, Toruń 1995, s. 67.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 64–65. Podobnie jak Fredro, Lubomirski chętnie okrasza swoje wywody polityczne nie tylko egzemplami historycznymi i sentencjami starożytnych, lecz również przykładami biblijnymi.

¹⁷⁴ Polski przekład za: S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, wyd. i wstępem opatrzył A. Marylski, Warszawa 1916, s. 88. Wydanie Marylskiego opiera się na poprawionym przez Franciszka Bohomolca tłumaczeniu Alberta Miczyńskiego z początku XVIII wieku, które opublikowane było w toruńskiej oficynie Jana Chrystiana Laurera jako *Próżność y prawda rady, z łacińskiego w polskim języku wyrażona* (1705).

¹⁷⁵ S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum liber unus, in quo vanitas et veritas rerum humanarum non solum politicis et moralibus rationibus clare demonstratur, et dialogice exhibetur; sed et multa hic inde hodiernum Poloniae statum concernentia inseruntur*, Varsaviae, Lipsiae 1700, s. 36.

¹⁷⁶ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 66.

Kiedy wdzięczny słowik krzyknie,
Ten mi mózgu nie przeniknie [...].
(S.H. Lubomirski, *Wdzięczne gaje, ny zielone*, w. 21–22; podkr. – A.K.)

Rozmowa IV stanowi interesujące i zwięzłe podsumowanie sceptycznej doktryny politycznej, uporządkowane według szeregu przeciwstawięń, dla których być może najważniejszym jest opozycja między politykiem-statystą a prostakiem. Lubomirski bardziej jeszcze niż Fredro uwypukla wyjątkowość umysłu biegłego i doświadczonego praktyka, która, rzecz jasna, nie zasada się – inaczej niż w przesiąkniętym stoicyzmem dziele *Adverbia moralia* – na ufortyfikowanych cnotach („*Nullus gloriosus est munimentum/ Quam/ mens infracta et inconcussa*”¹⁷⁷), lecz na zdolności do dysymulacji i Lipsjańskiej „mieszanej roztropności” (*prudentia mixta*). Znamienne oddaje to fragment rozważań, w którym Lubomirski nawiązuje do słynnej metafory lisa, podobnie jak autor *Politicorum*, przywołując zdanie Plutarcha, nie zaś Machiavellego:

Nie zawadzi być podczas i sztucznie roztroptym, ile z sztucznymi. *Quo leonis pellis attingere non potest, assuendam vulpinam*. Kto z wielkimi statystami i politykami traktuje, jeśli nie umie się udać, jeśli rzeczy nie uwinie w taką materiją, jakiej oni zażywają, nie wskóra nic z nimi. Trzeba ich zrozumieć, bo na sztucznych niemasz inszej obrony, tylko ich znać [...]. Dlatego insza jest droga traktowania z sztucznymi, a insza z szczyremi. Kto traktuje z statystami, nie obejdzie się żadną miarą bez tej lisiej skóry, kto zaś z pospółstwem i z wolnymi umysłami, nie może ich kierować bez miarkowania, bo ci impetu swego nie umieją tak pokryć, jako subtelni statystowie, w rebelijach, w zamieszaniach, rokoszach¹⁷⁸.

Przypomnijmy, że w przekładzie Lipsjusza Szczerbic stawiał retoryczne pytanie: „Czemuby y pan czasem nie miał, kiedy z liszką sprawę ma, liśich fortelów użyć?”¹⁷⁹. Wypowiedź Ewandra idzie tym tropem i zaleca w układach ze „szczwanymi”¹⁸⁰ statystami przywdzianie „lisiej skóry”. Waloryzacja prostoty i szczeroci ulega przy tym zupełnemu zatarciu, skoro – przeciwstawieni fortelnym statystom – pospółstwo i „wolne umysły” nie mają zdolności powściągnięcia szczeroci „impetu”, którą wykazują się z kolei przebiegli. Opozycyjna para „sztuczność” – „szczyrość” traci zatem oparcie w swojej tradycyjnej aksjologii. Prakseologia rządu, tak samo jak u Machiavellego, pozbawiona zostaje odniesienia do stanu idealnego¹⁸¹, a wymaga jedynie zaadoptowania możliwie najlepszych środków w relacji do odpowiednich

¹⁷⁷ S.H. Lubomirski, *Adverbia moralia*, [w:] *idem, Poezje zebrane*, t. 1, s. 167 (adverbium V, w. 8–10).

¹⁷⁸ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 78. Podkr. – A.K.

¹⁷⁹ J. Lipsius, *Politica Panskie*, s. 124.

¹⁸⁰ Lubomirski określał tym epitetem statystów. Por. „Kto praktyk albo doświadczony (i jako owo nazywają – szczwany), wie, jako preteksty odbijać i jako je poznawać” (S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 70).

¹⁸¹ Machiavelli zaznaczał dobitnie w *Księciu*, że interesuje go rzeczywistość, a nie idealizujące wyobrażenie o niej. Por. „[...] skoro moim zamiarem jest rzeczy użyteczne pisać dla tego, kto wie, o co chodzi, przeto wydaje mi się bardziej odpowiednim iść za prawdą zgodną z rzeczywistością niż za jej wyobrażeniem. Wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali...” (N. Machiavelli, *Książę*, s. 189).

uczestników gry politycznej. Dla Ewandra-Lubomirskiego nadrzędnymi wartościami są natomiast – właściwie sprzęgnięte ze sobą – pożytek i zabezpieczenie:

To jest pewna, że bezpieczeństwo a pożytek są dwa najpierwsze cele traktujących, na które najbardziej uważni oczy otwierają. Kiedy przychodzi do tych punktów, wtenczas dopiero rzecz się traktuje i nakłania do skutku, bo interes każdego na tych dwóch końcach waży się, to jest na bezpieczeństwie i pożytku, bo każdy chce, aby był bezpieczny i aby mógł mieć jaki pożytek¹⁸².

Co ciekawe, w rozmowie *O radzcie* zawarł autor chętnie cytowaną przez badaczy refleksję o konieczności zachowania równowagi między pożytkiem a przystojnością (czyli cnotą), którą wpisał w biblijny kontekst drzewa poznania:

Nie może ten dobrze radzie, który – jako owo mówią – oddziela i odrywa ten owoc od tego drzewa, to jest *utile a decoro* – pożytek od przystojności. Zły konsyliarz, nieprzyjaciel tego drzewa, kto radzi raczej rwać pożytek i owoc, aniżeli zachować wespół jabłko z jabłonią, to jest pożytek z przystojnością. *Serpens erat callidior ceteris animantibus*. Z żądlem to konsyliarz i senator takowy, który wprzód radzi o urwaniu niż o zachowaniu: podobny do owego, który mawiał: *divide et regna* – odrywaj a panuj. Bóg zaś, który cnotliwą radę w pośrodku raju szczęśliwości politycznej chciał mieć zupełną i nieoderwaną, zakazał oddzielać tego owocu od tego drzewa i to właśnie ludziom dał prawo, które Peryjander wyraża: *Numquam discedat utile a decoro* — niechaj ten owoc, to jest pożytek, nie odrywa się od drzewa cnoty i przystojności¹⁸³.

Można zauważyć, że w rozmowie XI Artakses przedstawia pewien model idealny stoickiej roztropności, która godzi napięcie między zmierzającą do pożytku i nastawioną na skutek sceptyczną polityką XVII wieku a prerogatywami tradycyjnej cnoty. Jednak Ewander w dyskursie *O traktatach* zdaje się relatywizować optymizm takiego założenia, co w szczególności zaznacza się w jego refleksji na temat pretekstów, które pozwalają na każdą rzecz spojrzeć z dwóch przeciwstawnych sobie perspektyw. Jak mówi bohater:

Czego słusność w pretekście nie uda, to przystojność nadgradza: w przystojności zawierają się konsyleracje cnoty i honoru. Jako to na przykład: kto by chciał się wymówić z ligi przeciwko papieżowi, miałby gotowy pretekst, że tego pobożność nie każe¹⁸⁴.

Jednak cesarz Karol V przeciwstawił się zawiązanej w 1526 roku w Cognac Lidze Świętej Klemensa VII, co argumentował „przystojnością” właśnie¹⁸⁵, z czego Ewander wyciąga wniosek:

¹⁸² *Ibidem*, s. 69.

¹⁸³ *Ibidem*, s. 201.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 70.

¹⁸⁵ Ewander-Lubomirski twierdzi, że posiada w swoim archiwum oryginalny list Karola V do króla Zygmunta Starego, w którym tłumaczy powody swojej wojny z Ligą Świętą: „*Formalia* punktów jego są takowe: *Quoniam autem sic Deo Omnipotenti visum est Ecclesiae suae ministros corrigere, firmissima hac spe animi nostri dolorem lenimus, quod certo nobis polliceamur Deum Optimum Maximum ex calamitate hac summum aliquod beneficium universo christiano populo conferre voluisse, ut hoc levissimo flagello expergefacti, qui suum tantum negotium curabant, Dei et reipub[licae] causam agant, purgatisque erroribus atque intestinis discordiis sedatis, civilibus armis depositis, communibus auspiciis in sempiternos religionis nostrae hostes victricia arma moveamus*” (*Ibidem*).

Wierę, nie zeszło na pretekście Karolowi, kiedy chciał papieża wojować: tejsze cnoty mógł być pretekst po papieżu, który i przeciw papieżowi [...]. Kto by chciał rozerwać pakta z Turczyńcem, powiedziałby, że dla wiary nie żał złamać pokój, a kto by nie chciał wnieść w ligę przeciw niemu, bronilby się cnotą i słowem, że i poganinowi trzeba wiary i słowa dotrzymać. Owo zgola wszystkie preteksty, które się na cnocie wspierają, już weszły u polityków w tak lichą cenę, że kiedy się kto wniesie w pośrodek traktujących, żartowi, a nie wadze, służą i nie są przyczynami, ale pozorami, co dawniej jeszcze Tacyt przyznał: *Libertas et virtus – speciosa nomina praetexuntur*¹⁸⁶.

Orzekając o tym, jak jest w społeczno-politycznym świecie odwróconym, nie zaś jak powinno być, zauważyć można, iż z konglomeratu pozorów i pretekstów wylania się swoiście sceptyczna reguła izostenii sądów. Tymi samymi argumentami podpicrać można wystąpienie w obronie papieża i przeciwko niemu, a zdegradowana retoryka cnoty w obiegu publicznym służyć może dowolnym, partykularnym interesom, stawiając pozorny znak równości między takimi przeciwstawnymi racjami, jak wyniesienie słuszności wiary ponad etykę pertraktacji z Turkami czy też dyktat utrzymania chrześcijańskich standardów moralnych wobec pogan.

Zagadnienie to w XVI i XVII wieku odnoszono również do napięcia między katolikami a innowiercami. Montaigne, świadek starć religijnych we Francji i krwawych konfliktów z hugenotami, zżymał się na ideologizację argumentów religijnych w funkcji pretekstu maskującego zgola dalekie od wiary interesy. W *Apologii Rajmunda Sebonda* pisał w kontekście wojen:

Sprawiedliwość, jaka jest po jednej stronie, jest tam jedno jako płaszczyk i ozdoba: jest przybrana i narzucona, ale nie przyjęta i zaślubiona duchem; jest jakoby w gębie adwokata, a nie w sercu i uczuciach stronnictwa. Bóg winien jest swą nadzwyczajną pomoc wierze i religii, ale nie naszym namiętnościom. Ludzie prowadzą sprawę, a religia służy im za narzędzie: zasię powinno być calej przeciwniej¹⁸⁷.

W kolejnym stuleciu do podobnej praktyki dyskursywnej odnosil się Jan Crell w piśmie *O wolność sumienia* (1637), w którym, propagując tolerancję religijną, krytycznie odnosil się do myśli o tym, że katolicy nie muszą dotrzymywać słowa heretykom. O tych pierwszych stwierdzał, że:

[...] zdają się mniemać, iż żadne przyrzeczenia, żadne przysięgi nie obowiązują katolików w stosunkach z heretykami; i że powiedzenie Cycerona (*O obowiązkach*, ks. 3), iż nie jest oszustwem, jeśli ktoś nie dostarczy rozbójnikom obiecanej za darowanie życia zapłaty, chociażby się nawet przysięgą zobowiązał, odnosi się również do heretyków; i że jeśliby katolik złożył przysięgę heretykom, może zastosować do siebie słowa Eurypidesa: *Językiem przysięgłem, duch mój nie jest przysięgą związany*¹⁸⁸.

¹⁸⁶ *Ibidem*. Podkr. – A.K.

¹⁸⁷ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 139. Podkr. – A.K.

¹⁸⁸ J. Crell, *O wolność sumienia*, przel. I. Lichońska, przekł. przejr. L. Chmal, D. Gromska, W. Wąsik, wstęp i przyp. Z. Ogonowski, Warszawa 1957, s. 6.

Zdanie Crella w tej materii jest o tyle istotne, o ile wskazuje bardziej lub mniej bezpośrednio na to, że – podobnie jak dla Montaigne’a – jedynym wyjściem z impasu tego typu ideologii jest wprowadzenie zsekularyzowanej etyki naturalnej, która nie pozwoliłaby sprzecznych racji podierać służącą partykularnym celom argumentacją religijną. Tu jednak zarysowuje się zasadniczy kontrast wobec postawy Ewandra-Lubomirskiego, który nie podważa wszak dyskursywnych warunków stawiania powyższych twierdzeń na temat stosunku do Turków i wpisuje się w narodowo-katolicką ideologię. Jak zauważał przed laty Janusz Tazbir, polską religię XVII wieku „godzi wezwania do obrony ojczyzny z przekonaniem, iż obrona ta leży w interesach kościoła powszechnego”¹⁸⁹. Tego zasadniczego spłotu ideowego, który leży u podstaw określonych decyzji politycznych, bohater *Rozmów* nie kwestionuje.

W dalszej kolejności Ewander asekuje się przed nazbyt sceptycznymi wnioskami, które w jaskrawy sposób wypływają z jego refleksji na temat stosowania pojęcia cnoty w roli stroniczych pretekstów, mówiąc:

To jednak rzecz pewna, że pretekst cnoty, kiedy nie jest obłudny, ale słuszny, ma wielką wagę u każdego, ale trzeba do tego wielkiej stałości i mężności, którą łacinnicy *constantiam* nazywają. Wtenczas, choćby kto chciał kogo w kondycją nieprzystojną pociągnąć – nie może i często pozorna racja dowodnej cnoty musi ustąpić¹⁹⁰.

Jednak nietrudno zauważyć, że rozmówca Artaksesa nie podaje żadnych wskazówek odnośnie do tego, jak w zdeprawowanej polityce można w istocie rozważyć, który pretekst cnoty jest słuszny, a który zaś obłudny. Między twierdzeniem – parafrazując – „ze względu na obronę wartości chrześcijańskich, możemy zerwać pokój z Turkami” a zdaniem „ze względu na obronę wartości chrześcijańskich, powinniśmy dotrzymać słowa poganom” zachodzi bowiem zupełna nierozstrzygalność, nawet jeśli oba przekonania byłyby wyrażone w pełni szczerze. Nie wychodząc poza społecznie uwarunkowane rozumienie cnoty nie tyle w duchu etyki stoickiej, której wszak kosmopolityczny komponent nie był nazbyt powszechnie przyjmowany w nowożytnej Rzeczypospolitej¹⁹¹, ile zgodnie z retoryką katolickiej polityki, Ewander w dalszym ciągu grzęźnie w sceptycznej izostenii, pozbawionej uniwersalnego kryterium słuszności.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że warunkowana pozorem, sztucznością i pretekstem nierozstrzygalność składa się na interesującą badaczy ideę świata odwróconego, która najpełniej wyraziła się w dialogu *De vanitate consiliorum* i omawianym już częściowo niedokończonym dziele

¹⁸⁹ J. Tazbir, *Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu*, [w:] *idem*, *Rzeczpospolita i świat*, s. 104.

¹⁹⁰ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 71.

¹⁹¹ Na ten aspekt zwracają uwagę badacze neostoicyzmu w literaturze staropolskiej. Por. E. Lasocińska, *Problem neostoicyzmu w badaniach nad literaturą XVII wieku w Polsce*, s. 243.

*Genii veridici*¹⁹². W przypadku pierwszego z wymienionych dzieł na pierwszy plan rozważań literaturoznawczych wysuwa się zagadnienie charakterystycznego stylu, przesiąkniętego antytezami i paradoksami, w czym w żadnej mierze nie można upatrywać li tylko „barokowych upodobań i zaleceń wywarcia na czytelniku jak największego wrażenia, zadziwienie go i poruszenia”¹⁹³. Jakkolwiek Lubomirski nie cenilby konceptyzmu, w dialogu *O znikomości rad* czytelnik obcuje z wyważoną retoryką oddaną w służbie sceptycznej dialektyki.

Już pierwsze zdania Prawdy i Złudy wpisują się w rozważany powyżej problem kryterium słuszności w przypadku aporetycznych sprzeczności wyrażonych w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*:

Znikomość. Najpiękniejsza ze wszystkich rzeczy, y nayszyteczniejsza iest Rada. *Prawda*. Przyznawam; gdyby umiał człowiek zgadnąć, która mu się dobrze nada¹⁹⁴.

[Vanitas. Pulcherrima omnium, et maxime Principi necessaria res est, Consilium. Veritas. Fateor; si sciat vaticinari, quodnam succedet]¹⁹⁵.

O ile w dialogu *Genii veridici* krytyka współczesności zasadzała się na silnej opozycji wobec mitu zacnej przeszłości, o tyle w dziele *O znikomości rad* Vanitas – podobnie jak Lech – wypowiada idealistyczne i racjonalne przekonania, które nie mają potwierdzenia w rzeczywistości, podczas gdy to przy Veritas pozostaje monopol na twierdzenia zgodne ze stanem faktycznym. Oba dzieła – dzięki swojej dialogicznej strukturze – obrazują kryzys parenezy erazmiańsko-cycerońskiej, na który odpowiadali Machiavelli i szereg sceptycznych myślicieli politycznych, traktując o tym, jak w państwie rzeczywiście jest, nie zaś jak powinno¹⁹⁶. O Vanitas można by powiedzieć – za Arpinatą, Lipsjuszem-Szczerbicem i Fredrą, że głosi rację „jak w Platona *Rzeczypospolitej*, nie jako w pacholstwie Romulusa” (PMP III 40). Do Geniusza i Veritas należy natomiast sceptyczne spojrzenie na rzeczywistość zdeprawowanego państwa, jednak późniejsze dzieło Lubomirskiego stanowi wysokiej próby zamierzenie zespolenia języka wyrazu z wyrażanymi treściami, podczas gdy dialog *Genii veridici* nużyć mógł publicystycznym charakterem wypowiedzi interlokutorów.

Jeśli zgodzić się, że we wczesnym dramacie, jakim w twórczości Marszałka była *Ermida*, autor ustami Adrasta wyrażał aporetyczność rozstrzygania sądów, czerpaną z francuskiej tradycji

¹⁹² Na ten temat najciekawiej pisała P. Buchwald-Pelcowa: *Świat odwrócony Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, s. 137–155. Zob. również: P. Buchwald-Pelcowa, *Satyra czasów saskich*, Wrocław 1969, s. 123–129; B. Choźko, *Pisma polityczne marszałka Lubomirskiego...*, s. 83–89.

¹⁹³ P. Buchwald-Pelcowa, *Świat odwrócony Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 149.

¹⁹⁴ S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 63.

¹⁹⁵ S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 9.

¹⁹⁶ Nieco podobnie napięcie między wskazaniami Złudy i odpowiedziami Prawdy ujmuje Jarosław Poraziński, wskazując, że Veritas „stanowi jakby personifikację praktyki i realizmu, wie, iż potrzeba przyjęcia jakiegoś programu czy propozycji, szczerłość i szlachetność intencji, merytoryczna słuszność nie musi wcale przesądzać o akceptacji, a tym bardziej o woli realizacji” (J. Poraziński, *op. cit.*, s. 67–68).

Rabelais'go i Moliera, zauważyć trzeba, że podobny język znalazł swoje zastosowanie w *De vanitate consiliorum*. W komedii pasterskiej korzystał Lubomirski z farsowego ujęcia filozofa-pirrończyka, późne pismo polityczne nie stawia jednak przed językiem celów satyrycznych, a wykazuje retoryczną podbudowę nierozstrzygalności sądów. Zauważmy, że w dobrze znanym fragmencie *O znikomości rad* na zadające jasnego rozstrzygnięcia pytanie Vanitas, „jak się tedy skończy Seym”, Veritas odpowiada znamienne:

Albo dobrze, albo źle, albo ni tak, ani owak: Jeżeli dobrze? ieszcze nie dobrze, poki nie doświadczysz iesli ieszcze na czym lepszym nie zbywa. Koniec dobrego niedoskonały, często bywa początkiem złego. Jeżeli źle? ieszcze nie źle; ieżeliś mniejsze zło obrał, abyś się uchronił większego; danoć na doświadczenie rostopności twoiey, ieżeli umiesz zle obrucić w dobre¹⁹⁷.

[Vel erit bene, vel male, vel nihil; si bene, nondum bene, antequam cognoveris: si melius, adhuc non desit: finis boni imperfectus saepe principium est mali; si male, nondum male; si minus malum elegiti, ut effugeres majus: datut tibi experimentum prudentiae tuae, utrum scias malum convertere in bonum]¹⁹⁸.

Zamiast zakładanej przez pytanie odpowiedzi twierdzącej lub przeczącej Prawda rozwija swoiście pirrońską, przeczącą logice języka, argumentację: „albo dobrze, albo źle, albo ni tak, ani owak”. Przypomnijmy, że na pytanie rozstrzygnięcia w podobnie aporetyczny sposób odpowiadali bohaterowie literatury francuskiej; Trouillogan w *Gargantui i Pantagruelu* („*Ne l'un ne l'autre et tous les deux ensemble*”) oraz Marfuriusz u Moliera. Aulus Gellius w *Nocach attyckich*, z których nader prawdopodobne, że Rabelais zaczerpnął swój obraz pirrończyka, stwierdzał, że sceptycy powtarzają za myślicielem z Ellidy: „οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθιτέρω” (*ou mallon houtos echei tode e ekeinos e outheteros*), co wyrażać powinno fundamentalną wątpliwość, czy dana rzecz przedstawia się „tak czy inaczej, czy też ani tak, ani owak”.

Powyższa wypowiedź Veritas wyraźnie ustanawia nieweryfikowalność sądów w ocenie zakończenia Sejmu, bowiem kryterium prawdy wydaje się oddalać w czasie od orzeczenia podmiotu. Nawet jeśli w danym momencie uznamy coś za dobre lub złe, w perspektywie czasu może być konieczna korekta sądu – mniejsze zło okaże się w ostateczności waloryzowane, a początkowe dobro zaprowadzi do gorszego. Z tego względu Prawda stara się kontrolować nazbyt pewne i dogmatyczne przekonania Złudy:

Nie możesz mówić, że iest, ale że być może. Od możności zaś, do istotności, daleka iest odległość¹⁹⁹.

¹⁹⁷ S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 124–125.

¹⁹⁸ S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 76 (XII, 13)

¹⁹⁹ S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 88.

[Non potes dicere, quod sit, sed quod possit esse. A posse ad esse longissima distantia est]²⁰⁰.

W *Rozmowach* zauważyć można było na marginesie głównych rozważań autora problem izostenii sądów w kwestiach politycznych, w *Genii veridici* Lubomirski przyjął prosty model sokratejskiego dialogu, w którym Geniusz głównie w oparciu o metodę majeutyczną pomagał Lechowi poznać sceptyczną prawdę na temat obcej mu, współczesnej Lechii, jednak w *De vanitate consiliorum* kontrast między idealną republiką a rzeczywistością XVII-wiecznej Rzeczypospolitej doprowadził w najpełniejszym stopniu do zastosowania pirrońskiego języka „logiki odwróconej”.

Paulina Buchwald-Pelcowa zwróciła uwagę w swoim szkicu o pismach politycznych Lubomirskiego na nader ciekawe, pochodzące z pierwszej połowy XVIII wieku, świadectwo recepcji *De vanitate consiliorum*²⁰¹. David Braun, historyk i niegdyś burgrabia Malborka, blisko związany z Prusami, w encyklopedycznym dziele *De scriptorum Poloniae et Prussiae* zapisał odnośnie do późnego dialogu Marszałka:

Idcirco nos consilia hominum quorumcunque, non ad consumatissima Platonis praecepta, vel Utopiae exempla exigere, nec cum Agrippa omnia ridere, nihil corrigere, tandem nihil credere; Sed cum infirmitate humana potius compati, Deique clementiam pro bono populorum omnium exorare decet²⁰².

Można zauważyć, że ciąg negacji Brauna ustanawia pole ideowe, w którym rozgrywa się treść dialogu; Vanitas przedstawia *praecepta Platonis*, a Veritas zbija jej argumenty, nie wskazując przykładów Utopii w zgodzie zresztą z podważeniem mitu arkadyjskiego w twórczości Lubomirskiego. Niezwykle interesujące wydaje się również zestawienie *De vanitate* z Agryppą. Buchwald-Pelcowa zastanawia się, czy autor zbioru miał na myśli starożytnego sceptyka, Agryppę, czy też XVI-wiecznego Korneliusza Henryka, jednak wydaje się, iż bez wątplenia słuszna jest druga supozycja. Co prawda, wskazanie na pierwszy trop sceptyczny antycznego myśliciela, który mówił o rozbieżności poglądów, stanowi dość oczywiste rozpoznanie refleksji Lubomirskiego, jednak nie poświadcza bynajmniej ani intencji autora, ani też takiego sposobu odbioru czytelniczego. Bliski niemieckojęzycznemu kręgu kulturowemu Braun mógł natomiast bez wątplenia znać popularne i często wznawiane dzieło *De incertitudine*, w którym urodzony w Kolonii, ezoteryczny filozof w istocie wyśmiewał wszystkie nauki i nie próbował dawać wskazówek odnośnie do ich naprawy. Stwierdzenie, że Agryppa miał również w nic nie wierzyć świadczy natomiast o stopniowym zaniku świadomości sceptycznego fideizmu autora w XVIII

²⁰⁰ S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 36.

²⁰¹ P. Buchwald-Pelcowa, *Świat odwrócony Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 148–149.

²⁰² D. Braun, *De scriptorum Poloniae et Prussiae [...] virtutibus et vitis iudicium*, Gedani 1732, s. 225. Podkr. – A.K.

wieku, który przecież gorliwie zalecał ponadracjonalną wiarę w swoim dziele dewaluującym rozum ludzki.

Przeciwstawienie Lubomirskiego Agryppie musiało wspierać się jednak na zauważeniu pewnych zbieżności między nimi, inaczej nie podobna byłoby dokonać w ogóle różnicującego zestawienia. I rzeczywiście zgodzić się trzeba, że w *De vanitate* slychać echa Erazmiańskiej *Pochwały głupoty*²⁰³, która stanowiła jedno z istotniejszych odniesień literackich dla *De incertitudine*, choć Lubomirski zdaje się znacznie bardziej pogrążony w pesymizmie antropologicznym i sceptycyzmie. W przeciwieństwie do Rotterdamczyka Marszałek nie przekonuje, że śmiech i fraszka mogą być źródłem nauki, a satyryczne ostrze pewnych fragmentów dialogu celuje w wykazaniu, że wszystko jest „na opak”, skoro „Rzeczypospolitey ten iest zwyczaj, na swoje zle dobrowolnie iść; na dobro, z ciężkością dać się prowadzić”²⁰⁴. Choć Braun uznawał, że Lubomirski i Agryppa przedsiębrali zgoła odmienne środki w swojej twórczości, dla nich obojga fundamentalne znaczenie miało stwierdzenie ułomności i słabości ludzkiej (*infirmitas humana*).

Na ową niemoc (u Fredry *fragilitas hominum*) pisma polityczne Lubomirskiego nie dają żadnej jednoznacznej recepty, jednak – jak podpowiada Veritas – „co od umysłu zepsowano, od umysłu ma być naprawiono”²⁰⁵. Mimo że przypadek (*fatum*) uznać można za swoiste „słowo-kłucz”²⁰⁶ w rozważaniach Marszałka, autor zdaje się silnie przekonany o odpowiedzialności człowieka zarówno za wywrócenie świata na opak, jak i za jego przywrócenie do porządku. Autor *Przysłów mów potocznych* nieco mniej rygorystycznie traktował zagadnienie:

Nierzadko lekarstwem jest nie stosować żadnego lekarstwa. Nieraz to, czego pragniemy, przychodzi samo z siebie, albo odwrotnie – zło samo z siebie traci na sile i z czasem znika [MPM V 2].

