

# Agnieszka Raubo

---

## "Filozofii są dziwacy, surowi, melankolicy..." : o atopicznych cechach osobowości filozofów w literaturze polskiego renesansu

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 99/3, 57-86

---

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

AGNIESZKA RAUBO  
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

„FILOZOFI SĄ DZIWACY, SUROWI, MELANKOLICY...”<sup>1</sup>

O ATOPICZNYCH CECHACH OSOBOWOŚCI FILOZOFÓW  
W LITERATURZE POLSKIEGO RENESANSU

*Rodzicom*

W swej cennej i przenikliwej książce *Myślenie* Hannah Arendt zwróciła uwagę na kwestie, które dla rozważań o atopicznym wymiarze osobowości filozofa mają fundamentalne znaczenie. Autorka tego studium wskazała bowiem na charakterystyczne dla kondycji filozofa różnych epok napięcie między myśleniem spekulatywnym (skupionym na badaniu istoty rzeczy) a tym obrazem świata i tymi rozlicznymi praktycznymi koniecznościami, które narzuca filozofowi zdrowy rozsądek. Myślenie spekulatywne, implikujące oderwanie od rzeczywistości, nie się wszak z sobą „f e n o m e n r o z t a r g n i e n i a”, sprawiający, iż życie filozofów jest odbierane jako „życie obcych”<sup>2</sup>:

Od Parmenidesa aż po kres filozofii wszyscy myśliciele godzili się co do tego, że człowiek musi oderwać swój umysł od zmysłów [...]. Filozof, w tym stopniu, w jakim jest filozofem, a nie [...] „człowiekiem jak ja i ty”, wycofuje się ze świata zjawisk i rejon, w jakim się porusza od zarania filozofii, jest opisywany jako świat niewielu<sup>3</sup>.

Akcentowana w przytoczonym fragmencie odrębność filozofa skłania także do refleksji nad tym, gdzie właściwie jest on w momencie, gdy myśli?<sup>4</sup> Co znaj-

---

<sup>1</sup> S. Petrycy, *Przydatki do „Ekonomiki” i „Polityki” Arystotelesowej*. W: *Pisma wybrane*. Oprac. W. Wąsik. T. 2. Kraków 1956, s. 200. Dalej do tego dzieła odsyłam skrótami PP. Ponadto stosuję następujące skróty: PE = S. Petrycy, *Przydatki do „Etyki” Arystotelesowej*. W: jw., t. 1. – W = M. Rej, *Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego, w którym jako we zwierciadle snadnie każdy swe sprawy oglądać może; zebrany i z filozofów, i z różnych obyczajów świata tego*. W: *Dzieła wszystkie*. T. 7, cz. 1. Oprac. W. Kuraszkiewicz. Wrocław 1971. – Ż = M. Rej, *Żwierciadło, albo Kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom, jako we zwierciadle, przypatrzeć*. Wyd. J. Czubek, J. Łoś. Wstęp I. Chrzanowski. Kraków 1914. – ŻF = M. Bielski, *Żywoty filozofów, to jest Mędrców nauk przyrodzonych i też inszych mężów cnotami ozdobionych ku obyczajnemu nauczaniu człowieka każdego krótko wybrane*. Kraków 1535. Liczby po skrócie wskazują stronicę, w przypadku *Żwierciadła* Reja pierwsza liczba oznacza tom. Wszystkie podkreślenia w cytatach, zarówno z edycji tu wymienionych, jak i z innych prac – A. R.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Myślenie*. Przeł. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 2002, s. 92.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 41.

duje w „świecie niewielu”? Oderwanie się filozofa od świata materialnego oraz przejście w sferę spekulacji intelektualnych nie wiąże się przecież z całkowitym odrzuceniem poczucia realizmu, w przeciwnym razie filozof traciłby również zdrowy rozsądek<sup>5</sup>. Najbardziej newralgiczny i trudny do zdefiniowania jest więc moment, w którym „myślące »ja«” skłania się do chwilowego odrzucenia prawideł rozsądku, moment niosący ze sobą ów „fenomen roztargnienia”. Wydaje się, iż wtedy właśnie rodzi się *atopia filozofów*.

Zanim jednak filozofowi uda się wyjść poza świat zmysłów, doświadcza trudności i zahamowań – aporii, która ściśle łączy się z atopią. Na współzależność aporii i atopii zwróciła uwagę Andrea Wilson Nightingale. W *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. „Theoria” in its Cultural Context* uczona ta przedstawia drogę, jaką musi przebyć filozof, aby zgłębić Teorię. Opór, jaki stawia materia, jest tak silny, iż zmusza filozofa do regresów, do ciągłych powrotów do empirii, co w oczywisty sposób uniemożliwia osiągnięcie wiedzy doskonałej. Trudność, aporia, staje się dla filozofa „integralną częścią życia teoretycznego”<sup>6</sup>. Związana jest także z jeszcze jednym, podstawowym doświadczeniem, które spotyka filozofa wyruszającego w podróż intelektualną do myśli czystej. Aporia przejawia się bowiem również jako *stano bezdomności*<sup>7</sup>: znajdujący się w drodze filozof musiał porzucić swój dom, to zaś, do czego zmierza, jest jeszcze obce, nieznane, choć tak nęcące umysł, iż powrót do pozostawionego domu okazuje się już niemożliwy. Trudny jest też powrót filozofa do społeczeństwa, „gdzie mogą się z niego wyśmiewać i wykorzystywać go”.

Jego *theoria* i *atopia* stawia go w bardzo ryzykownej pozycji. Filozof, który podróżuje do Form, staje się nową i inną osobą: kontemplacja Form zmienia go, dając mu nowy wachlarz umiejętności oraz wartości. Dusza, która widzi Formy (nawet częściowo), tworzy odmienny system wartości wraz z umiejętnością wykorzystania tego w praktyce. Kiedy [filozof] wraca do świata ludzkiego, wtedy staje się *atopos*: widząc prawdę i boskość stał się obcy dla własnego rodzaju<sup>8</sup>.

Aporia towarzyszy więc filozofowi, gdy dąży on ku poznawczemu światłu, a trwałe odczucie atopii – kiedy wraca do świata<sup>9</sup>.

Kluczowe dla podjętych tu rozważań platońskie pojęcie atopii (określające u Platona osobliwe cechy Sokratesa) jest rozumiane jako „s z a l e n s t w o, a z a r a z e m e k s t r a w a g a n c j a”<sup>10</sup>. Przypomnijmy, że w *Thesaurus Linguae Graecae* słowo „atopia” pochodzące od wyrazu „*ατοπος*”, czyli ‘absurdalny’, ‘niezrozumiały’, ‘niezgodnie brzmiący’<sup>11</sup> – tłumaczy się jako „niedorzeczność, niezgodność, dysharmonię, grzech, występki, jak i rzecz godną podziwu, tajemniczość”<sup>12</sup>. Wydaje się, że za semantyczny ekwiwalent atopii w polszczyźnie

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 92.

<sup>6</sup> A. W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. „Theoria” in its Cultural Context*. Cambridge University Press 2006, s. 105.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 106–107.

<sup>9</sup> Zob. *ibidem*, s. 114.

<sup>10</sup> J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Przeł. Z. Mroczkowska, M. Bujko. Warszawa 1996, s. 18.

<sup>11</sup> A. Gorzkowski, *Inexplicabili inflammatus ingenio. Model portretu atopicznego w „Żywocie Grzegorza z Sanoka” Filipa Kallimacha*. „Teksty Drugie” 1997, nr 4, s. 40.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

XVI wieku uznać można „dziwność”, pojawiającą się często w renesansowych tekstach jako określenie specyfiki filozofa. *Słownik polszczyzny XVI wieku* odnotowuje zatem następujące znaczenia słowa „dziwność”: „osobliwość, niezrozumiałość”, „zręczność, kapryśność, dziwactwo”, „popędliwość, porywczność, okrucieństwo”. „Dziwny” zaś to ktoś „niezwykły, osobliwy, szczególnie, niecodzienny”, „nadprzyrodzony, cudowny”, „godny podziwu, widzenia, uznania, czcigodny”, „wyszukany, przesadny, wymyślny”, „dziwaczny, wynaturzony, nienaturalny”<sup>13</sup>. Z kolei „dziwak” to „człowiek robiący z siebie widowisko, zachowujący się jak błazen lub kuglarz”<sup>14</sup>, obłudnik, oszust, „ten, który czyni cuda”, „ten, który się dziwi”, a także „człowiek o chimerycznym usposobieniu, któremu nie można dogodzić, kapryśny, zrzęda”<sup>15</sup>. Złożoność pojęcia atopii odsyła do dwóch przeciwstawnych rzeczywistości. Obok podziwu czy uznania konotuje ona cechy mogące wzbudzać obawę i dystans, takie jak szaleństwo czy ekstrawagancja.

Atopia więc, z jednej strony, onieśmiela czy wręcz przeraża, z drugiej wszakże strony intryguje, wzbudza fascynację osobą, która odznacza się atypicznymi cechami. Tak właśnie była interpretowana postać Sokratesa, jego atopia, którą opisuje Platon w *Uczcie*. Zanim przemówią XVI-wieczne teksty, sięgnijmy zatem do dialogów Platónskich i przypomnijmy wizerunek przedstawianego w nich filozofa:

Sokrates posiadał szczególny dar zadziwiania bliźnich. Zawsze był jakiś inny, niż oczekiwano. Jego wyjątkowa osobowość stanowiła niewyczerpane źródło wciąż nowych niespodzianek, bijających z tropu ludzi i nawet najbardziej z nim zżytych (*atopia*). Nikt nigdy nie wiedział, jak się w danej chwili zachowa owo wcielenie zawsze oryginalnej i zawsze zwycięskiej przekory, zwane Sokratesem<sup>16</sup>.

Zachowanie Sokratesa opisywane w *Uczcie* jest głęboko niekonwencjonalne. Przywołajmy chociażby fragmenty tego dialogu, w których Sokrates zmierzający wraz z towarzyszem na biesiadę, „coś bardzo się zamyślał i pozostawał w tyle”, aż w pewnym momencie „poszedł w inną stronę i [stał] w ganku u sąsiadów, a kiedy go wołać, nie [chciał] wejść”<sup>17</sup>. Sokratejska atopia, przybierająca tutaj formę „fenomenu roztargnienia”, przejawiała się również w „koncentracji na panowaniu nad samym sobą, na

<sup>13</sup> *Słownik polszczyzny XVI wieku*. T. 6. Red. M. R. Mayenowa, F. Peplowski. Wrocław 1972, s. 494–499.

<sup>14</sup> „Ludyczność” atopii Sokratesa dostrzegał J. Domański („*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” pojęcie filozofii. Kęty 2005, s. 184): „brak w jego [tj. Sokratesa] zachowaniu powagi. Jego *humanitas humilis* jest w gruncie rzeczy błazeńska”.

<sup>15</sup> *Słownik polszczyzny XVI wieku*, s. 490–491, 494.

<sup>16</sup> A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*. Warszawa 2000, s. 39.

<sup>17</sup> Platon, *Uczta*. W: *Dialogi*. Przeł. W. Witwicki. T. 2. Kęty 1999, s. 34, 35. Godny uwagi jest fakt, iż podobną do filozofów umiejętnością całkowitego oddania się rozmyśleniom odznaczali się artyści. Tworzący w renesansowej Florencji malarz Masaccio „był człowiekiem zagłęzionym we własnych myślach i kierował się chwilowym odruchem, bo skoncentrowawszy myśli i dążenia jedynie na sprawach sztuki, mało dbał o własne sprawy, a mniej jeszcze o cudze. [...] nie myślał o sprawach i troskach tego świata i nie dbał o nic, nawet o własny strój” (*Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*. Wybrał i oprac. J. Białostocki. Warszawa 1985, s. 311–312). Taką samą skłonność obserwujemy także u Leonarda da Vinci, który „roztargniony, tracił niekiedy pół dnia na rozmyślanie” (*ibidem*, s. 351).

sztuce zachowania się w niebezpiecznych i trudnych okolicznościach”<sup>18</sup>. Takie „dziwactwa” Sokratesa – jak je nazywa w dialogu *Alkibiades*<sup>19</sup> – drażniły jego współtowarzyszy na wojnie. Filozof, biorący udział w walkach, nie tylko odznaczał się wyjątkową odpornością na mróz (podczas gdy inni przywdziewali na siebie futra, on „wychodził w tym, co miał na sobie [...], a bosy łatwiej po lodzie chodził niż inni w butach”), ale również skłonnością do popadania w zadumę:

Raz mu coś nad ranem wpadło na myśl; więc stanął i dumał, a że mu jakoś nie szło, nie ruszał się z miejsca, tylko stał i dumał. A już było i południe, i ludzie się patrzyli i dziwili, a jeden drugiemu opowiadał, że Sokrates tak od rana stoi i myśli o czymś. Nareszcie zrobił się i wieczór. Po wieczerzy kilku młodych wyniosło pościel na dwór – bo to było lato wtedy – i spali na chłodzie, a równocześnie uważali na niego, czy będzie stał przez noc. A ten stał aż do rana, dopóki słońce nie wzeszło. Potem się pomodlił do słońca i poszedł<sup>20</sup>.

Opisywane zachowanie Sokratesa, jego skłonność do interioryzacji – uwewnętrznienia, możliwość całkowitego wyłączenia się z otaczającej rzeczywistości i oddania się jedynie rozmyślaniom, świadczą nie tylko o „intensywnym życiu duchowym”<sup>21</sup> filozofa, ale i o niezwyklej kontroli nad własnym ciałem, którego pragnienia i popędy potrafił on ujarzmić poprzez poddanie ich nakazom woli. To właśnie siła woli oraz nieustanny trud poznawania siebie pozwalały Sokratesowi wykazać się męstwem w czasie wojny i znosić trudne warunki. Podobną do Sokratesa wytrzymałością na chłód odznaczał się Diogenes, opisywany w *Żywotach filozofów* (1535) Bielskiego:

gdy [...] będąc już starym brał (się) na igrę, którą Olimpiacum zwano, tam od zimnicy był na drodze morzon, a już się k wieczoru nachyliło. Któregoż przyjaciele na konia wziąć chcieli, ale on nie chciał, a pod cieniem drzewowym leżąc, k nim rzekł, odejdźcie, proszę was, a wiedźcie, że ta noc albo mnie zwyciężycielem uczyni, albo mnie przemoże. Jestli-żec zimnicę przemożę, dojdęc tam, gdzie umyślił, jestli-żec nie, tedyc do ziemie pójdę. [ŻF 77]

Atopię odnajdujemy również w niechęci Sokratesa do dóbr „powszechnie uznawanych”<sup>22</sup>. Postawę tę doskonale ilustruje z kolei fragment *Żywota człowieka poczciwego* Mikołaja Reja. Sokrates przebywając w pobliżu króla Archezylausa, prowadził z nim „rozmowy około postanowienia królestwa [...] i około powinowactwa królewskiego”. Archezylaus, chcąc podziękować za udzielone mu rady, obdarował Sokratesa upominkami, lecz ten „zadziwowawszy się powiedział”:

A jakoż ja to mam brać, czego oddać nie mogę? A też mi sie zda, żem ja tobie, królu, więcej dał, niżli ty mnie dawasz. Bo ja tobie dawam rzeczy nieśmiertelne, które cie i ku sławie, i ku zacności, i ku takim sprawom, przez które wiele złota nabyć może, przywoźdźić będą, a aż z tobą i do grobu wnieść muszą, a ty mnie dawasz rzeczy doczesne, nikczemne a krótko trwające, które nie tylko aby mie ozdobić miały,

<sup>18</sup> Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 18. O szczególnym aspekcie atopiczności Sokratesa, jakim była jego kobiecość, pisze D. Trudeau (*Socrates' Women*, „The South Atlantic Quarterly” 98 (1999), nr 1/2, s. 90): „kobiecość jest przede wszystkim postacią atopii Sokratesa, odległością, którą oddziela on społeczeństwo od siebie. Tak więc, mówiąc o miłości, [...] Sokrates ponownie przywdziewa maskę cudzoziemki, kobiety uczonej i w ten sposób przedstawia atopię swoim towarzyszom podczas uczy”. O atopii zob. też G. Dumais, *Atopia de Socrate, Utopia platonicienne*. „Actes du Colloque International »Utopies et pédagogies«”. Waldersbach 2002 (27–29 mai).

