

AGNIESZKA RAUBO

Z dziejów synkretyzmu filozoficznego w epoce renesansu — Jana Grotowskiego *Socrates albo o szlachectwie rozmowa...*

Renesansowe zainteresowanie starożytnością w szczególności sposób wpłynęło na wzrost poznawczej atrakcyjności postaci filozofa, która, choć obecna w refleksji metafizycznej od czasów antycznych, nabrała w XVI stuleciu nowych, wyrazistych i wielobarwnych cech¹. W przeciwieństwie do myśli średniowiecznej, w której praktycystyczny charakter filozofii został znacznie ograniczony, a żywoty filozofów służyły jedynie jako teoretyczny materiał naukowy², w dobie renesansu rozważaniom i dziełom starożytnych filozofów nadano nowe funkcje. „Mają przede wszystkim pomagać ludziom żyć i tworzyć, prowadzić do pełniejszego zrozumienia ich ziemskiej działalności i odpowiedzialności”³ — pisał Zdzisław Kalita. Stanowiły również wzorcowy model egzystencji, w którym panowała zgodność pomiędzy deklarowanymi poglądami i praktyką życiową. Równocześnie jednak chęć przyznania filozofom wyjątkowo istotnej roli w refleksji nad różnymi dziedzinami życia wiązała się z niepokojem, potęgowanym przez świadomość, iż miejsce to winno należeć jedynie do Boga. Przypomnijmy chociażby Erazma z Rotterdamu, który w *Paraklezie to jest zachęcie do uprawiania filozofii chrześcijańskiej* pisał:

Platonicy, pitagorejczycy, akademicy, stoicy, cynicy, perypatetycy, epikurejczycy — każdy zna do głębi nauki swojej szkoły; za-

¹ O postaci filozofa por. także: A. Nowicki, *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce*, Lublin 1978; A. Raubo, „*Filozofi są dziwacy, surowi, melanholicy...*”. *O atypicznych cechach osobowości filozofa w literaturze polskiego renesansu*, „Pamiętnik Literacki” 2008, z. 3, s. 57–87.

² Por. J. Domański, „*Scholastyczne*” i „*humanistyczne*” *pojęcie filozofii*, Kęty 2005, s. 127.

³ Z. Kalita, *Etyka renesansowego humanizmu. Wykłady z dziejów myśli etycznej*, Wrocław 1986, s. 9.

chowują je w pamięci, walczą w ich obronie na śmierć i życie, bodaj i umrzeć prędejm gotowi niż wyrzec się patronatu swoich mistrzów. Czemu wszelako takiego zapędu w o wiele większym jeszcze stopniu my nie okazujemy naszemu pierwszemu mistrzowi Chrystusowi?⁴

Z drugiej strony — co zauważył Juliusz Domański — sam Erazm, tworząc pojęcie „filozofia Chrystusa”,

nie tylko był [...] świadomy, że mimo niezbieżności desygnatu owej nazwy z tym, co stanowiło desygnat utrwalonej przez scholastykę nazwy „filozofii”, nie czyni niczego, co by nie miało precedensów w tradycji chrześcijańskiej, i to tradycji starszej, a więc tym samym [...] także bardziej autorytatywnej⁵.

Synkretyczne współistnienie filozofii starożytnej i chrześcijaństwa stanowiło wyraźną cechę kultury umysłowej odrodzenia. Dążenie do łączenia ze sobą przeciwstawnych elementów objęło także samą filozofię, czego osobliwym przejawem był projekt stworzenia „pokoju filozoficznego”, który to pomysł wyraźnie dał się zauważyć w podjętej choćby przez Giovanniego Pico della Mirandolę próbie „pogodzenia” Platona z Arystotelesem, Awicenny z Awerroesem czy Tomasza z Akwinu z Dunsem Szkotem⁶. Gabriela Kurylewicz, badaczka filozofii Mirandoli, podkreśla, że:

Pico wierzy w jedność wielości nurtów różnych filozofii i intelektualnych tradycji Zachodu i Wschodu, zwłaszcza w jedność lub przynajmniej zgodność filozofii, sztuki i religii, a także zgodność kultur zbudowanych na intuicji transcendentnej boskości i idei jakiejś celowej rzeczywistości dobra i prawdy, do której, według niego, tajemniczo prowadzą wszystkie drogi intelektualnego poznania⁷.