Choć Fredro podobnie jak lwia część intelektualistów i polityków XVII wieku, uznawał przepaść między pospolitymi umysłami a rozumem elity rządzących, jego problematyczna obrona *liberum veto* dawała asumpt do możliwości zmiany politycznej nie tylko dla garstki najwybitniejszych statystów. Lubomirski nie pozostawia jednak żadnych wątpliwości, że jego ocena racjonalizmu miała wybitnie elitarny charakter²⁰⁷. Od czyjego umysłu może być naprawiona Rzeczpospolita?

²⁰³ P. Buchwald-Pelcowa, *Świat odwrócony Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 153. Na temat „psychosocjalnego wizerunku głupoty” w pismach politycznych autora zob. B. Chodźko, *Pisma polityczne marszałka Lubomirskiego...*, s. 72–82.

²⁰⁴ S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 114–115. Oryg. „[...] an ignoras Rerumpublicarum genium esse, in malum suum sponte ire, in bonum suum aegre duci” (S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 65).

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 125. Oryg. „Quod ab animis destructum, animis reparandum est” (S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 76).

²⁰⁶ P. Buchwald-Pelcowa, *Świat odwrócony Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 151.

²⁰⁷ G. Raubo, *Barokony świat człowieka*, s. 96.

Jedną z możliwych odpowiedzi podaje końcowy ustęp rozmowy IV *O radzie*:

Więc poetowie, chcąc Merkuryjusza, swego bożka, poselstwy traktatów wszystkich doskonale wyrazić, dali mu w rękę laskę dwiema wężami obkręconą – żywy hiroglifik każdego negocjatora i statysty, bo każdy, co się traktowaniem bawi, ma mieć dwa węże w uwadze, to jest swój i cudzy fortel. Laska zaś jest mądra i roztropna cnota, która pomiarkowana w szczyrość i subtelność doskonale między temi politycznemi umie rządzić wężami, którą i Prorok opisuje: *Virga virtutis in medio inimicorum*. Ta jest laska prawdziwa merkuryjuszow ziemskich, to chwalebny kaduceusz każdemu traktującemu potrzebny, któremu ja niech jeszcze to przydam *lemma: Magis prudenter quam astute*²⁰⁸.

Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że nobilitacja Merkurego, którego atrybutem był kaduceusz, pobrzmiewa w dziele Lubomirskiego konotacjami z urzędem marszałka wielkiego koronnego. Ten autor uzyskał z rąk Sobieskiego w 1676 roku, kiedy też – jak powszechnie zgadzają się badacze – pracował już nad *Rozmowami Artaksesa i Ewandra*. Przypomnijmy, jak Niesiecki określał rolę tego wysokiego stanowiska: „Co w prywatnym domu gospodarz, to w tej ojczyźnie i na dworze królewskim jest marszałek”²⁰⁹. Być może więc siebie przede wszystkim widział autor w roli owego „merkuryjusza ziemskiego”, dysponującego laską marszałkowską i dowcipnym geniuszem w traktowaniu z ludźmi, jak również liczył na to, że tak właśnie będzie postrzegany przez siebie współczesnych. Gawiński, dedykując Lubomirskiemu jedną ze swoich sielanek z okazji uzyskania urzędu w 1676 roku, zaświadcza o tym, że Marszałka uważał jednocześnie za „spółmieszkańca parnaskiego” i sławnego rozumem potomka wielkiej rodziny („grona wybornego”):

Polskiej Korony Wielki Marszałku i Panie,
lubo Twej sławie wielkiej dosyć sławy stanie,
że brzmi sama szeroce, gdyżeś Ty z tej roty
i grona wybornego, kędy piękne cnoty,
rozum wielki i dzieła wspaniale przodkują,
i te wiekom potomnym dać Cię usilują
w wieczną, trwałą pamiątkę [...].

(J. Gawiński, *Sielanka VIII. Wielka laska*, w. 1–7²¹⁰)

Wagę laski marszałkowskiej, uwypuklonej również w tytule sielanki Gawińskiego, podkreślał natomiast Lubomirski nie tylko w odniesieniu do mitologii, lecz również w oparciu o biblijną księgę Psalmów, w której *virga virtutis* może być rozumiana jednocześnie jako „berło” i „laska”²¹¹. W przekładzie Wujka jednak parafrazowane zdanie brzmiało: „Lasce mocy twoiey wypuści PAN z Sionu: panuy w pośrząd nieprzyjaciół twoich” (Ps 109, 2). Można zatem sądzić, że Lubomirski dążył do manifestacji władzy marszałkowskiej, odwołując się do autorytetu

²⁰⁸ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 79. Podkr. – A.K.

²⁰⁹ Cyt. za: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 3, s. 189.

²¹⁰ J. Gawiński, *Sielanki z gajem zielonym*, s. 58.

²¹¹ W Biblii Tysiąclecia mowa o „berle”, podobnie w angielskim przekładzie Pisma świętego.

antyku grecko-rzymskiego i pism judeochrześcijańskich. Nie bez znaczenia pozostaje również uwypuklenie roli symbolu węża. Zauważmy, że w omawianym *passusie* autor co najmniej dwukrotnie zdaje się nawiązywać do tradycji emblematycznej – nazywając kaduceusz „żywym hieroglifikiem” i dodając od siebie „lemnę”. O całym fragmencie można zresztą powiedzieć, że ma on charakter prozatorskiego objaśnienia do przywołanego obrazu (ikonu) laski Merkurego. Zasadne może być zatem również zaobserwowanie pewnych zbieżności z refleksją Saavedry, którego dzieło kilkakrotnie przywołuje autor. W rozmowie VIII pojawia się bezpośrednio nawiązanie do emblematu LI (ryc. 7) ze zbioru *Symbola politico-christiana* zarówno na poziomie treści subskrypcji, jak i towarzyszącemu jej ikonowi:

Ale jeżeli przez nieufność zda się być komu warowanie jakieś bezpieczeństwa, jakoby uprzedzając zle ostrożnością, które by od kogo przyść miało, trzymając się owej powieści: *Prudent<i> diffidentia nil utilius esse mortalibus*, więc i Sa[a]vedry *emblema* mając na oku, który dwie ręce – znak wierności – oczyma zewsząd oprawił, napomniawszy przez *lemma*: *Fide et diffide...*²¹².

Biorąc pod uwagę wieloznaczność łacińskiego słowa „*virga*” i uwypuklenie związku symbolu węża z kaduceuszem Merkurego, być może Lubomirski miał też w pamięci inne fragmenty dzieła Saavedry, w których wyraźnie to właśnie wąż łączony jest z cnotą *prudētia* i sztuką rządzenia, jak w omawianych emblematkach: XLIII (*Ut sciat regnare*) i XLIV (*Nec a quo nec ad quem*). Przypomnijmy, że hiszpański myśliciel polityczny zalecał przezornemu i roztropnemu władcy nie tylko przywdziewanie skóry lwa, lecz również korony węzowej. Ten drugi motyw polski poeta o szerokich ambicjach przekładać mógł na symbolikę swojej laski marszałkowskiej, która z niego samego czyniła „merkuryjusza ziemskiego”.

O ile elitarny racjonalizm Fredry, jak się zdaje, na przekór założeniom ideowym autora łączył się w późniejszej recepcji z krytyką sarmackiego warcholstwa i anarchią, o tyle Lubomirski objawia się jeszcze silniej jako pisarz i polityk, podporządkowujący swoją refleksję nad państwem i rządzeniem przewodniej roli „oświeconej” magnaterii. Za pospólstwo zdaje się wszak Marszałek uważać nie tylko owych lekarzy, szatniarzy czy celników²¹³, do których wywyższenia w hierarchii społecznej z ironicznym krytycyzmem odnosi się narrator *Genii veridici*,

²¹² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 153. Autor przytoczył lemnę emblematu, ikon przedstawiający zbliżające się do siebie dłonie opatrzone wieloma oczami i sparafrazował pierwsze zdanie subskrypcji. Por. wydanie łacińskie zbioru emblematycznego: „Nihil melius utiliusque mortalibus, prudente diffidentia” (D. Saavedra de Fajardo, *Idea principis christiano-politici, centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649, s. 356). Również w *De vanitate consiliorum* Lubomirski wyraża to samo przekonanie; w rozmowie V (*O posłach i posełstwach*) Veritas stwierdza: „Nic ci pożyteczniejszego przynieść nie może [poseł – przyp. A.K.], nad naukę ostrożności w wierzeniu” (S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 84). Oryg. „Nihil tibi poterit utilius portare, quam Doctrinam caute fidendi” (*De vanitate consiliorum*, s. 30). Saavedra bliski był we wskazanym emblemacie sceptycznym i makiawelicznym wątkom *Politicorum* Lipsjusza, w którym to dziele autor aprobował *diffidentia* i *dissimulatio* jako formę sprytu, która nieznacznie tylko oddala się od ścieżki cnoty. Por. J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady...*, s. 265–266.

²¹³ Por. S.H. Lubomirski, *Genii veridici*, s. 207.

lecz szerokie rzesze drobnej szlachty. Veritas kwestionuje bowiem pożytek płynący z władzy większości, czyli rzeczywistej demokracji:

Mnóstwo umysłów, nie może przynieść rady, tylko różną i wieloraką, częściej się sprzeciwiającą niż zgadzającą [...] Tak bowiem wątpliwa jest o dobrych rzeczach nadzieja, wielu woli powierzona, że łatwiej jest wiele rzeczy złych poprawić jednemu, niż jedną rzecz dobrą wykonać wielom²¹⁴.

[Multitudo animorum non potest adferre Consilia, nisi multa, nisi varia; saepius secum pugnancia, quam cohaerentia [...]. Ita enim dubia est bonarum rerum spes, multorum voluntari concredita, ut possibilis sit multas res malas emendari ab uno, quam unam rem bonam perfici a multis]²¹⁵.

Historycy zwracają uwagę, że w pierwszych latach rządów Augusta II Mocnego, między 1697 a 1700 rokiem, Lubomirski reprezentował stanowisko przeciwne szlacheckiemu programowi Stanisława Antoniego Szczuki, które określić można jako „magnacko-senatorskie”²¹⁶. Literacką realizację owego programu można odnaleźć właśnie w *De vanitate consiliorum*. Jak stwierdza Bogusław Dybaś:

Jest tu więc wyrażona dążność do zepchnięcia sejmu do roli dekoracji, zastąpionej przez organy sprawniejsze i zależniejsze od króla. Innymi słowy także w praktyce politycznej marszałek obawiał się owej „nayıpotężniejszego Orła kunsztownej klatki” i pokazywał drogę, którą w *De vanitate consiliorum* wieńczy absolutystycznie brzmiące: „Radź się raczej sam siebie...”²¹⁷.

Z arystokratyzmem sztuki rządzenia wielmoży koresponduje naturalnie wyrażony nie tylko w pismach politycznych, lecz również w *Ermidzie*, dyktat kontentowania się swoim stanem. Znajomość swojego miejsca w strukturze społecznej powinna zapewniać magnaterii kierownictwo w prowadzeniu polityki państwa, dzięki czemu – w mniemaniu Lubomirskiego – można by przywrócić „światu odwróconemu” jego dawną świetność.

5. W kręgu sceptycznego antyintelektualizmu

W skrajnej opozycji do elitarnego charakteru poglądów Lubomirskiego na sztukę racjonalnego rządzenia stoi pierwsza rozmowa między Artaksem i Ewandrem, poświęcona „naukom i prostocie”, w której do głosu dochodzi kolejny sceptyczny aspekt kompleksu prymitywistycznych idei autora. Pretekstem do tego dyskursu stało się dla rozmówców postrzeżenie na dworze pewnego kawalera, który „nic prawie nie uczynszy się, ma taką

²¹⁴ S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 119–120.

²¹⁵ S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 70–71.

²¹⁶ B. Dybaś, „*De vanitate consiliorum*” a postawy i poglądy polityczne S.H. Lubomirskiego w pierwszych latach panowania Augusta II, [w:] *Barok – Psalmodia – Sarmatyzm*, s. 78. Jako pierwszy postrzeżenie dialogu Lubomirskiego w ścisłym związku z pierwszymi latami panowania Wettina, uznając go za pamflet polityczny, zaproponował Jacek Staszewski (*op. cit.*, s. 737–740).

²¹⁷ B. Dybaś, *op. cit.*, s. 80.

w rzeczach biegłość, że mu trudno przybrać równego”²¹⁸. Między bohaterami dochodzi do krótkiej wymiany zdań, w której Artakses opowiada się za prostotą cnoty, którą reprezentować miałby ów mężczyzna, podczas gdy Ewander zarzeka się na sposób stoicki, iż kultywowanie cnoty wymaga „polerunku” w oparciu o nauki, co motywuje pierwszego z nich do wygłoszenia dłuższego monologu w obronie swojego twierdzenia.

Uczony Artakses dokonuje więc w rozmowie z niemniej erudycyjnym przyjacielem bezpardonowej deprecjacji nauk i apologii światła naturalnego, w której nawiązuje do szeregu podlegających stopniowej konwencjonalizacji idei kształtujących nowożytną kulturę intelektualną od wczesnego wieku szesnastego, kiedy to generacja humanistów poczęła kwestionować monopol nauki scholastycznej na prawdę. W odpowiedzi na kontrargument Ewandra przypomnijmy, że Witwicki w *Abrysie* stwierdzał, że nauka „tylko przepoleruje rozum i dowcip, że jest na potym w obrotach prędszy, ale nie ukontentuje”²¹⁹. Punktem wyjścia krytyki biskupa poznańskiego było, co prawda, twierdzenie, że – w przeciwieństwie do wiary – świeckie nauki nie mogą przynieść człowiekowi szczęścia, choć jednak w wywodzie Artaksesa opozycja wiary i wiedzy nie jest kluczowa, kierunek refleksji w obu przypadkach wykazuje spore zbieżności. Bohater *Rozmów* w mniej rygorystyczny sposób, odpowiadający swobodzie konwersacji i eseju, przedstawia, podobnie jak Witwicki, katalog próżnych i niemiarodajnych dyscyplin (gramatyka, lingwistyka, polityka, oratorstwo, teologia, filozofia, fizyka)²²⁰.

W przeciwieństwie do nurtu sceptycznego fideizmu, który reprezentowali – między innymi – Gianfrancesco Pico della Mirandola, Agryppa, Charron i wreszcie biskup Witwicki, w *Rozmowach* napięcie ideowe wytwarza się między waloryzacją naturalnej prostoty, tożsamej z cnotą, a zmyślnością i sztucznym wykwintem nauk. Artakses ulega pokusie prymitywizmu w obu jego podstawowych aspektach: chronologicznym i kulturowym²²¹. Krytykując dyscypliny językoznawcze powiada najpierw:

Aza nie lepiej za Adama cnota kwitnęła, kiedy tylko jednym językiem mówiono? *Ecce unus est populus et unum labium omnibus*. Dopiero w Babel z zazdrością, nienawiścią i inszem występkami różnych języków terminy i mowy zjawily się. Nie pomogło to co cnocie? Bynamniej²²².

²¹⁸ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 26.

²¹⁹ J.S. Witwicki, *Abrys*, s. 64. Podkr – A.K.

²²⁰ Dariusz Chemperek, zauważywszy w *Abrysie* pewne zbieżności z *Ermidą*, wykazywał, że Witwickiemu mogła być znana twórczość Lubomirskiego dzięki łączącej ich obu bliskości dworu Sobieskiego (D. Chemperek, *op. cit.*, s. 248–249). Opublikowane dwa lata przed traktatem biskupa *Rozmowy Artaksesa i Ewandra* również mogły być nieobce Witwickiemu. Choć trudno wyobrazić sobie, by całość rozważań zawartych w rozdziale X *Abrysu* inspirowana była dyskursem *O naukach i prostocie*, rozważania Artaksesa odbijają się pewnym echem w dziele religijnym.

²²¹ Por. A.O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, s. 1–11.

²²² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 27.

W zgodzie z genealogią i antropologią biblijną jako pierwszy zostaje wysunięty więc argument „złotego wieku” odniesiony do księgi Genesis. Topos wieży Babel ujęty zostaje w perspektywie bliskiej biblijnemu prymitywizmowi, który wyrażał Kohelet („Bóg uczynił człowieka prawego, a od się tam wdał w niezliczone gadki”). Lubomirski siódmy rozdział *Eklezjastes*a pointował natomiast tak:

Stworzył człowieka Bóg i w szczerzej cnotie;
Lecz on mniej bacznym i nazbyt ciekawym
W wątpliwych węzłach zwikłał swe zabawy.
A któż tak mądry i kto jest, co snadnie
Zrozumie słowo i treść jego zgadnie?
(S.H. Lubomirski, *Eklezjastes*, w. 572–576)

Na marginesie warto zauważyć, że z intencją satyryczną i krytyczną zagadnienie pomieszania języków odnosił poeta w *De vanitate consiliorum* do posłów:

Znikomość. Posłowie Ziemiści już się ześli do Izby. *Prawda*. Winszując: będą niebiescy, jeżeli zgodni. *Znikomość*. Wszyscy wprzód słuchali Mszy Wielkiej o S. Duchu. *Prawda*. A przecież, nie widzę, żeby co odebrali z darów Ducha S. oprócz różności języków²²³.

[VAN. Nuntii Terrestres ex Provinciis jam convenerunt in Cameram. VER. Gratulor! Erunt coelestes si concordēs. VAN. Omnes prius audiverunt Missam votivam de Spiritu Sancto. VER. Et tamen hucusque non videntur quidquam accepisse de septem donis, praeter diversitatem linguarum]²²⁴.

Odszedłszy od szczeroci i prostoty cnoty człowiek, skażony doświadczeniem budowy wieży Babel, wikła się w niezgodę płynącą z różnorodności języków i opinii, którą podtrzymuje rozwój nauk. Veritas w humorystycznej grze słów rozgranicza posłów ziemskich i niebieskich, odmawiając tym pierwszym zdolności do jedności. Od mitu złotego wieku Adama Artaksesa przechodzi natomiast do prymitywizmu kulturowego, wskazując na szlachetność „mniej cywilizowanych” narodów:

Widziemy przy tym, że wszystkie narody, co ich grubemi i prostemi zowiemy, bardziej pilnują i sprawiedliwości, i prawa, i pobożności, i przystojności, niż insze, co się uczonemi, mądrymi i ćwiczonemi być popisują. Kiedy się sądzą, nie ufają w jurystów, ale w słuszność, bo subtelności nie znają ani się spodziewają fortelów i dowcipnych obron po sobie; kiedy zaś z sobą traktują, prędzej sobie uwieryą i dotrzymają, bo nie wiedzą, co to jest pretekst, co *clausula*, co *salva*, co *garantia*, ale z przyrodzenia dobrze wiedzą, co słowo, co obietnica, co szkoda, co pożytek, co cnota²²⁵.

²²³ S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 114.

²²⁴ S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 63–64.

²²⁵ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 27.

Lubomirski podejmuje w tym wątku prastarą, co prawda, ideę przeciwstawienia zdeprawowanej cywilizacji modelu „szlachetnego dzikusa”²²⁶, która od antyku stanowiła drugi biegun charakterystycznego dla europejskiej geografii kreacyjnej²²⁷ ksenofobicznego poglądu na barbarzyństwo. Sam Tacyt, na którego cześć napisał Marszałek młodzieńczy sonet, przyczynił się do rozwinięcia waloryzowanego mitu prymitywnych German, przeciwstawionych zepsuciu imperium rzymskiego, a o takim kierunku jego recepcji w XVIII wieku zaświadcza między innymi Jean-Jacques Rousseau. Pisząc o nielicznych ludach, które uniknęły „zarazy czezej wiedzy”, autor sugestywnie nawiązywał do obrazu zawartego w dziele *De origine et situ Germanorum*:

Takimi byli Germanie, których czystość, niewinność i cnoty z ulgą malowało pióro znużone kreśleniem ohyd i zbrodni narodu wykształconego, opływającego w dostatki i tonącego w rozkoszach²²⁸.

To jednak zapewne *Próby* Montaigne’a stanowiły dla XVII-wiecznego autora najbardziej atrakcyjne poznawczo źródło omawianych idei, zaktualizowane w obliczu poznania Nowego Świata. Rozważania francuskiego myśliciela sytuowały się z pewnością w bliskości nadrzędnego dla rozmowy *O naukach i prostocie* problemu przyrodzonego rozumu, bowiem w znamienym eseju *O kanibalach* Montaigne wyprowadzał z relatywizmu kulturowego przede wszystkim wnioski o uniwersalności „naturalnego światła”. Proklamowany przez niego stosunek do prymitywnych kultur oddają słowa:

Oni są dzicy, tak samo jak dzikimi nazywamy owoce, które natura wydała z siebie i naturalnego rozwoju; gdy, w istocie, raczej winni byśmy nazywać dzikimi te, które myśmy skazili swymi wymysłami i odwrócili od przyrodzonego porządku. W owych mieszczą się w pełnej żywości i krzepocie prawdziwe, użyteczne i przyrodzone cnoty i właściwości; w naszych zbędkariliśmy je, stosując do potrzeb naszego zepsutego smaku²²⁹.

Artakses-Lubomirski i Montaigne w miejsce aksjologicznej opozycji cywilizacji i dzikości przyjmują przeciwstawienie przyrodzonego porządku i skażonej wymyślnym smakiem kultury.

²²⁶ O antycznych wyobrażeniach „szlachetnego dzikusa”: A.O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, s. 287–367. Warto podkreślić, że już w *Państwie* Platon zdawał sobie sprawę z niechybnego dążenia społeczności do zbytku przeciwstawionego prostocie, co zawarł w dialogu Glaukona i Sokratesa w księdze II, w której ten drugi – prowokowany pytaniami rozmówcy – mówi ironicznie: „Bo tamte [proste – przyp. A.K.] rzeczy niejednemu, zdaje się, nie wystarczą, ani tamten sposób życia, tylko przyjdą do tego kanapy i stoly, i inne sprzęty, i przysmaki, i kadzidla, i dziewczęta, i ciastka, a wszystko to aby różnorodne. A z tych rzeczy, o którechmyśmy na początku mówili, to już nie trzeba zakładać tylko tego, co potrzebne: domy i ubrania, i buty, tylko trzeba malarstwo wprowadzić i kolorowe sztukaterie, i dywany, i złoto, i kość słoniową i wszystkie takie rzeczy sobie zdobyć” – Platon, *Państwo*, przeł., wstępem i koment. opatrzył W. Witwicki, Kęty 2003, s. 67 (II, 373).

²²⁷ Na temat geografii kreacyjnej i greckiego pojęcia barbarzyństwa zob. E. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 96–97.

²²⁸ J.-J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł., słowem wstępnym i przyp. opatrzył H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 18.

²²⁹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 306.

Jak wiadomo, to napięcie ideowe sytuować będzie się w centrum refleksji moralno-politycznej generacji oświeceniowej, oscylującej między pochwałą a deprecjacją postępu w naukach. Dla drugiej z tych postaw kluczowe okaże się słynna rozprawa Jeana-Jacques'a Rousseau zgłoszona na konkurs Akademii w Dijon (1750) i rozwijająca negatywną odpowiedź na zadany temat: *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?*. Polemikę z francuskim myślicielem podjął Stanisław Leszczyński, którego wypowiedź bliska jest wstępnej obiekcji Ewandra, oponującego w rozmowie z Artaksem:

[...] człowiek dosyć ma (jako zwierzę rozumne) sposobności do poznania złego i dobrego, ale przecię cnota bez polerunku i nauk ma coś w sobie ostrego i nieprzyjemnego, dlatego potrzeba, aby – naukami wypolerowana – mogła być miłsza i wdzięczniejsza wszystkim²³⁰.

W 1751 roku Leszczyński replikował natomiast Rousseau w słowach:

Nie przeczę, że natura sama z siebie dosyć jej piękna, lecz do czegoś zmierzają badania uczonych, jeśli nie do zgłębienia i dziwienia się jej pięknościom, przenikania jej tajemnic i odkrycia jej działań. [...] Czyliż obyczaje mniej czyste będą, kiedy się rozum oświecisz stanie? [...] Gdyby rozum nas nie oświecał i nie kierował nami, wówczas pomieszani z zwierzętami, rządząc się instynktem wkrótce zapewne równie byśmy się do nich moralnie zbliżyli jak już fizycznie dość zbliżeni jesteśmy²³¹.

Artakses rozwija jednak dość oryginalną w dobie przedoświeceniowej argumentację biegunowo przeciwstawną późniejszym reakcjom na Rousseau'owską deprecjację nauk. Co istotne, wpisuje w swoją refleksję nawet radykalne twierdzenie o rozumności zwierząt, biegunowo odmienne od antropocentrycznego przeświadczenia Leszczyńskiego, że to *ratio* odróżnia człowieka – mimo fizycznego podobieństwa – od amoralnych zwierząt:

Aza pszczoły nie mają króla i przyrodzona cnota od natury nie dała im tylo światła, że się – z podziwieniem samego człowieka – bez nauki rządzić i cnotę zachować mogą²³².

I w tym aspekcie Lubomirski mógł podążać tropem lektury Montaigne'a, który nie tylko wywraćcał na opak tradycyjne w europejskiej kulturze wartościowanie dzikości, lecz również relatywizował świat człowieka w odniesieniu do królestwa zwierząt²³³. W *Apologii Rajmunda Sebonda* odnaleźć można wątki zrywające z trwałą, arystotelesowską definicją człowieka jako (jedynego) zwierzęcia rozumnego:

²³⁰ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 26.

²³¹ S. Leszczyński, *Odpowiedź Stanisława na rozprawę uwieńczoną przez akademię w Dijon, przez obywatela geneńskiego napisaną*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*, t. 1: *Okres saski: 1700–1763*, s. 483. Autor ogłosił swoją replikę na łamach „*Mercure de France*” w 1751 roku, w 1828 roku tekst został zamieszczony przez Kajetana Lubicz-Niezabitowskiego w zbiorze: *Rys życia i wybór pism Stanisława Leszczyńskiego ogłoszony w języku ojczystym*.

²³² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 27.

²³³ Oczywiście już starożytność znalazła idee supremacji świata zwierząt nad kulturą człowieka. Demokryt zaznaczał, że zwierzęta są mądrzejsze od ludzi, gdyż wiedzą, co i w jakiej ilości potrzebują. Zob. więcej: A.O. Lovejoy, G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, s. 389–420.

Zresztą, jakichż władz naszego rozumu nie dostrzegamy w zachowaniu się zwierząt? Czyż istnieje społeczność ustanowiona z większym porządkiem, podzielona na więcej szarż i urzędów i stateczniej kierowana niż jest królestwo pszczół? Ów tak harmonijny podział zajęć i obowiązków, czyż możemy sobie wyobrazić, aby istniał bez rozumu i myśli?²³⁴

Nawet jeśli Lubomirski w istocie inspirował się Montaigne'owską pochwałą racjonalności zwierząt, to zauważyć trzeba, że przykłady przewyższających ludzką filozofię i naukę fizyki działań „bezrozumnych” stworzeń nie znajdują swojego pierwowzoru w *Apologii*. Artakses poświęca zagadnieniu cały passus:

Ale nawet i zwierzęta bezrozumne więcej niż filozofowie nauczyły nas natury. Jaskółka dzieci ślepe ziemię przyniesionym do widzenia przywraca; kruk gniazdo postronkami skrepowane i dzieci powiązane uwalnia bez odwiezywania żadnego; czyż gniazdo swe ukryć i niewidome sprawić umie; pies ma trawę, którą się leczy i która jego naturze służy; ryś z moczu swego urodzony kamień grzebie i chowa na skryte mocy przyrodzenia, ledwo nam wiadomy; orzeł płodowi swemu kamień służący wynalazł, którego i ludzie zażywają, a przyczyny tego żadnej dać nie mogą. Cóż tedy ma fizyk doskonalszego w swych mowach, swarach i argumentach nad proste światło przyrodzenia, którego i bestyje są ucześnikami? Tylko cnotcie przeciwną gadliwość i rozprawność uporną i lekkomyślną, która do cnoty nic nie pomaga, a siłę i bardzo przeszkadza²³⁵.

Sekstus Empiryk, choć zaznaczał, że proponowany przez niego wywód ma charakter zgoła humorystyczny, a wycelowany jest w ośmieszenie twierdzeń dogmatyków, również wykazywał na przykładzie psa, uznanego za stworzenie najbardziej przeciętne, cechy zwierzęce równe człowiekowi lub wręcz doskonalsze. Wszak w *Odysei* to Argos jako jedyny rozpoznał swego pana po powrocie na Itakę²³⁶. W podobnym duchu, nawiązując do topiki afektów zwierząt, Potocki wyraził w cyklu epicedialnym *Smutne żabany* przekonanie, że „Siela psów w afekcie ku człeku przodek bierze” (II, w. 4), a następnie rozwijał obraz wiernego Argosa:

Z wojny trojańskiej wrócił Ulisses do domu
Jeden pies, powąchawszy tylko pańską stopę,
Wszystkich uprzedził, nawet żonę Penelopę.