<sup>19</sup> Zob. Platon, *op. cit.*, s. 81.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>21</sup> Krokiewicz, *op. cit.*, s. 71.

<sup>22</sup> Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, s. 334.

ale owszem więcej zelżyć, a z poćciwego umysłu mego, a z stałego przedsięwzięcia mego, któremu ja ni na czym inszym, jedno na cnocie zasadził, snadnieby mie zwieść mogły. [Ż 1, 125]

Platońska atopia, przejawiająca się zarówno w osobliwym zachowaniu, jak i w umiejętności panowania nad sobą czy w odrazie do bogactw, „w y r a ż a w a ż n ą, syntetyzującą niejako wszystkie inne, cechę Sokratesa”<sup>23</sup>. To współistnienie jest widoczne także w znacznie później tworzonych biografjach filozofów (epigramaty i apoftegmaty „szczególnie celnie charakteryzowały atopię filozofów”<sup>24</sup>). Przypomnijmy tu więc chociażby pochodzące z II lub III wieku po Chrystusie compendium *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, który w swoich apoftegmatach podjął różne „warianty Sokratesowej atopii”<sup>25</sup>. O tym ważnym elemencie osobowości filozofów nie zapomniał też dużo później, bo około roku 1340, Walter Burley, pisząc *De vita et moribus philosophorum*, ufundowane na dziele Laertiosa<sup>26</sup>. Odmienne aspekty atopii zainteresował z kolei Jeana Gersona, humanistę i scholastyka zarazem, który w „rozważaniu czwartym” *De parvulis ad Christum trahendis* (1518) zajmuje się podobieństwem postaci Chrystusa i Sokratesa, ujawniającym się właśnie w atopicznym (biorąc pod uwagę uwarunkowania kulturowe) stosunku Chrystusa i Sokratesa do dzieci<sup>27</sup>.

Pozostając w szeroko pojętym kręgu atopii przyjrzyjmy się również współtworzącemu ją pierwiastkowi szaleństwa. Z całą pewnością należy odrzucić zaproponowaną przez Bertranda Russella interpretację fragmentu *Uczty*, w którym Sokrates oddaje się rozmyśleniom stojąc w niewzruszonej pozie przez wiele godzin. Russel za „naturalne wyjaśnienie [...] [tego] incydentu” podaje „skłonność [Sokratesa] do kateptycznych transów”, obecność zaś daimona (*vel* daimoniona) w życiu filozofa porównuje do głosów, które prowadziły Joannę d’Arc, a które uznaje za „powszechny objaw szaleństwa”<sup>28</sup>. Zauważmy, iż podobne wnioski odnoszące się do daimona sformułował już w XIX wieku Cesare Lombroso – psychiatra i kryminolog, doszukujący się przejawów szaleństwa u jednostek obdarzonych genialnymi uzdolnieniami. W jego *Geniuszu i obłąkaniu* czytamy:

[ludzie wybitni] podobnie jak ludzie prości, którzy objaśniają zmiany zachodzące w ich „ja” przyczynami materialnymi i zewnętrznymi, przypisują [...] szczęśliwe natchnienie wpływom szatana, Geniusza lub Boga.

Toteż – pisze dalej Lombroso – „Sokrates był chory, kiedy w swoim postępowaniu kierował się głosem i znakami wymarzonego Geniusza [...]”<sup>29</sup>. Uwagi

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 254.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 257.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>26</sup> Zob. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 76.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 65–67. Zob. też Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, s. 183–184. Biografie filozofów, przyczyniające się m.in. „do ustalenia obrazu filozofa przez uwydatnienie tych jego cech, które wejdą z czasem do kanonu”, cieszyły się w renesansie ogromną popularnością, szczególnie zaś dzieła Plutarcha, Diogenesa Laertiosa i Ksenofonta. Zob. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*. Przeł. A. Dutka. Warszawa 1993, s. 53, 56.

<sup>28</sup> B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*. Przeł. A. Lipszyc, M. Szczubiałka. Warszawa 2000, s. 121.

<sup>29</sup> C. Lombroso, *Geniusz i obłąkanie*. Przeł. J. L. Popławski. Warszawa 1987, s. 334,

te, jakkolwiek rzucają nowe światło na interpretację osobliwych zachowań Sokratesa, zupełnie pomijają Platońskie pojęcie atopii, jak również starożytne rozumienie szaleństwa. Trudno w tym miejscu precyzyjnie, szczegółowo wyjaśnić wszystkie te zagadnienia – ograniczmy się jedynie do odnotowania, iż dla autora *Państwa* „boskie szaleństwo” („*theia mania*”) „nie było [...] synonimem głupoty ani zwykłego obłądu”.

Ponieważ to świat oszalał, prawdziwy filozof (taki jak Sokrates) musi mu się jawić jako szalony [...]. Pisząc o „szaleństwie” filozofa, [Platon] podkreślał, że percepcja zwykłych ludzi jest zwodnicza. Nie dysponując – jak filozofowie – bezpośrednią intuicją bóstwa i opierając się na powierzchownym oglądzie rzeczy, ignoranci nie dostrzegają, że w kimś takim zamieszkuje bóg, dlatego uważają go za szaleńca [...]. Dzięki nieustannej kontemplacji bóstwa, wstępuje ono w człowieka, który w ten sposób nabywa jego cech [...]<sup>30</sup>.

Boski aspekt szaleństwa („*furror*”) czyni więc z osoby nim dotkniętej szczególnego wybrańca, który otrzymuje „największe dobro” (jak chociażby poeci ogarnięci „szalem” i tworzący swe najważniejsze dzieła)<sup>31</sup>.

### „[...] mędrci dziwne, a nie rokoszne żywoty wiedli [...]”<sup>32</sup>

Przywołaną w tytule tego podrozdziału „d z i w n o ś ć” żywotów filozofów, o której pisze Marcin Bielski w swoim dziele, można potraktować jako słowo-klucz, pomocne w odnalezieniu atopicznego wizerunku filozofa utrwalonego w XVI-wiecznych tekstach literackich. Poszukiwania te powinna jednak poprzedzić uwaga, iż szczególnie intrygujące dla renesansowych autorów zadanie poznawczego przeniknięcia i opisania o s o b o w o ś c i f i l o z o f a – zadanie wy-

328. Dodatkowo Lombroso sugeruje, iż Sokrates „nie odznaczał się trzeźwością” (s. 51), co jest zupełnie sprzeczne z Platońskimi przekazami (zob. *Uczta*, s. 86). Z drugiej zaś strony, Lombroso przestrzega przed utożsamianiem genialności i szaleństwa. Zauważając cechy wspólne (takie jak np. „egzaltacja” czy „wielkie roztargnienie”), twierdzi, iż „jest wielu ludzi genialnych, którzy, oprócz pewnych anomalii wrażliwości, nie wykazują ani śladu choroby umysłowej” (s. 336, 339). O innych interpretacjach daimoniona (w tym także jego rozumienia jako „faktu natury psychopatycznej”) piszą również m.in. G. R e a l e (*Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E. I. Zieliński. Lublin 1994, s. 361–362) oraz R. P a l a c z (*Sokrates*. Zielona Góra 1994, s. 135–139).

<sup>30</sup> J. S i e r a d z a n, *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*. Kraków 2005, s. 139.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 143. Starożytni Grecy przyczyny szaleństwa dopatrywali się w nieposłuszeństwie wobec bóstwa oraz – z przeciwnej strony – interpretowali szaleństwo jako boski dar. Zob. *ibidem*, s. 135–136. O Platońskim pojęciu szaleństwa zob. też G. C o l l i, *Narodziny filozofii*. Przeł. S. K a s p r z y s i a k. Kraków 1994, s. 29–30. *Daimonion*, jeden z najbardziej intrygujących aspektów wizerunku Sokratesa, stał się również przedmiotem zainteresowania Ł. G ó r n i c k i e g o, autora dzieła *Demon Socratis* (1624). „Czart-anioł”, „*daemon sacer*”, udzielający konsolacji Złodziejowi, mówi: „Jakoż miewałem ja wielekroć towarzystwo z ludźmi, a z Sokratesem wiodłem największe, człowiekiem cnotliwym i mądrym na świecie” (cyt. z: *Pisma*. Oprac. R. P o l l a k. T. 2. Warszawa 1961, s. 552). Zob. też A. G o r z k o w s k i, *Zagadki demonologii*. „*Demon Socratis*” Łukasza Górnickiego. Kraków 1995. Interesującą hipotezę o dziele Górnickiego jako parafrazie *Gorgiasza* wysunął J. Z. L i c h a ń s k i („*Demon Socratis*” Łukasza Górnickiego. *Z dziejów recepcji Platona w Polsce XVI wieku*. W zb.: *Łukasz Górnicki i jego czasy*. Red. B. Noworolska, W. Stec. Białystok 1993), którą to hipotezę Gorzkowski podważył.

<sup>32</sup> ZF, k. nlb.

magające zarówno scharakteryzowania różnych przejawów eksterioryzacji osobowości, takich jak sposób życia, zachowanie, obyczaje, jak też próby zbadania wewnętrznej motywacji tych zachowań, zgodne było z charakterystyczną dla renesansu dążnością do „położenia nacisku na kształcenie, więcej – kształtowanie osobowości”<sup>33</sup>. To szczególne ukierunkowanie odrodzeniowej kultury umysłowej (znajdujące swoją realizację nie tylko w literaturze, ale również w sztukach pięknych<sup>34</sup>) znacząco wpływało na przedstawienie postaci filozofa w XVI-wiecznych dziełach, skłaniało też ludzi renesansu do nowego spojrzenia na to, w jaki sposób żyli antyczni filozofowie. Zainteresowanie biografią filozofów starożytnych, ich często osobliwym zachowaniem, wyglądem, ubiorem czy upodobaniami wykracza bowiem zdecydowanie poza typowe dla XVI-wiecznych autorów przekonanie, ufundowane szczególnie na literaturze parenetycznej i sprowadzające się do stwierdzenia, iż „zadaniem literatury jest właściwy dobór przykładów pouczających i umoralniających i ciągle ukazywanie ich czytelnikowi”<sup>35</sup>. Atypiczne aspekty osobowości filozofa rozpatrywane w kontekście renesansowych wzorów osobowych<sup>36</sup>, ukazywane były nie tyle w charakterze egzemplów, ile w kategorii fascynującego zjawiska. (Pamiętajmy przy tym o początkowym dystansie humanistów do zjawiska atopii. Mowa tu m.in. o XV-wiecznym translatorze dzieła Diogenesa Laertiosa, kamedule Ambrogio Travesarim, który zinterpretował atapię jako „nieprzyzwoitość”<sup>37</sup>. Ostatecznie jednak humaniści coraz bardziej atapię cenili<sup>38</sup>).

Jako „dziwaków”, lecz i zarazem jako ludzi „doskonałych”, postrzegał filozofów Sebastian Petrycy z Pilzna, pisząc:

filozofi są dziwacy, surowi, melankolicy, bo z ludźmi nazbyt ostro, surowo i jakoby coś nieludzko postępują, rozumiejąc, aby tak wszyscy byli jako oni doskonali. [PP 200]

W przytoczonym urywku z *Przydatków do „Polityki” Arystotelesowej* (1605) Petrycy podjął kilka istotnych kwestii dotyczących wizerunku filozofa. Stwierdzenie o „nieładnym”, „ostrym i surowym” traktowaniu ludzi przez filozofów nasuwa inne od „dziwności” *vel* „atopii” rozumienie słowa „dziwak” – w tym przypadku jako człowieka kapryśnego, „któremu nie można dogodzić”. Klóci się to wszelako z „doskonałością” filozofów. Dla autora *Przydatków* doskonałość filozofów przybierała formę zwiększonych wymagań w stosunku do innych. „Ostre” traktowanie ludzi może więc wynikać z faktu, iż „surowi” filozofowie, prowadzą-

<sup>33</sup> J. Z. Lichański, *Łukasz Górnicki – sarmacki Castiglione*. Warszawa 1998, s. 14.

<sup>34</sup> M. Zlat (*Typy osobowości w polskiej sztuce XVI wieku*. W zb.: *Renesans. Sztuka i ideologia. Materiały Sympozjum Naukowego Komitetu Nauk o Sztuce PAN Kraków, czerwiec 1972, oraz Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki Kielce, listopad 1973*. Red. T. J. Jaroszewski. Warszawa 1973, s. 251) pisząc o polskiej sztuce renesansowej stwierdził: „manifestacja i apoteoza osobowości, to główne rysy sztuki renesansowej i humanizmu nowożytnego”.

<sup>35</sup> W taki sposób charakteryzuje T. Bielikowski (*Rola pisarza i literatury w świetle wypowiedzi z XVI i XVII wieku*. W zb.: *Problemy literatury staropolskiej*. Red. J. Pelc. Seria I. Wrocław 1972, s. 242) pisarstwo Reja, jednakże słowa te znajdują swoje potwierdzenie również w odniesieniu do innych autorów renesansowych.

<sup>36</sup> Zob. H. Diechcińska, *Parenetyka – jej tradycje i znaczenie w literaturze*. W zb.: jw., s. 361–367.

<sup>37</sup> Zob. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 77, 78.

<sup>38</sup> Zob. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, s. 258–259.



cy „surowy żywot” (jak pisał Górnicki w *Dworzaninie polskim*<sup>39</sup>), który wiązał się z narzuceniem sobie szeregu wymagań wiodących ich do doskonałości, widzą w takim działaniu drogę do stworzenia społeczeństwa idealnego. Niemniej jednak obraz filozofów, jaki wyłania się z cytowanego fragmentu *Przydatków* Petrycego, wyraźnie podkreśla dystans dzielący filozofów od reszty ludzi. Dystans wywołany przez doskonałość i – przede wszystkim – przez „dziwaczość” właśnie, a więc cechą wzbudzającą niepokój, może nawet lęk.