Dlatego postulowana przez Mirandolę „zgodność Arystotelesa z Platonem” nie wyklucza przeciwieństw pomiędzy tymi filozofami, zakłada jednak, że „istnieje poziom, na którym obie te filozofie zgadzają się”⁸.

⁴ Erazm z Roterdamu, *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, w: *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, Warszawa 2000, s. 134.

⁵ J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Roterdamu*, Wrocław 1973, s. 22.

⁶ E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 148.

⁷ G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznanie istnienia — Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004, s. 128.

⁸ *Ibidem*, s. 42.

Wspomniany uprzednio praktycystyczny charakter filozofii oraz nacisk na etykę, która powinna być realizowana w codziennym życiu, wyraźnie rzutowały również na zainteresowanie biografiami filozofów starożytnych, których losy traktowano jako wzory życia. Tym właśnie należy tłumaczyć ogromną w epoce renesansu popularność utworów Plutarcha, zwłaszcza jego dzieł: *Apophthegmata* (przekład łaciński pióra Francesca Filelfa i Rafaela Maffei ukazał się w drugiej połowie XV w.), *Żywotów równoległych* oraz *Moraliiów*⁹. Wielką poczytnością cieszyło się także kompendium (z III/IV w. n.e.) Diogenesa Laertiosa: *Philosophou bion kai dogmaton synagogé*, które już w XII stuleciu przełożył Henryk Arystyp. Chętnie czytywano również Ksenofonta uznanego za „biografa Sokratesa”¹⁰. Potrzeba dogłębnego poznania żywotów filozofów starożytnych zaowocowała też dziełami, które powstały znacznie później, bo w renesansie: wspomnijmy Erazma z Rotterdamu *Apophthegmata*, Leonarda Bruniego *Żywot Arystotelesa* i *Żywot Cycerona*, Gianozza Manettiego *Żywot Sokratesa* i *Żywot Seneki* oraz powstałe na gruncie polskim *Żywoty filozofów, to jest mędrców nauk przyrodzonych. I też inszych mężów cnotami ozdobionych ku obyczajnemu nauczaniu człowieka każdego krotko wybrane* (1535) Marcina Bielskiego. Wielość i różnorodność opisów życia filozofów sprawiły, iż „biografie przyczyniają się [...] [między innymi] do **ustalenia obrazu filozofa przez uwydatnienie tych jego cech, które wejdą z czasem do kanonu** [podkr. — A.R.]”¹¹. Stąd w renesansowych wizerunkach filozofów można bez trudu odnaleźć typowe przywołania Sokratesa czy Seneki, które stanowią wyrazisty „przykład ideału wierności obywatelskiej aż do śmierci”¹². Jeszcze ciekawsze są jednak takie opisy starożytnych myślicieli, których autorzy — choć pod wieloma aspektami odwołują się do kanonu — jednocześnie nadają swoim bohaterom nowe, dotąd nieakcentowane cechy.

Z tym ostatnim typem przedstawienia spotykamy się w prawie całkiem zapoznanym tekście Jana Grotowskiego pod znamienym tytułem: *Socrates albo o szlachectwie rozmowa Jana Grotowskiego. Do jego miłości księdza Marcina Białobrzzeskiego, z łaski Bożej Opata Mogińskiego, Kanonika krakowskiego*, wydany bez

⁹ E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, Warszawa 1993, s. 53.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 56.

¹² Ibidem, s. 52.

oznaczenia daty¹³ w Krakowie, w Drukarni Łazarzowej (Jana Januszowskiego). Dzieło to należy do cymeliów Biblioteki Jagiellońskiej (sygnatura BJ: Cim, 5145), liczy dziesięć kart. Grotowski swój tekst zadedykował księdzu Marcinowi Białobrzeskemu, i to właśnie jego herb, Habdank¹⁴ — przyozdobiony dodatkowo pastorałem oraz infułą — został umieszczony zaraz pod tytułem. Białobrzeski, sprawujący funkcję opata mogińskiego i kanonika krakowskiego, to postać zasługująca na uwagę. Henryk Barycz określił go jako „pisarza religijnego, protektora uczonych i twórców, gorliwego zbieracza i pożeracza książek”¹⁵, co zostało skwapliwie podkreślone przez Grotowskiego, który ustami Temistoklesa wygłosił laudację swego protektora: „We dnie i teże w nocy leży nad księgami/ A nic się tego świata nie pęta sprawami/ Próżnych biesiad nie stroi, ani sukien rzeże/ Ustawnie poczciwości, zacnej sławy strzeże” (k. B [IV] v.¹⁶). W krótkiej przedmowie przedstawił również Grotowski temat utworu: spór filozofów o istotę szlachectwa („Skąd może mieć ućciwe Szlachcic obyczaje”), zapewniając jednocześnie opiekuna: „Okazując żem wdzięczen hojnych darów twoich/ A nie chcę ich wypuścić nigdy z myśli moich”.