(W. Potocki, *Do J[ego] M[ości] P[ana] Starosty Sądeckiego...*, w. 10–12²³⁷)

Niezwykle istotne dla nowożytnej literatury utopijnej i krytycznej wobec europejskiej cywilizacji wydaje się również twierdzenie Artaksesa, że „grube i proste narody” zachowują cnotę i uczciwość, nie znając fortelów, dowcipów i zaawansowanej terminologii, która jedynie mąci poznanie i zgodę społeczną. Wyraża się w tym przeświadczeniu kielkująca w nowożytności myśl, że język narzuca podmiotowi wyobrażenie świata. Skoro w słowniku Tatarów nie figurują słowa „pretekst”, „*clausula*”, „*garantia*”, w ich świadomości również nie funkcjonują pojęcia

²³⁴ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 154–155.

²³⁵ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 30.

²³⁶ Zob. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, I, 14.

²³⁷ Na podst.: W. Potocki, *Smutne żabany*, oprac. zespół pod kierunkiem R. Krzywego, Warszawa 2012, s. 50.

i zachowania, do których odnoszą się określone znaki językowe, a co za tym idzie – jak twierdzi bohater *Rozmów* – opierają się oni jedynie na przyrodzonych wartościach. Podobnie, w Szekspirowskiej *Burzy* Kaliban nauczył się przeklinać dopiero wówczas, kiedy Miranda nauczyła go „europejskiego” języka. Natomiast we wczesnoświeceniowym arcydziele, *Podróż Gulinera* (1726)²³⁸, Jonathan Swift na podobnych przesłankach oparł swój satyryczny pean na cześć rozumnych koni (Houyhnhnmów), które nie potrafiły pojąć, co oznacza wśród ludzi kłamstwo i oszustwo, bowiem logika ich języka, a zarazem rozumowania nie pozwalała im na stwierdzanie fałszu. Jak przekonywał podróżnika szlachetny przedstawiciel utopijnej krainy:

[...] mowa służy, abyśmy mogli się wzajem rozumieć i otrzymywać wieści o faktach; tak więc, jeśli ktoś *powie coś, czego nie ma*, owe cele zostają zniszczone, gdyż nie mogąc go pojąć właściwie, zostalbym doprowadzony przez niego do stanu gorszego niż początkowa moja niewiedza, ponieważ musiałbym uwierzyć, że rzecz jest *czarna*, podczas gdy jest *biała*, a *krótka*, gdy jest *długa*²³⁹.

Z nieco odmiennej perspektywy krytyki europejskich pojęć i nauki języków obcych dokonywał również w *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach* mądrzec Nipuanów, Xaoo:

Powiedałeś mi, iż skoro w niemowlęcym wieku zaczynacie gadać, każą wam znowu wszystko inaczej nazywać, niżeliście dotychczas nazywali, a gdy znowu nauczą się tego innego nazywania, znowu inaczej rzeczy nazywać uczy się. Powiedz mi, proszę, może być większe szaleństwo nad te?²⁴⁰.

U podstaw prymitywistycznych poglądów Artaksesa, które w pełni rozwinięte dopiero kolejne stulecie, leży przeświadczenie o przyrodzonym świetle rozumu, przynależne nie tylko przedstawicielom wszystkich grup społecznych, lecz właściwie wszystkim stworzeniom. Podobnie jak cywilizacji człowieka *sensu largo* przeciwstawione zostało królestwo zwierząt, można rozumieć analogicznie, że w opozycji do intelektualistów i erudytów przytacza Artakses w dalszym toku wywodu – obdarzane pogardą w większości pism Lubomirskiego – pospółstwo:

Prostackto zaś i gmin wiejski aza nie lepiej każdej rzeczy natury pozna, tak że często filozof od pasterzów nauczyć się może, czego natura co czemu dała? O, lepiej wiedzą i czasy urodzajów, i przyrodzenia ziemie, i własności drzewa, i znaki deszczów, grzmotów, suszą, powodzi, i natury zwierząt, i gniazda ptaków, i przymioty ich w naturze, rodzaje i sposobność każdej rzeczy, której się pracą i ręką dotknęli. Filozof zaś – z lenistwa i próżnowania – racyjami chce się wynieść i woli gadać niż pracować: ani tym próbuje swych przyczyn, czego sam doszedł, tylko co mu

²³⁸ Pierwsze wydanie kontrowersyjnej, brytyjskiej powieści w drukarni Benjamina Motte’a przypada na 1726 rok, jednak to zostało mocno okrojone w stosunku do oryginału manuskryptu Swifta. Dlatego jako *editio princeps*, zgodną z intencją autora, uznaje się publikację z 1735 roku (w oficynie George’a Faulknera).

²³⁹ J. Swift, *Podróż Gulinera do wielu odległych narodów świata*, przeł. i posł. opatrzył M. Słomczyński, Wrocław 1988, s. 242.

²⁴⁰ I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, z autografu wyd., wstępem i przyp. opatrzył B. Gubrynowicz, wyd. 5, Wrocław 1950, s. 85.

albo *Plato*, albo Arystoteles, albo który umarły filozof na papierze zostawił. Prostack zaś ustawicznie pracuje i nie racyjami, tylko dowodami zaciąga w naturze pewności²⁴¹.

W tym punkcie Lubomirski sytuuje się, co prawda, w obrębie dość konwencjonalnej krytyki spekulatywnej wiedzy, opierającej się na zarzucie nieprzystawalności do praktyki życia, lepiej znanej prostym umysłem, na co w literaturze staropolskiej dobitnie wskazywała anegdota o Talesie, powtórzona za Diogenesem Laertiosem przez Bielskiego i Witwickiego. Jednak najbardziej oryginalnym rysem refleksji Marszałka było uwypuklenie związku między prostym rozumem a normatywnym pojęciem natury. Z pewnością asumpt do takiego ujęcia racjonalizmu dawała już sama lektura *Prób* Montaigne'a, bowiem w *Apologii Rajmunda Sebond* zakłada się, że natura wyposażyła wszystkie stworzenia – tak człowieka, jak i zwierzę – we wszystkie potrzebne do życia przymioty:

Natura umiłowała jednako wszystkie stworzenia; nie masz ani jednego, którego by w pełni nie obdarzyła wszystkimi środkami potrzebnymi do utrzymania bytu. [...] W porządku świata panuje większa równość i bardziej jednostajny podział²⁴².

Sprawiedliwa dystrybucja dóbr obejmuje również przyrodzony rozum, który dopiero przez wymyślność kultury i oddalenie od natury naznacza człowieka ułomnością. Również w eseju *O kanibalach* podkreśla Montaigne z wyraźną rewerencją, że swoją wiedzę na temat nieeuropejskich ludów czerpał ze świadectwa człowieka „prostego i nieuczonego”²⁴³; ten bowiem ma lepiej wyrażać prawdę niż bardziej spekulatywny i wyrafinowany umysł. Należałoby jednak w tym miejscu przede wszystkim zadać pytanie o to, z jakich XVII-wiecznych źródeł czerpać mógł Lubomirski włożoną w usta Artaksesa refleksję na temat rozumu.

Idea prawa naturalnego swój kanoniczny wyraz uzyskała w XVII wieku w pismach Hugona Grotiusa (w szczególności w *De iure bellis ac pacis* z 1625 roku), którego Lubomirski wymienił wśród aprobowanych neoteryków w rozmowie III *O stylu*²⁴⁴. Można również sądzić, że sporo dzieł holenderskiego jurysty, podkreślającym ideę apetytu społecznego (*appetitus societatis*)²⁴⁵, zawdzięcza wprowadzający ustęp dyskursu *O trakatach*, w którym stwierdza się, że zarówno na poziomie relacji jednostkowych, jak i ponadnarodowej państwowości „ludzie

²⁴¹ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 29. I tej krytyce spekulacji bliski będzie Krasicki w swojej utopijnej powieści. Xaoo wyśmiewa bowiem absurdalne przekonanie Europejczyka o sztuce rolnictwa: „[...] te rzeczy opisane są w księgach, a nasi rolnicy pisać nie umieją. Ci, którzy nam te tajemnice odkryli, po większej części może i nie widzieli, jak się grunt uprawia, i z tej przyczyny większego uwielbienia godni, że samym umysłu swego natężeniem dociekli tego, czego ich przodków ustawiczna praca dokazać mogła” (I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, s. 94).

²⁴² M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 156–157.

²⁴³ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 305.

²⁴⁴ Artakses powiada w rozmowie III: „Grocjusz – holenderskie dzieła rozsądnie i uczenie” (S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 50).

²⁴⁵ B. Straumann, „*Appetitus societatis*“ and „*oikeiosis*“, „Grotiana” 2003/2004, vol. 24/25, s. 41–66.

ludźmi stoją, człowiek się bez człowieka obejść nie może²⁴⁶. Grotius, uznając Boga za ustawodawcę prawa naturalnego, ustanowił *ratio recta* właściwym i wystarczającym przymiotem człowieka, pozwalającym na poznanie *ius gentium*²⁴⁷:

Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub jej nakazuje²⁴⁸.

Nie ulega wątpliwości, iż idea światła przyrodzonego rozumu w stuleciu „rozprawy o metodzie” w szczególny sposób łączy się z myślą Kartezjusza, lecz pozostaje kwestią dyskusyjną, czy Lubomirski rzeczywiście znał pisma autora *Rozprawy o metodzie*²⁴⁹. Największe pokrewieństwo ze względu na formę przekazu i wypowiedane treści rozmowa *O naukach i prostocie* wykazuje z dialogiem *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, w którym Poliander charakteryzowany jest – naturalnie z intencją aprobatywną – jako człowiek „przeciętnego umysłu, którego sądu jednak nie mać żadne fałszywe mniemanie i którego rozum posiada całą czystość przyrodzoną²⁵⁰. To zaś może nam przywołać na myśl owego kawalera, poznanego przez Ewandra w „cudzych krajach”²⁵¹, który daje rozmówcom pretekst do debaty nad prostotą. W *Odpowiedzi na zarzuty szóste* Kartezjusz również rozróżniał wiedzę refleksyjną od naturalnego zmysłu poznania:

[...] przy pomocy owego wewnętrznego poznania, które zawsze wyprzedza [poznaniu] refleksyjne i które w odniesieniu do myślenia i istnienia do tego stopnia jest wrodzone wszystkim ludziom, że choć może obarczeni przesądami i zważający bardziej na słowa niż na znaczenia słów moglibyśmy sobie wyobrazić, że jej nie posiadamy, to jednak w rzeczywistości nie moglibyśmy [jej] nie posiadać²⁵².

Niemniej jednak można sądzić, że również same *Próby* mogły dostarczyć autorowi inspiracji do przewartościowania nauki i pochwały prostego rozsądku. Pamiętać też trzeba, że

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 63.

²⁴⁷ J.A. van der Ven, *Human Rights or Religious Rules?*, Leiden 2010, s. 156.

²⁴⁸ Na podstawie przełożonego przez Remigiusza Bierzanka fragmentu *De iure bellis ac pacis*, zamieszczonego w: A. Sajkowski, *Barok*, wyd. 2 popr., Warszawa 1987, s. 150.

²⁴⁹ Znajomość idei kartezjańskich zdają się sugerować Barbara Otwinowska i Grzegorz Raubo. Mocno zachowawczy stosunek do tej kwestii przedstawia M. Skrzypek (*Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego*, s. 94–98).

²⁵⁰ R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło rozumu przyrodzonego*, [w:] *idem*, *Prawidła kierowania rozumem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 120. W niedokończonym przez Kartezjusza dialogu występują trzy postaci: Poliander, nieposiadający żadnego formalnego wykształcenia filozoficznego, Epistemon, reprezentujący dawny model spekulatywnej wiedzy książkowej, i Eudoks, filozof kartezjański. Autor zapewne widział w dialogu formę popularyzatorską, możliwe również, że nawiązywał do gatunku z uwagi na przykład Galileusza. Jednak dzieło Kartezjusza opublikowane zostało w przekładzie na holenderski w 1684 roku, a w wersji łacińskiej znalazło się w druku dopiero w 1701 roku (w zbiorze *Opera posthuma*). Wydaje się więc mało prawdopodobne, by Lubomirski – nawet jeśli pisma filozofa nie były mu obce – znać mógł dialog *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*.

²⁵¹ Taką sugestię rozwija w relacji *Rozmów* do dialogu Kartezjusza G. Raubo (*Światło przyrodzone*, s. 117).

²⁵² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 315.

zarówno dzięki rozwijaniu inspiracji Montaigne'owskich przez Charrona i libertynów francuskich, jak i w obliczu kartezjanizmu czy logiki Port-Royal pojęcie światła naturalnego utożsamionego z *sens commun* stało się rodzajem dobra wspólnego XVII-wiecznej formacji intelektualnej.

Bohater powieści *Tamten świat* Cyrano de Bergeraca, polemizując z wicekrólem Kanady, który reprezentował częściowo poglądy „ojców Jezuitów”, swoją nieco humorystyczną argumentację na rzecz heliocentryzmu rozpoczął od znamiennej deklaracji:

Po pierwsze, biorąc na zdrowy rozum [*sens commun*], Słońce ulokowało się pośrodku Wszechświata, a ponieważ wszelkie ciała w Naturze łakną owego elementarnego ognia znajdującego się w sercu jej Królestwa, by mógł zaspokajać szybko każdą ich potrzebę – podobnie części rodne umieszczone są zawsze pośrodku ciała: takie więc miejsce mądra natura wyznaczyła zarówno genitaliom człowieka, jak i pestce jabłka czy śliwki²⁵³.

Następnie bohater odżegnuje się od takich tradycyjnych pojęć spekulatywnych w astronomii, jak koła koncentryczne czy epicykle, by wprowadzić normatywną koncepcję natury:

Mówmy tylko o przyczynach naturalnych tego ruchu. Wy [jezuici, scholastycy – przyp. A.K.] musicie powoływać się na inteligencje poruszające waszymi globami i rządzące nimi! Ale ja, nie zakłócając spokoju Najwyższej Istocie, która, nie wątpię, stworzyła Naturę całkiem doskonałą, a której mądrość zasadza się na tym, że wykończywszy ją pod jednym względem, nie zaniedbała jej pod innymi – ja, powiadam, znajduję w Ziemi siły wprawiające ją w ruch²⁵⁴.

Cyrano pedantyzmowi nauki przeciwstawia zatem pewność odnośnie do racjonalnej i doskonałej natury, z której każdy może czerpać prawdy zgodne ze zdrowym rozumem (*sens commun*)²⁵⁵. Ciasnotę umysłów uczonych piętnował zresztą wolnomyśliciel już wcześniej w komedii *Le Pédant joué* (1645), w czym wpisywał się w powszechny nurt umiarkowanego sceptycyzmu francuskich wolnomyślicieli, którzy wspierali się na przykładzie antyscholastycznych humanistów XVI wieku, od subtelnie ironicznego Erazma, przez rubasznego Rabelais'go, po – naturalnie – Montaigne'a. W eseju *O bakalarstwie* (*Du pédantisme*) ten ostatni pisał:

Natura, dla pokazania, iż nie ma nic niewydarzonego w tym, co ona działa, często w narodach najmniej wykształconych w sztukach stwarza produkty ducha, które idą o lepsze z najbardziej mistrzowskimi utworami. [...] Umiemy mówić: „Cycero powiada tak a tak; oto obyczaje Platona;

²⁵³ S. Cyrano de Bergerac, *Tamten świat*, s. 57. Podkr. – A.K.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 58–59.

²⁵⁵ Za parodystycznymi dysputami zawartymi w powieści kryje się filozoficzna idea kosmologiczna rozwijana przez Cyrano, jednak z perspektywy rozważanej tu problematyki kluczowe jest zrozumienie, że autor nie podaje tych refleksji w formie rygorystycznego wywodu naukowego, a zgodnie z powszechną tendencją wolnomyślicielską zachowuje sceptyczną postawę wobec wiedzy spekulatywnej i książkowej, by swojego, bądź co bądź, erudycyjnego bohatera przedstawić po części jako „prostaka”, który na zdrowy rozum próbuje brać prawdy absurdalnie wyrafinowane w scholastycznej nauce. Na temat poglądów Cyrano zob. przede wszystkim: J.S. Spink, *op. cit.*, s. 71–91.

to własne słowa Arystotelesa”, ale my, cóż mówimy my sami? Co myślimy? Co robimy? Toż samo potrafilaby i papuga²⁵⁶.

Powyższy fragment wyraźnie ukazuje zespolenie kilku kompleksów idei w duchu rozważanego tu sceptycznego antyintelektualizmu: pochwały zdrowego rozsądku, normatywnej wizji racjonalnej natury, prymitywizmu kulturowego i krytyki pedantyzmu. Impulsy płynące z metody indukcyjnej i eksperymentu w nauce XVII wieku jedynie umocniły stanowisko sprzeciwu wobec bakalarstwa. Znamiennym świadectwem tej tendencji była postawa Campanelli, który krytycznie odnosił się do spekulatywnej filozofii renesansu, stwierdzając w 1607 roku, że „więcej nauczyła go budowa anatomiczna mrówki lub rośliny aniżeli wszystkie książki napisane od początku świata i że Pico filozofował nie na temat natury, lecz słów innych ludzi”²⁵⁷. Idea ta zatem w drugiej połowie XVII wieku nie była ani nowa, ani też rzadka. Za źródło poglądów stojących za monologiem Artaksesa nie trzeba zatem koniecznie uznawać myśli bliskiej kręgowi Kartezjusza czy koncepcji filozoficznych najważniejszych luminarzy epoki²⁵⁸, bowiem wyrażone idee wpisują się w dość szeroko komentowany już w XVI, a zwłaszcza w XVII wieku nurt sprzeciwiający się scholastyce, spekulacji czy wiedzy książkowej nieopartej doświadczeniem. Nie bez znaczenia jest również zgodność między tym rodzajem antyspekulatywnego sceptycyzmu i prymitywizmu z oświadczeniami księgi Koheleta, która była nader bliska tak Lubomirskiemu, jak i Montaigne’owi. Ten ostatni przytacza w *Apologii Rajmunda Sebonda* kluczowe dla sceptycznie motywanego apologii prostoty zdanie Eklezjasty: „Gdzie wiele mądrości, tam wiele utrapienia, i kto nabywa wiedzę, nabywa trud i mękę”²⁵⁹. W barokowej parafrazie czytamy natomiast:

W długiej mądrości wielkie utęsknienie,
A z ciekawością rośnie uprzykrzenie.
I ta jest sprawa samej ręki Boskiej,
Że większy rozum cięższe miewa troski.
(S.H. Lubomirski, *Eklezjastes*, w. 109–112; podkr. – A.K.)

Sceptyczna ocena próżnych nauk zawarta w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* stanowi świadectwo nieprzeciętne w ówczesnej Rzeczypospolitej zorientowania w europejskiej kulturze intelektualnej. Co prawda, groteskowy obraz „uczonego” męża, jaki przedstawia autor w *Komedii Lopeza starego*, wpisuje się w tradycję facecjonistyki czy fraszkopisarstwa, a w szczególności – jak przekonuje Roszkowska – wchodzi w dialog z satyrą Krzysztofa

²⁵⁶ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 216. Podkr. – A.K.

²⁵⁷ W. Voisé, *Początki nowożytnych nauk społecznych*, s. 51.

²⁵⁸ Szeroko na temat filozoficznego tła pochwały prostoty pisze G. Raubo: *Światło przyrodzone*, s. 107–128; „Uczone argumenty” i „światło przyrodzone”. *Kryzys wiedzy i emendacja rozumu w dyskursie O naukach i prostocie Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, s. 116–140.

²⁵⁹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 210.

Opalińskiego, *Na tych, co się mądrymi i uczonymi zładzą*²⁶⁰, jednak monolog Artaksesa odsłania treści znacznie szersze niż krytyka *doctae ignorantiae*, scholastyki czy jezuickiego modelu edukacji²⁶¹. Abstrahując od nader rozbudowanego zagadnienia, jakim jest stoicka koncepcja *rationis* jako pierwiastka boskiego warto zauważyć, że wśród współczesnych Lubomirskiemu nie brakowało również poglądów nawiązujących do – wydawałoby się – nieco przebrzmiałego ideału *dignitatis*, w którym wiedza i nauka stanowiły rękojmię racjonalnych zdolności człowieka, dzięki nim zaś ten miał zbliżać się do Boga. Ciekawym świadectwem trwałości renesansowego modelu człowieka w sarmatyzmie jest wiersz zmarłego w 1684 roku Stanisława Samuela Szemioty pod wiele mówiącym tytułem *Komparacyja człowieka do świata, z greckiego: microcosmos albo mały światek*, bliski rekonstruowanej przez Foucaulta zasadzie odwzorowania. W tym ujęciu roli Słońca odpowiada w mikrokosmosie rozum ludzki:

Pytam: Nauka co w ludziach sprawuje,
Odpowie mi ktoś: Rozum poleruje,
Co kiedy tak jest, to już go oświeca,
Skąd słońcem się być niechybnie zaleca.
(S.S. Szemiot, *Komparacyja człowieka do świata...*, w. 37–40)²⁶²

Szemiot nie dostrzega naturalnie w polerowaniu rozumu przez naukę – w przeciwieństwie do Witwickiego i Lubomirskiego – nic zdrożnego, a wręcz przeciwnie, uznaje to za *differentia specifica* człowieka. Jednak w sceptycznej myśli, która nawiązywać może zarówno do biblijnego Koheleta, myśli wczesnochrześcijańskiej, jak i do nowożytnej sceny intelektualnej Europy, ów „polerunek” sprowadza się do ostrzenia dowcipu i wyrafinowania spekulacji, nie prowadzi zaś ani do „ukontentowania”, ani do cnoty czy prostoty.

6. „Ja się nie badam – bo mi nic do tego”. Sceptyczne sygnatury

Przegląd sceptycznych wątków twórczości Lubomirskiego trudno jest zamknąć podsumowaniem, które w sposób konkluzywny mogłoby proponować zarys koherentnej rekonstrukcji poglądów autora. Z uwagi na wielość ról społecznych, jakie realizować musiał Marszałek, i jego szerokie zainteresowania, podsycane podróżami, znajomością nowej nauki i lekturami, pisarstwo Lubomirskiego jest pod względem tematycznym niezwykle bogate, lecz nie pozwala się łatwo utożsamiać z poglądami autora. W samym *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*

²⁶⁰ K. Opaliński, *Satyry albo Przestrogi do Naprawy Rządu i Obyczajów w Polszczyźnie należące. Na Pięć Xiąg Rozdzielone*, [Kraków] 1652, s. 59–62 (II, 7). O związkach komedii Lubomirskiego z satyrą Opalińskiego zob. W. Roszkowska, *Włoski rodowód komedii...*, s. 188–191.

²⁶¹ W satyrze Opalińskiego widzieć można bowiem głównie zarzut wobec jezuitów. Por. *ibidem*, s. 188.

²⁶² Na podst.: S.S. Szemiot, *Sumariusz wierszów*, z rękopisu wyd. i oprac. M. Korolko, Warszawa 1981, s. 170.

zauważyć można obecność idei sceptycznych doktryn politycznych, wywodzących się z pesymizmu antropologicznego, dyskusji nad jansenizmem i predestynacją czy wątków świadczących o pewnym zbliżeniu do aktualnej w XVII wieku metodologii nauk (głównie za sprawą nawiązań do Bacona), którym jednocześnie towarzyszy wywód o sympatii i antypatii²⁶³, przynależny mijającemu paradygmatowi wiedzy. Pochwała prostego rozsądku i krytyka nauk stoi w pewnej sprzeczności z wizerunkiem męża uczonego i bywałego w duchu ideału *honnête homme*, który – trudno się nie zgodzić – Lubomirski zdawał się umacniać w swoim otoczeniu. Na malowidle z kościoła czerniakowskiego kazal przedstawić siebie w rozmowie z architektem, Tylmanem z Gameren, a w 1699 roku w *Instrukcyi* do synów, Teodora i Franciszka, przedstawiał zarys elitarnej edukacji, jaką zalecał młodzieży. Wymieniał szereg dyscyplin wartych studiowania (matematyka, geometria, *mechanica generalis*, geografia, historia, literatura), podkreślając, iż wiedza i nauka warunkują rozsądek:

O punktacjach też i traktatach różnych i interesach panów postronnych dawnych i świeżych nabyć powinni [synowie – przyp. A.K.] doskonałej wiadomości, aby potym idyotami nie byli, ale z rozsądkiem, i eksperycją Rzplitej sprawy traktować mogli, jeśli chcą do godności aspirować, bo królowie niegodnym dawać jej nie powinni, a i owszem, powinni nie dawać, ani ja takich synów promować nie będę, któremi bym Ojczyznę zarazić miał²⁶⁴.

Wyraźnie przypomina w tym dokumencie Lubomirski swoje elitarne poglądy na władzę i konieczny do jej sprawowania intelekt, zalecając synom powtórzenie jego własnego modelu edukacji, dzięki któremu Marszałek cieszył się sporą estymą w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej. Krzysztof Marsellius, który po przedwczesnej śmierci ojca związanego z dworem Sobieskiego dostał się pod kuratelę Lubomirskiego, zapisywał w swoim pamiętniku, iż:

Książę był człowiekiem bardzo wykształconym, obeznanym ze wszystkimi dziedzinami nauki i znającym obce języki, kiedy prowadził rozmowę przy stole słuchany był przez obecnych niczym wyrocznia²⁶⁵.

Z odpowiednim dystansem wobec wartościowania wpisanego w dyskurs Artaksesa trzeba by zauważyć, że do samego Lubomirskiego można odnieść słowa: „Ale nie to jest mądrość: siłę rzeczy, choć sobie i przeciwnych, umieć i dociekać”²⁶⁶. Rzecz jasna, uwagi te nie dążą do deprecjacji myśli Marszałka, lecz – przeciwnie – do wydobycia ich szczególnej atrakcyjności właśnie na drodze podkreślenia jej immanentnej niespójności. Tę zaś wyraźnie podkreśla proponowane przez badaczy zestawienie *Rozmów* z francuskim dziełem Bouhoursa, w którym XVII-wieczny dworzanin, *honnête homme*, oddaje się przede wszystkim dywagacjom

²⁶³ Na ten temat najciekawiej pisała B. Otwinowska: „O sympatii i antypatii” *S.H. Lubomirskiego*, s. 101–122.

²⁶⁴ S.H. Lubomirski, *Instrukcja synom moim*, s. 292.

²⁶⁵ Cyt. za: W. Zawadzki, *Krzysztof Marsellius i jego pamiętnik*, „Rocznik Warszawski” 1975, t. XIII, s. 312.

²⁶⁶ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 32.

z zakresu – silnie ze sobą korespondujących – estetyki sztuki i bycia. Ariste i Eugène, przechadzając się po wybrzeżu, rozmawiają o morzu, emblematach, duchu (*le bel esprit*), języku czy też – co nader znamienne – o kwestii niepoddającego się racjonalnej eksplikacji smaku (*je ne sais quoz*). Jednak poza formą literacką Lubomirskiego i Bouhoursa więcej różni, niż łączy, co trzeba rozpatrywać w kontekście społecznym. Autor *Rozmów* miał świadomość, że w Rzeczypospolitej brakowało kształtujących się w Europie zachodniej nieformalnych stowarzyszeń, w których poza murami akademii czy kolegów jezuickich, uprawiano nową naukę i filozofię wbrew rygorystycznemu pedantyzmowi²⁶⁷. Postaci Artaksesa i Ewandra można postrzegać jako próbę wypełnienia tej luki, przy czym wydaje się, że ich rozmowy z jednej strony nawiązują do ideału dysput naukowych, a nawet epistemologicznych, a z drugiej – wpisują się w nastrój wysublimowanego arystokratyzmu, narastającego w drugiej połowie XVII wieku, który zagadnienia filozoficzne traktował już bardziej powierzchownie. Innymi słowy, bohaterowie eseistycznego dzieła debatuja na wzór luminarzy epoki (by wymienić chociażby Bacona), uczonych polihistorów, wolnomyślicieli francuskich, a jednocześnie – charakteryzujących się bardziej zmyślnością i biegłością niż rzeczywistą erudycją dworzan, chroniących się przed nudą (*l'ennui*) za fasadą estetyki.

Być może w taki sposób zrozumieć można chłonność umysłu Lubomirskiego, która kształtowała się w kraju pozbawionym takich samych podstaw instytucjonalnych do szerzenia i popularyzowania wiedzy w kręgach pozauniwersyteckich co Francja, Anglia czy Włochy, chłonność, owocującą niezwykle różnorodnym, choć niespójnym, bogactwem tematyki i erudycji. Za najbardziej znamieny rys indywidualny wyrażanych przekonań uznać można natomiast sceptyczną skłonność do rozwijania szeregu mitów eskapistycznych, których źródłem są głęboko wpisana w antropologię Marszałka świadomość rozdarcia natury człowieka i pesymistyczny pogląd zarówno na współczesność, jak i właściwą samemu Lubomirskiemu pozycję społeczną.