Sformułowane przez Petrycego określenie filozofów jako „dziwaków” konotuje także cechy związane z atopią. W *Przydatkach* czytamy bowiem:

Co odrywa od spraw potocznych urząd, tego nie potrzebujem w urzędzie. Ale nauka i filozofia odrywa od spraw potocznych urząd. Bo [filozofowie] pilnując swojego czytania i uciechy, którą biorą z bogomyślności, nie mogą postępować dobrze w sprawach potocznych [...]. [PP 201]

„Oderwanie od spraw potocznych”, skupienie się filozofa na dogłębnej lekturze ksiąg i czerpanie zadowolenia z „bogomyślności” (tj. rozmyślania, kontemplacji, „zabawy w naukach głębokich”<sup>40</sup>) wskazuje na ów przypomniany na początku tego rozdziału moment, w którym filozof oddaje się myśleniu spekulatywnemu, odchodząc od świata realnego i zaniedbując swoje obowiązki wobec zbiorowości. Postawa taka implikuje pewne osobliwości w zachowaniu (tym razem nie tyle „fenomen rozróżnienia”, lecz – parafrazując tę przywołaną wcześniej formułę – „fenomen niekoherencji”, rozbratu teorii z życiową praktyką):

owszem, tacy umieją nauczyć, ale iż sami w tym nie mają doświadczenia, nie mogą przystojnie postępować sobie, na przykład: dobrze rzecz sobie postawi uczonego człowiek i filozof do przemowy i drugiemu, jak ma mówić, poradzi; ale sam przystojnie tego nie trafi, jako ów, co już w tym bywały, który umie się kłaniać dworsko i śmiałość między wielkimi ludźmi mówienia ma. [PP 201]

Przebywający najczęściej w sferze myśli filozofowie nie potrafią się więc odnaleźć w gronie „wielkich ludzi”. „Głęboka nauka”, której się oddają, powoduje ich skrajne nieprzystosowanie do życia w zbiorowości czy też do ekspozycji społecznej. Domeną filozofów, „którzy się szczerze bawią filozofią, nie dbając nic o sprawy potoczne” (PP 202), jest więc aktywność intelektualna – dziedzina, która nie wymaga znajomości dworskich konwencji i „śmiałości mówienia”.

W komentowanym obecnie fragmencie przedstawiającym filozofa jako człowieka „surowego” i „dziwaka” przykuwa również uwagę czytelnika zasugerowane przez autora *Przydatków* melancholijne usposobienie filozofów<sup>41</sup>. Dzieje melancholii otwiera postać Saturna strąconego do Tartaru i oczekującego na powrót do władzy. Saturn – „symbol smutku i medytacji nad minionym szczęściem”<sup>42</sup> – pragnący odmiany losu i pogrążający się w rozmyślaniach stano-

<sup>39</sup> Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*. Oprac. R. Pollak. Warszawa 1950, s. 115.

<sup>40</sup> *Słowniczek staropolski*. PP 506.

<sup>41</sup> Według Arystotelesa melancholijnym usposobieniem odznaczał się Sokrates. Zob. A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego*. Warszawa 1988, s. 130. Zob. też B. Benjamin, *Mourning and Melancholia: Reading the Symposium*. „Philosophy and Literature” t. 28 (2004), nr 2.

<sup>42</sup> A. Kępiński, *Melancholia*. Warszawa 1985, s. 289. Należy wszakże pamiętać, iż postać Saturna odnosi się również do innej symboliki. Jest więc on także „dobrotliwym władcą pokolenia,

wi kwintesencję pojęcia melancholii. Przygnębienie i nostalgia cechujące jego życie towarzyszą kolejnym pokoleniom „ludzi smutku” – melancholikom. W renesansie urodzenie pod znakiem Saturna nabiera także cech nobilitujących: melancholik zaczyna być uznawany za geniusza: „jest po prostu inny. Jego życie jest wędrówką po świecie i znajduje się pod wpływem gwiazd, a szczególnie jednej, uprzywilejowanej, planety – Saturna”<sup>43</sup>. Podobnie wpływ melancholii tłumaczy Petrycy w *Przydatkach do „Etyki” Arystotelesowej*, twierdząc, że jest to „czwarta część krwi w ciele ludzkim grubsza, przyrównana do ziemi”, w szczególności sposób wpływa na „dowcipu subtelność i sposób obyczajów”:

Wszyscy bowiem subtelnością dowcipu sławni i przednie uczeni, i rządcy rzeczypospolitej wymiennici, i poetowie zmyślni, nawet i którzy w rzemiosłach wszelakich przodek mają, byli i są melankolicy. [PE 568]<sup>44</sup>

Opisywaną w *Przydatkach* Petrycego melancholię filozofów rozpatrywać należy także z uwzględnieniem synkretyzmu odrodzeniowej refleksji nad „nowym filozofem”, którego melancholia bliska jest „boskiemu szaleństwu Platona”<sup>45</sup>. Smutek, osamotnienie, ale również niezwykle, wręcz boskie cechy filozofów – czynią z nich wszakże jednostki szczególne.

Tak jak w dziele Petrycego, filozofowie jako „dziwni ludzie” pojawiają się też w Rejowym *Żywocie człowieka poczciwego*. Nagłowicki twórca opisywał bowiem „namędrsze filozofy i nazacniejsze sprawy onych dziwnych ludzi, którzy dzielnościami swemi a sprawami swymi świat i rozmaite królestwa posiadali [...]” (Ż 1, 63–64). Renesansowy autor poddawał także pod rozagę ich „trzeźwość, czujność, dziwnę sprawę, cnoty [...]” (Ż 1, 64). Spostrzeżenia Reja odsyłają do dwóch różnych aspektów osobowości filozoficznej. „Namędrzy filozofowie”, zajmujący się „nazacniejszymi sprawami”, odznaczają się więc dzielnością, cnotą, ale też i pewnymi cechami praktycznymi (takimi jak trzeźwość i czujność). Cechy te nie wykluczają jednak „dziwności” (*scil.* atypiczności) filozofów i – co za tym idzie – „dziwnych spraw”, którymi oni się zajmują. Mimo iż autor *Żywota* nie określa bliżej, jakiego obszaru aktywności filozofów owe sprawy dotyczą, to jednak wyraźnie je wyodrębnia. Zaznaczona dwoistość wskazuje zatem na złożoność osobowości filozoficznej, stale oscylującej pomiędzy skrajnościami: oderwaniem od rzeczywistości oraz racjonalnym praktycyzmem.

Jest godne szczególnej uwagi, że o „dziwności” odnoszącej się do sfery same-

---

któremu nietknięta plugięm ziemia dawała obfite plony, [...] [oraz] cywilizatorem uczącym ludzi uprawy roli”. Jednym z atrybutów Saturna była kosa, która oznaczała upływ czasu. Tak więc „wzrost, życie – i śmierć; beztroska Saturnaliów – i melancholia zafascynowana przemijaniem – oto bieguny tej symboliki” (T. Śnieżko, *Mit złotego wieku w literaturze polskiego renesansu. Wzory – warianty – zastosowania*. Warszawa 1996, s. 23–24). O melancholii zob. też T. Sławaek, *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melacholii”*. „Literatura na Świecie” 1995, nr 3. – M. Bieliński, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Warszawa 1998.

<sup>43</sup> Kuczyńska, *op. cit.*, s. 130–131.

<sup>44</sup> *Homo melancholicus*, mimo szczególnych, wynoszących go ponad ogół cech pozostaje jednak skazany na smutek. Istotny jest fakt, iż naznaczeni przez melancholię „mogli zyskać potęgę i bogactwo tylko kosztem szlachectwa i dobroci serca, a mądrość – tylko kosztem szczęścia” (cyt. za: J. Białostocki, *Pięć wieków myśli o sztuce. Studia i rozprawy z dziejów teorii i historii sztuki*. Warszawa 1959, s. 76).

<sup>45</sup> E. Garin, *Filozof i mag*. W zb.: *Człowiek renesansu*. Red. E. Garin. Przeł. A. Osmałska-Mętrak. Warszawa 2001, s. 181.

go myślenia pisał Rej w swoim *Wizerunku*. Czytamy tu, iż Platon, to „człowiek z dziwnymi sprawami”, który „z swej dziwnej głowy, / Zrozumiał tego Boga i iny świat nowy” (W 470). Tutaj dziwność odsyła do szczególnie trudnych, odbiegających od codzienności tematów, które filozof czyni przedmiotem swojej refleksji. Ta niezwykłość, wykraczająca poza ramy myślenia dane przeciętnemu człowiekowi, czyni również z filozofa kogoś niezwyklego, odróżniającego się od reszty społeczeństwa – dlatego też i głowa filozofa musi być „dziwna”, osobliwa, obdarzona wyjątkowymi cechami. Rejowy opis postaci Platona zgodny jest z jedną z koncepcji wyłaniających się z dialogów Platónskich, a mianowicie z tą, w której świetle „filozof [...] dociera [...], choćby tylko przelotnie, do wiedzy boskiej”<sup>46</sup>, stając się pośrednikiem między „ludźmi niewiedzącymi a bogami”<sup>47</sup>. Dzięki temu pośrednictwu:

filozofia umożliwia śmiertelnym ludziom przebywanie w sąsiedztwie rzeczy nieśmiertelnych, a tym samym pozwala im osiągnąć i rozwinąć nieśmiertelność, „o ile natura ludzka może mieć w sobie nieśmiertelność”<sup>48</sup>.

Namysł nad takimi zagadnieniami sprawia, że filozof odsuwa się od potocznych spraw życia. To odsunięcie powoduje, iż obserwując z dystansem „sprawy ludzkie”, dziwi się im:

A jako piszą o Platónie [...], iż b a r z o r a d patrzył na ty swowolne a wszeteczne krotofile a sprawy ludzkie, to sie im uśmiawszy a n a d z i w o w a w s z y zasię to powoli dyscyplum, przyszedzsy, rozważał, jako to są rzeczy zelżywe a sprośne a pocziwemu nieprzystojne, aby sie z tego karali a na potym sie tego przestrzegali. [Ż 1, 70]

Opisywana w *Żywocie człowieka pocziwego* postawa Platóna wskazuje na kolejny element składający się na osobowość filozoficzną. Otóż Platon nie stroni od tego, co dzieje się „w świecie”, wręcz przeciwnie: z uwagą przygląda się jego „wszetecznym krotofilom”. Najbardziej istotny jest tutaj dystans, jaki filozof zachowuje wobec rzeczywistości:

filozof [jest] [...] przede wszystkim [...] podpatrywaczem. On ciągle patrzy, wnika, odrzuca pewne próby, spojrzenia, dobiera inne i powoli spośród tych niezliczonych ilości różnych sposobów dojrzenia tej głębokiej struktury wybiera ten, który, jak mu się wydaje, najbliższej dotyka tego sedna, którym jest istnienie<sup>49</sup>.

Wiedza (lecz nie doświadczenie) o funkcjonowaniu świata pozwala zatem na konfrontację filozoficznego sposobu życia ze „sprawami ludzkimi”. Konfrontacji tej dokonuje Platon w samotności.

To Platónskie dziwienie się odsyła nas również do najgłębszych źródeł filozofii i filozofowania. W dialogu *Teajtet* Sokrates mówi: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”<sup>50</sup>. W jednym, krótkim fragmencie Rejowego *Żywota* odnajdujemy zatem fundamentalne

<sup>46</sup> K. Albert, *O Platónskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Posłowie J. Domański. Warszawa 1991, s. 22.

<sup>47</sup> W taki też sposób Albert (*ibidem*, s. 18) interpretuje Erosa, który jest „odpowiednikiem filozofa i filozoficznego myślenia”.

<sup>48</sup> Arendt, *op. cit.*, s. 180.

<sup>49</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 1995, s. 27.

<sup>50</sup> Platon, *Teajtet*. W: *Dialogi*, t. 2, s. 351.

zagadnienia leżące u podstaw filozofii (zdziwienie) i kształtujące filozoficzne spojrzenie na świat (obserwacja).

Z kolei odczytana z XVI-wiecznych dzieł „dziwność” filozofów konotuje ciąg znaczeń określających osobowość filozoficzną: „dziwacy” opisywani przez Pe-trycego wzbudzają lęk i rewerencję przez swoją surowość i „nieludzkość”, „dziwni ludzie” zaprzątnięci „dziwnymi sprawami” z *Żywota Reja* zasługują na podziw i uznanie, jako jednostki szczególne.

**„Democritus [...] sobie kazał oczy wylupić,  
prze to aby mógł dowcipniej o mądrości myśleć”.  
O atopicznych zachowaniach filozofów**

Atopia powoduje wyobcowanie filozofów z codziennego życia, ponieważ poprzez osobliwe zachowania byli postrzegani jako „ludzie z marginesu” czy też ludzie „odrębnego gatunku”, stanowiący potencjalne zagrożenie dla „zwykłych” ludzi<sup>51</sup>. Wyraźny podział na filozofów i pozostałą część społeczeństwa skazuje tych pierwszych na „konflikt między życiem, jakim żyć się powinno, a zwyczajami i konwencjami życia codziennego”. Co więcej, „konflikt ów nigdy nie będzie mógł zostać rozwiązany do końca”<sup>52</sup>. Przedstawiona sytuacja znajduje swoje odbicie w XVI-wiecznych dziełach polskich opisujących atopiczne zachowania filozofów. Jeden z najbardziej dobitnych przykładów ich atopii odnajdujemy w *Żywotach filozofów* Bielskiego<sup>53</sup>. Renesansowy autor opisuje postać Demokryta z Abdery, który:

tak barzo bogaty był, że jego ojciec wszystkie mu dworu króla Persa mógł dać dostatek [...], wszakoż syn tak czynić nie chciał, ale niewiele sobie zostawiwszy, dziedzictwo swe rozdał

<sup>51</sup> Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa 2003, s. 266.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 269.

<sup>53</sup> Rozpoczynając rekonstrukcję wizerunku postaci filozofa w oparciu o to dzieło, należy ustosunkować się do opinii badaczy na jego temat. Spośród kilku przykładów przywołajmy zdanie J. Lewańskiego (*Polskie piśmiennictwo renesansowe wobec Europy – nowe narzędzia i nowe cele*. W zb.: *Renesans*, s. 143), który stwierdził, iż Bielski „publikował [...] zgoła średniowieczne i pełne bałamuctw *Żywoty filozofów*”; Gorzkowski (*Zagadki demonologii*, s. 27) sugerował zaś, iż „tego, co piszą o Platonie Marcin Bielski w *Żywotach filozofów* i Mikołaj Rej w *Wizerunku* – nie należy traktować poważnie”. Abstrahując od kwestii „przynależności” piśarstwa Bielskiego do nurtów średniowiecznych bądź renesansowych (który to temat może być podstawą większej pracy) odnotujmy, iż słuszne spostrzeżenie Gorzkowskiego, sugerującego ostrożność w odczytywaniu informacji zawartych w *Żywotach filozofów* nie uwzględnia – podobnie jak niezwykle krytyczny osąd Lewańskiego – specyfiki tego dzieła. Zauważmy bowiem, iż – przy wielu niedostatkach i nieścisłościach, jakie wkładają się w dzieło Bielskiego – jest on autorem, który wykazuje się dużą wrażliwością na nowe, właściwe odrodzeniu idee. Już sam fakt sięgnięcia po biografie filozofów, które stoją niejako w opozycji do średniowiecznej hagiografii, jest bardzo istotny dla renesansowej kultury, kultywującej „powrót filozofów starożytnych”. Trafnie o charakterze *Żywotów filozofów* pisała W. Markowska (*Literatura polska epoki Odrodzenia*. Warszawa 1956, s. 119): „zbliżając do polskiego czytelnika postaci starożytnych mędrców i prawodawców [...] [Bielski] dawał piękne świadectwo swemu humanistycznemu pogładowi, że »od nauki nie może być wymyślone większe dobrodziejstwo«. Podobny pogląd prezentował również I. Chrzanowski (*Marcin Bielski. Studium historyczno-literackie*. Wyd. 2, popr. i uzup. Lwów–Warszawa 1926, s. 41), nazywając w swojej monografii Bielskiego „nauczycielem społeczeństwa”, który „kochał naukę, dążył [...] do jej nabycia i pragnął, aby pokochała ją społeczność, jako skarb najwyższy”.

a do Atten [!] się wezbrał, a tam sobie kazał oczy wylupić, przeto aby mógł dowcipniej o mądrości myślić. [ZF 65]

Bielski dodaje jeszcze dwie interpretacje czynu Demokryta: według przekazu Laertiosa filozof „przeto sobie dał oczy wyjąć, aby się nie dziwował, iż źli mieszczanie dobro sprawować mają”, według Tertuliana zaś filozof oślepił się, gdyż nie mógł bez pożądania patrzeć na kobiety (ZF 65).