W *Bibliografii polskiej* Karola Estreichera odnotowano, że oprócz tekstu *Socrates albo o szlachectwie rozmowa...* Grotowski napisał zaledwie dwa dzieła: *Apophtegmatum flores iucundissimi, ex optimorum quorumque et illustrium virorum regam ac beroum dietis et factis insignioribus per Joannem Grotonium equitem polonum collecti* (wydane w oficynie Macieja Siebeneychera w 1574 r.) oraz *Diosymposes albo biesiada świętych* (wydane w drukarni Wierzbęty w roku 1570)¹⁷. Trudno dopełnić te informacje — po-

¹³ Tadeusz Bierkowski sugeruje, że dzieło powstało około 1585 r. (T. Bierkowski, *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450–1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, Wrocław 1976, s. 96). Z kolei Estreicher oraz wzmiankujący o Grotowskim Barycz wskazują, iż nieznane są zarówno miejsce, jak i data wydania (K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 12 (6), Kraków 1899, s. 417; H. Barycz, *W blaskach epoki odrodzenia*, Warszawa 1968, s. 428).

¹⁴ Por. także K. Estreicher, op.cit., s. 417.

¹⁵ H. Barycz, op.cit., s. 217. Bibliografia Estreichera odnotowuje wiele dzieł Białobrzeskiego, m.in. polskojęzyczny *Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej* (1567), *Kazanie na pogrzebie świętej pamięci zacnego Sigmunta Augusta* (1574), *Postilla orthodoxa, to iest wykład świętych Ewangelii niedzielnych* (1581) czy łaciński tekst *Censura de raptu in coelum cum corpore cuiusdam puellae Cracoviae conficto* (1577). Por. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 13, Kraków 1899, s. 5–6.

¹⁶ J. Grotowski, *Socrates albo o szlachectwie rozmowa*, Kraków, Drukarnia Łazarzowa (Jan Januszowski) s.a. W dalszej części pracy po cytatach z dzieła Grotowskiego umieszczam nawias z informacją o ich lokalizacji w wymienionej edycji.

¹⁷ Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 17, s. 417.

stać i twórczość Grotowskiego nie zostały ujęte ani w drobiazgowych badaniach bibliograficznych *Nowego Korbuta* oraz *Polskiego słownika biograficznego*, ani w najnowszym przewodniku bibliograficznym *Dawni pisarze polscy od średniowiecza do Młodej Polski*. Zapomnienie to znalazło także swoje odbicie w szczerkowej literaturze przedmiotu — jednym z niewielu badaczy zajmujących się *Socratesem...* był Tadeusz Bienkowski, który poświęcił temu dziełu kilka stron w swojej pracy *Antyk w literaturze i kulturze staropolskiej (1450–1750). Główne problemy i kierunki recepcji*, powstałej w drugiej połowie lat 70. ubiegłego stulecia. O swoistym niebycie tekstu Grotowskiego dobitnie zaświadcza również fakt, iż nie znajdujemy o nim wzmianki w obszernej, rzetelnej źródłowo pracy Sławomira Baczewskiego *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku, XVII wiek*¹⁸ — pracy, której tematyka ściśle wiąże się z kwestiami podjętymi na stronicach *Socratesa...*

We wspomnianej rozprawie Bienkowski uznał, że tekst Grotowskiego jest „typowym przykładem posłużenia się wieloma motywami antycznymi w dyskusji o aktualnych problemach społecznych”¹⁹. Badacz stwierdził: „dialog jest bardzo ciekawy nie tylko z punktu widzenia określonego kierunku recepcji motywów i poglądów antycznych”²⁰, nie wspomniał jednak, jakie argumenty wpływają na pozytywny odbiór dzieła, zasadniczo skupiając się na kreacjach postaci filozofów występujących w renesansowym tekście i ich poglądach wypowiedzianych w dialogu. Próbując określić cel i sposób przywołania tych postaci, Bienkowski ujął je w kategoriach „prebarokowych [...] tendencji w interpretacji pewnych tematów”, związanych z prezentowaniem filozofów jako swego rodzaju symboli — „ukrywających konkretne zjawiska współczesne” — podkreślających ważność podejmowanych kwestii²¹. W dialogu zatem, wedle badacza, pojawiają się „symbole raczej niż konkretne postacie antyczne”²². Mając w pamięci te konstatacje, należy jednak zauważyć, iż dzieło Grotowskiego, mimo tytułu wskazującego na wąską problematykę dotyczącą zagadnienia szlachectwa, wprowadza czytelnika w fundamentalne problemy związane z synkretyzmem filozoficznym renesansu — przede wszystkim przez charakterystyczne, wieloaspektowe ujęcie postaci, a także podej-