W takiej perspektywie można rozumieć oddelegowanie Ermidy do Arkadii w poszukiwaniu szczęścia, którego nie zaznała na dworze, tęsknotę za „wdzięcznymi gajami”, w których słowik nie jest zdolny przeniknąć umysłu podmiotu, czy aprobatę dla nieskażonego pychę i ambicją prostego rozsądku. W myśli politycznej, z kolei, mit regresywny najlepiej uosabia postać Lecha, personifikacja „złotego wieku” Rzeczypospolitej szlacheckiej. Na eklektyczny charakter eskapizmu, który Lubomirski rozwija nie tylko w pisarstwie, lecz również w jedynie na polu prywatnej scenerii własnego odosobnienia, składają się fascynacje literackie Seneką, Montaigne’em, prawdopodobna znajomość klasztoru w Port-Royal i Arnaulda d’Andilly’ego,

²⁶⁷ *Ibidem*, s. 56.

a także owo znamienne, sceptycznie zabarwione, wyrafinowanie estetyczne. Stąd wynika predylekcja do tworzenia fikcyjnych obrazów samotni i Arkadii w *Genii veridici*, *Ermidzie*, *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* czy dość skromnej ilościowo poezji (*Wdzięczne gaje*, cykl *Somnus*), które wchodzą w nader ciekawe relacje z faktyczną, a jednocześnie kreowaną na sposób literacki, topografią *locorum amoenorum* marszałka Lubomirskiego.

W tym szczególnym zazębianiu się pisarstwa i biografii, które nie wynika z arbitralnego gestu badacza, a zdaje się implikowane przez sam charakter dzieł literackich i pozaliterackich poety, w największym stopniu odsłania się wyjątkowość autora na tle późnego baroku polskiego. Można bowiem zauważyć, że Lubomirski bardziej niż ktokolwiek inny w ówczesnej dobie zdaje się na wielu płaszczyznach problematyzować własną podmiotowość. Przede wszystkim, trzeba zauważyć, że pisarz chętnie zmniejszał tradycyjny dystans między dziełem a twórcą, a nawet ironizował na własny temat. Już Backvis zauważył, że autor chętnie wychylał się zza pisanego tekstu, nawiązując do tradycji ariostycznej, jak w przypadku *Tobiasza wyzwolonego*, co w koncepcji pisarskiej rozwinął w pełni dopiero romantyzm²⁶⁸. W ostatnich wersach pieśni VII, która mówi o zaluśbinach Sary i Tobiasza, czytamy bowiem:

A w tym pan młody do niej idzie właśnie –
Ja też – spać z pieśnią, bo mi świeca gaśnie.
(S.H. Lubomirski, *Tobiasz wyzwolony*, VII, 35, w. 7–8)²⁶⁹

Natomiast w *Komedji Lopesa starego*, na marginesie wątku szczególnej choroby (*satyriasis*), dręczącej pacjenta doktora Alfonsa, Lubomirski dodaje:

Bo to tak rzadka choroba, że nie czytamy w aktach doktorskich, żeby kto na nią chorował oprócz cesarza Heraklijusza a jednego też z królów hiszpańskich²⁷⁰.

Jednak nie te marginalne uwagi, które pojawiają się na kartach dzieł poety, wydają się najciekawsze. Powróćmy w zakończeniu rozważań nad sceptycyzmem w twórczości Lubomirskiego do szczególnego miejsca w topografii jego odosobnienia, mianowicie do Arkadii, „świątyni niewiedzy” (*ignorantiae capella*), którą zdobiła nurtująca i enigmatyczna inskrypcja.

²⁶⁸ Por. C. Backvis, „Osobność” jako temat..., s. 41. Na ten temat zob. również: A. Karpiński, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*, s. 36.

²⁶⁹ W kontekście *Tobiasza wyzwolonego* Backvis pisze o chęci wywołania „wspólnego uśmiechu” na ustach czytelnika czy „wybornym chwycie” zmniejszania dystansu między autorem a odbiorcą. Zauważyć można jednak, że przewrotność gestu poety wydaje się wzmocniona przez kontekst nocy poślubnej Tobiasza i Sary, po której zresztą na początku pieśni VIII pojawia się dłuższa dygresja na temat miłości duchowej i cielesnej. Niebezzasadnie odnieść można wrażenie, że udanie się poety do snu nabiera przy tym szczególnie dwuznacznego charakteru.

²⁷⁰ S.H. Lubomirski, *Komedya Lopesa Starego ze Spirydionem*, [w:] *Dramaty staropolskie. Antologia*, t. 5, s. 480 (akt II, scena 13). Por. W. Roszkowska, *Włoski rodowód komedii Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 220; G. Raubo, *Barokowy świat człowieka*, s. 179.

Nasuwiają się oczywiste skojarzenia z podobnymi zabiegami samego Montaigne'a, który miał umieścić na belkach swojej biblioteki szereg sceptycznych inskrypcji²⁷¹, czerpanych przede wszystkim z Sekstusa Empiryka i księgi Koheleta. Trudno przypisywać Lubomirskiemu szerszą znajomość poglądów samego autora *Zarysów pirrońskich*, znacznie bardziej prawdopodobne, że ze sceptycznymi ideami zapoznał się głównie za sprawą lektury *Prób*. Warto zauważyć, że słynna wzmianka o Montanusie, „wielkim w nauce człowieku”, wyrażona jednak została w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* w nader zapobiegawczy sposób:

Nie od rzeczy Montanus, wielki w nauce człowiek, pięknie to przez jedno *emblema* z okazji pewnej księgi swej wyraził, chcąc pokazać, że nie wiedział, jako pisma jego po śmierci ważyć będą, i że wolno będzie każdemu swój gwicht i swoją cenę, jaką chceć, do nich przydać: odmalował tylko gołę i bez ciężaru wiszące wagi z takowym francuskim *lemma*: *Que sçay je?*, a po naszymu: „Coż ja wiem?”. Słusznie zaprawdę nie wiemy i nie wiemy, jako wszystkie akcje nasze poważają sobie ludzie i jaką u których możemy mieć wagę i powagę: na samę tylko cnotę i godność jej bezpiecznie kazać możemy: ta wygra, ta przeważy i niepochybną za sobą każdemu człowiekowi przyniesie powagę²⁷².

Przede wszystkim, pochwała ta pojawia się w rozmowie *O powadze albo imieniu między ludźmi*, co odbiera pytaniu Montaigne'a epistemologiczny wymiar, sprowadzając je wyłącznie do kwestii oceny własnych dzieł czy – szerzej – przedsięwzięć. Wziąwszy pod uwagę jedynie tę eksplicytną wzmiankę, można by sądzić, że poeta – w sensie dosłownym – ocenił książkę po okładce i sam wpisał wizerunek wagi z frontyspisu w zupełnie odmienny od macierzystego kontekst. Jednak wielokrotnie na kartach *Rozmów* Lubomirski zdaje się, jak już zostało wykazane, potwierdzać swoją znajomość esejów Montaigne'a, co ponadto dobitnie podkreśla inskrypcja z Arkadii. Trudno jednoznacznie ocenić, czy ta zachowawczość wynikała z tendencji do ukrywania lektury neoteryków *in toto*, czy też sceptycyzm francuskiego pisarza uznawał Marszałek za zbyt kontrowersyjny²⁷³.

Z autorem *Prób* z pewnością łączyła Lubomirskiego również szczególna rewerencja dla księgi Koheleta, której parafraza w przypadku polskiego pisarza stwarzała wyjątkową możliwość

²⁷¹ Zbieżność tę podkreśla również G. Trościński (*op. cit.*, s. 123).

²⁷² S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 112. Podkr. – A.K. Oczywiście, słowo „emblema” nie odnosi się do emblematu *sensu stricto*. Niewielki wizerunek wagi z równorzędnymi szalami, którym towarzyszy inskrypcja *Que sçay je* (ryc. 8), pojawiał się na frontyspisie *Prób* pod portretem autora w XVII-wiecznych wydaniach dzieła. W eseju *Apoloogia Rajmunda Sebonda* Montaigne wyraźnie jednak łączył swoje powiedzenie z kontekstem filozofii pirrończyków, nawiązując do obrony samorefutacji wyrażonej przez Sekstusa Empiryka: „Kiedy wygłaszają »nie wiem« lub »wątpię«, powiadają, iż to twierdzenie usuwa samo siebie wraz z wszystką resztą ni mniej ni więcej jak korzeń rabarbaru wypycha na zewnątrz złe humory, a zarazem uprzęta i sam siebie. To usposobienie pewniej da się wyrazić znakiem zapytania: CÓŻ WIEM JA? jako ja pomieściłem ten napis nad wagą” (M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 252–253). W eseju *O sztuce rozmawiania* z księgi III, niezwiązany *explicito* z myślą sceptyczną, ani z mottem „*que sais je?*”, podkreślał natomiast autor niepewność wobec znaczenia własnego dzieła: „Co do mnie, o żadnym innym dziele nie mam mętniejszego sądu niż o własnym; pomieszczam te *Próby* to nisko, to wysoko, bardzo niestale i wątpliwie” (*Próby*, ks. III, s. 205).

²⁷³ Podobnie prezentuje się stosunek Lubomirskiego do Machiavellego. Por. J. Dąbkowska-Kujko, *Wprowadzenie do lektury*, s. 5.

wyrażenia sceptycznych poglądów bez zbytniego narażania się na presję cenzury. Marszałek – zupełnie odmiennie niż w romansie biblijnym *Tobiasz wyzwolony*²⁷⁴ – starał się w swoim dziele jednocześnie o zachowanie ortodoksji („aby się o to nie poróżnić z Rzymem”), oraz o odpowiednią formę literacką, by oryginałowi „nie przykopicć poetyckim dymem”. Co prawda, jak stwierdziła Maria Adamczyk, niefabularny tekst księgi Koheleta „bronił się przed interpolacjami tłumacza”²⁷⁵, jednak dokładne porównanie oryginału i parafrazy pozwala odnaleźć jeden, nader istotny, wtęt Lubomirskiego. Często komentowany ustęp o duszach „Adamowych synów” i „bydła”²⁷⁶ autor podsumował, jak zasugerowała Lasocińska, „umywając ręce”²⁷⁷, dopisał bowiem zdanie, którego brak w biblijnym tekście: „Ja się nie badam, bo mi nic do tego” (w. 291)²⁷⁸. Zważywszy na to, ile wysiłku i starania włożył „tłumacz” w swoją poetycką parafrazę i wierność oryginałowi, trudno nie uznać tej interpolacji za przemyślaną. Jeśli tak, to kuszące wydaje się uznanie jej za rodzaj sceptycznej sygnatury autora²⁷⁹, która uwypukla związek z przesłaniem kwestionującej możliwość poznania inskrypcji z ujazdowskiej Arkadii.

Ta zaś miniatura Lubomirskiego bezsprzecznie odsłania głęboką inspirację eseistyką Montaigne’a, która została wyrażona nie tyle w refleksji nad epistemologią nauki, ile w kielkującej wszak dopiero w nowożytności filozofii „ja”. Stwierdzając dobitnie, iż „*me ipsum non agnosco*”, odrzuca Lubomirski dość odważnie tak wysoko ceniony przez wieki nakaz samopoznania wywodzący się z delfickiej maksymy γνῶθι σεαυτόν. Porównanie wysiłku introspekcji do kontemplacji w zamknięciu podporządkowuje w szczególny sposób całość przedsięwzięć architektonicznych, ustanawiających miejsca osobności poety, naśladownictwu Montaigne’a. Ten zaś sam stwierdzał:

²⁷⁴ Forma gatunkowa *Tobiasza wyzwolonego* nastrocza pewnych wątpliwości terminologicznych; utwór bywał nazywany m.in. poematem, parafrazą, parafrazą ariostyczną, romansem duchownym czy eposem religijnym. Więcej na ten temat: G. Trościński, *op. cit.*, s. 86–87.

²⁷⁵ M. Adamczyk, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego poetycka parafraza księgi „Ecclesiastes”*, „Pamiętnik Literacki” R. 71: 1980, z. 1, s. 35.

²⁷⁶ *Ibidem*, s. 44; G. Raubo, *Barokowy świat człowieka*, s. 43.

²⁷⁷ E. Lasocińska, *O „Eklezjastese” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – Słowo i słowo*, „Pamiętnik Literacki” R. 90: 1999, z. 2, s. 149.

²⁷⁸ Por. A. Karpiński, *Objaśnienia*, [w:] S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 2, s. 152; G. Trościński, *op. cit.*, s. 125.

²⁷⁹ Lasocińska stawia również hipotezę, że to właśnie *Eklezjastes* mógł być dziełem Lubomirskiego, na podstawie którego wysnuto pomówienia o jego zaprzeczeniu nieśmiertelności duszy. To mogłoby tłumaczyć decyzję o niepodaniu parafrazy do druku (E. Lasocińska, *O „Eklezjastese”*..., s. 149). Karpiński tłumaczył natomiast wstrzymanie się od druku tym, że poeta mógł obawiać się cenzury kościelnej lub że pracował nad nową wersją tekstu (A. Karpiński, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*, s. 19).

Nie widziałem na tym świecie potwora ani cudu bardziej osobliwego niż ja sam. Czas i przyzwyczajenie oswiają nas z wszelką dziwnością; im więcej wszelako z sobą przestaję i lepiej się znam, tym więcej zdumiewa mnie moja pokraczność, tym mniej rozeznaję się w sobie²⁸⁰.

W innym miejscu autor *Prób* stwierdził: „Odejdę stąd bardziej nieświadom wszystkiego, prócz własnej nieświadomości”²⁸¹. Jednak indyferentyzm wobec Boga i zbawienia wydaje się w przytoczonej deklaracji Lubomirskiego znacznie dalej posunięty („*Deum non cupio, caelos non assequor*”). Montaigne zracjonalizował obraz Stwórcy i zbliżał się w swoich rozważaniach do idei teologii naturalnej, porzucając dywagacje scholastyczne i formy kultu właściwe tradycji katolickiej, niemniej jednak „pragnienie Boga” pozostawało u Montaigne’a w horyzoncie dążeń do rozumnego i moralnego życia. W *Apologii Rajmunda Sebonda* autor w znamienity sposób argumentował potrzebę wiary:

Ale nie wolno, jak to mówią, drwić sobie z Pana Boga! Gdybyśmy wierzyli weń, nie mówię wielką wiarą, ale bodaj tak, po prostu; ba (i powiadam to ku wielkiej naszej konfuzji), gdybyśmy wierzyli weń i uznawali go, jak kogo bądź innego, jak jednego z naszych towarzyszy, miłowałibyśmy go nad wszystko inne, dla nieskończonej dobroci i piękności, które w nim jaśnieją. Stałby w naszym przywiązaniu co najmniej w równym rzędzie co bogactwa, uciechy, sława i przyjaciele²⁸².

Podmiot wylaniający się z inskrypcji Marszałka jawi się natomiast jako wyalienowany na wszystkich płaszczyznach doświadczenia: religijnej, społecznej i psychologicznej („*Terras non ad<d>isco, homines non intelligo*”), nie będąc zdolnym do poznania ani Boga, ani świata i ludzi, ani nawet siebie samego.

Z pewnością sporą zasługą pisarstwa Fredry i Lubomirskiego było upowszechnienie w literaturze i myśli politycznej daleko posuniętej refleksji nad psychologią jednostkową i społeczną. Ze względu na finalistyczne postrzeganie świata aż do późnego renesansu istotę człowieka opisywano za pomocą twierdzeń ogólnych, definiowano abstrakcyjny model ogólny²⁸³. Nowożytni sceptycy, Montaigne, Charron czy wreszcie Pascal, a także tacy pisarze, jak de la Rochefoucauld czy Jean de La Bruyère, uzmysławiają wagę procesu stopniowego odrzucania tego uniwersalizmu i kształtowania kompleksowego spojrzenia na rzeczywistość społeczną.

W XVII-wiecznej Rzeczypospolitej jeszcze wspomniany Szemiota posługiwał się typologią czterech kompleksji człowieka, która – według zaproponowanej przez niego konkluzji – miała pomóc każdemu zrozumieć swoją naturę:

Tu się przeglądaj tedy, masz zwierciadło prawe,

²⁸⁰ M. de Montaigne, *Próby*, ks. III, s. 323 (*O kalamyach*).

²⁸¹ M. de Montaigne, *Próby*, ks. II, s. 265 (*Apologia Rajmunda Sebonda*).

²⁸² *Ibidem*, s. 140–141.

²⁸³ W. Voisé, *Początki nowożytnych nauk społecznych*, s. 152.

Tu swej natury ujrzysz doświadczoną sprawę.
(S.S. Szemiot, *Cztery kompleksje ludzkie...*, w. 39–40²⁸⁴)

Jednak Fredro i Lubomirski, zapewne dzięki doświadczeniu w polityce, dyplomacji, a także bliskości intryg dworskich, przekonują dobitnie, że iluzją jest zrozumienie usposobienia i psychiki na podstawie dawnych poglądów. Tak jak dla Pascala wszechświat i mikrobiologia odkrywały dwie nieskończoności, pośród których upatrywał kruchość człowieka, już od Montaigne'a, a w szczególności w wieku siedemnastym, można zauważyć, że psychika człowieka zaczyna być postrzegana jako swoista trzecia nieskończoność²⁸⁵. W twórczości Lubomirskiego odnaleźć można przesłanki wspierające taką tezę. Do dwóch biegunów poznania, reprezentowanych przez lunetę i mikroskop, nawiązuje autor w dziewiątej oktawie XI pieśni *Tobiasza wyzwolonego*:

Nie tak więc mędrzec chciwe do widzenia
Prowadzi oczy, gdzie je wiedzie gwiazda,
Lub przez mikroskop gdy drobne stworzenia
Uznaje optyk, że mu wielka każda
Zda się marszczeczka.
(S.H. Lubomirski, *Tobiasz wyzwolony*, XI, 9)

W *De vanitate consiliorum* natomiast wprowadza nader ciekawe, hiperbolizowane porównanie, według którego łatwiej jest zbadać bieg gwiazd niż przejrzeć ludzkie umysły:

Tak trudna jest poznać ludzkie dowcipy, że teraz łatwiejsza jest biegów gwiazd dochodzić, które tak odległe od nas są, a niżeli bliskich nam ludzkich umysłów. Dobroć żadnego miejsca nie ma w rzeczach: w skutku samym iey doznawamy; będzie wnet nie dobrze, jeżeli się nieszczęśliwie nada²⁸⁶.

[Ita difficile cognoscuntur hominum ingenia, ut nunc facilius sit vias astrorum investigare, quae remotissima a nobis sunt, quam vicinissimas hominum. Probitati nullus est locus in rebus, quae ex successu probantur; erit mox improbus, si male successerint]²⁸⁷.

Ponadto, podkreśla autor pragmatyczny charakter dobra, zależny od jego skutku, nie zaś od istoty moralnej. Najbardziej znamienne jednak, że w tak rozumianej „trzeciej nieskończoności” Lubomirski – jak można wnioskować po inskrypcji z Arkadii – zatracą również znajomość samego siebie. Jak przekonująco postrzegał proces indywidualizacji człowieka na przełomie renesansu i baroku Voisé:

Zarówno *Próby* Montaigne'a, jak i dzieło Charrona *O mądrości* ukazują nam także typ człowieka obdarzonego już niemal całkowicie nowoczesnym poczuciem autonomii własnego myślenia, człowieka, którego skomplikowany charakter i złożona umysłowość stały się przedmiotem

²⁸⁴ S.S. Szemiot, *op. cit.*, s. 172 (*Cztery kompleksje ludzkie, które uważymyż każdy swą naturę zrozumieć może*).

²⁸⁵ Myśl tę wyraziłam już w innym miejscu: A. Kolos, „*Fides quaerens intellectum*”..., s. 156.

²⁸⁶ S.H. Lubomirski, *O znikomości rad*, s. 89.

²⁸⁷ S.H. Lubomirski, *De vanitate consiliorum*, s. 37.

subtelnej autoanalizy i który znakomicie zdaje sobie sprawę ze zróżnicowania zarówno własnej psychiki, jak i psychiki swego otoczenia²⁸⁸.

Psychice własnego „ja” Fredro nie poświęcał uwagi, Lubomirski natomiast podjął nie tylko wezwanie do introspekcji, które podzielała epoka, lecz – nieco podobnie jak Montaigne – stawiał się w sceptycznym dystansie nawet do własnej psychiki, stanowiącej najgłębszą i, wydawałoby się, nienaruszalną podstawę egzystencji. Jak stwierdzała Mirosława Hanusiewicz-Lavallee w szkicu poruszającym problem daleko idących konsekwencji ze zwątpienia wobec świadectwa zmysłów:

Poczucie niekoherencji doznań zmysłowych i prawdy metafizycznej każe szukać rzeczywistości w sobie samym; rodząca się w XVII w. filozofia podmiotu jest tylko jednym z przejawów tej jakże złudnej nadziei na znalezienie „punktu oparcia”²⁸⁹.

Inskrypcja z Arkadii w istocie przekonuje o iluzoryczności nadziei pokładanych we własnej podmiotowości. Podobnie jak Montaigne stwierdzał, że po usunięciu się w „domowe zacisze” umysł jego począł płodzić „tyle chimery i fantastycznych monstrów, jedno przez drugie, bez ładu i składu”²⁹⁰, tak też i Lubomirski odosobnienie kwituje brakiem zrozumienia samego siebie. Do obu autorów można by zapewne odnieść słowa Ryszarda Przybylskiego ze studium poświęconego pustelnikom:

Milczący mnich jest figurą każdego człowieka. Opuszczał ogromną klatkę świata, w której ogarnięte lękiem i bezsenssem krząta się chaotycznie mrowie ludzkie. W nadziei, że znajdzie spokój, zamykał się w małej celi swego ciała. I padał pastwą mowy wewnętrznej, która jest straszniejszym chaosem aniżeli ponury balagan spraw społecznych²⁹¹.

Karpiński słusznie stwierdzał, że Lubomirski był autorem, który próbował „ciągle i na nowo określać swoje »ja«”²⁹², to zaś dążenie „człowieka w umyśle swym rozdwojonego”²⁹³ nieustannie wchodziło w dynamiczną relację z opozycyjnymi wartościami *proprium* i *alienum*. W gąszczu owych rozsianych po różnych tekstach poety autoidentyfikacji odnajdujemy zarówno stoickie deklaracje wierności eudajmonistycznej cnotcie, jak i sceptyczne sygnatury²⁹⁴. Karpiński stawia je obok siebie, konkludując, że „myśl antropologiczna pisarza zdaje się przemierzać

²⁸⁸ W. Voisé, *Początki nowożytnych nauk społecznych*, s. 164.

²⁸⁹ M. Hanusiewicz, „Świadectwo zmysłów” w *Poezji religijnej XVII wieku*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kregu idei*, s. 337.

²⁹⁰ M. de Montaigne, *Próby*, ks. I, s. 83 (*O bezczynności*).

²⁹¹ R. Przybylski, *op. cit.*, s. 100.

²⁹² A. Karpiński, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, [w:] *Wątki neostoickie...*, s. 221.

²⁹³ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, s. 149. Zob. B. Chodźko, *Wokół „Rozmów Artaksesa i Ewandra”*, s. 236–245 (rozdz. *Człowiek rozdwojony*).

²⁹⁴ Karpiński zestawia ze sobą anagram Lubomirskiego, który układa się w zdanie „*Ambiens nulla Regna Posco, Laus mibi ac Regnum Sis sola virtus*” (zob. S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 344), z inskrypcją z Arkadii (A. Karpiński, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, s. 221–222).

przestrzeń między tymi stanowiskami”²⁹⁵, nie zauważa jednak różnicy między publicznym a bardziej prywatnym charakterem owych manifestacji „ja”. Wydaje się, że – nawiązując do szkicu Luigiego Marinello – trzeba jednak przyjąć cenzurę jako „hipotezę konieczną”, zakładając, iż obejmuje ona nie tylko zinstytucjonalizowane działania represywne i prewencyjne, lecz przede wszystkim ograniczenia wypowiedzi z uwagi na aspekt obyczajowy czy „cenzurę szlacheckiego odbiorcy”²⁹⁶. Takie przesłanki zgadzają się natomiast z bardziej lub mniej świadomie przyjmowaną postawą libertyńską, dla której kluczowe jest rozróżnienie sfery publicznej i prywatnej. W odniesieniu do tej pierwszej niezaprzeczalny wydaje się kompleksowy wysiłek Lubomirskiego do wykreowania wizerunku męża uczonego i moralnego, zaangażowanego zarówno w odnowę państwa, jak i w utrzymywanie prawomyślności stoicko-chrześcijańskiego kultu cnoty, a także poety jako „kochanka muz”. Ten obraz pisarza wspierały takie drukowane dzieła, jak *Rozmowy Artaksesa i Ewandra* (1683), *Adverbia moralia* (1688), *Theomusa* (1683), *Tobiasz wyzwolony* (1683), *De vanitate consiliorum* (1699), *De remediis humani* (1701), a także fundacje mecenasowskie. Z odpisów rękopiśmiennych znane były również *Poezje postu świętego*, *Eklezjastes* czy *Decymka myśli świętych*. Spisanie wierszowanego katechizmu, jakim była przełożona w XVIII wieku na język turecki *Teomuzga*:

[...] mogło być podyktowane przymusem ideowym katolickiego poety, powinnością wobec współwyznawców i w rezultacie mogło być odbierane jako egida prawomyślności wobec plotek i pomówień²⁹⁷.

Nie bez pewnych racji stwierdzał również Backvis, że stanowisko Lubomirskiego było krytycznie nie tyle wobec samej wiary, ile:

[...] wobec sposobu wyrażania religijnego uczucia, jaki panował u współczesnych mu rodaków, było bardzo bliskie jego sądowi o ich obywatelskości, tzn. że chciał się odciąć od nich też na tej płaszczyźnie, że chodziło mu o zaznaczenie swojej szczególności, swojej osobliwej osobowości²⁹⁸.

Z jednej strony więc, sięgał poeta po tematy starotestamentowe i ewangeliczne, które były zgodne z horyzontem oczekiwań XVII-wiecznego czytelnika, z drugiej jednak – dokonywał bardziej lub mniej czytelnych, indywidualnych przesunięć wobec zastanej tradycji literackiej. W *Tobiaszu wyzwolonym* wprowadzał ironiczny dystans narratora i daleko posuniętą dygresyjność,

²⁹⁵ A. Karpiński, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, s. 222. Badacz stwierdza jednak, że większym zainteresowaniem historyków literatury zdaje się cieszyć biegun sceptyczny, „ponętniejszy również przez możliwe odesłania do siedemnastowiecznej refleksji europejskiej”. Nie sposób zgodzić się z tą tezą, w centrum refleksji nad antropologią Lubomirskiego wciąż bowiem leżą wątki stoickie i senecjańskie. Grzegorz Raubo dokonał istotnej próby gruntownego osadzenia myśli Marszałka w XVII-wiecznej filozofii, ta wszak nie jest ani równoznaczna z dowartościowaniem sceptycyzmu, ani też z degradacją stoicyzmu.

²⁹⁶ L. Marinelli, *O rękopiśmiennym i anonimowym charakterze poezji polskiego baroku*, s. 46.

²⁹⁷ G. Trościński, *op. cit.*, s. 129.

²⁹⁸ C. Backvis, „Osobność” jako temat..., s. 40.

w *Poezjach postu świętego* rozwijał rozintelektualizowany konceptyzm, kontrastujący z dewocyjnym nurtem poezji pasyjnych, a w *Eklezjastese* pozostawił swoją sceptyczną sygnaturę: „Ja się nie badam, bo mi nic do tego”. Pozornie zbliżając się do sceptycznego fideizmu, nakaz wstrzymywania się od pytań o rzeczywistość powtórzył Lubomirski w *Teomuzie*, uwypuklając zgodność z doktryną Kościoła („*verba sapientium*”), dzieło otwierało bowiem motto z Księgi Koheleta, oparte na Wulgacie św. Hieronima:

Verba sapientium sicut stimuli et quasi clavi in altum defixi, quae magistrorum Consilium data sunt a Pastore uno. His amplius, fili mi, ne requiras. Deum time et mandata eius observa, hoc est enim omnis homo [Koh 12, 11]²⁹⁹.