W atypicznym zachowaniu Demokryta, który w dotkliwy sposób okalecza się, zwraca uwagę jego bezkompromisowa dążność do jak najbardziej wnikliwego („dowcipnego”) myślenia o mądrości. Podkreślimy, iż nie ma tutaj mowy o zdobywaniu mądrości, lecz jedynie o dążeniu do niej. Takie ujęcie jest zgodne z pojmowaniem roli filozofa: to „tylko” miłośnik mądrości, nie mędrzec<sup>54</sup>, dlatego też „żyje [...] w stanie pośrednim: nie jest mądry, lecz nie jest nie-mądry”<sup>55</sup>. Rezygnacja z bogactw jest pierwszym zwiastunem świadczącym o kierunku wyborów Demokryta. Chęć pozbycia się wszelkiego przywiązania do materialnej i zmysłowej strony bytu szczególną formę przybrała w oślepieniu się filozofa. Czyn ten wskazuje także na jego obojętny (jeśli nawet nie zabarwiony niechęcią) stosunek do ciała i do sensualnego odczuwania świata. Zmysły stoją bowiem na przeszkodzie w poznaniu tajemnic mądrości, nęcąc umysł obrazami świata materialnego. Ułomność kondycji ludzkiej, obciążonej przyziemnymi pragnieniami, zmusza zatem filozofa do radykalnego zerwania więzi z tym światem. Nasuwa się jednak pytanie: dlaczego dążący do mądrości Demokryt nie stara się – wzorem Sokratesa i innych filozofów – doskonale zapamiętać nad namiętnościami i pokusami, jakie stawia świat? Analizując czyn Demokryta ma się jednak wrażenie, iż aktywność umysłowa filozofa była ukierunkowana tylko na kontemplację mądrości. Poddanie afektów kontroli rozumu – stanowiące przecież przejaw dążenia do mądrości – w paradoksalny sposób jednak od niej oddala (filozof bowiem dzieli swój wysiłek na rozmyślanie o mądrości i sprawowanie władzy nad zmysłami). Radykalne odcięcie od świata zmysłów otwiera zaś umysł, który może bez rozproszenia poświęcić się myśleniu o mądrości. Ślepotą filozofa jawi się wręcz jako „konieczność dla widzenia metafizycznego”.

Musi [on] ją zaakceptować jako uwarunkowanie dla filozoficznego zrozumienia. Ślepie więc, aby móc widzieć [...] [mimo tego, iż] aktywność metafizycznej kontemplacji nie oferuje widzenia boskiego, symultanicznej wizji wszystkich rzeczy boskich i ludzkich<sup>56</sup>.

Atypiczne zachowanie Demokryta poucza więc, że wartości o największej randze znajdują się poza zasięgiem wzroku, tj. zmysłowego widzenia. Potwierdza to przywoływana przez Bielskiego historia o Diogenesie i ślepcu:

Gdyż Diogenes na drodze na słońcu siedział, tam go jeden ślepy w głowę uderzył. I rzekł ślepemu, weźmi to w oko swe, rozumiejąc, iżby nie był ślepy, gdyby jego głowę na sobie nosił. [ZF 72]

Czyn Demokryta, który pragnie być „bliżej” mądrości, nawet za cenę okaleczenia, przywodzi na myśl równie bezkompromisowy postulat Arystotelesa, pi-

<sup>54</sup> Zob. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przel. P. Domański. Posłowie J. Domański. Warszawa 1996, s. 51. Zob. też Albert, *op. cit.*, s. 14–16.

<sup>55</sup> Hadot, *op. cit.*, s. 58.

<sup>56</sup> Nightingale, *op. cit.*, s. 104.

szącego w *Zachęcie do filozofii*: „Dlatego powinniśmy albo zajmować się filozofią, albo pożegnać się z życiem i odejść stąd, ponieważ wszystko poza tym jest bezsensowne i bezwartościowe”<sup>57</sup>.

Z kolei opisywany przez Bielskiego w *Żywotach filozofów* Tales, spoglądając na gwiazdy, „których barzo świadom był” –

niektórej nocy od baby z domu wiedzion był, aby na gwiazdy patrzyli, wpadł do jamy. Baba żalując jego rzekła: o, Tales, co przed nogami twymi jest, nie możesz widzieć, jakoż tedy, które rzeczy są na niebie, masz ujrzeć. [ZF 3–4]

Zafascynowanie Talesa tym, co dzieje się na niebie, sugerować może jego zainteresowania astrologiczne – świadczy o tym także wspomniana wcześniej „świadomość gwiazd”. Zainteresowania te nie wykluczają wszakże, charakterystycznego dla starożytnego filozofa, „»patrzenia ku górze«, [które] skazuje go na to, że nie radzi sobie z codziennymi sprawami”<sup>58</sup>. W przypadku Talesa należy mieć jednak w pamięci, iż – mimo świadomego ograniczania potrzeb materialnych – potrafił zajmować się uprawą oliwek, na których hodowli „pieniędzy dosyć zgromadził” (ZF 2)<sup>59</sup>. Stykamy się tutaj zatem z paradoksem. Tales, odrzucając dobra materialne, staje się przedmiotem śmiechu: mądrość okazuje się „nic [nie]płatna”. Filozof udowadnia także, iż dobra materialne gromadzić potrafi, wybiera jednak – niezrozumiałą dla ogółu – skromność dobytku (ZF 2). Mając na uwadze „gospodarność” Talesa, zarzut „baby” o niemożności ujrzenia tego, co znajduje się pod nogami, może być również interpretowany jako przygana: filozof próbuje zgłębić tajemnice nieba, nie zaznajomiwszy się wcześniej z problemami codzienności. Dociekania filozoficzne, skierowane „ku górze”, wykraczają poza rejony, które obejmuje swą uwagą przeciętny człowiek.

Literacki wizerunek atypicznych zachowań filozofów utrwalony w dziele Bielskiego przedstawia również tych, których osobliwe postępowanie obrażało innych ludzi. Przywołajmy postać Diogenesa:

gdy lepak jeden szkarady, ale barzo bogaty jemu dom swój przyprawny złotem ukazał, tedy onemu gospodarzowi [Diogenes] na twarz plunął, który go spytał, czemu był to udział. Odpowiedział, bo nie szkaradszego nad cie nie masz w domu, gdzież bych plunąć miał. [ZF 74]

Naruszający poczucie godności czyn Diogenesa i dodatkowo skomentowanie postawy bogacza w wyrazisty sposób podkreśla właściwą filozofom awersję do dóbr materialnych<sup>60</sup>. Podobnie jak w komentowanych wcześniej przykładach dziwnego zachowania filozofów, także i to ma głębszy, symboliczny wymiar. Specyfi-

<sup>57</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1988, s. 33.

<sup>58</sup> J. Gwiazdecka, *Etyka Platona. O formie platońskiej refleksji moralnej*. Kęty 2003, s. 115.

<sup>59</sup> Poruszony tutaj zostaje ważny dla filozofów starożytnych problem utrzymywania się (rzecz jasna, problem ten był różnie rozpatrywany przez poszczególne szkoły filozoficzne). Znany jest więc pogląd Sokratesa wykluczający wzbogacanie dzięki nauczaniu (postulat ten zostanie później zarzucony) oraz sposób życia cyników, utrzymujących się z żebrania. Z drugiej jednak strony, „hellenizm odrzucił sokratejski opór wobec zarabiania pieniędzy”, dopuszczając możliwość zdobywania środków do życia „wyłącznie własną mądrością” (Gigon, *op. cit.*, s. 217).

<sup>60</sup> Reale (*op. cit.*, s. 327) mówi o dokonanych przez Sokratesa „przewrocie na tradycyjnej skali wartości, której trzymali się dotąd wszyscy Grecy”. Nastąpiło więc wyraźne „przesunięcie na drugi plan owych wartości fizycznych i zewnętrznych oraz idące za tym wysunięcie na plan pierwszy wewnętrznych wartości duszy, a w szczególności wartości wiedzy, która je wszystkie w sobie łączy”.

ka myślenia filozofów, znajdująca swój wyraz w niezrozumiałych dla ogółu zachowaniach, powoduje, iż filozofowie stają się przedmiotem kpin lub obaw. Jednakże to, co niepokoi w zachowaniach opisywanych filozofów, stanowi także ich siłę: jest to niezmiennosc postaw w obliczu niebezpieczeństwa, nieuginanie się przed wielkimi i wpływowymi osobistościami tego świata.

Ważnym aspektem atopicznego portretu filozofa jest więc też temat relacji między królem a filozofem. W zajmujących nas XVI-wiecznych tekstach literackich znajdujemy kilka opisów, w których dziwne zachowania filozofów wpływają na życie monarchów. Przedstawiając stosunki królów i filozofów renesansowi autorzy najchętniej przywoływali postać Diogenesa. Sposób życia i osobliwe obyczaje filozofa z Synopy musiały intrygować ówczesnych twórców, tym bardziej iż budziły one wiele kontrowersji. Sięgnijmy znów do *Żywotów filozofów* Bielskiego, w których czytamy:

Diogenes Cynicus mędrzec, ucze[ń] Antystenów, nazwan był Cynicu[s] jakoby dla pieskich obyczajów, bo ony jego naśladowcy [...] przeciw ludzkiego sromu i obyczaj[om] nauki i rozumu wydawał, bo mówił, że m[ąż] sprawiedliwie może swą żonę na rynku ob[la]pić jawnie, ani się sam też od pożądania i innych rzeczy gdziekolwiek sromał. [ZF 68–69]

Założenia szkoły cynickiej (wspomniany przez Bielskiego pies „symbolizował dla cyników życie naturalne i minimalizujące potrzeby”<sup>61</sup>) szczególnie wyrazistą, atopiczną formę przybrały właśnie w życiu Diogenesa. Dobitnie świadczy o tym chociażby zdarzenie opisywane w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Laertiosa, gdzie mowa o tym, iż „raz w czasie uczyty współbiednicy rzucili Diogenesowi kości jak psu, on zaś jak pies oblał ich moczem”<sup>62</sup>. Zachowanie filozofa, wymierzone przeciwko podstawowym zasadom „obyczajności”, z pewnością zostałoby pominięte przez XVI-wiecznych autorów, gdyby nie fakt, iż „przyrodzony wstyd ty jego [tj. Diogenesa] umysły przemógł” (ZF 69). Zdziwienie, ale i fascynację budzić musiał również opis stosunków filozofa z Synopy z królem Aleksandrem (ich charakter najlepiej oddaje zdanie z kompendium Diogenesa Laertiosa: „raz stanął przed Diogenesem Aleksander i powiedział: »Jestem Aleksander, Wielki Król«. Na to odrzekł Diogenes: »A ja jestem Diogenes, pies«”<sup>63</sup>). W *Żywotach filozofów* Bielskiego czytamy więc, iż idący obok króla Aleksandra Diogenes nawet nań nie spojrział – „jakoby [nim] gardził”. Na pytanie władcy, dlaczego zachowuje się w taki sposób, filozof odpowiedział: „nie potrzebuję służebnika moich służebników”, ponieważ

swą wolą przemagam, a ją pod swą moc podbijam, aby mi służyła, a nie ja onej, ale ty swej wolej poddan jesteś, bo ona ciebie przemaga, a przetoż jej służebnikiem będąc onej przyzwalasz, a takeś mych służebników służebnik. [ZF 73–74]

Diogenes podnosząc znaczenie kierowania wolą i czyniąc z króla „służebnika”, dokonuje przewartościowania wszelkich konwencji, które winny obowiązywać w kontaktach poddanego z monarchą. Mowa tu o odwróceniu ról: filozof staje się władcą, król zaś ulega zdegradowaniu do roli „służebnika służebników”.

<sup>61</sup> J. Gajda - Krynicka, *Cynicy*. Hasło w: *Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. Maryniarczyk [i in.]. T. 2. Lublin 2001, s. 335.

<sup>62</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska. Warszawa 1982, s. 334.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 342.

Podkreślana przez filozofa umiejętność kierowania własną wolą jest więc wyznacznikiem jego zwierzchnictwa nad Aleksandrem, uprawniając go do żywienia wobec niego pogardy. Przypomnijmy, iż Aleksander znajdował się pod dużym wpływem nauk i osobowości Diogenesa. Świadczą o tym jego słowa: „bych nie był Aleksandrem, niczymbych nie radszy był, jako Diogenesem” (Ż 1, 125).

Stalość przekonań Diogenesa i jego „b e z p i e c z n a m y ś l” („bezpieczna”, bo zakorzeniona w filozofii) okazały się najskuteczniejszą bronią w starciu z królem Filipem. W *Żywocie człowieka poczciwego* Reja przywieziony przed króla wraz z grupą innych więźniów Diogenes –

stał z wesołą postawą, poglądając po ludzich a pośmiewając się z onej dziwnej sprawy świata tego. Król, upatrzyszwy onę postawną jego osobę i poważną jego myśl, kazał ji przywieść bliżej do siebie i pytał go, iż „podobno, że ty musisz być szpieg jaki”. Powiedział, iż „nie byłem szpiegiem nigdy, ale iśćiem teraz rad szpiegiem został na ten upór twój a na tę niesprawiedliwość twoje, iżeś przyszedł łupić ludzi niewinnych, a krew niewinną rozlewać [...]”. [Ż 2, 38]

Warto wyobrazić sobie filozofa stojącego w tłumie przestraszonych więźniów. Jego „wesoła postawa” w obliczu grożącego mu niebezpieczeństwa stanowi wyraźny przykład atopii. Dystans, pozwalający na wnikliwą obserwację rzeczywistości, i „pośmiewanie się”<sup>64</sup> ze spraw „świata tego” są wsparte jego „poważną myślą” (cechy te musiały znaleźć swoje odbicie w fizjonomii Diogenesa, skoro przyciągnęła ona wzrok samego monarchy). To właśnie „m y ś l” staje się fundamentem niezłomnej postawy filozofa, który nie obawia się wytknąć królowi jego uporu i niesprawiedliwości. Ekstrawaganckie zachowanie Diogenesa przynosi też widoczne efekty – zwraca uwagę króla, a nawet wzbudza jego szacunek.

W przytoczonych fragmentach renesansowych dzieł traktujących o wpływie filozofa na władcę wyraźne są dwa aspekty. Przede wszystkim spotykamy się tu z powtarzaniem historii (*vel* anegdota) znanych ze starożytności, w których autorytet antycznego filozofa ma zarówno uprawomocnić tezy stawiane przez odrodzeniowych autorów, jak i zachęcić czytelnika do „strzeżenia cnoty”, do wzgardzenia dobrami doczesnymi czy też do „poczciwości”. Jest to działanie *per auctoritatem*. Z drugiej zaś strony przykuwa uwagę właśnie ów atopiczny obraz filozofa, który poprzez szczególność swojego zachowania wywołuje zainteresowanie króla, jego namysł nad własnym postępowaniem, a wreszcie – zmianę postawy.