¹⁸ Zob. S. Baczewski, *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim. Druga połowa XVI wieku, wiek XVII*, Lublin 2009.

¹⁹ T. Bienkowski, op.cit., s. 98.

²⁰ Ibidem, s. 96.

²¹ Ibidem, s. 97–98.

²² Ibidem, s. 98.

mowane przez filozofów tematy odnoszące się do wzajemnych relacji duszy i ciała.

Odczytanie dzieła Grotowskiego rozpocznijmy zatem od przybliżenia Sokratesa, Diogenesa i Temistoklesa, których autor wybrał na interlokutorów w sporze na temat szlachectwa. Tytuł dialogu (nieco mylący, ponieważ sugeruje także czynny udział Sokratesa w debacie) — *Socrates albo o szlachectwie rozmowa...* — wskazuje, a tekst dzieła potwierdza, że najważniejszą rolę w podsumowaniu dysputy i wyciągnięciu z niej wniosków autor przypisał Sokratesowi. Jest to najzupełniej naturalne, zważywszy na autorytet, jakim od wielu stuleci cieszył się ten filozof. Zdaniem Bienkowskiego w tradycji literackiej Sokrates był „uosobieniem cnoty i mądrości, najpełniejszym wyrazem człowieka, który wiódł życie całkowicie zgodne z głoszonymi zasadami etycznymi”, dlatego też filozof staje się w tekście Grotowskiego „symbolem, zespołem określonych cech i potencji intelektualnych”²³. Odwołując się do tekstów źródłowych z epoki odrodzenia bądź dzieł wówczas poczytnych należy jednak dopełnić wizerunek tej postaci skrupulatniejszymi studiami, pozwalającymi na wyodrębnienie cech osobowości i intelektu Sokratesa, którymi szczególnie interesowano się w dobie renesansu. Warto również podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, jak bardzo odbiegają od historycznych przekazów zaprezentowane przez Grotowskiego wizerunki Sokratesa, Diogenesa oraz Temistoklesa.

1. Renesansowe wizerunki interlokutorów *Socratesa albo o szlachectwie rozmowy...*

Przedstawienie filozofów opisanych w *Socratesie...* rozpocznijmy od postaci tytułowej. Znamienne, że Sokrates został przez Grotowskiego potraktowany niemal zdawkowo — gdy pisarze renesansu nie szczędzili obszernych i barwnych przekazów z życia filozofa. Być może ten właśnie fakt przesądził o szkicowości opisu Sokratesa: Grotowski, odwołując się do dobrze znanego w epoce wizerunku filozofa, zrezygnował z jego dokładniejszej prezentacji, uznając ją za zbędną. Z szesnastowiecznych biografii filozofów odnotujemy przede wszystkim podziw, jaki wzbudzała mądrość Sokratesa. Manetti w *Żywocie Sokratesa* pisał:

²³ Ibidem, s. 96–97.

[Sokrates] osiągnął tak głęboką znajomość spraw ludzkich i boskich, że zasłużył na miano ziemskiej wyroczni w zakresie ludzkiej wiedzy. Cóż więcej? We wszystkich wreszcie dyskusjach mówił takie rzeczy, że nawet filozofowie, a tym bardziej zwykli ludzie, twierdzili, iż zostały wypowiedziane z boskiego natchnienia²⁴.

Włoski humanista, opisując umiejętności filozofa, podkreślał również jego szczególny „dar precyzyjnego wysławiania się”²⁵. Dostrzegł, że Sokrates nie tylko „lubił mówić”, ale również „na tyle [...] zgłębił sztukę dyskusowania, którą Grecy zwą dialektyką, że nie wahał się jej nauczać i wyklądać jej reguł publicznie”²⁶.