W tym jednak zaleceniu wydaje się, że poeta jako autor katolickiego katechizmu nie tyle stawia granice rozumowi w sensie epistemicznym, ile przestrzega przed spekulowaniem wbrew słowom mędrców, przekazujących oficjalną naukę Kościoła. Wyraźnie zaznacza się w tym przypadku również strategia dostosowywania języka i zaplecza ideowego do modelowego czytelnika w zgodzie z intencją dzieła. W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, których pareneza adresowana być musiała przede wszystkim do „przedniejszych ludzi Królestwa”, autor nie stronił od nieortodoksyjnych spekulacji, ocierających się o potępiony przez Kościół jansenizm. Podczas gdy w usta Artaksesa wkładał oryginalne na tle polskiej refleksji prymitywistyczne idee o wyższości zwierząt nad człowiekiem, *De remediis animi humani*, dzieło, w którym autor ustanawiał sobie „medykiem umysłów”³⁰⁰, otwierało antropocentryczne wyobrażenie hierarchii bytów:

Jako między żyjącymi rzeczami, te są godniejsze, które lepiej umieją naśladować człowieka: tak ludzie, ci są nad innych zacniejsi, którzy przez wyrażenie Boga w sobie, do niego się zbliżają³⁰¹.

Lubomirski był zatem autorem, który w szczególny sposób wykazywał umiejętność realizacji różnych ról społecznych i budowania wizerunku publicznego. Biorąc pod uwagę, że kontrowersyjna wszak polityka Marszałka ściągała na niego sporo plotek, wśród których wymienić trzeba skandaliczność rubasznych komedii, słabość do płci pięknej, hedonizm

²⁹⁹ S.H. Lubomirski, *Teomuzę*, [w:] *idem, Poezje zebrane*, t. 1, s. 99. Podkr. – A.K.

³⁰⁰ W przedmowie do czytelnika Lubomirski w znamienny sposób modelował odbiór dzieła, jak również obraz jego autora, pisząc: „Wielu Medyków maia Ciała; żadnych umysł, o którym większe staranie bydź powinno, aniżeli o Ciału, bo w nim nieśmiertelność się zamyka. Tey sztuki droga ci się pokazuje Czytelniku, mowiac z prorokiem: *Coż ma mądry od głupiego, albo co ubogi? tylko żeby tam szedł, gdzie jest życie*. Do tego przyjdiesz, jeżeli o umyśle twoim staranie mieć będziesz. Za którego Medyka nauką? tu się nauczysz. iaką łatwością? tu zrozumiesz. przez iakie szrodki? czytaj, uznawaj, bądź laskaw”. Na podst.: S.H. Lubomirski, *Momenta ostatnie życia Iaśnie Oświeconego S.P.R. Xiążęcia Iego Mosci Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, Marszałka W.K. albo Książka nazwana „Repertorium Opuscula”, którą przed zeszcieniem z tego świata Łacińskim nydał stylem: teraz na Polskiej ięzyku przetłumaczona i do druku podana*, Warszawa 1707. Po raz pierwszy drukiem *De remediis animi humani* ukazało się w 1701 roku w zbiorze *Repertorium opuscula latina sacra et moralia* wraz ze wznowieniem łacińskich dzieł: *Theomusa i Adverbia moralia*.

³⁰¹ *Ibidem*, s. 1.

otiositatis (wyrażony przez Potockiego we fraszce *Eremitorium*) czy rzekomą niewiarę w nieśmiertelność duszy, ambicja Lubomirskiego skłaniała go do prowadzenia na wielu płaszczyznach swoistej gry między konformizmem wobec konwencji społecznych, podkreślaniem swojej prawomyślności a własną „osobliwą osobowością”. Ponad przepelnionym stoicką refleksją nad wagą cnoty i roztropności dziełem literackim, któremu autor zawdzięczał przydomek „Salomona polskiego”, wznosi się niepokojąca inskrypcja z Arkadii ujazdowskiej, ukazująca wyalienowany z racjonalnego doświadczenia świata podmiot. Głęboki sceptycyzm „prywatnej” miniatury Lubomirskiego kwestionuje iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa stoickiego mędrca wobec pesymistycznie ocenionej rzeczywistości. Chociaż historycy literatury przynależą do niedostępności poznawczą „prywatnej prywatności”³⁰² Marszałka, twórczość pisarza zdaje się przedstawiać jako pole dynamicznych napięć między różnymi rolami i przynależnymi im zespołami wartości, w którym przeświadczenie o „zadziwiającej konsekwencji” w wysuwaniu na plan pierwszy roli stoicyzmu³⁰³ ustępuje zauważeniu nieustającego dialogu ze sceptycyzmem.

³⁰² Por. A. Karpiński, *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”*, s. 400.

³⁰³ Por. „Jeśli jednak określić chcemy „*ego*” Stanisława Herakliusza i jego poglądy filozoficzne, na pierwszym planie rysuje nam się ścieżka myśli stoickiej, tym łatwiej zauważalna, że z zadziwiającą konsekwencją ujawnia się od początku do końca twórczości literackiej Marszałka, i tylko obserwując jej przebieg można wytyczyć fundamenty i konstrukcję gmachu, jakim jest jego pisarstwo” (A. Karpiński, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, s. 222).

Zakończenie

Sceptycyzm w kulturze staropolskiej nie był dotychczas przedmiotem poważniejszych studiów z zakresu literaturoznawstwa czy historii, co zdawało się potwierdzać marginalny status zagadnienia na scenie intelektualnej Rzeczypospolitej. Podobnie jak libertynizm, sceptycyzm obejmuje szereg postaw i poglądów, których rekonstrukcja jest o tyle trudna, o ile ulegały one przez wieki napiętnowaniu w praktykach dyskursywnych i tekstach refutacyjnych kształtujących świadomość powszechną, by wymienić choćby François Garasse'a, Martina Schoocka, Gabriel Wedderkopffa czy Daniela Hartnacka spośród długiej listy nowożytnych polemistów. Zaowocowało to zarówno niezrozumieniem dla nieortodoksyjnych nurtów myśli opatrzonych wartościującym epitetem „bezbożnych”, jak i nader swobodnym wykorzystywaniem etykiety „sceptyka” w celu refutacji poglądów adwersarzy.

W oświeceniu polskim zauważyć można wzrost wiedzy na temat filozofii starożytnej choćby w tym aspekcie, że sceptycyzm zaczął być łączony z postacią Pirrona z Elidy, jednak doktrynalna krytyka XVI i XVII wieku nie pozwoliła również w kolejnym stuleciu na zmianę wartościowania. W *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości* Krasicki pozornie zaproponował względnie neutralną definicję sceptycyzmu:

SCEPTICI, sekta filozofów, której fundatorem i hersztem był Pirron; powątpiewanie o wszystkim, gruntem było tej szkoły³⁰⁴.

Jednak pod hasłem „Pyrrhon” odnajdujemy znacznie mniej zdawkową, a zdecydowanie nacechowaną aksjologicznie wzmiankę, w której sceptycyzm utożsamiany jest z zagrożeniem dla religii i moralności:

PYRRHON, filozof Grecki, wódz sekty filozofskiej od swego imienia nazwanej, za najpierwszą kładł maksymę zupełne powątpiewanie o wszystkim. Sekta ta zdaje się ożywiać z niewypowiedzianą religii i obyczajów szkodą. Nazywano także Pyrrhonistów Sceptykami. Pyrrhon urodził się w mieście Peloponezu Elidzie, twierdził, że wszystko na świecie zawisło od uprzedzenia pochodzącego z praw i obyczajów, w istności zaś wszystkie akcje ludzkie były obojętne. Umarł ten skaziciel rodzaju ludzkiego na lat 300 przed narodzeniem Chrystusa, mając lat 90³⁰⁵.

Szczególnie interesującym przykładem oporu polskiej kultury przed problematyką sceptycyzmu na polu religijnym – czy to wynikającym ze świadomej strategii, czy też z niezrozumienia przekazu – jest odnaleziony w ostatnich latach w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu manuskrypt, pt. *Myśli Jego Mości Pascala o wierze chrześcijańskiej i o innych niektórych materyjach, znalezione po śmierci jego między jego papierami*.

³⁰⁴ I. Krasicki, *Zbior potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabety ułożonych*, t. 2, Warszawa, Lwów 1781, s. 478.

³⁰⁵ *Ibidem*, s. 429. Podkr. – A.K.

Z *francuskiego*, datowany przez badaczy na drugą połowę XVIII wieku przy założeniu, że podstawą przekładu jest jedna z edycji *Mysli* z Port-Royal, wydanych między 1678 a 1761 rokiem³⁰⁶.

Choć w kręgu dworu Marii Ludwiki Gonzagi, jak już było wspomniane, konflikt jezuityzmu z jansenizmem nie był zagadnieniem nieznanym, XVIII-wieczny tłumacz nie pozostawił ani w dziele, ani w – zasadniczej dla analizy kulturowej roli przekładu – przedmowy żadnych śladów świadomości kontrowersji, które towarzyszyły we Francji *Mysłom*, a na zubożoną redakcję Pascala narzucił jednoznaczną intencję moralizatorsko-religijną, o czym najdobitniej świadczą słowa:

Kto chce być pewnym o prawowierności dzieła tego, niech przeczyta w oryginale francuskim pochwały i aprobacją onegoż wielkich i mądrych Kościoła francuskiego prałatów i teologów. Tłumaczący rzecz tylko samę ofiaruje chcącym korzystać z tak chrześcijańskiego i mądrego pisma³⁰⁷.

Złożony status *Mysli* wraz z ogromnym bagażem filozoficznym i potencjałem polemiki doktrynalnej został w polskim tłumaczeniu sprowadzony – co sugeruje powyższa nota – do funkcji religijnej i – jak można by powiedzieć za Klemensem Bolesławiuszem – „do uszu nabożnych przywrócony”³⁰⁸. Tym samym polski przekład narzucał dziełu konieczność prawomyślności, co znalazło potwierdzenie w licznych amplifikacjach biblijnych, wzorowanych na retoryce traktatów religijnych okraszanych *exemplami* pochodzącymi z Pisma świętego. Joanna Haloń-Gnutek cytuje interpolację tłumacza, która znakomicie obrazuje niemożność przebiccia się intuicji sceptycznej przez myśl wierną doktrynie Kościoła. Anonim bowiem:

[...] odpowiadając na retoryczne zapytanie Pascala: „Ale gdzież znajdziemy podobny punkt miarkowania spraw naszych w nauce obyczajności?” [...], dopisuje od siebie: „W Ewangeliji”³⁰⁹.

Z takich względów między innymi, a w kulturze polskiej w szczególności, włączenie idei sceptycznych do autoprezentacji własnych poglądów filozoficznych *expressis verbis* równałoby się jednoznacznie z wystawieniem się na potępienie środowiska. Nie można zatem dziwić się, że żaden myśliciel XVII-wiecznej Rzeczypospolitej nie nazwał się sceptykiem, co jednak nie oznacza, że polska kultura intelektualna rozwijała się w izolacji od prądów ideowych,

³⁰⁶ J. Haloń-Gnutek, *Nieznany przekład Pascala w sandomierskiej bibliotece*, [w:] „Wszystko tu najdziesz, co ny macie w głowie”, s. 371–379. Na temat analizy przekładu zob. również: J. Haloń-Gnutek, *O warsztacie tłumacza sandomierskiego przekładu „Pensées” Blaise’a Pascala*, „Roczniki Humanistyczne”, t. LVI, z. 1, 2008, s. 181–205.

³⁰⁷ Cyt. za: J. Haloń-Gnutek, *Nieznany przekład z Pascala w sandomierskiej bibliotece*, s. 373.

³⁰⁸ Mowa o dziele Bolesławiusza: *Rzewnostodki głos łabęcia umierającego [...]*, z łacińskiego na polski język świeżo przetłumaczony do uszu nabożnych przywrócony. Zob. więcej: L. Teusz, *Bolesna męża nie Parnasu góry... Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa 2002, s. 109.

³⁰⁹ J. Haloń-Gnutek, *Nieznany przekład z Pascala w sandomierskiej bibliotece*, s. 378.

które kształtowały dyskusje filozoficzne i religijne nowożytnej Europy. Z konieczności jednak badania nad sceptycyzmem w literaturze staropolskiej nie mogą skupiać się na analizie ugruntowanych i powszechnie przyjętych doktryn, lecz na rozproszonych w szeroko pojmowanym piśmiennictwie ideach, które pozwalają na zauważenie aprobatywnej postawy zwątpienia wobec kanonicznych prawd (naukowych, religijnych, epistemologicznych i innych).

W dawniejszych pracach literaturoznawczych można zauważyć, że badacze z reguły przyjmowali konserwatywny stosunek do sceptycyzmu, jaki przejawiała recepcja tego prądu intelektualnego niemal do połowy XX wieku³¹⁰. Nazbyt powierzchownie nurt utożsamiano więc z różnymi tendencjami laickimi, jak indyferentyzm, agnostycyzm, deizm, latitudynaryzm czy nawet ateizm³¹¹. W polskich opracowaniach poświęconych literaturze staropolskiej zagadnienie sceptycyzmu najczęściej poruszane było marginalnie bądź też wykazywało niezrozumienie problemu³¹². Pewnym wyjątkiem pozostaje ciekawa praca Pawła Stępnia (*Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci*, 1996), który w kontekście Jana Andrzeja Morsztyna z nieco większą precyzją i świadomością filozoficzną ujął problematykę sceptyczną³¹³. Natomiast Grzegorz Trościński w monografii poświęconej poezji Lubomirskiego z dość dużą swobodą i bez większych uprzedzeń wpisuje określone zagadnienia twórczości Marszałka w kontekst sceptycyzmu, jednak ogranicza nurt do apologii „uczonej niewiedzy” i nie przedstawia poszczególnych zagadnień węzłowych na mapie intelektualnej epoki³¹⁴. Sporo uwagi poświęca sceptycyzmowi

³¹⁰ Jeszcze w 1964 roku, czyli cztery lata po pierwszej monograficznej publikacji Popkina, Don Cameron Allen opublikował w wydawnictwie Johns Hopkins University anachroniczną pracę *Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*, w której sceptycyzm zdaje się pojęciem nieomal wymiennym z ateizmem. Por. C.B. Schmitt, *Cicero scepticus...*, s. 5–6. Zobacz również artykuł podsumowujący recepcję sceptycyzmu w ujęciach historiograficznych: C.B. Schmitt, *The Development of the Historiography of Scepticism. From the Renaissance to Brucker*, [w:] *idem, Reappraisals in Renaissance Thought*, s. 185–200.

³¹¹ Zasłużony historyk polskiej nowożytności, Janusz Tazbir, używał nader niejednoznacznych i powierzchownych pojęć „sceptycyzmu religijnego” – między innymi w odniesieniu do J.A. Morsztyna – czy „sceptycyzmu wyznaniowego”. Zob. m.in. J. Tazbir, *Problemy wyznaniowe*, s. 204–205; J. Tazbir, *Libertyni na gruncie polskim*, s. 139.

³¹² W artykule *Między Pirronem i Epikurem (Montaigne – Kochanowski – J.A. Morsztyn)* Monika Ziółek w nazbyt eklektyczny sposób i bez większej podbudowy ze strony historii filozofii połączyła zagadnienia etyczne sceptycyzmu, stoicyzmu i epikureizmu, tworząc paralele między Montaigne’em, Kochanowskim i J.A. Morsztynem. Wywód autorki nie nawiązywał jednak w żadnym stopniu do rozumienia sceptycyzmu zgodnego z literaturą przedmiotu. Zob. M. Ziółek, *Między Pirronem i Epikurem (Montaigne – Kochanowski – J.A. Morsztyn)*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, z. 9, s. 157–170. Do tego szkicu dość krytycznie ustosunkowywał się również Tazbir. Por. J. Tazbir, *Montaigne wśród Polaków*, s. 11.

³¹³ Zob. zwłaszcza: P. Stępień, *op. cit.*, s. 103–109. Autor wykazuje w pracy świadomość wagi sceptycyzmu w filozofii nowożytnej, choć można zwrócić uwagę na to, że nie nawiązuje do żadnej literatury przedmiotu poświęconej sceptycyzmowi *sensu stricto*, nie zaś libertynizmowi (w tym aspekcie powołuje się na J.S. Spinka i T. Gregory’ego).

³¹⁴ Trościński przedstawia zarys nowożytnej historii sceptycyzmu w jednym akapicie pracy, na marginesie rozważań nad *Eklezjastą*. W dość swobodnej selekcji wzmiankuje autor – oczywiście poza Montaigne’em – takich myślicieli, jak William Ockham, Mikołaj z Kuzy, Gianfrancesco Pico della Mirandola, Erazm, Agryppa i Pierre Charron. Rozważania te skupiają się jednak właściwie tylko na idei *doctae ignorantiae*. W bibliografii pracy nie figuruje natomiast żadna pozycja poświęcona sceptycyzmowi. Zdaje się, że wybiórczą znajomość zagadnienia podpieral autor lekturą Jeana Delumeau, za którym cytuje Agryppę i Charrona. Por. G. Trościński, *op. cit.*, s. 122–123. Mimo pewnych

również Janusz A. Drob w szkicu *Wolnomyśliciele staropolscy*, jednak jego orzeczenie o wpływie niedogmatycznej filozofii europejskiej na kształtowanie się rodzimych postaw intelektualnych trzeba by raczej potraktować jako postulat badawczy niż podsumowanie dotychczasowego stanu wiedzy:

Można zatem powiedzieć, że sceptycyzm (nie tylko w wydaniu erazmiańskim) był jednym z najważniejszych czynników kształtujących także polskie wolnomyślicielstwo. Biorąc pod uwagę fakt, że polskie elity umysłowe żywo uczestniczyły w europejskiej wymianie myśli, poprzez studia zagraniczne, kontakty osobiste i korespondencję, także inni sceptycy i wolnomyśliciele cudzoziemscy musieli oddziaływać na wybory i poglądy filozoficzne ludzi pióra Rzeczypospolitej³¹⁵.

Nie ulega wątpliwości, że rozszerzenie refleksji nad zapleczem erudycyjnym i aktualnością podejmowanych problemów filozoficznych w literaturze dawnej wymaga – w szczególności w przypadku sceptycyzmu – twórczej adaptacji na grunt polski rozwijanych już przez kilka dekad w zachodniej humanistyce perspektyw badań. Wspominana już praca Renaty Ziemińskiej, *Historia sceptycyzmu*, wydana w 2013 roku, może stanowić punkt wyjścia dla przyswojenia wiedzy na temat tego nurtu. Można zatem liczyć na to, że kolejne lata przyniosą wzrost zainteresowania omawianą problematyką, szczególnie w odniesieniu do badań nad twórczością staropolską.

Niniejsza praca stanowi jedynie przyczynek do poszerzenia dotychczasowego spektrum analizowanych w odniesieniu do literatury XVII wieku idei. Jej celem było przede wszystkim zwrócenie uwagi na potrzebę dowartościowania marginalizowanego kompleksu poglądów, jaki określić można zbiorczym terminem sceptycyzmu, zgodnego z rzeczywistym wpływem, który ten wywarł na kulturę nowożytną. Przed literaturoznawstwem staropolskim stoi jeszcze wiele wyzwań, jakie należałoby podjąć w celu uzupełnienia obrazu epok dawnych o komponent sceptyczny. Ambicją niniejszej pracy było przedstawienie splotu i oddziaływania kluczowych dla europejskiej formacji intelektualnej idei w różnych dziedzinach myśli, z uwagi na co pogłębionej refleksji poddana została twórczość czterech polskich autorów, reprezentujących nie tylko literaturę piękną, lecz również myśl naukową, polityczną i religijną.

Jan Brożek, Andrzej Maksymilian Fredro, Jan Stanisław Witwicki i Stanisław Herakliusz Lubomirski wpisują się jednak wszyscy w dominującą w Rzeczypospolitej kulturę katolicką. Równoległe do rozwijania refleksji nad dziełem omówionych tu autorów kolejne badania należałoby rozszerzyć na autorów ze środowisk innowierczych, w szczególności bliskich arianizmowi, i pisarzy mieszczańskich, zarówno w odniesieniu do XVI, jak i XVII wieku.

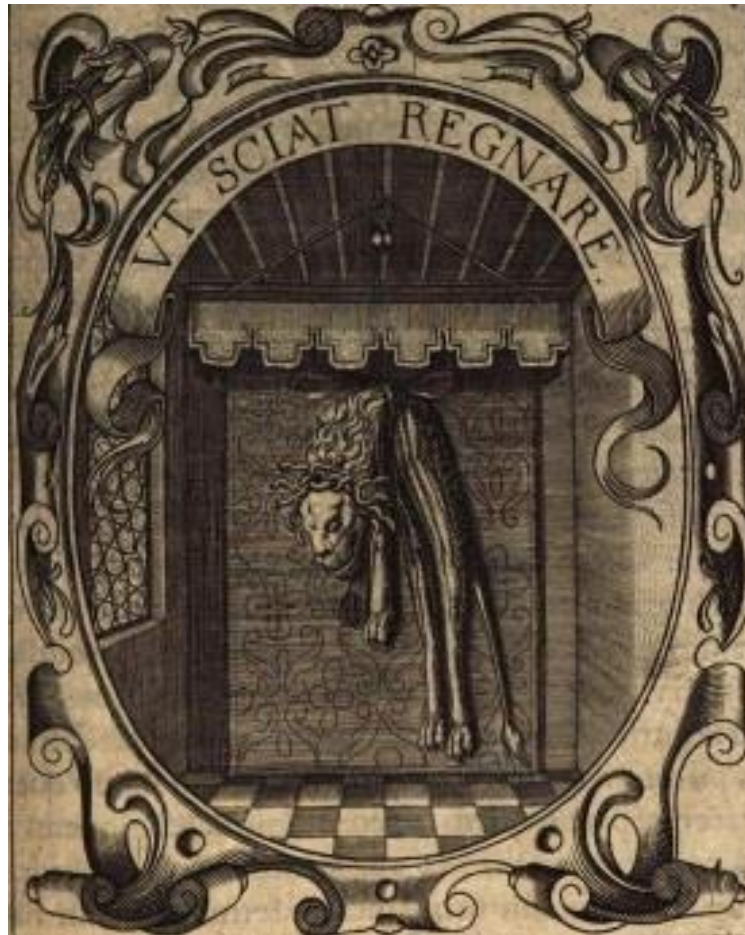
uwag krytycznych warto jednak zauważyć, że młodsze pokolenie badaczy wykazuje mniejszą rezerwę wobec łączenia problematyki literatury staropolskiej ze sceptycyzmem.

³¹⁵ J.A. Drob, *op. cit.*, s. 326.

Kontynuacji wymagają badania Danilo Fakki nad pismami filozoficznymi Adama Burskiego, które ciągle pozostają w rękopisie, a stanowią wyjątkowe na przełomie XVI i XVII wieku świadectwo znajomości (choćby pobieżnej) pism Sekstusa Empiryka. Wciąż postępują również badania nad znajdującym się w Bibliotece Jagiellońskiej księgozbiorem Jana Brozka, które zapewne przynieść mogą jeszcze niejedno odkrycie nieznanych dotąd notatek czy marginalnych uwag krakowskiego profesora, pozwalających na uzupełnienie obrazu jego umysłowości. Niewątpliwie za istotny postulat badawczy uznać wypada również konieczność głębszego poznania pism polemicznych, dzieł jezuickich i szeroko pojętej apologetyki katolickiej pod kątem budowania negatywnego stereotypu sceptyka, blisko związanego z libertynem czy ateistą³¹⁶. Z kolei studia nad oświeceniową recepcją sceptycyzmu pozwoliłyby wzbogacić ogląd przełomu między nowożytnością a nowoczesnością w polskiej kulturze przedrozbiorowej. Można również mieć nadzieję, którą podsycą odnalezienie wspomnianego manuskryptu z przekładem *Mysli* Pascala, że kolejne lata przyniosą filologom i historykom idei jeszcze niejedną niespodziankę w postaci nieznanych dotąd tekstów, które poszerzyłyby naszą wiedzę o intelektualnych fascynacjach kultury dawnej.

³¹⁶ Z dotychczasowego stanu badań nad staropolskim nurtem refutacyjnym, zwykle skupionym na libertynizmie i ateizmie, należałoby wydobyć polemiczny obraz sceptyka i przanalizować konteksty występowania tego pojęcia oraz jego związki z innymi odrzucanymi poglądami. Punktem wyjścia do tak zakrojonej refleksji mogą być praca J. Snopka (*op. cit.*, s. 218–270), zawierająca wykaz utworów polemicznych wobec libertynizmu, który jednak ogranicza się tylko do XVIII wieku. Rozproszone uwagi na temat staropolskich polemistów odnaleźć można również w przytaczanym szkicu J.A. Droba.

ILUSTRACJE



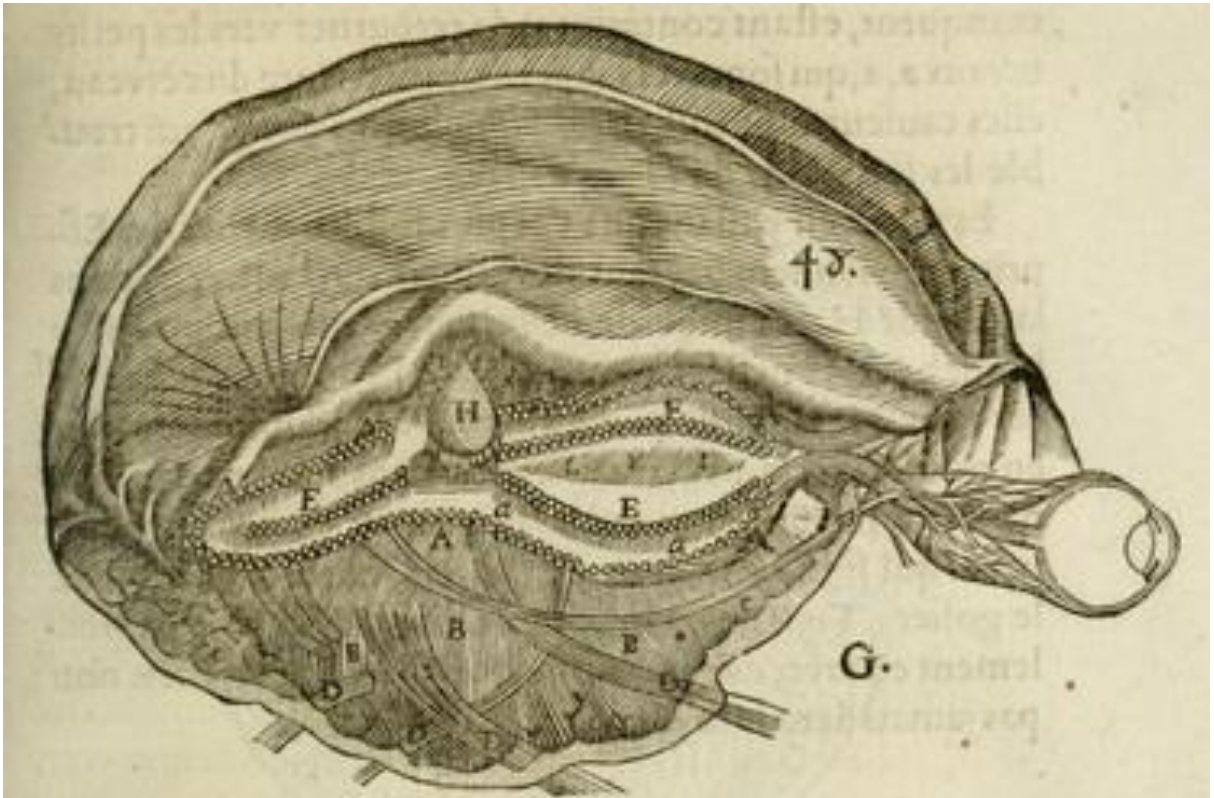
Ryc. 1. Ikon emblematu XLIII (*Ut sciat regnare*) Diego Saavedry de Fajardo. Na podstawie wydania łacińskiego: *Idea principis christiano-politici, centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649, s. 279.