Kolejny ważny przejaw atopii, polegający na zdolności całkowitego zapamiętania nad własnymi afektami, opisany został w Platonskiej *Uczcie*. Zdolność ta stanowi również integralną część uprawianych przez filozofów „ćwiczeń duchowych”, rozumianych jako „powrót do siebie samego, wyzwalający własne »ja« z alienacji, w którą popadło przez troski, namiętności i pragnie-

<sup>64</sup> Taka postawa Diogenesa nasunąć może skojarzenie ze słynnym „śmiechem Demokryta”, który stał się tematem Pseudo-Hippokratesowego cyklu listów (*O śmiechu Demokryta* albo *O szaleństwie Demokryta*). Śmiech Diogenesa i śmiech filozofa z Abdery należy bowiem pojmować „w kategoriach filozoficznych, w rozumieniu cynicko-stoickim, gdzie znamionuje on filozofa-mędrca odrzucającego złudny blichtr doczesności, nie zrozumianego przez ogół geniusza, [...] który swoim zachowaniem dystansuje się do otoczenia i chce zwrócić ludziom uwagę na ich błędne mniemania” (K. Bartol, wstęp w: Pseudo-Hippokrates, *O śmiechu Demokryta. Listy 10–23*. Przeł., oprac. K. Bartol. Gdańsk 2007, s. 30).



nia”<sup>65</sup>. Owe ćwiczenia, mające na celu „zapewnienie duchowego postępu ku idealnemu stanowi mądrości”, polegały m.in. na samokontroli i medytacji<sup>66</sup>. Panowanie nad sobą (*enkráteia*) pozwalało także na oddanie duszy kierownictwa nad ciałem i afektami, czyniąc z człowieka istotę prawdziwie wolną<sup>67</sup>. Cecha ta wzbudziła zainteresowanie Bielskiego, który w *Żywotach filozofów* opowiadał:

[Sokrates] cirpliwość też takową miał, że niezwykły był we wszystkich swych smutkach albo przeciwnościach. Wielekroć gdy się z kim gadał, policzki sobie dawał, a wielekroć marnie pośmiewan, to wszystko dobrowolnie ścirpiał. Gdyż lepak jednego czasu od jednego [...] uderzon był w policzek od człowieka niektórego, tedy dziwował się jeden z jego [...] cirpliwości. [ZF 46]

Zadziwiająca reakcja Sokratesa na obraźliwe zachowanie człowieka wymierzającego mu policzek i – przede wszystkim – policzkowanie siebie samego, stanowiące bez wątpienia przykład atopicznego stylu bycia, skłaniają do refleksji nad stosunkiem filozofa do własnej osoby. To, co w oczach tłumu zostaje uznane za dziwne, śmieszne lub deprecjonujące – dla Sokratesa stanowi środek ułatwiający panowanie nad sobą, drogę do samodoskonalenia. Sokrates często podkreślał ułomność swojej natury. Bliska mu idea „poznaj siebie” – we *Wspomnieniach o Sokratesie* Ksenofonta czytamy, iż Sokrates „najbliżej głupoty stawiał nieznanomość samego siebie”<sup>68</sup> – a zwłaszcza wnikliwa analiza własnego wnętrza doprowadziła go do przekonania, iż jest on skłonny do czynienia zła<sup>69</sup>. Jedynie ciągła kontrola myśli i poczynań (być może, wymierzenie sobie policzka miało na celu przypomnienie o własnych powinnościach) sprawia, iż Sokrates staje się osobą wolną. Wbrew pozorom ten czyn nie odbiera mu godności. Przeciwnie: to filozof, pełen spokoju i niewzruszoności zasad, jawi się jako osoba górująca nad tłumem.

Podobnym do Sokratesowego opanowaniem i cierpliwością odznaczał się również Arystyp i Diogenes. Filozofowie ci ze spokojem znosili różne zniewagi. Arystyp więc:

gdy Dyjonizjusz okrutny nań plunął, to [...] pokornie ścirpiał, jednak prze to zasmucon bę[d]ąc, tak rzekł. Rybitwowie od morza wielkie bu[rz]e cirpią, chcąc nałowić małych ryb, i czemuż bych ja też nie ścirpiał opluwania ślinami, abych wielką rybę ułowił, to jest, cnotę cirpliwości. [ZF 56–57]

To wyjątkowe zachowanie było uwarunkowane dążeniem Arystypa do cnoty. Umiejętność panowania nad sobą pozwoliła mu okiełznać afekty, gdyż ważniejsze od zniewagi było to, jakim czynem na nią odpowie i czy będzie to zachowanie godne filozofa. Dlatego też miłośnicy mądrości unikają gniewu oraz pragnienia zemsty – uczuć, które oddalają od doskonałości (w *Żywocie człowieka poczciwego* czytamy: „mędrcy tak o tym piszą, iż każda rzecz gwałtowna nie może być, jedno szkodliwa”, Ż 1, 65). Diogenes, gdy „drugi [człowiek] gorzej mu domawiał, a on nie mścił się”, uzasadniał swoje postępowanie przekonaniem, że „nie to jest mąż, co się mści, ale co się swej wolej odejmie” (ZF 73).

<sup>65</sup> Hadot, *op. cit.*, s. 57.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 269.

<sup>67</sup> Zob. Reale, *op. cit.*, s. 335–338.

<sup>68</sup> Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*. W: *Pisma sokratyczne*. Przel. L. Joachimowicz. Warszawa 1967, s. 156.

<sup>69</sup> Zob. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 17, 19.

Przytoczona na wstępie tego rozdziału uwaga o źródle atopii – tym szczególnym momencie, w którym filozof oddaje się myśleniu spekulatywnemu – znajduje pełne potwierdzenie w renesansowych przykładach atopicznego zachowania filozofów, wymaga wszakże jeszcze pewnego dodatkowego komentarza. Wspominaliśmy bowiem, iż mimo chęci całkowitego oddania się myśli czystej, filozof jednak tylko na chwilę (w momencie spekulacji) odrywa się od świata realnego. Tymczasem przykład Demokryta wskazuje na jeszcze inne rozwiązanie. Demokryt, poznawszy opór, jaki stawiają zmysły we wzniesieniu się na poziom myślenia czystego, postanawia zrezygnować z jednego z nich – wzroku, aby „dowcipniej o mądrości myśleć”. Okaleczenie to niesie ze sobą trwałę konsekwencję: filozof nigdy nie będzie w stanie w pełni zetknąć się z rzeczywistością.

Powracający ze świata teorii filozof zostaje wyalienowany ze społeczeństwa, jest dla niego obcy. On sam z kolei – oscylując pomiędzy światem realnym a światem myśli – czuje się przynależny do obu z nich. Stan taki najpełniej oddaje postać Talesa, w którego zachowaniu odnajdujemy zarówno „fenomen roztargnienia” (w momencie spekulacji tak bardzo traci kontakt z rzeczywistością, że wpada do jamy, której nie jest w stanie zauważyć), jak i zakorzenienie w rzeczywistości (czego przekonującym przykładem jest uprawa oliwek).

Jeszcze inny wymiar ma opisywana przez renesansowych autorów atopia Sokratesa. Zdolność panowania nad sobą w trudnych sytuacjach i umiejętność niezwykłej koncentracji stanowi bowiem element zarazem atopii, jak i ćwiczeń duchowych. Rozpatrywane w tym kontekście zachowanie Sokratesa ukierunkowane jest przede wszystkim na samodoskonalenie – również „dawanie sobie policzków” stanowi tego przejaw.

Atopia – oryginalna i wyrazista cecha osobowości filozoficznej, nie straciła na swej atrakcyjności także w XVII stuleciu. Bieniasz Budny w *Krótkich a węzłowatych powieściach, które po grecku zowią apoftegmata* opisał charakterystyczny, doskonale oddający specyfikę życia filozofów, czyn Diogenesa Cynika:

Jednego dnia gdy mnóstwo ludzi już po Komedynie szło z Theatrum, on przeciwko nim cisząc się szedł. A gdy go pytano, czemu by czynił wszystko opak, rzekł: Toć usiłuję czynić przez wszytek mój żywot, abym był przeciwny pospólstwu<sup>70</sup>.

### **Diogenes, „gdy się w niejkiej kadzi przewalał, chwalił się, jakoby [...] najlepszy dom miał”.**

#### **O atopicznym wyglądzie i scenerii życia filozofów**

W dobie odrodzenia ludzie pióra zadbali o wszechstronne, obejmujące różne dziedziny życia sportretowanie filozofa: przyglądali się uważnie jego fizjonomii, obserwowali też sferę prywatnych działań – jego dom i scenerię życia.

Filozofem, którego wygląd już w starożytności wzbudzał duże zainteresowanie, był Sokrates. Powszechnie znany jest przekaz Platona, w którym Sokrates zostaje porównany do posążku sylena. W *Uczcie* Alkibiades mówi:

[Sokrates] jest najpodobniejszy do tych sylenów siedzących w kapliczkach, których snycerze robią z pozytywką albo fletem w rękę; sylen się otwiera, a w środku posażki bogów. [...]

<sup>70</sup> B. Budny, *Krótkich a węzłowatych powieści, które po grecku zowią apoftegmata, ksiąg czworo*. Kraków 1639, s. 36.

On też i wygląda na to, zupełnie jak sylen. [...] Ale to tylko z wierzchu, tak jak w tym wydrążonym sylenie; kiedy go otworzyć, to, jak wam się zdaje, towarzysze kielicha, ile tam panowania nad sobą? Otóż musicie wiedzieć, że jemu na pięknościach nie zależy nic, ani troszkę; nikt by mu nie uwierzył, jak on tym pogardza, a tak samo majątkiem i wszystkim tym, co hołota za wielkie szczęście zwykła uważać. [...] A nie wiem, czy kto kiedykolwiek, gdy on był poważny i otwarty, popatrzył w niego i czy widział skarby, które w nim są<sup>71</sup>.

Ukazana w tym fragmencie brzydota Sokratesa, stojąca w opozycji do jego piękna duchowego, tworzy „jeden z paradoksalnych kontrastów, w które obfitowały niezwykle dzieje jego życia”<sup>72</sup>. Platon opisując wygląd Sokratesa, podjął temat bardzo doniosły dla naszych rozważań. Otóż zauważył on, że wygląd filozofa w gruncie rzeczy jest zupełnie nieistotny. Syleniczne cechy Sokratesa przekornie wskazują, iż należy sięgać głębiej, odsłaniać ukryte w czynach i myślach piękno właściwe filozofowi – piękno nieuchwytnie dla naszych oczu. Istotny jest również fakt, iż przy okazji opisu wyglądu Sokratesa wspomina Platon o jego pogardzie dla wszystkiego, „co hołota za wielkie szczęście zwykła uważać”. Te dwie kwestie: fizjonomia filozofa i jego opowiadanie się przeciwko wartościom takim, jak piękno fizyczne czy dobra materialne, tylko pozornie pozostają bez związku. Koncentrują one znów zainteresowanie na wnętrzu filozofa, którego wybory decydują o posiadaniu prawdziwych „skarbów”<sup>73</sup>.

Podobny przekaz dotyczący fizjonomii Sokratesa zawierają *Żywoty filozofów* Bielskiego:

Pojął Sokrates sobie dwie żenie: jedną Xantipę a drugą Mittone. Ty gdy się częstokroć społu wadziły, on się z nich naśmiewał mówiąc, że się prze szpetnego, a nie urodliwego człowieka, z małym nosem, z łysym czołem, z kosmatymi piersiami, z prostymi a omełtemi włosy wadzicie. A potem obiedwie się nań rzuciły, a tak długo go bijąc karały. [ŻF 47]

Autocharakterystyka, jakiej dokonuje Sokrates, wydaje się dość stronicza, zwłaszcza jeśli znamy jego skłonność do dowcipnego i przekornego ujmowania rzeczywistości<sup>74</sup>. Jednak porównując przedstawione tu – pochodzące z *Uczty* i *Żywotów filozofów* – fragmenty ukazujące wygląd Sokratesa, z dużym prawdopodobieństwem możemy uznać, iż trafnie podsumował on najbardziej wyraziste cechy swej zewnętrzności.

<sup>71</sup> Platon, *Uczta*, s. 82–83. Zob. też W. K. C. Guthrie, *Sokrates*. Przeł. K. Łapiński, S. Żuławski. Warszawa 2000, s. 82–86.

<sup>72</sup> Krokiewicz, *op. cit.*, s. 39. Na podstawie analizy fizjonomii Sokratesa znawca przedmiotu, Zopyros, uznał, iż „jego wygląd i budowa cielesna zdradzają tępą głupotę, opieszale umysł i niezmierny pociąg do kobiet”. Sokrates nie zaprzeczył tej uwłaczającej charakterystyce. Wręcz przeciwnie: wskazał, iż tylko dzięki filozofii zdołał uniknąć powołania wyznaczonego przez naturę (zob. *ibidem*, s. 16–17).

<sup>73</sup> Osobliwą deskrypcję wyglądu Sokratesa odnajdujemy także w *Uczcie* Ksenofonta (w: *Pisma sokratyczne*, s. 277–278), w której autor opisuje filozofa biorącego udział w konkursie piękności, zachwalającego swój zadarty nos, ponieważ „nie przegradza oczom pola widzenia”, czy grube wargi, których „pocałunki [...] są bardziej miękkie”. Wspominając zaś o problemie piękna przypomnieć należy, iż W. Tatarski (w: *Historia estetyki*. T. 1: *Estetyka starożytna*. Warszawa 1985, s. 106–109) wskazuje na zainteresowanie Sokratesa estetyką. Świadczące o tym fragmenty pism Ksenofonta poruszają m.in. takie zagadnienia, jak piękno duchowe, cechy wyróżniające „sztuki piękne” czy „idealizację w sztuce”.

<sup>74</sup> Zob. Krokiewicz, *op. cit.*, s. 39.

Interesujący obraz wyglądu i prywatnego życia Sokratesa odnajdujemy w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego* Reja. Rej, opisując barwnie życie i poglądy dwunastu filozofów, do których kolejno przybywa Młodzieniec poszukujący „stanu cnotliwego”, tak przedstawia dom Sokratesa:

Przybłąkał sie [Młodzieniec] po chwili na nadobne pole  
 I użrzał prawie w środku mały domek w dole.  
 A drzewa kasztanowe wszędy wkoło niego,  
 Orzechy włoskie, figi, a tuż podłe niego  
 Studnią nadobnym kształtem z marmoru sprawiono,  
 Łańcuchy wodę ciągnąć pięknie przyprawiono.  
 Wszedł tam potym: alić w nim siedzi mąż poczciwy,  
 Z nadobną długą brodą, już na poły siwy.  
 Stolik przed nim maluczki, księgi na pulpicie  
 A pilno na kamienne coś pisał tablice. [W 226]

W deskrypcji Reja zwraca przede wszystkim uwagę odosobnienie Sokratesa, które stanowi wyrazisty rys atopicznego portretu tego filozofa. Sokrates wiedząc, iż „marny świat umie chytrze zdradzić”, wybrał życie na uboczu – mówi: „I przetom tu na stronie wolał tak sieść sobie” (W 230). Mimo zasadniczych odmienności światopoglądu pogańskiego i chrześcijańskiego ta ucieczka od świata ma podobny wymiar jak odejście na pustynię dawnych anachoretów, którzy czynili to „z troski o siebie, o swoją o s o b n o ś ć, o swoje zbawienie”<sup>75</sup>. Sokrates nie poddaje się urokom świata, rozpoznając ich zwodniczy charakter. Jego decyzja jest tylko pozornie wyrzeczeniem – w rzeczywistości filozof wybiera lepsze, wolne od rozczarowań i podstępów życie. Odosobnienie nie implikuje przy tym ascetycznej dewaloryzacji estetycznej jego najbliższego otoczenia. Wręcz przeciwnie, autor *Wizerunku* przedstawił mały, ale pięknie, „między drzewiną”, położony domek Sokratesa. Domek ten, choć skromny, sprawia wrażenie objętego troskliwą opieką właściciela, świadczy o tym marmurowa studnia „nadobnego kształtu” oraz zasadzone drzewa owocowe, dostarczające filozofowi pożywienia. To przytulne i spokojne miejsce pozwala również na skupienie się na pracy umysłowej. Wchodzący do domku Młodzieniec zastaje p i s z ą c e g o S o k r a t e s a (rzecz osobliwa – filozof przecież nie zostawił po sobie żadnych pism), który także często oddaje się lekturze, o czym świadczą położone na pulpicie księgi. Księgi – nieodłączny atrybut filozofa przedstawianego w renesansowych dziełach – wskazują na wagę ciągłego kształcenia (atrybut ten został ukazany na rycinach w *Żywotach filozofów*, na których księgi trzymają uczniowie bądź sami filozofowie). Równie znacząca była b r o d a Sokratesa, która okazała się na tyle istotnym elementem wizerunku filozofa starożytnego, że jeszcze w IV wieku przed narodzeniem Chrystusa łączono jej posiadanie z sympatią dla szkoły filozoficznej bądź przynależnością do niej. Ostatni cesarz, Julian Apostata, który „przywrócił wolność studiowania filozofii” i który chętnie otaczał

<sup>75</sup> R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*. Kraków 1994, s. 37. Filozofowie nie stronili także od ascezy, którą rozumiano jako „ćwiczenie woli”. Stanowiła ona – w zależności od systemu filozoficznego – wyraz protestu „przeciw wygodnictwu bogaczy” (cynicy) czy „poskromnienie afektu” (stoicy). „Filozofowie-asceci byli nieraz prześladowani zarówno przez ludność, jak i przez władzę. Cesarz Domicjan [...] tępił filozofów, wolnomyślicieli i ascetów, którzy [...] uciekali na Pustynię Libijską lub daleko na wyspę Celtów” (J. W. Kowalski, *Świat mnichów i zakonów*. Warszawa 1987, s. 87–90).

się miłośnikami mądrości oraz kreował się na cesarza-filozofa, nosił brodę, uważaną za symbol filozofa<sup>76</sup> (autor ilustracji dzieła Bielskiego również przedstawił filozofów jako brodatych mężczyzn<sup>77</sup>). Rejowy opis Sokratesa-samotnika odbiega więc znacznie od Platońskich przekazów, według których prawdziwą pasją filozofa było przebywanie wśród ludzi i rozmowy z nimi.