Ogromnym uznaniem darzono także jego umiejętność panowania nad sobą, widoczną w trudnych, niebezpiecznych sytuacjach. Cecha ta została określona przez Bielskiego jako „jednostajna stałość” — „tak, iż go żaden w smutkach teskliwego ani w szczęściu wesołego nie widział”²⁷. Taka postawa Sokratesa — uwypuklona w chwili śmierci — przyczyniła się do powstania jego kultu; Erazm z Rotterdamu, czytając relację dotyczącą ostatnich godzin życia greckiego filozofa, miał powiedzieć: „Święty Sokratesie, módl się za nami”²⁸. Podobna refleksja mogła się nasuwać również czytelnikom *Żywotów filozofów...* Bielskiego, który tak opisywał postawę Sokratesa wobec śmierci:

dziwną stałość serca swego ukazał, bo ten łańcuch a śmierci oczekawanie nic jemu postawy i umysłu nie zmieniło. [...] Gdyż lepak Ateńscy panowie tak uradzili, aby Sokrates od jadu z świata szedł. Ten napój jemu przynieśli, ale on nic nie dbał, jakoby nazdrowsze lekarstwo przyjmował, a pijąc gadał się z nimi o nieśmiertelności dusze aż do skonania. A gdy napój jadowity już w ręce wziął, żona [...] Xantipe stojąc tam narzekała, biada mnie niestocie, że ten człowiek niewinny ma zagać, odpowiedział, ażaby lepiej było gdybych umierał winnym będąc, jednakbych potym sam musiał umrzeć²⁹.

²⁴ G. Manetti, *Żywot Sokratesa*, przeł. A. Skolimowska, w: *Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*, red. W. Olszaniec, K. Rzepkowski, t. 1, Warszawa 2008, s. 337.

²⁵ Ibidem, s. 319.

²⁶ Ibidem.

²⁷ M. Bielski, *Żywoty filozofów, to jest mędrców nauk przyrodzonych i też innych mężów cnotami ozdobionych ku obyczajnemu nauczaniu człowieka każdego krótko wybrane*, Kraków 1535, s. 48.

²⁸ I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1989, s. 121.

²⁹ M. Bielski, op.cit., s. 54–55.

Niezłomność i wyrazistość przekonań Sokratesa wzbudzała jednak różne, często skrajne emocje, tym bardziej że sam Sokrates był jednocześnie skory do czynów gwałtownych. Manetti ujął to tak:

Mówiąc, zwykł gestykulować i szarpać się za włosy z powodu namiętności, jaka go wówczas ogarniała. [...] [z drugiej strony] kiedy wszyscy się z tego wyśmiewali, on nie tylko w spokoju ducha znosił złośliwe słowa, lecz równie cierpliwie wytrzymywał zadawane razy³⁰.

Prezentowane tu cechy wiążą się z kolejnym, integralnym elementem osobowości Sokratesa, którym była atopia, rozumiana jako „szaleństwo, a zarazem ekstrawagancja”³¹, określająca specyficzne, niekonwencjonalne cechy filozofa. Sokrates bowiem nieustannie zaskakiwał otaczające go osoby: „Zawsze był jakiś inny niż oczekiwano. Jego wyjątkowa osobowość stanowiła niewyczerpane źródło wciąż nowych niespodzianek, zbijających z tropu ludzi nawet najbardziej z nim zżytych (*atopia*)”³². Zadzziwiał i niepokoił, kiedy (jak czytamy w *Uczcie Platona*) – nie zważając na mróz – chodził boso po lodzie czy stał nieruchomo w jednym miejscu, popadając w długie, kilkunastogodzinne zamyślenie³³. Atopiczny był również jego wygląd: Marsilio Ficino opisywał Sokratesa jako „człowieka *wymizierowanego, wynędzniałego i brudnego*, podobno melancholijnego z natury, a i rozkudłanego także, osłabłego z niedożywienia, niechlujnego z powodu niedbalstwa, nadto jeszcze *nieodżianego*, to znaczy okrytego byle jakim, i znoszonym płaszczem”³⁴. Manetti dopełnił skrupulatnie: „Zwyczajem filozofów nosił przeważnie brudny płaszcz”³⁵.

Mimo cech, które wprawiały ludzi obcujących z Sokratesem w zakłopotanie, równocześnie jednak filozof swą nauką i niezłomnymi przekonaniami pociągał młodych – Platona, Alkibiadesa, Arystypa z Cyreny, Antystenesa czy Fedona z Elidy³⁶; potrafił też wpłynąć na przekonania i zachowanie innych. Stąd Grotowski w dialogu *Socrates...*, przyznając Sokratesowi za-

³⁰ G. Manetti, op.cit., s. 343.