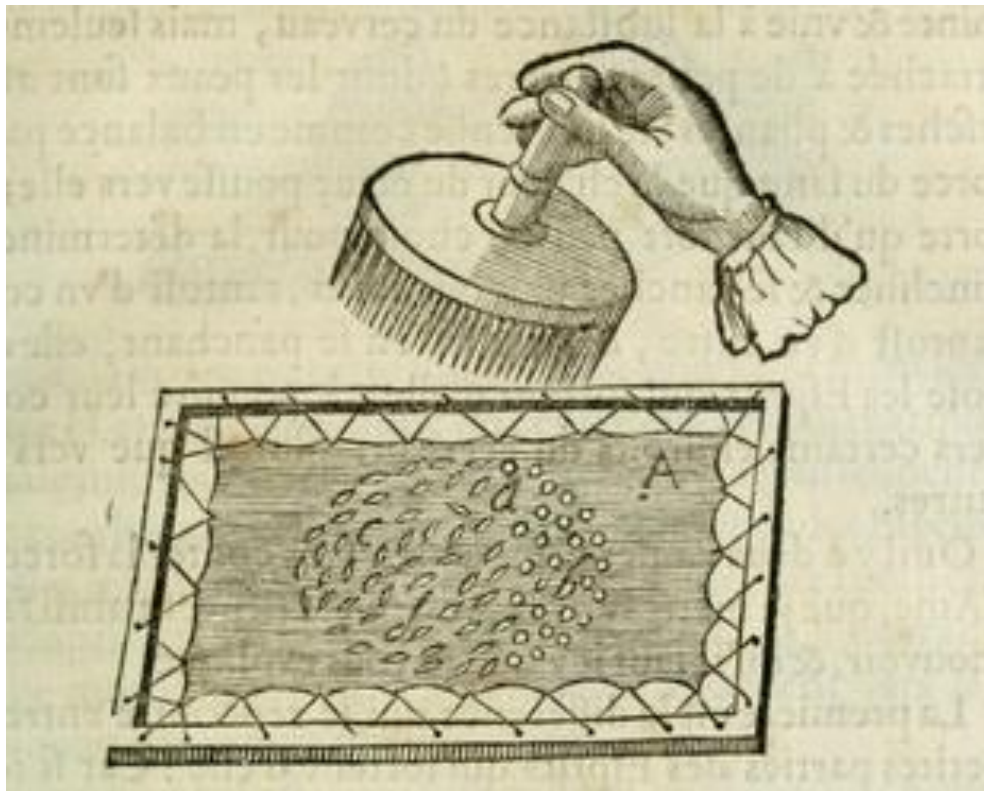
Ryc. 2. Ikon emblematu XLVI (*Fallimur opinion*) Diego Saavedry de Fajardo. Na podstawie wydania łacińskiego: *Idea principis christiano-politici, centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649, s. 296.



Ryc. 3. Frontypis drugiego (pośmiertnego) wydania *De la sagesse* Pierre'a Charrona (1604)



Ryc. 4. Rycina przedstawiająca budowę mózgu, w której literą H oznaczona jest szyszynka
(R. Descartes, *L'Homme*, Paris 1664, s. 65)



Ryc. 5. Analogia między wzorem na płótnie a postrzeżeniami zmysłowymi i pamięcią
(R. Descartes, *L'Homme*, Paris 1664, s. 76)



Ryc. 6. Przekrój ujazdowskiej Łazienki Stanisława Herakliusza Lubomirskiego z widokiem centralnej groty kąpielowej. Rysunek wykonany przez architekta, Jana Chrystiana Kamsetzera, w latach 1773–1776.



Ryc. 7. Ikon emblematu LI (*Fide et diffide*) Diego Saavedry de Fajardo. Na podstawie wydania łacińskiego: *Idea principis christiano-politici, centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649, s. 356.



Ryc. 8. Frontysepis jednego z XVII-wiecznych wydań *Les Essais* Michela de Montaigne'a z wyobrażeniem wagi, które opisywał w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* Lubomirski (Paryż, 1635)

BIBLIOGRAFIA

Źródła

[Burley Walter], *Gualteri Burlaei liber de vita et moribus philosophorum. Mit einer altspanischen Übersetzung der Eskurialbibliothek*, hrsg. von H. Knust, Tübingen, Litterarischer Verein in Stuttgart 1886.

[Dalerac François Paulin], *Les anecdotes de Pologne, ou Memoires secrets du Regne de Jean Sobieski III. du nom*, a Amsterdam, chez Henry Desbordes, marchand libraire dans le Kalver straat 1699.

Agrippa ab Nettesheym Henricus Cornelius, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva, ex postrema Authoris recognitione*, Coloniae, apud Theodorum Baumium 1575.

Alamos de Barrientos Baltasar, *Tacito español ilustrado con aforismos*, Madrid, por Luis Sanchez 1614.

Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia, wyboru dokonał, przeł., wstępem opatrzył i oprac. S. Barańczak, wyd. 3, Kraków, a5 2009.

Antologia bajki polskiej, oprac. i wstęp J. Ejsmond, Warszawa, Nakład Gebethnera i Wolffa 1915.

Antologia filozofii antycznej, wybór i oprac. K. Kubala i P. Paczkowski, Rzeszów, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1998.

Article II. Les Anecdotes de Pologne..., „Nouvelles de la Republique de lettres” 1699 (*mois de mai*), par J. Bernard, s. 504–532.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstęp D. Gromska, Warszawa, PWN 1982.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa, PWN 1984.

Augustinus, *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, introduction, texte et traduction, notes complémentaires et bibliographies sélectives par F. Decret, Tournhout, Brepols 2004.

Augustyn św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzami opatrzył J. Sulowski, Warszawa, PAX 1989.

Augustyn św., *O trójcy świętej*, przeł. M. Stokowska, oprac. J.M. Szymusiak, Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha 1962.

Augustyn św., *Państwo Boże. De civitate Dei*, t. 3: Ks. XV–XXII, przeł. i objaśnienia napisał W. Kubicki, Poznań, Jan Jachowski – Księgarnia Uniwersytecka 1937.

Augustyn św., *Przeciw akademikom*, przeł. K. Augustyniak, wstęp i przypisy W. Dawidowski Osa, Kraków, WAM 2007.

Augustyn św., *Wyznania*, przeł., wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Kraków, Znak 2000.

Bacon Francis, *Novum organum*, przeł. J. Wikarjak, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył K. Ajdukiewicz, Warszawa, PWN 1955.

Bayle Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, quatrieme edition, revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par Mr. des Maizeaux, t. 1, a Amsterdam, chez P. Brunel, R&J Wetstein & G. Smith; H. Waesberge; P. Humbert; F. Honore; Z. Chatelain; & P. Mortier, a Leide, chez Samuel Luchtmans 1730.

Beda Venerabilis, *Axiomata philosophica Venerabilis Bedae, viri in divinis atque humanis litteris exercitissimi, ex Aristotele et alijs praestantibus Philosophis diligenter collecta; una cum brevibus quibusdam explicationibus ac limitationibus*, nova editio emendatior, Mussiponti, apud S. Cramoisy 1622.

Bellarmin Robert, *Piętnaście stopni, po których człowiek, zwłaszcza krześcijański, upatrując Pana Boga w stworzeniu rozmaitem, przychodzi do wielkiej znajomości jego*, przeł. K. Sawicki, Kraków, w drukarni Franciszka Cezarego 1616.

Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentu, według Łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego, na Polski ięzyk z pilnością przełożone [...] Przez [...] Iakuba Wuyka [...], Kraków, w Drukarni Łazarzowej 1599.

Bouhours Dominique, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*, nouvelle edition, a Paris, chez Cavalier 1741.

Braun David, *De scriptorum Poloniae et Prussiae [...] virtutibus et vittis iudicium*, Gedani, apud Georg. Marcum Knochium 1739.

Brożek Jan, *Arithmetica integrorum*, Cracoviae, ex Typographia Matthiae Andreoviensis, Praelo Novodworsciano 1620.

Brożek Jan, *Dissertatio de cometa Astrophili*, Cracoviae, in Officina Andreae Petricouij 1619.

Brożek Jan, *Wybór pism*, t. 1, oprac. H. Barycz, Warszawa, PWN 1956.

Brożek Jan, *Wybór pism*, t. 2, oprac. J. Dianni, Warszawa, PWN 1956.

Castellio Sebastian, *De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis*, texte latin inédit publ. par B. Becker, texte français inédit publ. par M. F. Valkhoff, Genève, Droz 1971.

Charron Pierre, *De la sagesse trois livres*, a Amsterdam, chez Louys et Daniel Elzevier 1662.

Charron Pierre, *De la sagesse, trois livres*, nouvelle édition, avec les Variantes, des Notes, et la traduction des citations, a Paris, chez Lefèvre, Libraire, rue de L'Éperon, N° 6, 1836.

Chmielowski Benedykt, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły iak na Classy podzielona, Mądrym dla Memoryatu, Idiotom dla Nauki, Politykom dla Praktyki, Melancholikom dla rozrywki erygowana*, wybór i oprac. M. i J.J. Lipski, przedm. J.J. Lipski, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1966.

Chmielowski Benedykt, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na rozne tytuły, iak na classes podzielona [...]*, część I, Lwów, w drukarni Pawła Iozefa Golczewskiego [...], 1745.

Cicero Marcus Tullius, *Epistulae ad Atticum*, vol. 1, libri I-VIII, edidit D.R. Shackleton Bailey, Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri 1987.

Corpus grammaticorum latinorum veterum, t. 3: *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum libros XX continens, accedunt tabulae tres lapidi inscriptae*, collegit, auxit, recensuit ac potiore lectionis varietatem adiecit F. Lindemannus sociorum opera adiutus, Lipsiae, Sumptibus B.G. Teubner et F. Claudii 1833.

Crell Jan, *O wolność sumienia*, przeł. I. Lichońska, przekł. przejrz. L. Chmal, D. Gromska, W. Wąsik, wstęp i przyp. Z. Ogonowski, Warszawa, PWN 1957.

Cycero Marek Tulliusz, *Badania akademyczne*, [w:] *Dzieła M.T. Cyclerona*, przeł. E. Rykaczewski, t. 7, Poznań, Biblioteka Kórnicka 1874.

- Cycero Marek Tulliusz, *Pisma filozoficzne*, t. 3, przeł. W. Kornatowski, J. Śmigiel, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa, PWN 1961.
- Cycero Marek Tulliusz, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. E. Rykaczewski, Warszawa, Hachette 2009.
- Cycero Marek Tulliusz, *Wybór listów*, przeł. G. Pianko, oprac. M. Plezia, Wrocław, Ossolineum 1962.
- Cycero Marek Tulliusz, *Wybór pism naukowych*, przeł. K. Wisłocka-Remerowa, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław, Ossolineum 2006.
- Cyrano de Bergerac [Savinien], *Tamten świat*, przeł. J. Rogoziński, wstęp i przyp. R. Brandwajn, Warszawa, PIW 1956.
- Cyrano de Bergerac Savinien, *Histoire comique des états et empires de la lune et du soleil*, [w:] *idem, Oeuvres de Cyrano de Bergerac*, nouvelle édition revue et publiée avec des notes et une notice historique par P.L. Jakob, t. 1, Paris, Adolphe Delahays 1858.
- Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, wstęp i koment. oprac. K. Morawski, Wrocław, Ossolineum 1979.
- Descartes René, *L'homme de René Descartes et un traité de la formation du foetus du mesme auteur*, avec les remarques de Louis de la Forge, a Paris, chez Charles Angot 1664.
- Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty, Antyk 2001.
- Descartes René, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa, PWN 1986.
- Descartes René, *Prawidła kierowania rozumem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumem*, przeł. L. Chmaj, Warszawa, PWN 1958.
- Descartes René, *Regulae ad directionem ingenii. Rules for the Direction of Natural Intelligence. A Bilingual Edition of the Cartesian Treatise on Method*, ed. and transl. by G. Heffernan, Amsterdam, Atlanta, Rodopi 1998.
- Descartes René, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. i oprac. W. Wojciechowska, Warszawa, PWN 1970.
- Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum. Scriptoribus Diogene Laertio, Eunapio Sardiano, Hesychio illustrio. Multis in locis emendatiores*, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium 1596.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa, PWN 1982.
- Dobrego zdrowia rządzenie 1532, i Nauka rządzenia ku ustrzeżeniu od zarażenia powietrza 1543*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa, druk K. Kowalewskiego 1899.
- Donne John, *Holy Sonnets*, with introduction by J.D. Thieme, Newton, Vicarage Hill Press 2014.
- Donne John, *The Poems of John Donne, vol. 1: Epigrams, Verse Letters, to Friends, Love-Lyrics, Love-Elegies, Satire*, ed. by R. Robbins, Oxon, New York, Routledge 2014.
- Eco Umberto, *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, wyd. 6, Warszawa, PIW 1999.
- Epiktet, *Encheiridion*, [w:] *idem, Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. i oprac. L. Joachimowicz, Warszawa, PWN 1961.

Erasmus Rotterodamus, *Institutio principis christiani saluberrimis referta praeceptis*, Basileae, Johann Froben 1519.

Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, przeł. i oprac. M. Cytowska, Wrocław, Ossolineum 1973.

Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. i objaśnił E. Jędrkiewicz, wstęp H. Barycz, Wrocław, Ossolineum 1953.

Eusebius Caesariensis, *Preparationis evangelicae libri quindecim. Graece et latinae*, Coloniae, sumptibus Mauritii Georgii Weidmanni 1688.

Filozofia francuskiego odrodzenia, wybór, wstęp i przyp. A. Nowicki, Warszawa, PWN 1973.

Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830, t. 1: *Okres saski: 1700–1763*, wybór tekstów, biogramy, przyp. i red. nauk. M. Skrzypek, wstęp M. Skrzypek, Warszawa, IFiS PAN 2000.

Filozofia i myśl społeczna XVI wieku, wybrał, oprac., wstępem i przyp. opatrzył L. Szczucki, Warszawa, PWN 1978.

Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, cz. I, wybrał, oprac., wstępem i przyp. opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa, PWN 1979.

Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, cz. II, wybrał, oprac., wstępem i przyp. opatrzył Z. Ogonowski, Warszawa, PWN 1979.

Filozofia włoskiego odrodzenia, wybór, wstęp i przyp. A. Nowicki, Warszawa, PWN 1966.

Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy, wybór, wstęp i przyp. L. Kołakowski, Warszawa, PWN 1959.

Fredro Andrzej Maksymilian, *Monita politico-moralia, Przestrogi polityczno-obyczajowe*, przeł. J.I. Jankowski, *Icon ingeniorum, Wizerunek umysłów i charakterów*, przeł. E.J. Głębička, wyd. E.J. Głębička, E. Lasocińska, Warszawa, IBL PAN 1999.

Fredro Andrzej Maksymilian, *Pontorne przysłowia abo dokład przestrog dawniejszych w piernszym druku nydanych*, [w:] *Zwierzytnic Ieidnorozców. Z Przydatkiem, Rożnych Mow, Seymowych, Listow, Pism y Dyskursow, tak Polskich, iako y Łacińskich*, wyd. F. Glinka, Lwów, w drukarni Kollegium Sociatatis Iesu 1670.

Fredro Andrzej Maksymilian, *Przysłowia mów potocznych albo Przestrogi obyczajowe, radne, wojenne*, Wrocław, Drukiem Sukcess. Grassa i Bartha 1802.

Fredro Andrzej Maksymilian, *Przysłowia mów potocznych*, oprac. L. Kukulski, Warszawa, PIW 1980.

Fredro Andrzej Maksymilian, *Scriptorum seu Togae et Belli notationum fragmenta. Accesserunt Peristromata Regum Symbolis expressa*, Gdańsk, druk. J. Förster 1660.

Gawiński Jan, *Dworzanki albo epigrammata polskie*, wyd. J. Gładzewski, Warszawa, IBL PAN 2005.

Gawiński Jan, *Sielanki z gajem zielonym*, wyd. E. Rot, Warszawa, IBL PAN 2007.

Gellius Aulus, *Auli Gellii Noctium atticarum libri XX*, ex inlyta Basilea, [apud Andream Cartandrum, sumptu Lodovici Hornken 1519].

Glanvill Joseph, *The Vanity of Dogmatizing: The Three 'Versions'*, with a critical introduction by S. Medcalf, Hove, Sussex, Harvester Press 1970.

- Gracián Baltasar, *Brewiarz dyplomatyczny*, przeł., wstęp i przyp. B. Gajewicz, Warszawa, PAX 2004.
- Gracián Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. de E. Blanco, wyd. 9, Madrid, Cátedra 2011.
- Gracián Baltasar, *Wyrocznia podręczna*, przeł. S. Łoś, Lublin, Test 1997.
- Guicciardini Francesco, *Ricordi*, a cura di G. Masi, Milano, Mursia 1994.
- Guicciardini Francesco, *Selected Writings*, ed. and introduced by C. Grayson, transl. by M. Grayson, London, Oxford University Press 1965.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. i oprac. B. Baran, Warszawa, PWN 1994.
- Henricus de Gandavo, *Summa (Questiones ordinariae), art. I–V*, ed. by G.A. Wilson, Leuven, Leuven University Press 2005.
- Henryka Korneliusza Agryppy *O słachetności a zacności płci niewieściej*, przeł. M. Wirzbięta, wyd. S. Tomkiewicz, Kraków, Wydawnictwa Akademii Umiejętności 1891.
- Herbert George, *The English Poems of George Herbert*, ed. by H. Wilcox, Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Hobbes Tomasz, *Elementy filozofii*, przeł. C. Znamierowski, t. 2, Warszawa, PWN 1956.
- Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, wstęp i przyp. J. Łanowski, wyd. 14, Wrocław, Ossolineum 1986.
- Husserl Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. Main, Klostermann 1965.
- I w odmianach czasu smak jest. Antologia polskiej poezji epoki baroku*, oprac. J. Sokołowska, Warszawa, PIW 1991.
- Jan z Salisbury, *Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis Metalogicon libri IIII*, recognovit et prolegomenis, apparatusu critic, commentario indicibus instruxit C.C.J. Webb, Oxonii, Clarendoniano 1929.
- Jan z Salisbury, *Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, recognovit et prolegomenis, apparatusu critico, commentario, indicibus instruxit C.C.J. Webb, tom. 1, Oxonii, Clarendoniano 1909.
- Jan z Salisbury, *Policraticus albo O paplaninie dworaków i przekazach filozofów*, oprac., wprowadz. i konsultacja tłumaczenia L. Dubel, z ang. przeł. M. Kruk, Lublin, Oficyna Wydawnicza „Verba” 2008.
- Jan z Salisbury, *The Letters of John of Salisbury*, vol. 1: *The Early Letters (1153–1161)*, ed. by W.J. Miller, S.J. and H.E. Butler, revised by C.N.L. Brooke, London, Thomas Nelson and Sons Ltd 1955.
- Juszyński Michał Hieronim, *Dykcjonarz poetów polskich*, t. 2, Kraków, w Drukarni Józefa Mateckiego 1820.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. i oprac. R. Ingarden, Kęty, Antyk 2001.
- Kochanowski Jan, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, wyd. 12, Warszawa, PIW 1989.
- Kochanowski Jan, *Fraszki*, oprac. J. Pelc, wyd. 2 zmien., Wrocław, Ossolineum 1991.
- Kochanowski Jan, *Treny*, oprac. J. Pelc, wyd. 16 popr., Wrocław, Ossolineum 2009.

- Kopernik Mikołaj, *Septem sidera*, Cracoviae, in Officina Francisci Caesarii 1629.
- Krasicki Ignacy, *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*, z autografu wyd., wstępem i przyp. opatrzył B. Gubrynowicz, wyd. 5, Wrocław, Ossolineum 1950.
- Krasicki Ignacy, *Monachomachia. Antymonachomachia*, oprac. Z. Goliński, wyd. 2 zmien., Wrocław, Ossolineum 1976.
- Krasicki Ignacy, *Zbior potrzebniejszych wiadomości porządkiem alfabety ułożonych*, t. 1–2, Warszawa, Lwów, nakładem i drukiem Michała Grölla 1781.
- La Rochefoucauld François de, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa, Alfa 2003.
- Lactantius Lucius Caecilius Firmianus, *Divinarum institutionum libri septem. De ira Dei, liber I De opificio Dei, liber I Epitome in libros suos liber acephalos. Phoenix. Carmen de dominica resurrectione*, Venetiae, in aedibus haer. Aldo I Manuzio & Andrea I Torresano 1515.
- Lipsius Justus, *Politica Panskie, to iest, nauka iako pan y kazdy przełożony rządznie żyć i sprawować sie ma, nietylko panom pozyteczna ale y nie panom ucieszna: Nie dawno w Łacińskim języku do nas przyniesiona, teraz na Polski świeżo i pilnie przełożona przez Pawła Szczerbica*, Kraków, w Drukarni Łazarzowej 1595.
- Lipsius Justus, *Politicoꝝ sive civilis doctrinae libri sex. Qui ad principatum maxime spectant. Additae notae auctiores, tum & et De una religioe liber*, Amsterdami, apud Guilielmum Blaeu 1632.
- Liryka starożytnej Grecji*, wybór i oprac. J. Danielewicz, wyd. 2 zmienione, Wrocław, Ossolineum 1984.
- Loyola Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. J. Ozóg SJ, Kraków, WAM 1996.
- Loyola Ignatius, *Exercitia spiritualia. Versio litteralis ex autographo hispanico*, editio altera, Ratisbonae, sumptibus et typis Friderici Pustet 1920.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *De natura hominis quam descripsit S.L.* [Karpiniński Adam, „De natura hominis” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego], „Barok” 1995, nr 2, s. 103–107.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *De vanitate consiliorum liber unus, in quo vanitas et veritas rerum humanarum non solum politicis et moralibus rationibus clare demonstratur, et dialogice exhibetur; sed et multa hic inde hodiernum Poloniae statum concernentia inseruntur*, Varsaviae, Typ. Colleg. Scholarum Piarum, Lipsiae, apud Joh. Fridericum Gleditsch 1700.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Don Alvares albo niesforna w miłości kompanija*, [w:] *Dramaty staropolskie. Antologia*, t. 5: *Scena dworska XVII wieku*, oprac. J. Lewański, Warszawa, PWN 1963, s. 226–401.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Ermida albo Królowna pasterska. Komedya 1664*, [w:] *Dramaty staropolskie. Antologia*, t. 5: *Scena dworska XVII wieku*, oprac. J. Lewański, Warszawa, PWN 1963, s. 167–224.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Genii veridici (Duchy prawdomówne)*, przeł. W. Klimas, [w:] *Miscellanea staropolskie 2*, pod red. R. Pollaka, Wrocław, Ossolineum, IBL PAN 1966.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Komedya Lopeza Starego ze Spirydonem*, [w:] *Dramaty staropolskie. Antologia*, t. 5: *Scena dworska XVII wieku*, oprac. J. Lewański, Warszawa, PWN 1963, s. 403–532.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Momenta ostatnie życia Iaśnie Oświeconego S.P.R. Xiążęcia Iego Mosci Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, Marszałka W.K. albo Książka nazwana „Repertorium Opuscula”*,

którą przed zeszyciem z tego świata Łacińskim wydał stylem: teraz na Polski język przetłumaczona i do druku podana, Warszawa, w drukarni WW. OO. Scholarum Piarum 1707.

Lubomirski Stanisław Herakliusz, *O znikomości rad*, wyd. i wstępem opatrzył A. Marylski, Warszawa, Skład główny u Gebethnera i Wolffa 1916.

Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Poezje zebrane*, t. 1: *Teksty*, wyd. A. Karpiński, Warszawa, Semper 1995.

Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Poezje zebrane*, t. 2: *Komentarze*, wyd. A. Karpiński, Warszawa, Semper 1996.

Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa, IBL PAN 2006.

Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Wybór pism*, wstęp i oprac. R. Pollak, Wrocław, Ossolineum, DeAgostini 2004.

Machiavelli Niccolò, *Le Prince de Nicolas Macchiavel, secretaire et citoyen de Florence*, traduit d'Italien en François [par G. d'Auvergne], a Rouen, chez Robert Mallard 1586.

Machiavelli Niccolò, *Le Prince de Nicolas Machiavelle secretaire et citoyen de Florence*, traduit d'Italien en François par G. Cappel, a Paris, chez Charles Estienne 1553.

Machiavelli Niccolò, *Nicolai Machiavelli Florentini disputationum de Republica, quas Discursus nuncupavit, libri III. Ad generosum et magnificum dominum Joannem Osmolski, de Praviędniki, Polonum*, [I.N. Stupano interprete], Mompelgarti, per Iacobum Foilletum 1591.

Machiavelli Niccolò, *Wybór pism*, oprac. K. Żaboklicki, wstęp J. Malarczyk, przeł. J. Gałuszka, J. Malarczyk, C. Nanke i in., Warszawa, PIW 1972.

Magni Valeriano, *Admiranda de vacuo, scilicet Valeriani Magni demonstratio ocularis de possibilitate vacui. Eiusdem altera pars demonstrationis ocularis. D. De Roberval Narratio de vacuo. Valeriani responsio ad D. de Roberval. Responsio eiusdem ad Peripateticum Cracoviensem*, Varsoviae 1647.

Magni Valeriano, *Principiorum philosophiae editio duo. Continens Axiomata, Ens non factum, Lucem mentium, Vacuum, Vitrum mirabiliter fractum, Incorruptibilitatem aquae, Atheismum Aristoteli, Soliloquia animae cum Deo*, Coloniae, apud Iodocum Kalcovium 1661.

Malebranche Nicolas, *O poszukiwaniu prawdy*, przeł. M. Frankiewicz, t. 1, Warszawa, Wydaw. IFiS PAN 2011.

Marolles Michel de, *Tableaux du Temple des Muses; tirez du cabinet de feu Mr Favereau [...] avec les descriptions, remarques et annotations [...]*, a Amsterdam, chez Abraham Wölfgangk 1676.

Mieleszko Mikołaj, *Emblematy*, wyd. i oprac. R. Grześkowiak i J. Niedźwiedź, red. naukowa tomu D. Chemperek, Warszawa, Neriton 2010.

Mikołaj z Autrecourt, *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, a critical edition and English translation by L.M. de Rijk, Leiden, Brill 1994.

Molier, *Małżeństwo z musu*, [w:] *idem, Dzieła*, przeł., oprac. i wstępem opatrzył T. Żeleński (Boy), t. 2, Warszawa, PIW 1988, s. 11–51.

Molière, *Oeuvres complètes*, édition revue sur les textes originaux, précédée de L'Éloge de Molière par Chamfort et de sa vie par Voltaire et ornée de culs-du-lampe graves par nos meilleurs artistes, Paris, Ambroise Dupont et Roret 1825.

Montaigne Michel de, *Les Essais*, édition établie par J. Balsamo, M. Magnien, C. Magnien-Simonien, édition de „Notes de lecture” et des „Sentences peintes” établie par A. Legros, Paris, Gallimard 2007.

Montaigne Michel de, *Próby*, przeł. i wstępem opatrzył T. Boy-Żeleński, cytaty łac. i gr. przeł. T. Sinko, E. Cęglewicz, ks. I–III, Warszawa, PIW 1957.

Morsztyn Hieronim, *Światowa rozkosz z ochmistrzem swoim i ze dwunastą swych służebnych panien*, wyd. A. Karpiński, Warszawa, IBL PAN 1995.

Moscheni Carlo, *G. Cornelio Tacito overo Aforismi politici con un confronto d'histoire moderne*, in Venetia, per il Tomassini 1662.

Niesiecki Kasper, *Herbarz polski. Powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, t. 6, Lipsk, nakładem i drukiem Breitkopfa i Haertela 1841.

O'Connor Bernard, *The History of Poland, in Several Letters to Persons of Quality, Giving an Account of the Ancient and Present State of that Kingdom Historical, Geographical, Physical and Ecclesiastical*, vol. 1, London, J.D. 1698.

Opaliński Krzysztof, *Satyry albo Przestrogi do Naprawy Rządu i Obyczajow w Polszcze należące. Na Pięć Xiąg Rozdzielone*, [Kraków, s.n.] 1652.

Pascal Blaise, *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, w układzie J. Chevaliera, przygotował do druku M. Tazbir, wyd. 13, Warszawa, PAX 2000.

Pascal Blaise, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy i M. Tazbir, oprac. M. Tazbir, Warszawa, PAX 1962.

Petrycy Sebastian z Pilzna, *Wybrane pisma*, t. 1, oprac. W. Wąsik, wstęp K. Grzybowski, Warszawa, PWN 1956.

Pico della Mirandola Gianfrancesco, *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis Christiana disciplina, distinctum in libros sex quorum tres omnem Philosophorum sectam universim, reliqui Aristotelem: et Aristoteleis armis particulatim impugnant, ubiunque autem Christiana et asseritur et celebratur disciplina*, impressit I. Maciochus Bundenius, Mirandulae 1520.

Platon, *Fedon*, [w:] *idem, Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, wyd. 4, Warszawa, PWN 1988.

Platon, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, wstęp M. Kaczmarkowski, Lublin, Redakcja Wydawnictwa KUL 1990.

Platon, *Państwo*, przeł., wstępem i koment. opatrzył W. Witwicki, Kęty, Antyk 2003

Platon, *Teajtet*, [w:] *idem, Dialogi*, t. 2., przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty, Antyk 2005.

Plutarch, *Moralia*, przeł., wstępem i przyp. opatrzyła Z. Abramowiczówna, Warszawa, PWN 1977.

Plutarch, *Moralia*, vol. XIII, part II, transl. by H. Cherniss, Cambridge, Mass, London, Harvard University Press, William Heinemann Ltd 1976.

Plutarch, *Powiedzenia królów i wodzów. Powiedzenia spartańskie*, przeł., wstęp i objaśnienia K. Jażdżewska, Warszawa, Prószyński i S-ka 2006.