Przy porównaniu opisów Reja i Bielskiego daje się także wyraźnie zauważyć, iż w postaci Sokratesa można odnaleźć elementy zarówno *vita activa*, jak i *vita contemplativa*<sup>78</sup>. W perspektywie zajmujących nas spraw przypomnieć trzeba, że antynomiczne pragnienia: z jednej strony, oddania się potrzebom *polis*, z drugiej zaś – „wycofania [się] ze świata, by skupić się na czysto osobistej mądrości”<sup>79</sup>, towarzyszyły filozofii już od chwili jej narodzin; angażowały również uwagę myślicieli epoki patrystycznej (znaczące jest tu rozróżnienie św. Augustyna, dzielącego ludzi na zajmujących się „sprawami ziemskimi” i „sprawami niebieskimi”, upowszechnione później przez Grzegorza Wielkiego<sup>80</sup>). Opozycja *vita activa* – *vita contemplativa* była również szeroko komentowana w czasach renesansu. Z dyskusji pomiędzy polskimi uczonymi tego okresu przypomnijmy chociażby postulat uprawiania „czynnej cnoty”<sup>81</sup> wysunięty przez Stanisława Dąbrówkę u progu XVI wieku, rozważania Jana ze Stobnicy o pożyteczności życia aktywnego czy refleksję Pietra Illicina, włoskiego humanisty związanego z Krakowem, który traktował kontemplację jako „przejaw najwyższej aktywności rozumu”<sup>82</sup>. W zajmującej nas epoce głośny był spór między Szymonem Marycjuszem (zwolennikiem działania) a Wojciechem Nowopolczykiem (gloryfikującym życie kontemplacyjne). Próbę połączenia antynomicznych sposobów życia przedstawił Jan z Trzciany w traktacie *De natura ac dignitate hominis* (1554)<sup>83</sup>. Problematykę związaną z opozycją *vita activa* – *vita contemplativa* dobrze ilustruje również motyw „Heraklesa na rozstajnych drogach”. We wczesnym renesansie motyw ten

<sup>76</sup> Zob. S. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*. Kraków 1999, s. 22, 81–82, 144. Symbol ten był źródłem szyderstw mieszkańców Antiochii, którzy „mówili [...], że [brodę] należy zgolić i pospłatać z niej postronki”. Zob. też Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*. Przeł. S. J. Kazikowski. Wstęp E. Wipszycka. Warszawa 1986, s. 305. – W. Kopański, *Słownik symboli*. Warszawa 1990, hasło *Broda*, s. 31.

<sup>77</sup> Wyjątek stanowią jedynie postaci Sokratesa, Anacharsisa, Hipokratesa, Arystotelesa, Galeana i Boecjusza.

<sup>78</sup> Opozycję tę w następujący sposób podsumował Górnicki (*Dworzanin polski*, s. 252–253): „są [...] jedni ludzie na świecie, którzy telko się około bystrości rozumu i subtylnie obaczania rzeczy pętają, drudzy zaśię są, którzy telko około spraw a dzielności; otóż obadwa te żywoty Łacinicy na *activam a contemplativam vitam* rozdzieliłi”.

<sup>79</sup> J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*. Przeł. J. Szacki. Warszawa 1969, s. 48–49.

<sup>80</sup> Zob. W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*. Przeł. J. Mach. Łódź 1985, s. 217–218.

<sup>81</sup> J. Czerkawski, *Orientacje ideologiczne w Polsce XVI w. Vita activa, vita contemplativa*. W zb.: *Renesans*, s. 36.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 36–39.

<sup>83</sup> Zob. J. Czerkawski, *Z problemów antropologii filozoficznej w Polsce XVI wieku. (Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka)*. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1973, s. 20: „Idealem dla Trzciany nie jest ani silna jednostka oddana bez reszty życiu czynnemu, ani też wyizolowany ze społeczeństwa kontemplator-asceta [...]. Poznanie kontemplacyjne jest aktywnym kształtowaniem samego siebie i przygotowuje ono jednostkę zarówno do życia wiecznego, jak i do bycia w świecie. Ono doskonali człowieka pod względem moralnym, a tym samym przygotowuje go do działania dla dobra innych”.

zyskał ponownie na popularności, po prawie całkowitym zapomnieniu w wiekach średnich.

Dylemat Heraklesa opisany przez Cycerona jako konieczność wyboru pomiędzy *virtus* a *voluptas*, został ponownie przywołany przez Petrarke, który porównał go do fundamentalnego wyboru moralnego dotyczącego każdego człowieka<sup>84</sup>.

Z tej starożytnej opowieści humaniści (obok Petrarki np. Colluccio Salutati) wydobyli także myśl, iż aktywność przejawiająca się w możliwości *de c y d o w a n i a* o wyborze dobra lub zła może być argumentem przemawiającym za życiem czynnym<sup>85</sup>. Ostatecznie jednak –

żaden z myślicieli, którego możemy uznać za typowego przedstawiciela *vita activa*, nie twierdził, iż nie należy działać bez uprzedniej refleksji (teorii) [...]. Różnica stanowisk zarysowuje się dopiero wówczas, gdy zapytamy, czy dany myśliciel przypisywał poznaniu kontemplacyjnemu [...] wartość autonomiczną, niezależną od wszelkiego działania, czy też relatywizował je do jakiejś formy działania<sup>86</sup>.

Przedstawiana przez odrodzeniowych literatów postać Sokratesa jako zwolennika tak życia aktywnego, jak kontemplacyjnego, doskonale odzwierciedla więc sposób myślenia znamieny dla tendencji ideowych epoki.

Ze szczególną pieczołowitością odnotujemy, że podobnym do Sokratesowego zamiłowaniem zarówno do odosobnienia, jak i do działania odznaczał się polski XV-wieczny humanista i filozof Grzegorz z Sanoka – postać wyróżniająca się też licznymi atopicznymi rysami, uwiecznionymi przez Filipa Kallimacha w *Vita et mores Gregorii Sanocei* (właśc. *De vita et moribus Gregorii Sanocensis, archiepiscopi leopoliensis*, powst. 1475–1477; pierwsza edycja, M. Wiszniewskiego, dopiero w 1835; następne wydanie krytyczne: L. Finkel, pt. *Vita et mores Gregorii Sanocei*, w 1893). Przedstawiony tu wizerunek lwowskiego biskupa eksponuje jego atopię, przejawiającą się w „niezwykłych, paradoksalnych dla otoczenia cechach i umysłowości Grzegorza”<sup>87</sup>. Atopiczne były więc celowe wpadanie filozofa w gniew, przynoszące „odprężenie jego zmęczonemu umysłowi”, oraz to, iż „w okresie późnej starości chcąc poznać zamierzenia swych bliskich udał, że ro-

<sup>84</sup> J. E. Seigel, „*Virtù*” in and since Renaissance. W: *Dictionary of the History of Ideas*. Ed. Ph. P. Wiener. T. 4. New York 1973, s. 477.

<sup>85</sup> Zob. J. Domański, *Herakles na rozstajnych drogach. Kontemplacja i działanie w humanizmie i scholastyce XIV i XV wieku*. „Znak” 1997, nr 5, s. 44. Dla sokratyka Antystenesa i cyników Herakles stanowił „i d e a ł f i l o z o f a”. Zob. Gigon, *op. cit.*, s. 58. O życiu aktywnym i kontemplacyjnym w renesansie zob. też Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, s. 35–44, 119–125, 239–244. Postać Herkulesa jako symbol życia aktywnego, obok Diogenesa, symbolizującego życie kontemplacyjne, pojawia się w *Tragedyi o polskim Scylurusie* J. Jurkowskiego. W *Wizerunku Reja Młodzieniec staje zaś przed wyborem podobnym do Herkulesowego: Epikur zachęca go do oddania się w usługi Rozkoszy, Cnota zaś pokazuje mu zgubne skutki takiego działania. Motyw Herkulesa na rozstajnych drogach – „Hercules in bivio”, spopularyzowany już w starożytności przez Prodicosa, apologetę tego bohatera, jest przedmiotem fenomenalnego, szeroko rozslawionego studium E. Panofsky’ego *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neuen Kunst* (Leipzig–Berlin 1930).*

<sup>86</sup> J. Czekański, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce XVI i XVII wieku*. Lublin 1992, s. 93.

<sup>87</sup> J. Domański, *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha. Epizod z dziejów humanizmu polskiej filozofii XV wieku*. W zb.: *Filozofia polska XV wieku*. Red. R. Palacz. Warszawa 1972, s. 380.

zum stracił, i przez kilka dni w tej roli wytrzymał”<sup>88</sup>. Atopiczność biskupa była przyczyną „złośliwych komentarzy” i jednocześnie cechą, która pociągała ludzi. Na wykłady Grzegorza przybywały liczne rzesze słuchaczy, często też prowadził on „poufałe [...] rozmowy zarówno z mężczyznami, jak i z niewiastami”<sup>89</sup>. Humanista, odznaczający się umiłowaniem spraw „szlachetnych” i przyznający prymat cnotcie, prowadził także życie filozofa: „nie dbał zupełnie o sen ani o pożywienie, nie miał odpowiednich sprzętów ani zastawy”<sup>90</sup>.

Charakterystyczną dla atopicznego obrazu filozofa pogardę dla dóbr materialnych wybrał również Diogenes, opisywany przez Bielskiego. Filozof ten, żyjący w wyraźnej opozycji do społeczeństwa –

nie miał na zimę, tylko [...] płaszcz, kaletkę miał miasto komory, a palcat lepak nosił dla podpierania ciała, z którym zawsze chodził podpierający się a żądając i biorąc od ludzi pokarmy. [ZF 70]

Uwagę przykuwa ów „palcat” (czyli „kostur, laska służąca do podpierania się”<sup>91</sup>), który nosił przy sobie Diogenes. Jan Białostocki w szkicu *Artyści renesansu jako medytujący filozofowie* dokonując analizy autoportretu Leonarda da Vinci porównuje go właśnie z wizerunkiem Diogenesa znajdującym się na starożytnej monecie. Widoczny na niej filozof „wspiera się na dość grubej buławie drewnianej”, który to gest powtarza w swoim rysunku Leonardo. Biorąc pod uwagę, iż renesansowy artysta chciał uwiecznić siebie jako filozofa (motyw ten zainspirował również Rafaela, malującego Michała Anioła jako Heraklita), wykorzystywać musiał pewne atrybuty charakterystyczne dla przedstawień filozofów, m.in. wspomnianą właśnie laskę. Istotny jest również gest podparcia głowy ręką, typowy dla malarskich przedstawień zamyślenia lub melancholii filozofa<sup>92</sup>.

Ujawniająca się w opisie Bielskiego dążność Diogenesa do jak największego ograniczenia potrzeb materialnych świadczy o typowej dla filozofów, a wspomnianej już wcześniej wyraźnej niechęci do bogactw<sup>93</sup>. „Niepotrzebowanie - niczego” stało się więc maksymą filozofów<sup>94</sup>. Najdobitniejszy przykład takiej postawy Diogenesa odnajdujemy w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Laertiosa:

<sup>88</sup> Ph. Callimachus, *Vita et mores Gregorii Sanocei*. Ed. et in linguam Polonam vertit I. Lichońska. Varsoviae 1963, s. 72–73. Cyt. za: Gorzkowski, *Inexplicabili inflammatus ingenio*, s. 49. A. Gorzkowski w swoim artykule *Paweł z Krosna i jego twórczość w świetle dotychczasowych badań* („Pamiętnik Literacki” 1998, z. 3, s. 153) sugerował również zbadanie „modelu portretu atopicznego” pojawiającego się w listach krakowskiego profesora, jednakże nie podjął już tego tematu w wydanej w dwa lata później pracy *Paweł z Krosna. Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora* (Kraków 2000).

<sup>89</sup> Callimachus, *op. cit.* Cyt. za: Gorzkowski, *Inexplicabili inflammatus ingenio*, s. 47, 48.

<sup>90</sup> Cyt. jw., s. 47.

<sup>91</sup> *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 23 (1995), s. 28.

<sup>92</sup> Zob. J. Białostocki, *Symbole i obrazy w świecie sztuki*. Warszawa 1982, s. 136–138.

<sup>93</sup> *Rzecz o dobrodziejstwach z Seneki wzięta* Ł. Górnickiego (w: *Pisma*. Oprac. R. Pollak. T. 2. Warszawa 1961, s. 59–60) dostarcza jednakże opisu obłudy cynika Trazyllusa, który prosił króla Antygona o „sześćset sztuków”. Król wskazując na niezgodność postawy filozofa z założeniami szkoły filozoficznej powiedział: „Pieniądzom, panie filozofie, odpowiedziałeś na gardło, jesteś im głównym nieprzyjacielem, udajesz się za takiego i tę personę jako w komedynie wziąłeś na się, czyniż jej dosyć. niesprawiedliwa to barzo rzecz jest szukać sposobu, jako by się z bogactw pod tą zasłoną, że chcesz być ubogim”.

<sup>94</sup> Reale, *op. cit.*, s. 406.

Gdy [Diogenes] raz zobaczył dzieciątko, które piło wodę z ręki, wyrzucił z torby kubek mówiąc: „Dziecko prześcignęło mnie w sztuce ograniczania potrzeb życiowych”. Wyrzucił też miseczkę, kiedy zobaczył, że dziecko, zbiwszy naczynko, jadło soczewicę z dolka wyżłobionego w chlebie<sup>95</sup>.