³¹ Zob. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, przeł. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996, s. 18.

³² A. Krokiewicz, *Sokrates. Etyka Demokryta i bedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 39.

³³ Platon, *Uczta*, w: *Dialogi*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 81, 86.

³⁴ Cyt. za: J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne”..., s. 338.

³⁵ G. Manetti, op.cit., s. 351.

³⁶ I. Krońska, op.cit., s. 40, 56.

szczytne i odpowiedzialne zadanie rozstrzygnięcia sporu, musiał się odwołać do tych cech, które nie wzbudzały ambiwalentnych odczuć.

Większe zdziwienie może budzić kolejny filozof wybrany przez Grotowskiego do prowadzenia sporu o istotę szlachectwa — Diogenes Cynik. Grotowski również nader oszczędnie zaprezentował tego myśliciela, który według Bieńkowskiego symbolizował „plebejską ufność we własną siłę i możliwości”³⁷. Należy jednak pamiętać, iż renesansowi autorzy dostrzegali kontrowersyjność przekonań i stylu życia Diogenesa. Filozof ten, broniący w dialogu tezy, że „[...] nie waży nic/ Zacnego [a]lbo podłego komu narodu być/ Gdyby jedno na świecie rządził poćciwie/ Ku rzeczom tego świata nie garnął się chciwie” (k. A II r.), taką opinię zawdzięczał nie tylko zadziwiającemu mieszkaniu — sypiał w beczce — ale przede wszystkim atypicznemu zachowaniu, które stanowiło jego dominującą cechą. Diogenes Laertios w kompendium *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* wspominał o wielu szokujących zachowaniach filozofa z Synopy: „Zaproszony na przyjęcie, odpowiedział, że nie przyjdzie, bo poprzedniego dnia gospodarz nie podziękował mu za przybycie. Boso chodził po śniegu [...]. Próbował też jeść surowe mięso, ale zaniechał”³⁸.

Przekaz Bielskiego, pozbawiony w znacznej mierze wiadomości mogących zgorszyć czytelnika, zawiera jednak zdanie, które pozwala przypuszczać, iż wybór Grotowskiego nie był przypadkowy: „Ten to Diogenes swego i innego imienia nienawidział, ale w dobrowolnym ubóstwie się kochał, chwając z tego Antistena mistrza swego że go ubogim uczynił, bo powiadał o nim: on mnie tak rozmnożył, z chudego uczynił żebraka, miasto wielkiego domu w kadzi mieszkać kazał”³⁹. Na obecnym, wstępnym etapie analizy utworu Grotowskiego *Socrates...* warto podkreślić, że ów pełen pogardy stosunek do dóbr materialnych i wszelkiego splendoru, jaki niesie ze sobą wysoka pozycja społeczna, czynił Diogenesa doskonałym obrońcą szlachectwa, którego podwalinę stanowi jedynie cnota, nie zaś świetne pochodzenie.

W cytowanych uprzednio *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* odnajdujemy wzmiankę odnoszącą się do filozofa, która jeszcze dobitniej zaświadcza o jego jednoznacznych poglądach: „drwił z dobrego pochodzenia, sławy i wszystkich podobnych rzeczy, nazywając je ozdobami, pod którymi się kryje zło”; nie

³⁷ T. Bieńkowski, op.cit., s. 97.

³⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1982, s. 328.

³⁹ M. Bielski, op.cit., s. 72.

bez znaczenia jest również uwaga: „[Diogenes] osiągnął nadzwyczajną ciętość w dyskusjach”⁴⁰. Cechy te zostały uwydatnione w chętnie opisywanych relacjach Diogenesa Cynika z królem Aleksandrem — ich charakter najlepiej zaś oddaje zdanie ze wspomnianego kompendium: „raz stanął przed Diogenesem Aleksander i powiedział: «Jestem Aleksander, Wielki Król». Na to odrzekł Diogenes: «A ja jestem Diogenes, pies»”⁴¹. Przypomnijmy: Aleksander znajdował się pod dużym wpływem nauk i osobowości Diogenesa. Świadczą o tym jego słowa zapisane przez Mikołaja Reja w *Żywocie człowieka poczciwego*: „bych nie był Aleksandrem, niczymbych nie radszy był, jako Dyogenesem”⁴².