- Potocki Waclaw, *Moralia*, t. 3, wyd. T. Grabowski, J. Łoś, Kraków, nakładem Akademii Umiejętności 1918.
- Potocki Waclaw, *Ogród fraszek*, wyd. A. Brückner, t. 1, Lwów, Towarzystwo dla Popierania Nauki Polskiej 1907.
- Potocki Waclaw, *Smutne zabawy*, oprac. zespół pod kierunkiem R. Krzywego, Warszawa, Neriton 2012.
- Rabelais François, *Gargantua i Pantagruel*, przeł. T. Żeleński (Boy), t. 1, Warszawa, PIW 1955.
- Rabelais François, *Les oeuvres de M. Francois Rabelais, Docteur en Medecine. Contenant cinq Livres de la vie, faits, et dits Heroiques de Gargantua et de son fils Pantagruel [...]*, a Lyon, par Jean Martin 1586.
- Rej Mikołaj, *Żywot człowieka poczciwego*, oprac. J. Krzyżanowski, Wrocław, Ossolineum 1956.
- Ripa Cesare, *Ikonologia*, przeł. I. Kania, Kraków, Universitas 1998.
- Rousseau Jean-Jacques, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł., słowem wstępnym i przyp. opatrzył H. Elzenberg, Warszawa, PWN 1956, s. 6–44.
- Rysiński Andrzej, *Satyr na twarz dworską*, [Lublin?], [wydane przez Annę Konradową?], [ca 1640].
- Rzeczpospolita w dobie upadku. 1700–1740*, wybór źródeł, oprac. i wstęp J. Gierowski, Wrocław, Ossolineum 1955.
- Saavedra Fajardo Diego de, *Empresas políticas*, edición, introducción y notas de F.J. Díez de Revenga, Barcelona, Catedra 1998.
- Saavedra Fajardo Diego de, *Idea principis christiano-politici, centum symbolis expressa*, Bruxellae, typis Francisci Vivieni, typographi iurati, sub signo Boni Pastoris 1649.
- Salutati Coluccio, *Letter to Peregrino Zambecari*, transl. R.H. Witt, [w:] *The Earthly Republic. Italian Humanists on Government and Society*, ed. by B.G. Kohl, R.G. Witt, Manchester, Manchester University Press 1978, s. 93–114.
- Sanches Francisco, *That Nothing Is Known*, introduction, notes, and bibliography by E. Limbrick, Latin text established, annotated, and translated by D.F.S. Thomson, Cambridge, Cambridge University Press 1988.
- Sarbiewski Maciej Kazimierz, *Dii gentium. Bogowie pogan*, wstęp, oprac. i przekł. K. Stawecka, Wrocław, Ossolineum 1972.
- Sarbiewski Maciej Kazimierz, *Epigrammatum liber. Księga epigramatów*, wyd. i przeł. M. Piskala, D. Sutkowska, Warszawa, IBL PAN 2003.
- Sarnecki Kazimierz, *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego. Diariusz i relacje z lat 1691–1696*, oprac. J. Woliński, Wrocław, Ossolineum 1958.
- Savonarola Girolamo, *Triumphus crucis. De veritate fidei*, [Paris], in ædibus Ascēsianis 1524.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom, przeciw etykom (Adversus Mathematicos IX–XI)*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył Z. Nerczuk, Kęty, Wydaw. Marek Derewiecki 2010.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, przeł. i oprac. I. Dąbska, posł. M. Pąkcińska, Warszawa, PWN 1970.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw uczyonym (Adversus Mathematicos I–VI)*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył Z. Nerczuk, Kęty, Wydaw. Marek Derewiecki 2007.

- Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Warszawa, Akme 1998.
- Seneca Lucius Annaeus, *Thyestes*, [w:] *Chorus poetarum classicorum duplex: sacrorum et profanorum. Lustratus illustratus*, Lugduni, apud Ludovicum Muguet 1616, s. 1715–1734.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Fedra*, przeł. A. Świderkówna, oprac. W. Strzelecki, Wrocław, Ossolineum 1959.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, wstęp i przyp. K. Leśniak, Warszawa, PWN 1959.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *O bezczynności*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, przeł. L. Joachimowicz, t. 2, Warszawa, PAX 1965, s. 713–820.
- Sep Szarzyński Mikołaj, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grześkowiak, A. Karpiński, przy współpracy K. Mrowcewicz, Warszawa, IBL PAN 2001.
- Septem sidera. Poema religiosum Nicolao Copernico adscriptum. Poemat religijny Mikołajowi Kopernikowi przypisywany*, red. nauk. I. Mikołajczyk, M. Mróz, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2010.
- Sextus Empiricus, *Sexti Empirici viri longe doctissimi adversus mathematicos [...] opus [...] Latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete. Eiusdem Sexti Pyrrhoniarum hypotyposeon libri tres [...] interprete Henrico Stephano [...]*, Antverpiae, ex officina Christophori Plantini 1569.
- Sołtykiewicz Józef Florian, *Nad przyczynami uwłaczających Naukom mniemań, odradzających się w różnych Wiekach Świata*, [w:] *Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim połączonego*, t. 3, Kraków, w Drukarni Akademii 1818, s. 246–345.
- Starowolski Szymon, *De claris oratoribus Sarmatiae. O znakomitych mówcach Sarmacji*, wyd. E.J. Głębińska, Warszawa, IBL PAN 2002.
- Starowolski Szymon, *Scriptorum polonicorum éxatovtás, seu centum illustrium Poloniae scriptorum elogia et vitae*, Venetiis, apud Haeredes Damiani Zenarii 1627.
- Swift Jonathan, *Podróże Guliwera do wielu odległych narodów świata*, przeł. i posł. opatrzył M. Słomczyński, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie 1988.
- Szemiot Stanisław Samuel, *Sumariusz wierszów*, z rękopisu wyd. i oprac. M. Korolko, Warszawa, PAX 1981.
- Tasso Torquato – Morsztyn Jan Andrzej, *Amyntas. Komedya pasterska*, [w:] *Dramaty staropolskie. Antologia*, t. 5: *Scena dworska XVII wieku*, oprac. J. Lewański, Warszawa, PWN 1963, s. 83–165.
- Tertulian Kwintus Septymiesz Florens, *Preskrypcja przeciw heretykom*, [w:] *idem, Wybór pism*, wstęp E. Stanula, oprac. W. Myszor i E. Stanula, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 40–78.
- Theophrastus redivivus*, edizione prima e critica a cura di G. Canzani, G. Paganini, volume secondo, Firenze, La Nuova Italia Editrice 1981.
- Twardowski Samuel, *Satyr na twarz Rzeczypospolitey w roku 1640*, b.m.w. 1640.
- Vaen van Otto, *Amorum emblemata, figuris aeneis incisa*, Antverpiae, Venalia apud Auctorem 1608.
- Verdizotti Giovan Mario, Błażewski Marcin, *Setnik przypowieści uciężnych*, wyd. J. Ślaski, Warszawa, IBL PAN 2000.

Vives Juan Luis, *Joannis Ludovici Vivis Valentini opera omnia*, distributa et ordinata [...] a Gregorio Majansio [...], tomus III, Valentiae, in officina Benedicti Monfort 1782.

Vorbek-Lettow Maciej, *Skarbnica pamięci. Pamiętnik lekarza króla Władysława IV*, oprac. E. Galos, F. Mincer, pod red. nauk. W. Czaplńskiego, Wrocław, Ossolineum 1968.

Witwicki Stanisław [Jan], *Abrys doczesnej szczęśliwości*, oprac. L. Ślękowa, A. Oszczyda, Wrocław, Atut 2012.

Witwicki Stanisław Jan, *Abrys Doczesney Szczęśliwości Miedzy Cieniami ludzkiego nieukontentowania na widok wystawiony dla pożytku Duchownego Diecezey Łuckiey y Brzeskiej*, Warszawa, druk. Karola Ferdynanda Schreybera 1685.

Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku, wybór, oprac. i wstęp E. Jung-Palczewska, Warszawa, PWN 2000.

Żędzianowski Andrzej, *Kometa z przestrogi niebieskiej. W roku od Narodzenia Bożego widziany. 1618, Miesiąca Listopada w Niedziadku zodiacyjnym z skutkami pilnie uważonemi. Przez M. Andrzeja Żędzianowskiego. Nauk Wyzwolonych y Philozophy Doktora*, Kraków, Drukarnia Marcina Horteryna 1619.

Opracowania

„Humanitas”. *Projekty antropologii humanistycznej. Część druga: Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa, Neriton 2010.

„Humanitas”. *Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza: Paradygmaty – Tradycje – Profile historyczne*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa, Neriton 2010.

„Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie”. *Świat prozy staropolskiej*, pod red. E. Lasocińskiej, A. Czechowicz, Warszawa, IBL PAN 2008.

Adamczyk Maria, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego poetycka parafraza księgi „Ecclesiastes”*, „Pamiętnik Literacki” R. 71: 1980, z. 1, s. 29–47.

Akenson Donald Harman, *An Irish History of Civilisation*, vol. 1, London, Granta 2005.

Arbiszewski Krzysztof, *Sceptycyzm jako pozytywne stanowisko epistemologiczne*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, t. 7/8, s. 225–239.

Backvis Claude, *Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze*, wyb. i oprac. H. Dziechcińska, E.J. Głębicka, Warszawa, PWN 1993.

Barnes Jonathan, *The Beliefs of a Pyrrhonist*, [w:] *The Original Sceptics. A Controversy*, ed. by M. Burnyeat, M. Frede, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1998, s. 58–91.

Barycz Henryk, *Andrzej Maksymilian Fredro wobec zagadnień wychowawczych*, Kraków, PAN 1948.

Barycz Henryk, *Spojrzenia w przeszłość polsko-włoską*, Wrocław, Ossolineum 1965.

Barycz Henryk, *Z epoki renesansu, reformacji i baroku. Prądy – idee – ludzie – książki*, Warszawa, PIW 1971.

- BeDuhn Jason David, *Did Augustine win his debate with Fortunatus?*, [w:] *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, ed. by J.A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas, M. Scopello, Leiden, Boston, Brill 2011, s. 463–479.
- Berman Marshall, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, wstęp A. Bielik-Robson, Kraków, Universitas 2006.
- Bernatowicz Tadeusz, „*Idea principis christiani*” w emblematyce około roku 1600 (Z badań nad recepcją tacytyzmu w Polsce), „*Barok*” 1996, nr 1, s. 91–118.
- Bett Richard, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press 2000.
- Bett Richard, *What Does Pyrrhonism Have to Do with Pyrrho?*, [w:] *Ancient Scepticism and The Sceptical Tradition*, ed. by J. Sihvola, Helsinki, Philosophical Society of Finland 2000, s. 11–33.
- Bielik-Robson Agata, *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków, Universitas 2008.
- Bieńkowska Barbara, *From Negation to Acceptance. The Reception of Heliocentric Theory in Polish Schools in the 17th and 18th Centuries*, [w:] *The Reception of Copernicus' Heliocentric Theory. Proceedings of a Symposium Organized by the International Union of History and Philosophy of Science. Toruń, Poland 1973*, ed. by J. Dobrzycki, Wrocław, Warszawa, Ossolineum, PAN 1973, s. 79–116.
- Bieńkowska Barbara, *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*, Wrocław, Ossolineum – Wydaw. PAN 1971.
- Bieńkowski Tadeusz, Dobrzycki Jerzy, *Staropolski świat nauki. Uczeni i szkoły wobec osiągnięć nowożytnych nauk przyrodniczych*, Warszawa, Instytut Historii Nauki PAN 1998.
- Bireley Robert, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press 1990.
- Birkenmajer Ludwik Antoni, *Mikołaj Kopernik, cz. 1: Studya nad pracami Kopernika oraz materiały biograficzne*, Kraków, Skład Główny w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej 1900.
- Bloch David, *John of Salisbury on Science and Knowledge*, [w:] *A Companion to John of Salisbury*, ed. by C. Grellard, F. Lachaud, Leiden, Brill 2012, s. 289–306.
- Bloom Harold, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Kraków, Universitas 2002.
- Bohuszewicz Paweł, *Po co literaturze dawnej współczesna teoria?*, „*Litteraria Copernicana*” 2008, nr 2, s. 9–27.
- Bottin Francesco, Malusa Luciano, Micheli Giuseppe [et al.], *Models of the History of Philosophy*, vol. 1: *From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*, ed. by C.W.T. Blackwell, P. Weller, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers 1993.
- Brahmer Mieczysław, *Włoska oprawa „Tobiasza wyzwalonego”*, [w:] *idem, Powinowactwa polsko-włoskie. Z dziejów wzajemnych stosunków kulturalnych*, Warszawa, PWN 1980, s. 192–205.
- Brożek Bartosz, *Zasada podwójnej prawdy*, [w:] *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, pod red. S. Wszółka, Kraków, WAM 2006, s. 450–471.
- Brush Craig B., *Montaigne and Bayle. Variations on The Theme of Skepticism*, The Hague, M. Nijhoff 1966.
- Buchwald-Pelcowa Paulina, *Cenzura i walka z cenzurą w epoce baroku*, [w:] *Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej. Drogi przemian i osmozy kultury*, pod red. J. Pelca, K. Mrowcewicz, M. Prejsa,

- Warszawa, Wydział Polonistyki, Instytut Literatury Polskiej [Uniwersytet Warszawski] 2000, s. 169–181.
- Buchwald-Pelcowa Paulina, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa, Wydaw SBP 1997.
- Buchwald-Pelcowa Paulina, *Satyra czasów saskich*, Wrocław, IBL PAN, Ossolineum 1969.
- Budzyńska-Daca Agnieszka, *Cnoty i retoryka w dziele Sebastiana Petrycego z Pilźna*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005.
- Burke Peter, *What is cultural history?*, 2nd ed., Cambridge, Polity 2008.
- Burnyeat Myles F., *The Sceptic in His Place and Time*, [w:] *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press 1984, s. 225–254.
- Bystron Jan Stanisław, *Przysłowia polskie*, Kraków, PAU 1933.
- Cao Gian Mario, *The Prehistory of Modern Scepticism. Sextus Empiricus in Fifteenth-Century Italy*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, t. LXIV, 2001, s. 229–279.
- Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedm. B. Suchodolski, wyd. 2, Warszawa, Czytelnik 1977.
- Cavanagh Clare, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapach współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 1–2, s. 60–71.
- Chappell Timothy, *Reading Plato's „Theatetus”*, Indianapolis, Hackett 2005.
- Chodźko Bożena, *Pisma polityczne marszałka Lubomirskiego w perspektywie universalistycznej refleksji etycznej i prakseologicznej*, Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 1998.
- Chodźko Bożena, *Wokół „Rozmów Artaksesa i Ewandra” St. H. Lubomirskiego*, Białystok, Dział Wydawnictw Filii UW 1986.
- Choptiany Michał, *Jan Brożek, czytelnik Ramusa*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2013, t. 44, s. 137–176.
- Chrzanowski Ignacy, *Marcin Bielski. Studium literackie*, Warszawa, Skład główny Księgarni E. Wende, druk Rubieszewskiego i Wrotnowskiego 1906.
- Ciccarini Marina, *XVII-wieczne „dialogi” eurystyczne: „Les entretiens d'Ariste et d'Eugène” Dominique'a Bouboursa i „Rozmowy Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Pamiętnik Literacki” R. 97: 2005, z. 2, s. 143–154.
- Cioran Emil M., *Święci i łzy*, przeł. I. Kania, Warszawa, KR 2003.
- Clark Stuart, *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press 2007.
- Craig Martin, *Subverting Aristotle. Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 2014.
- Czerkawski Jan, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1992.
- Daston Lorraine, Park Katharine, *Wonders and the Order of Nature. 1150–1750*, New York, Zone Books 2001.

- Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny, t. 1: A –H, Warszawa, WSiP 2000.
- Dąbkowska-Kujko Justyna, *Arkadia filozofów*, [w:] *Staropolskie Arkadie*, pod red. J. Dąbkowskiej-Kujko, J. Krauze-Karpińskiej, Warszawa, IBL PAN 2010, s. 299–314.
- Dąbkowska-Kujko Justyna, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin, Wydaw. KUL 2010.
- Dąbmska Izydora, *Adam Burski i jego „Dialectica Ciceronis”*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, t. XX, s. 3–15.
- Dąbmska Izydora, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń, Towarzystwo Naukowe w Toruniu (Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego) 1958.
- De Man Paul, *Alegoria perswazji u Pascala*, przeł. A. Przybysławski, „Literatura na Świecie” 1999, nr 10–11, s. 43–71.
- Derrida Jacques, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa, KR 2002.
- Derrida Jacques, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa, KR 1999.
- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W.J. Hanegraaf, in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach, vol. 1, Leiden, Boston, Brill 2005.
- Dobrzycki Jerzy, *Astronomia przedkopernikowska*, Toruń, TPN 1971.
- Dodds Eric, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bygoszcz, Homini 2002.
- Domańska Ewa, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa, PWN 2012.
- Domański Juliusz, Ogonowski Zbigniew, Szczucki Lech, *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII–XVII*, red. naukowa Z. Ogonowski, Warszawa, PWN 1989.
- Drake Stillman, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, vol. 1, selected and introduced by N.M. Swerdlow, T.H. Levere, Toronto, University of Toronto Press 1999.
- Drob Janusz A., *Wolnomysłiciele staropolscy*, [w:] „*Humanitas*” i „*christianitas*” w kulturze polskiej, pod red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa, Wydaw. Neriton 2009, s. 319–344.
- Dybaś Bogusław, „*De vanitate consiliorum*” a postawy i poglądy polityczne S.H. Lubomirskiego w pierwszych latach panowania Augusta II, [w:] *Barok – Sarmatyzm – Psalmodia. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Historii Nowożytniej, Toruń, 22–23 września 1993*, pod red. K. Maliszewskiego, K. Obremskiego, Toruń, Wydawnictwo UMK 1995, s. 73–86.
- Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, t. 3: Z. Włodek, *Filozofia bytu*, Wrocław, Warszawa, Ossolineum, PAN 1977.
- Eder Maciej, *U źródeł aforystyki polskiej. Studium o „Przystowiach...” Andrzeja Maksymiliana Fredry*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2008.
- Etos humanistyczny*, pod red. P. Urbańskiego, Warszawa, Neriton 2011.
- Facca Danilo, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, Warszawa, Wydaw. IFiS PAN 2000.

- Fine Gail, *Relativism and Self-Refutation. Plato, Protagoras, and Burnyeat*, [w:] *Method in Ancient Philosophy*, ed. J. Gentzler, Oxford, Oxford University Press 2001, s. 137–164.
- Floridi Luciano, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press 2002.
- Fogelin Robert J., *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York – Oxford, Oxford University Press 1994.
- Forster Michael Neil, *Hegelian vs. Kantian Interpretation of Pyrrhonism: Revolution Or Reaction?*, [w:] *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*, hg. von B. Bowman, K. Vieweg, Würzburg, Königshausen & Neumann 2006, s. 53–70.
- Foster Hal, *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków, Universitas 2010.
- Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa, PIW 1977.
- Foucault Michel, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk, słowo/ obraz terytoria 2002.
- Foucault Michel, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, wyd. 2, Gdańsk, słowo/ obraz terytoria 2006.
- Franke Jan Nepomucen, *Jan Brożek (J. Broscius), akademik krakowski 1585–1652. Jego życie i dzieła, ze szczególnem uwzględnieniem prac matematycznych. Ze źródeł rękopiśmiennych*, Kraków, Akademia Umiejętności 1884.
- Frede Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1987.
- Frede Michael, *The Sceptic's Two Kinds of Assent and The Question of The Possibility of Knowledge*, [w:] *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press 1984, s. 255–278.
- Frede Michael, *The Sceptic's Beliefs*, [w:] *The Original Sceptics. A Controversy*, ed. by M. Burnyeat, M. Frede, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1998, s. 1–24.
- Friedman John Block, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, New York, Syracuse University Press 2000.
- Fumaroli Marc, *Rhetoric, Politics, and Society. From Italian Ciceronianism to French Classicism*, [w:] *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. by J.J. Murphy, Berkeley, California University Press 1983, s. 253–273.
- Gadamer Hans Georg, *Początek filozofii*, przeł. J. Gajda-Krynicka, wstęp. J. Brudzińska, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 2008.
- Gans Eric, *The Scenic Imagination. Originary Thinking from Hobbes to the Present Day*, Stanford, Stanford University Press 2008.
- Garin Eugenio, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa, PWN 1969.
- Garin Eugenio, *History of Italian Philosophy*, vol. 1, transl. and ed. by G. Pinton, Amsterdam, New York, Rodopi 2008.
- Giedroyc Franciszek Dowmont, *Mór w Polsce (w wiekach ubiegłych). Zarys historyczny*, „Kronika Lekarska. Pismo Poświęcone Przeglądowi Postępów Umiejętności Lekarskich” 1899, z. 5, s. 255–259.

- Ginzburg Carlo, *High and Low. The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, „Past & Present” 1976, vol. 73, s. 28–41.
- Głębińska Ewa J., *Pojęcia „populus” i „libertas” w politycznych traktatach Andrzeja Maksymiliana Fredry*, [w:] *Łacina jako język elit*, pod red. J. Axera, Warszawa, DiG 2004, s. 109–120.
- Godlewski Roman P., *Trzeci dogmat empiryzmu wyjaśniony, czyli co Donald Davidson miał na myśli, ale jasno tego nie powiedział*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 5, s. 71–90.
- Gogacz Mieczysław, *Problem istnienia Boga u Anzelmusa z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 1961.
- Gombrich Ernst Hans, *W poszukiwaniu historii kultury*, [w:] *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce. Dwadzieścia sześć artykułów uczonych europejskich i amerykańskich*, wybór i wstęp J. Białostocki, Warszawa, PWN 1976, s. 302–345.
- Gostyński Tadeusz, *Arkadia podwarszawska i zespół parkowy St. H. Lubomirskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1954, t. 16, nr 1, s. 165–172.
- Green Anna, *Cultural History*, New York, Palgrave Macmillan 2008.
- Greenblatt Stephen, *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, redakcja i wstęp K. Kujawińska-Courtney, Kraków, Universitas 2006.
- Gregory Tullio, *Etyka i religia w krytyce libertyńskiej*, przeł. A. Tylusińska, Warszawa, PAN IFiS 1991.
- Groarke Leo, *Greek skepticism. Anti-realist trends in ancient thought*, McGill-Queen's University Press 1990.
- Gruchala Janusz, *Lektury antyczne Jana Brożka (w świetle rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej)*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1978, R. 28, s. 53–79.
- Gruchala Janusz, *Piśmiennictwo zachodnioeuropejskie i polskie w lekturach Jana Brożka (na podstawie rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej)*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1979, R. 29, s. 85–122.
- Gruchala Janusz, *Profesorskie otia (O zainteresowaniach Jana Brożka kulturą popularną)*, „Ruch Literacki” 1982, z. 1–2, s. 9–23.
- Grześkowiak Radosław, *Amor curiosus. Studia o osobliwych tematach dawnej poezji erotycznej*, Warszawa, Muzeum Pałac w Wilanowie 2013.
- Grześkowiak Radosław, *Emblematyczna pompa nuptialis. Zbiory „symboli weselnych” z XVII wieku na tle emblematyki erotycznej i erudycyjnych argumentów oratorskich*, „Terminus” 2012, R. XIV, z. 25, s. 287–334.
- Grześkowiak Radosław, *Szatan, świat i ciało – trzy metafizyczni nieprzyjaciele duszy w poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku*, [w:] *Od liryki do retoryki. W kregu słowa, literatury i kultury. Prace ofiarowane Profesorom Jadwidze i Edmundowi Kotarskim*, pod red. I. Kadulskiej, R. Grześkowiaka, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2004, s. 137–148.
- Habermas Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków, Universitas 2000.
- Hacking Ian, *The Archaeology of Foucault*, [w:] *Foucault. A Critical Reader*, ed. by D. Couzens Hoy, Oxford, New York, Basil Blackwell 1986, s. 27–40.
- Hadot Pierre, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa, Aletheia 2000.

- Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa, Wydaw. IFiS PAN 1992.
- Haloń-Gnutek Joanna, *O warsztacie tłumacza sandomierskiego przekładu „Pensées” Blaise’a Pascala*, „Roczniki Humanistyczne”, t. LVI, z. 1, 2008, s. 181–205.
- Hanegraaff Wouter J., *Heinrich Cornelius Agrippa*, [w:] *The Occult World*, ed. by C. Partridge, Abingdon, Routledge 2015, s. 92–98.
- Hanusiewicz Mirosława, „Świadectwo zmysłów” w poezji religijnej XVII wieku, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei. Referaty z konferencji zorganizowanej przez Katedrę Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Kazimierzu nad Wisłą 18–22 X 1993*, pod red. A. Nowickiej-Jezowej, M. Hanusiewicz, A. Karpińskiego, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1995, s. 335–357.
- Hazard Paul, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, przeł. J. Lalewicz i A. Siemek, wstęp M. Żurowski, Warszawa, PIW 1974.
- Hermant-Schebat Laure, *John of Salisbury and Classical Authority*, [w:] *A Companion to John of Salisbury*, ed. by C. Grellard, F. Lachaud, Leiden, Brill 2012, s. 180–214.
- Hernas Czesław, *Barok*, Warszawa, PWN 2006.
- Historia filozofii zachodniej*, pod red. R. Popkina, Poznań, Zys i S-ka 2003.
- Hocke Gustav R., *Świat jako labirynt. Maniera i mania w sztuce europejskiej w latach 1520–1650 i współcześnie*, przeł. M. Szalsza, Gdańsk, słowo/ obraz terytoria 2003.
- Horowitz Maryanne Cline, *Natural Law as the Foundation for an Autonomous Ethic: Pierre Charron’s De la sagesse*, „Studies in the Renaissance” 1974, vol. 21, s. 204–227.
- Horowitz Maryanne Cline, *Seeds of Virtue and Knowledge*, Princeton, Princeton University Press 1998.
- Ideengeschichte. Basistexte*, hg. von B. Strollberg-Rilinger, Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2010.
- Iser Wolfgang, *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, przeł. A. Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie” 2007, z. 6, s. 11–35.
- Jansen Eric, *The Spanish Autograph or the Latin Vulgate? A Return to the Sources of the Spiritual Exercises*, „The Way” 2014, nr 53/3, s. 79–86.
- Jardine Nicholas, *Scepticism in Renaissance Astronomy. A Preliminary Study*, [w:] *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, ed. by R.H. Popkin, C.B. Schmitt, Wiesbaden, Harrasowitz 1987, s. 83–102.
- Jarmużek Tomasz, *Rekonstrukcje rozumowania Diodora Kronosa w ontologii czasu punktowego*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3, s. 198–215.
- Jarniewicz Jerzy, *Kochanowski w Sztokholmie*, „Literatura na Świecie” 1996, nr 1–2, s. 339–350.
- Jay Martin, *In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, [w:] *Foucault. A Critical Reader*, ed. by D. Couzens Hoy, Oxford, New York 1986, s. 175–204.
- Jay Martin, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków, Universitas 2008.
- Joachimowicz Leon, *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1972.

- Jonas Hans, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przeł. P. Domański, posł. J. Domański, Warszawa, PAN 1993.
- Karpiński Adam, *Lubomirski i inni. Okruchy życia literackiego*, [w:] *Necessitas et ars. Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcovi*, pod red. B. Otwinowskiej, A. Nowickiej-Jeżowej, J. Kowalczyka, A. Karpińskiego, t. 2, Warszawa, Semper 1993, s. 143–152.
- Karpiński Adam, *Somnus – Fortuna – Invidia. Problemy tekstu i autorstwa*, „Ogród” 1994, nr 1, s. 7–29.
- Karpiński Adam, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, [w:] *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, pod red. P. Urbańskiego, Szczecin, Uniwersytet Szczeciński 1999, s. 221–237.
- Karpiński Adam, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, pod red. C. Hernasa, M. Hanusiewicz, Lublin, TN KUL 1995, s. 221–250.
- Karpiński Adam, *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”. O arkadiach Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei. Referaty z konferencji zorganizowanej przez Katedrę Literatury Staropolskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Kazimierzu nad Wisłą 18–22 X 1993*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, M. Hanusiewicz, A. Karpińskiego, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1995, s. 381–400.
- Karpowicz Mariusz, *Warszawska świątynia Amora*, [w:] *idem, Sekretne treści warszawskich zabytków*, Warszawa, PIW 1976, s. 30–49.
- Kelley Donald R., *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*, Burlington, Ashgate Publishing Company 2002.
- Kelley Donald R., *What is Happening to the History of Ideas?*, „Journal of the History of Ideas” 1990, vol. 51, no. 1, s. 3–25.
- Kiereś Henryk, *Kto się boi postmodernizmu – kto wiąże z nim nadzieje*, [w:] *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, pod red. T. Rakowskiego, Lublin, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 1994, s. 49–51.
- King Preston T., *Thinking Past a Problem. Essays on the History of Ideas*, London, Frank Cass Publishers 2000.
- Kogel Renée, *Pierre Charron*, Genève, Librairie Droz 1972.
- Kolarzowski Jerzy, *Zło i interpretacja świata u Jana Szykota Eriugeny, Joachima z Fiore i Mikołaja z Kuzy (wzajemne związki neoplatonizmu i ezoteryki w filozofii chrześcijańskiej)*, [w:] *Studia z dziejów filozofii zła*, pod red. R. Wiśniewskiego, Toruń, Wydaw. UMK 1999.
- Kołąkowski Leszek, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków, Znak 1994.
- Kołąkowski Leszek, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa, Res Publica 1990.
- Kołąkowski Leszek, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków, Znak 2010.
- Kołąkowski Leszek, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*, Kraków, Znak 2008.
- Kolos Anna, *„Fides quaerens intellectum”. Wiara i rozum w barokowym konceptyzmie Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2013.