Pozostawienie sobie jedynie rzeczy niezbędnych do przeżycia wiązało się też z rezygnacją z mieszkania w „chałupie” na rzecz „kadzi”:

mieszkał też między mury w chałupce, a wszystkie, którzy tamtędy chodzili, ze złości je karał. A gdy się w niej kadzi przewalał, chwalił się jakoby [...] nalepszy dom miał. [ZF 70]

Podniesiona przez Bielskiego Diogenesowa gloryfikacja ubóstwa, zgodna z założeniami cyników, dążących do osiągnięcia „stanu samowystarczalności, prawdziwej wolności – autarkii”<sup>96</sup>, nie pociągała jednak za sobą rezygnacji z posiadania książek. Rycina z *Żywotów filozofów* przedstawia Diogenesa siedzącego w beczie i trzymającego w ręce księgę.

Nosząca znamiona atypii pogarda filozofa dla dóbr materialnych często powracała w refleksji renesansowych pisarzy. Spośród licznych przykładów przywołajmy za szczególnie cennym dla nas źródłem: za *Żywotami filozofów* Bielskiego, postać Anaksagorasa, „medrca Azyńskiego”, który –

barzo bogatym będąc wszystko imienie opuścił, XXX lat uczył, a gdy mu przymówiono, iż on nic nie dbał o jimienie, odpowiedział, rychlej bych się w nim starzał niż krom jego. [ZF 32–33]

Równą niechęcią do zbytków odznaczał się Krates, uwieczniony na rycinie dzieła Bielskiego, w chwili gdy wysypuje do morza złoto. Ów „Zenow mistrz” dokonując tego czynu mówił: „odejdz [tekst nieczytelny] ode mnie niesprawne mienie, radniej ja [cię] utopię, niżliby ty mnie miało utopić” (ZF 34).

Dobity przykład daleko posuniętej rezerwy filozofa wobec dóbr materialnych przynosi z kolei Łukasza Górnickiego *Rzecz o dobrodziejstwach z Seneki wzięta* (1593) – dzieło, w którym autor „uświadomił [...] zjawisko twórczej asymilacji, tj. przyswajania polszczyźnie filozoficznych rozważań, ujawniających rolę »dobrze czynienia« narodowi ludzkiemu”<sup>97</sup>. Oto Górnicki opisuje tu filozofa „pitagorejskiej sekty”, który zaciągnawszy dług u szewca postanawia oddać go, mimo iż „szwiec [...] umarł, i pochowan jest”.

wrócił się [filozof] do onegoż, gdzie kołatał, miejsca [tj. domu zmarłego] i rzekł: „Komu inszemu, szewcze, mogłeś ty umrzeć, aleś mnie żyw jest i dlatego płacę to, com winien”. A potem, gdzie drzwi do podwojów trochę nie przystawały, przez to nieprzystawani wrzucił tam one trochę groszy, karząc tym chciwość swoje, iżby cudzemu nie przywykała<sup>98</sup>.

Najbardziej poruszającym dowodem atypicznej niechęci do bogactw jest wszakże z pewnością żywot renesansowego myśliciela i naukowca, Stanisława Grzepskiego, autora *Geometrii, to jest miernickiej nauki* (1566), pierwszego polskiego dzieła zawierającego terminologię matematyczno-techniczną. W taki oto sposób przedstawia sylwetkę uczonego Szymon Starowolski w *Setniku pisarzy polskich*:

<sup>95</sup> Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 329.

<sup>96</sup> Gajda-Krynicka, *op. cit.*, s. 336.

<sup>97</sup> B. Chodźko, „*Rzecz o dobrodziejstwach z Seneki wzięta*” Łukasza Górnickiego. (W *kręgu rozważań staropolskich o współżyciu międzyludzkim*). W zb.: *Łukasz Górnicki i jego czasy*, s. 141.

<sup>98</sup> Górnicki, *Rzecz o dobrodziejstwach z Seneki wzięta*, s. 302–303.



Imię swoje uczynił nieśmiertelnym wieloraką chwałą, bowiem niemalą część jego sławy stanowi znajomość trzech języków, gdy zwykle znajomość jednego z nich uważa się za wystarczający powód do wstawienia człowieka. Doskonała znajomość wszystkich dziedzin filozofii daje znakomite świadectwo jego wybitnego umysłu. Szczególny rozsądek i niezwykłe doświadczenie życiowe potwierdzają to. Przede wszystkim jednak zaleca go wielka gorliwość religijna i pobożność. Ona nazwisku jego zniknąć nie pozwoli, ona uczyniła go przyjacielem owego wielkiego Sokolowskiego. Ten bowiem – sam pobożny i pełen rozważań – pokochać mógł Grzepskiego tylko jako podobnego sobie obyczajem i cnotą. Mędrcy bowiem tylko przez równych sobie chcą być kochani<sup>99</sup>.

Grzepski, zwany przez współczesnych „filozofem w życiu i obyczajach”<sup>100</sup>, odznaczał się więc „rygoryzmem moralnym i siłą charakteru, daleko idącym rysem a b n e g a c j i ż y c i o w e j i a n a c h o r e t y z m u, niechęcią do korzystania z powabów życia”<sup>101</sup>. Jego niechęć do spraw materialnych, może nawet pogarda, przejawiała się w świadomym odsunięciu się od urzędów i stanowisk (zrezygnował ze służby dworskiej oraz z objęcia kapituły), które zapewniłyby mu dostatnie życie. Takie podejście zrodziło się najprawdopodobniej za sprawą zetknięcia się z myślą erasmianisty francuskiego, Guillaume’a Budégo, który w bogaceniu się widział przeszkodę dla rozwoju etycznego i intelektualnego<sup>102</sup>. Przejęty tą koncepcją Grzepski wybrał więc surowy, spartański styl życia. W swojej kolegiatnej izdebce „pościeli żadnej nie miał, tylko wezgłówek skórzany, a pod głowę kładł sobie *Pentateuchum* albo którą inną księgę grecką”<sup>103</sup> (o „nędzy” filozofa wspominał Tomasz Płaza, jak pisał Barycz – „totumfacki” Marcina Kromera<sup>104</sup>). Ograniczając potrzeby materialne, większość swoich zarobków (płynących m.in. z pełnienia funkcji tzw. profesora królewskiego) przeznaczał Grzepski na zakup książek. Nad dworskie zabawy i zmysłowe przyjemności ów XVI-wieczny uczoney przedkładał wysiłek intelektualny i kontemplację (choć jednocześnie swoją pasją dydaktyczną zyskiwał sobie, podobnie jak wspomniany wcześniej Grzegorz z Sannoka, niezwykłą przychylność studentów). Jan Brożek, XVII-wieczny biograf Grzepskiego, opisał relację Walentego Fontany, współpracującego z filozofem. Ten uzdolniony student zapamiętał bowiem „osobliwy” fakt: gdy profesorowie podczas dni „mięso-pustnych” udali się na obiad, „sam tylko Grzepski z o s t a ł i c h o d z i ł m e d y t u j ą c d ł u g o m i ę d z y h a b i t a c j a m i”, spostrzegłszy zaś Fontanę zaproponował mu grę w warcaby, później zaś „według geometrii na karcie rysow-

<sup>99</sup> Sz. Starowolski, *Setnik pisarzy polskich, albo pochwały i żywoty stu najznakomitszych pisarzy polskich*. Przeł. i komentarzem opatrzył J. Starnawski. Wstęp F. Bielak, J. Starnawski. Kraków 1970, s. 165–166.

<sup>100</sup> Napis tej treści został wryty na jego tablicy grobowej. Zob. H. Barycz, *Stanisław Grzepski – człowiek i twórca*. Wstęp w: S. Grzepski, *Geometria, to jest miernicka nauka*. Wrocław 1957, s. 3.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 4.

<sup>102</sup> Zob. *ibidem*, s. 3, 18.

<sup>103</sup> J. Brożek, *Żywot Stanisława Grzepskiego*. W: *Wybór pism*. T. 1. Oprac. H. Barycz. Warszawa 1956, s. 209.

<sup>104</sup> Barycz, *op. cit.*, s. 47. Według relacji Brożka (*op. cit.*, s. 539–540) podobnym zamiłowaniem do rozważań w samotności i niechęcią do szukania uznania odznaczał się Mikołaj Kopernik, który „mając umysł na wskroś filozoficzny o wzięcie u ogółu bynajmniej nie zabiegał. [...] Nieczuły był na wszystko, co nie było związane z filozofią [...]. Żywot prowadził nieskazitelny, lubił samotność, przyjaźń wiodł tylko z uczonymi”. Zob. też B. Bieliński, *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*. Wrocław 1971, s. 206–208.

wali zaraz rachując”. Kolejnego dnia autor *Geometrii, to jest miernickiej nauki* również „długo medytując i do ksiąg często zaglądając chodził”, prosząc następnie Fontanę o grę, i „tak one zapusty tą pocziwą zabawą Grzepskiemu i z Fontanem zeszyły”<sup>105</sup>.

Akcentowany przez renesansowych autorów pełen odrazy stosunek filozofów do spraw materialnych stanowi ważny element atopii. Źródłem symptomatycznej dla ich postawy „dziwności” (przejawiającej się w surowym sposobie życia czy odrzuceniu wszelkich pokus wzbogacenia się) jest przeświadczenie, iż gromadzenie rzeczy, które nie są niezbędne do przeżycia, odciąga od poszukiwania mądrości. W postawie filozofów zwraca uwagę ich nieustanna samokontrola, wnikliwe badanie własnych chęci (filozof opisywany w *Rzeczy o dobrodziejstwach* Górnickiego zdaje sobie sprawę ze swej chciwości) oraz umiejętność całkowitej rezygnacji z dóbr doczesnych. Ten atopiczny radykalizm filozofów, przybierający krańcowe, niekiedy wręcz paradoksalne formy (jak oddawanie pieniędzy zmarłemu), podsuwa jednak myśl, iż – wbrew pozorom – radykalne odrzucenie bogactwa jest „łatwiejszym” wyjściem. Ogołacając się ze wszystkiego, filozofowie dokonują bowiem jednoznacznego wyboru, który zakłada surowy sposób życia, ale także daje poczucie siły – skoro potrafili zerwać z przywiązaniem do bogactwa, będą również umieli zrezygnować z kolejnych pokus. Charakterystyczna dla filozofów pogarda dla bogactw związana jest też z zasygnalizowanym na początku rozdziału problemem „zawieszenia” pomiędzy chęcią oddania się myśleniu spekulatywnemu a przywiązaniem do rzeczywistości. Tak jak Demokryt pozbawił się wzroku, chcąc „dowcipniej o mądrości myśleć”, tak opisywani filozofowie odcinają się od rozpraszaćcych uwagę dóbr doczesnych. Ta proklamowana przez starożytnych postawa odbija się także szerokim echem w wieku XIII, w dziele Boecjusza z Dacji *O dobru najwyższym, czyli o życiu filozofa*, w którym autor przestrzega przed żądzą bogactwa, odciągającą od nauki mądrości:

Chociaż bowiem wszyscy ludzie mają wrodzone pragnienie wiedzy, to jednak nieliczni – niestety – oddają się nauce mądrości, gdyż od tak wielkiego dobra trzyma ludzi z dala nieumiarkowana żądza. Wiemy bowiem, że jedni trawią życie na lenistwie, inni oddają się godnym pogardy rozkoszom zmysłowym, inni uganiają się za bogactwami, a w ten sposób wszystkich ludzi trzyma z dala od ich największego dobra nieumiarkowana żądza [...] <sup>106</sup>.

Odrodzeniowe dzieła sztuki słowa, w których opisany został wygląd i otoczenie filozofa, nie poprzestają jednakże na wizerunku ubogiego, rezygnującego z wszelkich dóbr mędrca. Obok przedstawionego tu portretu Sokratesa, żyjącego w miłej chatce skrytej między „drzewiną”, *Wizerunek* Reja dostarcza jeszcze barwnej deskrypcji odznaczającego się osobliwymi cechami domku Platona. Dzięki temu, że siedziba filozofa jest przedstawiona przez pryzmat wędrującego do niej Młodzieńca, możemy przyrzeć się jej z różnych perspektyw. Przede wszystkim więc dowiadujemy się, iż domek położony jest na „barzo przykrej skale”, na którą wejście wiąże się z pokonaniem wielu trudności:

Idzie [Młodzieniec] ścieżką na skalę, na przykrą okrutnie,  
A co poźrzy pod górę, to mu barzo smutnie,

<sup>105</sup> Brożek, *op. cit.*, s. 208–209.

<sup>106</sup> Boecjusz z Dacji, *O dobru najwyższym, czyli o życiu filozofa i inne pisma*. Przeł. L. Regner. Warszawa 1990, s. 5–6.

Widząc ony pobite, a tam z onej skały  
 Gdyby spadł, i kości by w nim się popadały.  
 Pożrzał wzgorę na domek, a kamień się rozpadł,  
 Na którym stał, aż nędznik na kolana przypadł.  
 Uchwycił się gałęzi, ledwie się zawiesił,  
 A na drugi się kamień co napilniej śpieszył. [W 477]

Zatrzymajmy się chwilę przy umiejscowieniu domku Platona. Oglądany z tej perspektywy przypomina on erem, do którego dostęp wiąże się z pokonaniem długiej, męczącej i trudnej drogi. Rozpatrując wędrówkę Młodzieńca w aspekcie alegorycznym (*Wizerunk* jest wszak „jedną z najobszerniejszych alegorii staropolskich”<sup>107</sup>), warto odnotować, iż umiejscowienie domu filozofa na górze wiąże się również z „pewnym ukrytym zabiegiem wartościującym”. Epikur, którego nauki nie spotkały się z aprobatą Reja, rozmawia z Młodzieńcem nad brzegiem morza („na samym dole”). Aby zaś spotkać Platona, musi wędrowiec wspiąć się na skałę, mierząc się z wieloma przeszkodami. „Filozofowie funkcjonują [więc] tutaj jako »autorytety«, z których jedne winny w umyśle ucznia zajmować miejsce wyższe, inne niższe”<sup>108</sup>. Zaskakującym elementem pełnej niebezpieczeństw wędrówki Młodzieńca było dodatkowo napotkanie na drodze lwa<sup>109</sup>:

Odejdzie mało dalej: lew na ścieżce leży,  
 To mu się jeszcze bardziej szupryna najeży. [W 477]

Przedziwne spotkanie wywołuje w Młodzieńcu skrajne uczucia: nie może iść dalej, z drugiej zaś strony, równie niebezpieczne wydaje się zejście z góry. Znajdujący się wśród skał lew-strażnik, który zdawał się bronić dostępu do domku Platona, nie okazuje jednak wrogości. Dzikie zwierzę zachowuje się w sposób niezwykle:

Lew się k niemu [tj. Młodzieńcowi] przymyka pięknie umizgając,  
 Nie lękł się, zdało mu się, by też miał być zając.  
 Potym go począł głaskać, lwisko się przewraca,  
 A on go tu za nogi i za uszy maca. [W 477]

Osobliwe zachowanie lwa wprowadza Młodzieńca w zupełnie inną rzeczywistość, stanowi również zapowiedź niezwykłości pana domu, do którego zmierza bohater. Oswojony lew odprowadza zatem Młodzieńca aż do skały, na której stoi domek Platona. Nie jest to jednak koniec niezwykłych przygód bohatera. Przysiadając on na kamieniu – „bo wždy z onych przestachow był jeszcze jakoś medł”:

Alić szpetna jaszczorka za trzewik mu wpadła,  
 Zwierciawszy się uciekła, a nic go nie zjadła. [W 478]

Zdziwiony łagodnym zachowaniem zwierząt, Młodzieniec dociera do domu filozofa. Dotychczasowe opisy sugerować mogą skromne i ascetyczne wnętrze, tymczasem jednak:

<sup>107</sup> Zob. J. Sokołowski, „*Miejsce to zowią żywot...*” *Staropolskie romanse alegoryczne*. Wrocław 1988, s. 45.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>109</sup> We wczesnym chrześcijaństwie lew symbolizował m.in. „zamyślenie, samotność, pustelnika”. Zob. Kopalinski, *op. cit.*, s. v., s. 196. Zob. też D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa 1990, s. 275–280.