Dodajmy: nie zakładamy oczywiście, że Grotowski był pilnym i wnikliwym czytelnikiem *Żywotów filozofów...* Bielskiego czy kompendium Laertiosa, bez wątpienia jednak musiał zetknąć się z biografiami filozofów starożytnych. Lektura *Socratesa...* nie naprowadza czytelnika na wyraźny ślad ewentualnych źródeł czy fascynacji literackich Grotowskiego. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że nie był on samoukiem, dlatego z pewnością znał kanoniczne dzieła starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej — świadectwem jest jego *Apophthegmatum regnum et herocum flores*, odwołujące się do Plutarcha⁴³. Zakładając, iż mógł nie zetknąć się z dziełami szesnastowiecznymi, o których tutaj mowa, należy jednocześnie mieć świadomość, że prace te antycypowały sposób myślenia, który był mu bliski. Rysy osobowości filozofów wybranych do prowadzenia sporu nawiązują bowiem nie tylko do ich cech charakterystycznych — w tym wypadku atopii Diogenesa, ale także do kwestii uznawanych za marginalne.

Najbardziej frapująca okazuje się jednak postać Temistoklesa, ostatniego z rozmówców występujących w dialogu *Socrates...* I tym razem Grotowski zaledwie naszkicował charakterystykę tego filozofa. Bienkowski, według którego Temistokles miał symbolizować „szlachecką zuchwałość, opartą na wierze w mit wysokiego urodzenia i klejnotu herbowego”⁴⁴, pominął odwołanie do postaci historycznej, która pojawia się na kartach *Socratesa...* Przede wszystkim nasuwa się wątpliwość, jakiego Temistoklesa znanego z historycznych przekazów pragnął umieścić

⁴⁰ Diogenes Laertios, op.cit., s. 348–349.

⁴¹ Ibidem, s. 342.

⁴² M. Rej, *Żwierciadło: albo kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawam, jako we zwierciadle, przypatrzeć*, t. 1, oprac. I. Chrzanowski, Kraków 1914, s. 125.

⁴³ Por. T. Bienkowski, op.cit., s. 96.

⁴⁴ T. Bienkowski, op.cit., s. 97.

w swym dziele renesansowy autor. Obok Temistoklesa polityka, dyplomata, „jednego z «ojców założycieli» ateńskiej demokracji”⁴⁵ odnajdujemy także mało popularnego filozofa stoickiego, noszącego to samo imię⁴⁶. Ze szczątkowych opisów tej postaci, jakich dostarczają nam prace traktujące o historii filozofii, przywołajmy Porfiriusza, który w dziele *O życiu Plotyna* przytoczył urywki tekstu Longinosa. Opisywał on ostatnich stoików; w świetle tego ujęcia ich działalność ograniczała się do „nudnego powtarzania nauk dawnych stoików”⁴⁷:

Jedni z nich tedy podjęli trud dokładnego przedstawienia swoich nauk na piśmie i ci pozostawili potomnym sposobność do skorzystania ze swej użytecznej pomocy, drudzy zaś zadowolili się doprowadzeniem tylko bezpośrednich uczniów do jasnego uchwytu swoich przekonań. Do pierwszego rodzaju należeli platonicy [...], dalej stoicy, Temistokles i Foibion [...]⁴⁸.

Analiza tekstu Grotowskiego w porównaniu z *Żywotami filozofów...* Bielskiego oraz *Żywotami równoległymi* Plutarcha pozwala jednak stwierdzić, że odwoływał się on do Temistoklesa polityka i dyplomata. Rozstrzygnięcie to nie nasuwa się wszakże jednoznacznie. Temistoklesowi w dialogu Grotowskiego przypadła obrona stanu szlacheckiego (k. [A I] r.), z przekazu Plutarcha zaś wynika, iż polityk ten „zręcznie zatarł różnicę pomiędzy nieszlachetnie i szlachetnie urodzonymi”, nakłoniwszy „niektórych spośród szlachetnie urodzonych chłopców, by [...] przychodzili do Kynosarges [gimnazjum, do którego uczęszczały dzieci z nieprawego łoża] i ćwiczyli razem z nim”⁴⁹. Sam Temistokles również nie mógł poszczycić się świetnymi przodkami: „ojciec jego, Neokles [...] nie należał do szczególnie znakomitych osobistości w Atenach, a ze względu na matkę Temistokles był nieprawego pochodzenia”⁵⁰. Z drugiej jednak strony – informuje dalszy fragment *Żywotów równoległych* – do zajęć wyjątkowo umiłowanych przez Temistoklesa należało układanie mów, które „dotyczyły albo oskarżenia, albo obrony któregoś z chłopców”⁵¹, był on zatem przygotowany do toczenia sporów.