- Kołos Anna, *Imagining Otherness. The Pleasure of Curiosity in Middle Ages*, „Mirabilia. Journal of the Institut d' Etudis Medievals” 2014, nr 1(18), s. 137–150.
- Kołos Anna, *Inna maskarada. Kobiety w męskim przebraniu a nienormatywność płciowa*, [w:] *Tożsamość kobiet. Silne osobowości w literaturze, sztuce i religii*, pod red. B. Wałęciuk-Dejneki i J. Posłusznej, Kraków, Aureus 2014, s. 77–90.
- Kostkiewiczowa Teresa, *Historia literatury w przebudowie*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 22–43.
- Krawczyk Antoni, *The British in Poland in Seventeenth Century*, „The Seventeenth Century” 2002, nr 17/2, s. 254–272.
- Krokiewicz Adam, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa, Pax 1974.
- Krokiewicz Adam, *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Warszawa, Aletheia 2002.
- Krokiewicz Adam, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa, Aletheia 2000.
- Krokiewicz Adam, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa, Aletheia 2000.
- Krzewińska Anna, *Uwagi o „Ermidzie” – udramatyzowanej sielance Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *O danym dramacie i teatrze. Studia do syntezy*, pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław, Ossolineum 1971, s. 145–183.
- Krzyżanowski Julian, *Dzieje literatury polskiej od początków do czasów najnowszych*, Warszawa, PWN 1970.
- Kubler George, *Kształt czasu. Uwagi o historii rzeczy*, przeł. J. Hołówka, Warszawa, PIW 1970.
- Kuhn Thomas S., *Przezwrot kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa, PWN 1966.
- Kuhn Thomas S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa, Aletheia 2009.
- Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, pod red. M.P. Markowskiego i R. Nycza, wyd. 2, Kraków, Universitas 2010.
- Landesman Charles, *Skepticism. The Central Issues*, Wiley-Blackwell 2002.
- Lasocińska Estera, *„Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. Stoickie pojęcie cnoty w poezji XVII wieku*, Warszawa, IBL 2003.
- Lasocińska Estera, *O „Eklezjastesz” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – Słowo i słowo*, „Pamiętnik Literacki” R. 90: 1999, z. 2, s. 133–155.
- Lasocińska Estera, *Problem neostoicyzmu w badaniach nad literaturą XVII wieku w Polsce*, [w:] *Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej. Drogi przemian i osmozy kultury*, pod red. J. Pelca, K. Mrowcewicz, M. Prejsa, Warszawa, Wydział Polonistyki, Instytut Literatury Polskiej [Uniwersytet Warszawski] 2000, s. 241–252.
- Leeming David Adams, *Creation Myths of the World. An Encyclopedia*, 2nd ed., Santa Barbara, ABC-CLIO 2010.
- Leśniak Kazimierz, *Materialiści greccy w epoce przedsockratejskiej*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1972.
- Levi A.H.T., *The Relationship of Stoicism and Scepticism. Justus Lipsius*, [w:] *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Kraye, M.W.F. Stone, London, Routledge 2000, s. 91–106.

Lewis Clive Staples, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Kraków, Znak 2008.

Literatura dawna a współczesna humanistyka, pod red. K. Obremkiego, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK 2010.

Lombardo Paul A., „*Vita Activa*” Versus „*Vita Contemplativa*” in *Petrarch and Salutati*, „*Italica*” 1982, vol. 59, nr 2, s. 83–92.

Lovejoy Arthur Oncken, Boas George, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, with supplementary essays by W.F. Albright, P.-E. Dumont, Baltimore, Johns Hopkins Press 1935, s. 7–8.

Lovejoy Arthur Oncken, *Essays in the History of Ideas*, New York, G.P. Putnam's Sons 1960.

Lovejoy Arthur Oncken, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei z dodaniem tekstów „Historiografia idei”, „Obecne stanowiska i przeszła historia” oraz „Refleksje o historii idei”*, przeł. A. Przybylski, Gdańsk, słowo/ obraz terytoria 2009.

Maia Neto José Raimundo, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shostov*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1995.

Makuchowska Ludmila, *Scientific Discourse in John Donne's Eschatological Poetry*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing 2014.

Malicki Marian, *Repertuar wydawniczy drukarni Franciszka Cezarego Starszego 1616–1651*, cz. 1: *Bibliografia druków Franciszka Cezarego Starszego 1616–1651*, Kraków, Księgarnia Akademicka 2010.

Mañas Núñez Manuel, *El De vanitate scientiarum de Cornelio Agrippa. Vituperio de las ciencias y Elogio de asno*, „*Revista de Estudios Latinos (RELat)*” 2003, no 3, s. 183–203.

Mandelbaum Maurice, *On Lovejoy's Historiography*, [w:] *The History of Ideas. An Introduction to Method*, ed. by P.T. King, London 1983, s. 198–210.

Marinelli Luigi, „*Il pastor fido*” Battisty Guariniego w przekładach polskich XVII wieku, [w:] *Przekład literacki. Teoria – historia – współczesność*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, D. Knysz-Tomaszewskiej, Warszawa, PWN 1997, s. 144–157.

Marinelli Luigi, *O rękopiśmiennym i anonimowym charakterze poezji polskiego baroku: cenzura jako hipoteza konieczna*, [w:] *Staropolska kultura rękopisu*, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa, IBL PAN 1999, s. 43–66.

Markowski Michał Paweł, *L'ennui: ułamek historii*, [w:] *Nuda w kulturze*, pod red. P. Czaplńskiego i P. Śliwińskiego, Poznań, Rebis 1999, s. 290–316.

Markowski Mieczysław, *Burydaniizm w Polsce w okresie przedkopernikańskim. Studium z historii filozofii i nauk ścisłych na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, Wrocław, Ossolineum 1971.

Marquard Odo, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa, Oficyna Wydawnicza 1994.

Marquard Odo, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa, Oficyna Naukowa 1994.

Marquard Odo, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa, Oficyna Wydawnicza 2001.

- Matula Jozef, *Divinus Asinus. The Symbol of Asinus in the Works of Giordano Bruno*, [w:] *Philosophy of Giordano Bruno*, ed. by T. Nejeschleba, Olomouc, Vydavatelství Univerzity Palackého 2003, s. 137–145.
- McDermid Douglas James, *Does Epistemology Rest on a Mistake? Understanding Rorty on Scepticism*, „Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía” 2000, vol. XXXII, no. 96, s. 3–42.
- Minois George, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa, Bellona 1995.
- Mitchell Joshua, *Through a Glass Darkly: Luther, Calvin, and the Limits of Reason*, [w:] *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, ed. by A. Levine, Lanham, Oxford, Lexington Books 1999, s. 21–50.
- Morris Brian, *Anthropology and The Human Subject*, Bloomington, Trafford Publishing 2014.
- Mossakowski Stanisław, *Architektura kościoła bernardynów w Czerniakowie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Teoria i Historia” 1966, t. 11, z. 2, s. 125–165.
- Mossakowski Stanisław, *Rezydencja ujazdowska St. H. Lubomirskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1969, t. 31, nr 4, s. 363–392.
- Muir Edward, *The Culture Wars of the Late Renaissance. Sceptics, Libertines, and Opera*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 2007.
- Nagel Thomas, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa, Aletheia 1997.
- Nauert Charles, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press 1965.
- Nerczuk Zbigniew, *Sekstus Empiryk – osoba i dzieło*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, t. 7/8, s. 95–107.
- Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, [pod red. A. Tomasiak-Brzost], Warszawa, Książka i Wiedza 1973.
- Noreña Carlos G., *Juan Luis Vives*, The Hague, Martinus Nijhoff 1970.
- Nowicka-Jeżowa Alina, *Badania porównawcze nad barokiem w Polsce. Na drogach syntezy*, [w:] *Barok polski wobec Europy. Kierunki dialogu. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Radziejowicach, 13–15 maja 2002 roku*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, W. Bem-Wiśniewskiej, Warszawa, Anta 2003, s. 9–34.
- Nowicka-Jeżowa Alina, *Barok polski między Europą i Sarmacją. I. Profile i zarysy całości*, Warszawa, Neriton 2011.
- Nowicka-Jeżowa Alina, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin, KUL 1992.
- Nowicka-Jeżowa Alina, *Pytania o barok A.D. 1995*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów, Warszawa 1995*, pod red. T. Michałowskiej, Z. Golińskiego, Z. Jarosińskiego, Warszawa, IBL 1996, s. 191–222.
- Nowicki Andrzej, *Udział biskupów w sądzie nad Łyszczyńskim*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1988, nr 2 (148), s. 69–85.
- Nowicki Andrzej, *Wykłady o krytyce religii w Polsce*, Warszawa, Książka i Wiedza 1965.
- Nycz Ryszard, *O przedmiocie studiów literackich – dziś*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2, s. 175–188.

- Nycz Ryszard, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa, IBL PAN 2012.
- Nycz Ryszard, *Staropolskie atrakcje*, „Teksty Drugie” 1997, z. 4, s. 1–4.
- O’Brien Patricia, *Michel Foucault’s History of Culture*, [w:] *The New Cultural History*, ed. by L. Hunt, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press 1989, s. 25–46.
- Obremski Krzysztof, „*Psalmidia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1995.
- Obremski Krzysztof, „*Szare kurki przy bazarach*”? *Męskie odstępstwa od układu patriarchalno-niewolniczego*, [w:] *Literatura dawna a współczesna humanistyka*, pod red. K. Obremskiego, Toruń, Wydawnictwo UMK 2010, s. 269–274.
- Obremski Krzysztof, „*Tyrys, jakby nowy stoik*” i „*pospolity pożytek*”, [w:] *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, pod red. P. Urbańskiego, Szczecin, Uniwersytet Szczeciński 1999, s. 211–220.
- Ogonowski Zbigniew, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji szlacheckiej*, Warszawa, IFiS PAN 1999.
- Okopień-Sławińska Aleksandra, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej (preliminaria)*, wyd. 2 popr., Kraków, Universitas 2001.
- Otwinowska Barbara, *Humanistyczna koncepcja „otium” w Polsce na tle tradycji literatury europejskiej*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, J. Ślaskiego, Wrocław, IBL PAN, Ossolineum 1980, s. 169–186.
- Otwinowska Barbara, *Metafizyka pana na Ujazdowie*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, pod red. C. Hernasa, M. Hanusiewicz, Lublin, TN KUL 1995, s. 201 – 220.
- Otwinowska Barbara, *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku (Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619)*, Wrocław, Ossolineum 1967.
- Palgrave Advances in Intellectual History*, ed. by R. Whatmore, B. Young, New York, Palgrave Macmillian 2006.
- Pelc Janusz, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa, Czytelnik 1993.
- Pelc Janusz, *Obraz – słowo – znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Wrocław, Ossolineum 1973.
- Perler Dominik, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann 2006.
- Philipse Herman, *Heidegger’s “Scandal of Philosophy”. The Problem of the “Ding an sich” in ‘Being and Time’*, [w:] *Transcendental Heidegger*, ed. S. Crowell, J. Malpas, Stanford, Stanford University Press 2007, s. 169–198.
- Pine Martin L., *Pietro Pomponazzi’s Attack on Religion and the Problem of the De fato*, [w:] *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. F. Niewöhner, O. Pluta, Wiesbaden, Harrassowitz 1999, s. 145–172.
- Poel van der Marc, *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamations*, Leiden, Brill 1997.
- Polski słownik biograficzny*, t. 18, Wrocław, Ossolineum 1973.

- Pomian Krzysztof, *Zbieracze i osobliwości. Paryż – Wenecja, XVI–XVIII wiek*, przeł. A. Pieńkos, Gdańsk, słowo/obraz terytoria 2012.
- Popkin Richard H., *High Road to Pyrrhonism*, ed. by R.A. Watson, J.E. Force, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1993.
- Popkin Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1979.
- Popkin Richard H., *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, revised and expanded, New York, Oxford University Press 2003.
- Poraziński Jarosław, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego „stapanie słowami”*, [w:] *Barok – Sarmatyzm – Psalmodia. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zakład Historii Nowożytnej, Toruń, 22–23 września 1993*, pod red. K. Maliszewskiego, K. Obremskiego, Toruń, Wydaw. UMK 1995, s. 65–71.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. M.A. Krapca, A. Maryniarczyka i M. Czachorowskiego, t. 8, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000.
- Praz Mario, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, 2nd ed. considerably increased, 3 ristampa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2007.
- Prejs Marek, *O inspiracjach włoskiego manieryzmu w kulturze polskiego baroku*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 1995, nr 2 (4), s. 47–63.
- Prejs Marek, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa, PWN 1989.
- Prejs Marek, *Tajemnica arkadyjskiej grotty*, „Barok” 1994, nr 1 (2), s. 85–94.
- Przyboś Kazimierz, *Propaganda w służbie rokoczu Lubomirskiego. Czy Andrzej Maksymilian Fredro był autorem „Echa Żalosego” z 1666 roku?*, „Ruch Literacki” 2001, z. 4, s. 553–565.
- Przybylski Ryszard, *Pustelnicy i demony*, Kraków, Znak 1994.
- Putnam Hilary, *Mózgi w naczyniu*, [w:] *idem, Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, wybrał, przeł., wstępem poprzedził i przyp. opatrzył A. Grobler, Warszawa, PWN 1998, s. 483–496.
- Raubo Agnieszka, *Z dziejów synkretyzmu filozoficznego w epoce renesansu — Jana Grotowskiego „Socrates albo o szlachectwie rozmowa...”*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2011, t. 18 (38), s. 285–316.
- Raubo Grzegorz, *„Ars dissimulandi” albo o sztuce maskowania się wielkich statystów, filozofów i uczonych w epoce baroku*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2008, t. 14 (34)/15 (35), s. 183–196.
- Raubo Grzegorz, *„Ludzie się na górne zapatrują obroty”. Astronomiczne konteksty literatury polskiego baroku*, Poznań. Wydawnictwo Naukowe UAM 2011.
- Raubo Grzegorz, *Barokony świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań, WiS 1997.
- Raubo Grzegorz, *O łasce, predestynacji i Bogu ukrytym. Wątki jansenistyczne w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Pamiętnik Literacki” R. 88: 1997, z. 4, s. 3–22.
- Raubo Grzegorz, *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań, Wydaw. Naukowe UAM 2006.
- Renaissance Scepticisms*, ed. G. Paganini and J.R. Maia Neto, Dordrecht, Springer 2009.

- Rethinking the History of Skepticism. *The Missing Medieval Background*, ed. by H. Lagerlund, Leiden, Brill Academic Publishers 2010.
- Robbins Jeremy, *Arts of Perception. The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Abingdon, Routledge 2007.
- Rorty Richard, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. i przedm. poprzedził B. Baran, Warszawa, Czytelnik 2009.
- Rorty Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa, Aletheia 1999.
- Rorty Richard, *Osobne słowa czy osobne światy? O konsekwencjach pragmatyzmu dla badań literackich*, przeł. G. Jankowicz, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, pod red. A. Burzyńskiej, M.P. Markowskiego, Kraków, Znak 2006, s. 460–486.
- Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, wyd. 2, Warszawa, W.A.B. 2009.
- Rorty Richard, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, [w:] *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press 1984, s. 49–76.
- Roszkowska Wanda, *Włoski rodowód komedii S.H. Lubomirskiego*, Wrocław, Ossolineum 1960.
- Rusnak Radosław, *Cztery staropolskie wersje senecjańskiej pieśni „Quis vos exagitat furor”*, „Pamiętnik Literacki” R. 102: 2011, z. 4, s. 59–79.
- Rynduch Zbigniew, *Andrzej Maksymilian Fredro. Portret literacki*, Gdańsk, Gdańskie Towarzystwo Naukowe 1980.
- Said Edward, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań, Zysk i S-ka 2005.
- Sajkowski Alojzy, *Barok*, wyd. 2 popr., Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1987.
- Salmon John Hearsey McMillan, *Renaissance and Revolt. Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press 2002.
- Sawday Jonathan, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Abingdon, Routledge 1996.
- Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. by R.H. Popkin, A. Vanderjagt, Leiden, E.J. Brill 1993.
- Schmitt Charles B., *An Unstudied Fifteenth-Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi (Vat. Lat. 2990)*, [w:] *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, ed. by C.H. Clough, Manchester, Manchester University Press 1976, s. 243–257.
- Schmitt Charles B., *Cicero Scepticus. A Study of Influence of the „Academica” in the Renaissance*, The Hague, Martinus Nijhoff 1972.
- Schmitt Charles B., *The Development of the Historiography of Scepticism. From the Renaissance to Brucker*, [w:] *idem, Reappraisals in Renaissance Thought*, ed. by C. Webster, London, Variorum Reprints 1989, s. 185–200.
- Schmitt Charles B., *The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times*, [w:] *idem, Reappraisals in Renaissance Thought*, ed. by C. Webster, London, Variorum Reprints 1989, s. 225–251.
- Schmitt Charles B., *Theophrastus redivivus* [recenzja], „History of European Ideas” 1985, vol. 6 (3), s. 367–369.

- Sebastian Petrycy, *Uczony doby Odrodzenia*, pod red. H. Barycza, Wrocław, Warszawa, Ossolineum, PAN 1957.
- Sensacje z danych lat*, wyszukał i skomentował R. Kaleta, Wrocław, Ossolineum 1974.
- Sierotowicz Tadeusz, *Od metodycznej polemiki do polemiki metodologicznej. Impresje z lektury „Wagi probierczej” Galileusza wraz z antologią*, Tarnów, Biblos 2008.
- Skinner Quentin, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, „History and Theory” 1969, vol. 8, no 1, s. 3–53.
- Skinner Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press 1978.
- Sławiński Janusz, *O kategorii podmiotu lirycznego. Tezy referatu*, [w:] *Wiersz i poezja*, pod red. J. Trzynałdowskiego, Wrocław, Ossolineum 1966.
- Słownik polskich teologów katolickich*, pod red. H.E. Wyczawskiego, t. 4, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1983.
- Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, wyd. 5, Warszawa, PWN 2006.
- Snopek Jerzy, *Objawienie i oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce*, Wrocław, Ossolineum 1986.
- Sokolski Jacek, *Polski pierwowzór „Pieśni o pnieleści mira” Symeona Połockiego*, „Slavica Wratislaviensia” 1992, t. LXIX, s. 3–12.
- Soll Jakob, *The Reception of “The Prince” 1513–1700, or Why We Understand Machiavelli the Way We Do*, „Social Research” 2014, vol. 81, no 1, s. 31–60.
- Sousedík Stanislav, *Valerianus Magni (1586–1661). Versuch einer Erneuerung der christlichen Philosophie im 17. Jahrhundert*, Sankt Augustin, Verlag Hans Richarz 1982.
- Spink John Stephenson, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. A. Neuman, wstęp H. Hinz, Warszawa, Książka i Wiedza 1974.
- Stanciu Diana, *Prudence in Lipsius’s „Monita et exempla politica”, [w:] (Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, ed. by E. de Bom, M. Janssens, T. van Houdt, J. Papy, Leiden, Brill 2011.
- Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, pod red. A. Karpińskiego i E. Lasocińskiej, Warszawa, Instytut Badań Literackich PAN 2004.
- Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław, Ossolineum 1982.
- Stasiewicz Krystyna, *Od pochwały do negacji. Arkadie Reja, Lubomirskiego, Drużbackiej i Krasickiego*, [w:] *Staropolskie Arkadie*, pod red. J. Dąbkowskiej-Kujko, J. Krauze-Karpińskiej, Warszawa, IBL PAN 2010, s. 315–329.
- Stasiewicz Krystyna, *Zabawy teatralne marszałka koronnego Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Publiczność literacka i teatralna w dawnej Polsce*, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa, PWN, IBL PAN 1985, s. 161–176.
- Staszewski Jacek, *Pomysły reformatorskie czasów Augusta II. Uwagi o dziełach i programach*, „Kwartalnik Historyczny” 1975, nr 4, s. 736–765.
- Stępień Paweł, *Poeta barokowy wobec przemijania i śmierci. Hieronim Morsztyn, Szymon Zimorowic, Jan Andrzej Morsztyn*, Warszawa, DiG 1996.

- Stinger Charles L., *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press 1977.
- Straumann Benjamin, „*Appetitus societatis*“ and „*oikeiosis*“, „*Grotiana*“ 2003/2004, vol. 24/25, s. 41–66.
- Stręciwilk Janina, *Męka Pańska w polskiej literaturze barokowej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, pod red. H.D. Wojtyski i J.J. Kopcia, Lublin, KUL 1981, s. 102–119.
- Strier Richard, *Against the Rule of Reason. Praise of Passion from Petrarch to Luther to Shakespeare to Herbert*, [w:] *Reading the Early Modern Passions: Essays in the Cultural History of Emotion*, ed. by G.K. Paster, K. Rowe, M. Floyd-Wilson, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2004, s. 22–42.
- Studies in Ancient American and European Art. The Collected Essays of George Kubler*, ed. by T.F. Reese, New Haven, London, Yale University Press 1984.
- Sutton John, *Controlling the Passions. Passion, Memory, and the Moral Physiology of Self in Seventeenth-Century Neurophilosophy*, [w:] *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, ed. by S. Gaukroger, London, New York, Routledge 1998, s. 115–146
- Szacki Jerzy, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa, PWN 1991.
- Szahaj Andrzej, *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK 2008.
- Szymański Mikołaj, „*Dialectica Ciceronis*” Adama Burskiego. *Problemy warsztatu filologicznego renesansowego badacza logiki stoickiej*, Warszawa, IFiS PAN 1988.
- Ślęk Ludwika, „*Ars dissimulandi*” i jej funkcje, [w:] *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, pod red. A. Juzwenki, J. Miodka, Wrocław, Ossolineum 2004, s. 409–416.
- Śnieżko Dariusz, *Antropologia w badaniach nad literaturą dawną (rekonesans)*, [w:] *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, pod red. P. Czaplińskiego, A. Legeżyńskiej, M. Telickiego, Poznań, Poznańskie Studia Polonistyczne 2010, s. 111–119.
- Świercz Piotr, *O sceptycznej krytyce etycznej części filozofii w świetle pism Sextusa Empiryka*, Kraków, WAM 2013.
- Świt i zmierzch baroku, pod red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowskiej, A. Karpińskiego, Lublin, KUL 2002.
- Targosz Karolina, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i uczonych*, Wrocław, Ossolineum 1991.
- Targosz Karolina, *Uczony dwór Ludwiki Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Wrocław, Ossolineum 1975.
- Targosz Karolina, *Wokół „ukrytego filozofa” – ślady pierwszych zetknięć z Kartezjuszem i jego myślą ze strony polskiej*, „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*” seria A, z. 16, s.73–109.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 9, Warszawa, PWN 1993.
- Tatarkiewicz Władysław, *O szczęściu*, Warszawa, PWN 1985.
- Tatarkiewicz Władysław, *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*, „*Pamiętnik Literacki*” R. 62: 1973, z. 4, s. 3–21.

- Tazbir Janusz, *Montaigne wśród Polaków*, „Pamiętnik Literacki” R. 87: 1996, z. 2, s. 5–20.
- Tazbir Janusz, *Mysł polska w nowożytnej kulturze polskiej*, Warszawa, Nasza Księgarnia 1986.
- Tazbir Janusz, *Problemy wyznaniowe*, [w:] *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, pod red. J. Tazbira, Warszawa, Wiedza Powszechna 1969, s. 189–219.
- Tazbir Janusz, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław, Ossolineum 1971, s. 130–146.
- Tazbir Janusz, *Z dziejów pojęcia libertyn*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii*, pod red. R. Hecka, W. Korty, J. Leszczyńskiego, Wrocław, Ossolineum 1968, s. 197–203.
- Teusz Leszek, *Bolesna muza nie Parnasu góry... Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa, Semper 2002.
- The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. G. Paganini, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 2003.
- Tomida Yasuhiko, *Davidson – Rorty Antirepresentationalism and the Logic of the Modern Theory of Ideas*, [w:] *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. by R.E. Auxier and L.E. Hahn, Chicago, Open Court Publishing Company 2010, s. 293–305.
- Topińska Marta, *Kościół czerniakowski*, Warszawa, PWN 1977.
- Trościński Grzegorz, „*Wczasy wielkiego człowieka*”. *Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Sandomierz, Studium Generale Sandomiriense 2005.
- Tuck Richard, *Philosophy and Government 1572–1651*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press 1993.
- Unger Rudolf, *Historia literatury jako historia problemów. Przyczynek do kwestii syntezy humanistycznej ze szczególnym uwzględnieniem myśli Wilhelma Diltheya*, przeł. O. Dobijanka, [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, wybór, wstęp i oprac. S. Skwarczyńska, t. 2: *Od przełomu antypozytywistycznego do roku 1945*, cz. I: *Orientacje poetocentryczne i kulturocentryczne*, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1974, s. 215–244.
- Vanuxem Jacques, *La mythologie dans „Le Temple des muses” de l'abbé de Marolles*, „Cahiers de l'Association internationale des études françaises” 1973, vol. 25, no 25, s. 295–310.
- Ven Johannes A. van der, *Human Rights or Religious Rules?*, Leiden, Brill 2010.
- Vittorini Marta, *Life and Works*, [w:] *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, ed. by A. Conti, Leiden, Brill 2013, s. 17–45.
- Voisé Waldemar, *Mikołaj Kopernik. Dzieje jednego odkrycia*, Toruń, TPN 1970.
- Voisé Waldemar, *Początki nowożytnych nauk społecznych (Epoka Renesansu, jej narodziny i schyłek)*, Warszawa, Książka i Wiedza 1962.
- Wallerstein Immanuel Maurice, *World-Systems Analysis. An Introduction*, Durham, Duke University Press 2004.
- Waszink Jan, *Introduction*, [w:] Justus Lipsius, *Politica. Six Books of Politics or Political Instruction*, ed. with transl., and introduction by J. Waszink, Assen, Van Gorcum 2004.
- Weinstein Donald, *A Man for all Seasons. Girolamo Savonarola, the Renaissance, the Reformation and the Counter-Reformation*, [w:] *La figura de Jerónimo Savonarola y su influencia en España y Europa*, al cuidado de D. Weinstein, J. Benavent, I. Rodríguez, Firenze, Sismel, Edizioni di Galluzzo 2004, s. 3–22.

- Weintraub Wiktor, *O niektórych problemach polskiego baroku*, „Przegląd Humanistyczny” 1960, t. 4, nr 5 (20), s. 9–27.
- Wesseling Ari, *Devices, proverbs, emblems: Hadrianus Junius’ “Emblemata” in the light of Erasmus’ “Adagia”*, [w:] *Con parola brieve e con figura. Emblemi e imprese fra antico e moderno*, a cura di L. Bolzoni, S. Volterrani, Pisa, Edizioni della Normale 2008, s. 87–133.
- Wieczorkiewicz Anna, *Monstrarium*, Gdańsk, słowo/ obraz terytoria 2009.
- Williams Bernard, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, fwd. J. Cottingham, revised ed., London, Routledge 2005.
- Williams Michael, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton, Princeton University Press 1996.
- Wilson Daniel J., *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility*, Chapel Hill, University of North Carolina Press 1980.
- Wiśniewski Andrzej, *Sceptycyzm a kryterium prawdy*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1992, z. 12, s. 173–190.
- Zablocki Stefan, *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznej w literaturę polską*, Warszawa, PWN 1976.
- Zawadzki Waclaw, *Krzysztof Marsellius i jego pamiętnik*, „Rocznik Warszawski” 1975, t. XIII, s. 311–319.
- Ziemińska Renata, *Eksternalizm a sceptycyzm*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, t. 7/8, s. 177–185.
- Ziemińska Renata, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin, Wydaw. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2002.
- Ziemińska Renata, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK 2013.
- Ziemińska Renata, *Michel de Montaigne jako sceptyk renesansowy*, [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci profesora Jana Czerkawskiego*, pod red. P. Gutowskiego, P. Guta, Lublin, Wydawnictwo KUL 2007, s. 195–211.
- Ziółek Monika, *Między Pirronem i Epikurem (Montaigne – Kochanowski – J.A. Morsztyn)*, „Przegląd Humanistyczny” 1977, z. 9, s. 157–170.