Pięknie ochędożono i lawy, i ściany  
 Spalermi, poławniki, a sukno zielone  
 Rozciągniono na stole, kwiatki potrząsione.  
 Lilijum konwalijum w nadobnej śklenicy  
 Stoi pięknie na stole, a róża w dunicy. [W 478]

Przyjemne dla oka przedmioty i ozdoby nasuwają skojarzenie z wygodnym zaciszem gabinetu, w którym pan domu spędza czas po spełnieniu swoich obowiązków. Również i wygląd gospodarza daleki jest od wizerunku pędzącego trudny żywot ascety – Platon, „mąż [...] nadobny, rumiany”, podejmuje przybysza, stawiając przed nim:

[...] fig, rozynkow i mirabolanow,  
 Gronek winnych bronatnych, orzechow, kasztanow. [W 478]

Piękno wnętrza, dostatek i spokój panujący w domu filozofa stanowi wyraźny kontrast do pełnej niebezpieczeństw i niespodzianek drogi. Przedstawione w *Wizerunku* odosobnienie Platona ma podobny charakter jak opisywana przez Reja samotność Sokratesa. Obydwaj uciekają od świata: Sokrates kryje się w głębi lasu, Platon dodatkowo odgradza się niebezpieczną, trudno dostępną drogą. Mimo zerwania kontaktu z cywilizacją nie wybierają jednak drogi umartwienia – wnętrza ich domów są wygodne i przyjemne. W rzeczywistości więc rezygnacja ze świata stanowi potwierdzenie, iż filozof jako postać odrębna od reszty społeczeństwa dobrze czuje się poza nim. Alienacja (w znaczeniu wyobcowania) pozwala bowiem na pełne oddanie się pracy umysłowej. Opis Rejowy, jak już wcześniej wspomniano, pomija Sokratesa – nieustrudzonego dyskutanta i rozmówcę, podkreśla jednak ważny rys osobowości filozoficznej: dążenie do interioryzacji.

Pozostając w kręgu osobliwych miejsc, które zamieszkują filozofowie, należy jeszcze przywołać jaskinię Epimenidesa, „mędrca kreteńskiego”. Filozof, pasąc owce ojca –

wszedł do niejaskini i spał w niej siedemdziesiąt lat i pięć. Potem gdy wstał, patrzył owiec, domni mając się, aby trochę pospał, a gdy ich nie znalazł, wyszedł na pole, ano mu się zmieniły wszystkie rzeczy i obaczył ano już inszy wódz tego pola. [ŻF 24]

Gdy Epimenides opowiedział to zdarzenie bratu (znalazł go „już bardzo starego”, ŻF 24), został uznany za szczególnie umiłowanego przez boga (ŻF 25). Taka interpretacja 75-letniego snu filozofa spowodowała, iż ludzie przyjęli go z „pocziwością” i u niego właśnie szukali rady, kiedy na miasto spadł mór. Jaskinia, przez 75 lat stanowiąca mieszkanie filozofa, oraz jego kilkudziesięcioletni sen są tu osobliwościami, które wzbudzają szacunek innych ludzi.

Dążność filozofów do znalezienia się poza światem codziennych zdarzeń<sup>110</sup> nie tylko stanowi dopełnienie atopicznego wizerunku filozofa, jest też odzwierciedleniem filozoficznego patrzenia na świat, postawy dystansu. Potrzebę samotności filozofa dobrze oddaje także fragment dzieła *De constantia* (przełożony na język polski przez Janusza Piotrowicza i wydany w 1600 roku pt. *O stałości*) au-

<sup>110</sup> K. Targosz (*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 (1983), s. 78) podaje przykład Kartezjusza, który prowadził „życie »ukrytego filozofa«, kierując się dewizą »Bene vixit qui bene latuit«. Zmieniał często miejsce zamieszkania – zaszywając się na przedmieściach ośrodków uniwersyteckich, gubiąc wśród tłumów rojnego Amsterdamu, to znów usuwając się do odległych wiejskich [posiadłości]”.

torstwa popularnego w Polsce niderlandzkiego filozofa i znawcy kultury starożytnej Justusa Lipsjusza. Czytamy tu więc:

miedzy dawnymi Grekami a Rzymiany, małoż osób znacznych pokaże, którzy inszym frasunkom pokój dawszy, tym się samym bawili: Miedzy onymi, jednym slowem, wszystkie filozofy i mędrce, którzy odemknawszy się od szalonego rynku i miasta, zawarli się w ogrodach<sup>111</sup>.

Ogrody okazują się zatem doskonałym miejscem do „rozmyślenia, czytania, pisania”, ale także do innej aktywności intelektualnej, Lipsjusz mówi bowiem, iż „filozofowie o spokojności, o stałości, o żywocie, o śmierci [dysputują]”<sup>112</sup>.

Zwróćmy wszakże uwagę, iż alienacja filozofa nie musi łączyć się z jego odejściem w ustronne miejsce. Mieszkający w becze Diogenes żyje w społeczeństwie i jednocześnie poza nim (lub przeciw niemu). Dystans nie był przywilejem tylko filozofów-samotników. Przygotowywał do takiej postawy opisywany przez Bielskiego warunek milczenia, który pomagał filozofowi zmienić się w obserwatora, podpatrywacza:

Miał też [Pitagoras] ten obyczaj, że młodzieńce (którzy k niemu na posłuchanie chodzili) z wielką chciwością obaczał, a którzy się jemu dowcipniejszy zdali, ty pod swą moc ku nauce przyjmował, a za pięć im lat milczenie układał, aby żaden nie mówił, a tych czasów, cożby [...] słyszeli mówiąc, aby to sobie w pamięć a w rozum brali, a który czego nie rozumiał, to za sromotę sobie liczyli. [ŻF 29–30]

Nie jest to jednak postulat „ucieczki w głąb siebie”<sup>113</sup>, interioryzacji właściwej Hipokratesowi (człowiekowi, jak pisał Bielski, „wielo myślenia, a rzadko mówienia” [ŻF 67]), który zalecał milczenie, odosobnienie i koncentrację – czynniki niezbędne do wnikliwej analizy zagadnień lekarskich i postawienia trafnej diagnozy). Milczenie ma dopomóc w obserwacji rzeczywistości, zapamiętywaniu spraw istotnych i oddaniu ich we władzę rozumu.

Z komentowanych tutaj renesansowych dzieł jasno wynika, że atopia filozofów znajdowała swój wyraz nie tylko w osobliwych zachowaniach, ale także w wyglądzie i miejscach, w których żyli. Wyłaniający się z dzieł Reja i Bielskiego wizerunek filozofów ukazuje postaci o różnorodnych typach osobowości, żyjące i postępujące inaczej niż reszta społeczeństwa, pragnące kontaktu z ludźmi bądź stroniące od nich. Bez względu na zaangażowanie filozofów w życie codzienne, istotne jest, iż zawsze pozostają oni w pewnym oderwaniu od rzeczywistości, stanowiąc przeciwagę dla postaw właściwych „zwykłym” ludziom.

Gdy analizuje się różne formy dziwności otoczenia i wyglądu filozofa, zwraca jednak uwagę fakt, iż pisarze odrodzenia nie podjęli się opisu t w a r z y f i l o z o f a. Dyrektywy znanych niegdyś teorii fizjonomicznych, w których światło „poprzez twarz wyraża się indywidualum, [a] w znamionach człowieka fizycznego można

<sup>111</sup> J. Lipsjusz, *O stałości ksiąg dwoje z łacińskiego przełożone przez Janusza Piotrowicza*. Kraków 1649, s. 65. Na temat popularności dzieł Lipsjusza w dobie staropolskiej pisze A. Kempfi (*O tłumaczeniach Justusa Lipsjusza w piśmiennictwie staropolskim*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, seria A, z. 5 (1962)). O ogrodzie jako miejscu szczególnie ważnym dla filozofa pisał także Diogenes Laertios (*op. cit.*, s. 286): Teofrast z Efezu w swoim testamencie zaznaczył, iż chce, aby pochowano go w ogrodzie, który z kolei ma stać się własnością przyjaciół, spędzających czas „na rozmowach filozoficznych”.

<sup>112</sup> Lipsjusz, *op. cit.*, s. 57.

<sup>113</sup> Hadot, *op. cit.*, s. 301.

odczytać człowieka psychologicznego”<sup>114</sup>, z pewnością mogłyby stanowić cenne źródło interpretacji tych opisów. Mimo tego, iż renesansowi autorzy pominęli twarz, filozofowie przedstawiani przez Bielskiego posługują się zwierciadłem<sup>115</sup>. Nie służy im ono do upiększania się, ale do analizy życia wewnętrznego, znajdującego swoje odbicie w twarzy. Czynił tak Platon:

na twarz często w zwierciadle patrzył, nie dla piękności a chędożenia ciała, ale aby znał, jako ustawiczne uczenie lata a czasy twarz jego mieniły. [ZF 82]

Spoglądanie w lustro, kojarzone z kontrolowaniem wyglądu, przybiera tutaj formę kontrolowania samego siebie, obserwacji, w jaki sposób świadome kształtowanie wnętrza odzwierciedla się w fizjonomii. Istotne jest także „ustawiczne uczenie [sie]” Platona, będące kolejnym ważnym znakiem dostarczającym informacji o życiu filozofa. Uczenie się (nie nauczanie!) zgodne jest bowiem z właściwą dla filozofów postawą „bycia w drodze”. Istotę tej postawy przybliży Karl Jaspers, pisząc:

Istotą filozofii jest poszukiwanie prawdy, a nie jej posiadanie, nawet gdy ona sama siebie zdradza, jak to często bywa, wyradzając się w dogmatyzm i wiedzę zawartą w formułkach [...], uprawianie filozofii to przebywanie w drodze<sup>116</sup>.

Zwierciadło staje się więc atrybutem „człowieka wewnętrznego”, twarz zaś – ukazującym koleje życia wewnętrznego lustrem. Do takiego celu przeznaczają je również Sokrates – „przykazał” on swoim uczniom, „aby w zwierciadła patrzyli, aby snadź który by był piękniejszy sobie się spodobałszy uczonym będąc potym złymi obyczajami swej krasy nie zeszkarał, a któryz by z nich mniej piękny był, aby się tym więcej uczył, tak aby cnotą swą mógł okraścić szkaradość przyrodzoną” (ZF 49).

W poleceniu Sokratesa zawarte zostało także określenie piękna – jest nim cnota, której praktykowanie ozdabia nawet „szkara” twarz<sup>117</sup>. „Uczenie się” nie tylko więc służy zdobywaniu nowych obszarów wiedzy, lecz czyni przyszłego

<sup>114</sup> H. Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*. Warszawa 1996, s. 26.

<sup>115</sup> Zob. też o lustrze: A. Wallis, *Dzieje zwierciadła i jego rola w różnych dziedzinach kultury*. Warszawa 1973. – J. Białostocki, *Człowiek i zwierciadło w malarstwie XV i XVI wieku: trwałość i przemijanie*. W: *Symbole i obrazy w świecie sztuki*. T. 1. Warszawa 1982. – H. Grabes, *The Mutable Glass, Mirror-Imagery in Titles and Texts of the Middle Ages and the English Renaissance*. Cambridge 1982. – P. Burke, *Kultura i społeczeństwo w renesansowych Włoszech*. Przeł. W. K. Siewierski. Warszawa 1991, s. 165.

<sup>116</sup> Cyt. za: J. Piaget, *Mądrość i zhudzenia filozofii*. Przeł. M. Mikłasz. Warszawa 1967, s. 215. Takie ujęcie filozofii, reprezentowane także przez innych badaczy, zostało zakwestionowane przez Alberta (*op. cit.*, s. 15, 25), który w oparciu o dialogi Platona udowadnia, iż jeśli przez dialektykę człowiek dociera do „prawdziwego bytu idei”, znajduje się u kresu „tego, co poznawalne”.

<sup>117</sup> Twarz jednakże nie odzwierciedla „dowcipu”. Twierdzi tak Sokrates opisywany przez B. Paprockiego w *Próbie cnot dobrych* (Raków, XVI/XVII w., k. nb.):

Sokratesowi syna zalecał swojego  
 Jeden człowiek bogaty, chcąc go dać do niego  
 Na naukę: A potym rozkazał synowi,  
 Ukaż się co narychlej idź Sokratesowi.  
 Przyszedł, rzecze, Owo mi pan ociec rozkazał,  
 Abym się wam, jakoście kazali, ukazał.  
 Rzekł Sokrates: Mówże co, małoć mi po twarzy,  
 Gdyż nie wiem, co za dowcip tam się w tobie żarzy.

filozofa doskonalszym etycznie („bycie uczonym” nie zwalnia jednak od ciągłej uwagi i samokontroli, aby nie zejść na drogę „złych obyczajów”).

Atopia filozofów, przejawiająca się w umiejętności koncentracji, w niezwykle kłótnym panowaniu nad sobą, potrzebie odosobnienia, pogardzie dla bogactw czy wreszcie w dziwnych, niezrozumiałych dla zbiorowości zachowaniach, zmieniała życie filozofów, które stawało się, by znów użyć sformułowania Arendt, „życiem obcych”, a ich świat – „światem niewielu”. Postulat powrotu filozofa do codziennych, zwykłych spraw i świata zwykłych ludzi odnajdujemy w wierszu *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy* Zbigniewa Herberta. Filozof „szlifując na strychu / soczewki / przebił nagle zasłonę / i stanął twarzą w twarz”<sup>118</sup> z Bogiem, który mówił:

– popatrz na twoje ręce  
pokaleczone i drżące  
– niszczysz oczy  
w ciemnościach  
– odżywasz się źle  
odziewasz nędznie  
– kup nowy dom  
wybacz weneckim lustrom  
że powtarzają powierzchnię  
[ . . . . . ]  
– pomyśl  
o kobiecie  
która da ci dziecko<sup>119</sup>.

### Abstract

AGNIESZKA RAUBO

(Adam Mickiewicz University, Poznań)

#### “PHILOSOPHERS ARE WEIRDOS, HARSH, MELANCHOLICS...” ON THE ATOPIC TRAITS OF THE PHILOSOPHER IN POLISH RENAISSANCE LITERATURE

Attempts at reconstruction the atopic personality of the philosopher presented in 16<sup>th</sup> century Polish works are one of the most intriguing topics in Renaissance intellectual culture. The problem of the atopy is here subject of thorough scrutiny: it starts with an attempt at determination of the moment the atopy is being born, then it sheds light on the obstacles the philosopher faces while thinking speculatively, and ultimately it recreates the philosopher’s “weird” personality. This endeavor required characterizing the different manifestations of the philosopher’s exteriorization (such as, among others, baffling looks, customs, and way of living), as well as examining their internal motivations. Apart from the ancient philosophers, the paper highlights the manifestations of the atopy in the actions of Polish Renaissance philosophers, e.g. Stanisław Grzepecki and Grzegorz of Sanok.

<sup>118</sup> Z. Herbert, *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*. W: *Pan Cogito*. Wrocław 1993, s. 65.

<sup>119</sup> *Ibidem*, s. 66–67.