⁴⁵ A. Wolicki, *Wstęp*, w: Plutarch, *Żywoty równoległe*, przeł. K. Korus, L. Trzcinkowski, t. 2, Warszawa 2005, s. 166.

⁴⁶ Ibidem, s. 168.

⁴⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Szkoły epoki Cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, t. 4, Lublin 1999, s. 167.

⁴⁸ Cyt. za: ibidem.

⁴⁹ Plutarch, op.cit., s. 174–175.

⁵⁰ Ibidem, s. 173.

⁵¹ Ibidem, s. 176.

W *Żywotach filozofów...*, w których opis Temistoklesa zasadniczo pozostaje zgodny z przekazem Plutarcha, Bielski wskazywał również na rygoryzm, który uwidaczniał się w przekonaniu, że „burmistrzowie a sprawce pospolitego dobr[a], mają się strzec wszech igier, kunstow i innych lekkich rzeczy dlatego, aby pospolite dobro przeto zlekczone nie było”⁵². Surowość przekonań Temistoklesa, świadomego odpowiedzialności, która ciąży na rządzących, czyniła zeń postać właściwą — bo obdarzoną umiejętnością krytycznego myślenia — do podjęcia sporu o istotę szlachectwa.

Wróćmy jednak do *Socratesa...* Grotowskiego. Próba nakreślenia wizerunków filozofów widzianych przez pryzmat poczytnych dzieł renesansu pozwala uzmysłowić sobie, iż dobór postaci w tym tekście nie mógł być uwarunkowany — co sugerował Bieńkowski — tylko ich „symbolicznością”. Grotowski — wydaje się już po wstępnej analizie — nie ograniczał się jedynie do „kanonicznych” cech filozofów; taka strategia wykluczałaby wybór Diogenesa z Synopy, czyli postaci mogącej budzić kontrowersje. Można zatem sądzić, że renesansowy autor — uwypuklając pewne cechy, a skrywając bądź przekształcając inne — kreuje postaci filozofów zgodnie z duchem renesansowego synkretyzmu. Co ważne, Grotowski stosunkowo mało miejsca poświęcił przedstawieniu zarówno fizjonomii filozofów, jak i specyfiki ich umyślości czy zachowania. Wprowadzając w problematykę sporu, zarysował zaledwie fundamentalne cechy filozofów:

Jako srogo CYNICUS przeciw Szlachcie radzi
 Jak zaś rzecz TEMISTOCLES za Szlachtą prowadzi,
 Jako o tym rozsądek SOCRATES wydaje
 Skąd może mieć ućciwe Szlachic obyczaje⁵³. (k. [A I] r.)

Srogość przypisana Diogenesowi jest zgodna z bezkompromisowym wizerunkiem tego filozofa uwiecznionym w biografistyce. Skupmy się jednak na postaci Sokratesa. Jak wcześniej wspomnieliśmy, wybór Sokratesa na osobę rozstrzygającą ważny spór jest umotywowany rewerencją, jaką powszechnie cieszył się

⁵² M. Bielski, op.cit., s. 63.

⁵³ Autor wiele słów, którym przypisywał szczególne znaczenie, notował dużą literą, choć nie zawsze konsekwentnie. Zachowuję wolę autorską, jeśli w istocie jest to decyzja Grotowskiego, mogło się bowiem zdarzyć, że skądinąd znany z rzetelności rzemieślniczej wydawca wprowadził tutaj swoją konwencję. Jest to jednak bardzo mało prawdopodobne. Założenie o autorskim graficznym wyróżnieniu słów znaczących może też dowodzić stosowania chwytu zwanego przez E. Balcerzana „sygnałem ważności”.

ten filozof. Rozsądek przypisywany przez Grotowskiego Sokratesowi był jedną z wielu zalet przywoływanych przez renesansowych twórców (Bielski oprócz mądrości i cierpliwości filozofa wskazuje jeszcze sprawiedliwość: „Był też ten Socrates dziwnie czystotą a sprawiedliwością i innemi cnotami obdarzon, tak iż go inny mędracy nadczłowieka [*scil.* nadczłowiekiem] nazywali”⁵⁴). Dziwi natomiast fakt, iż pozwalając Sokratesowi jedynie rozstrzygać sporne kwestie, nie zaś brać udział w całym dialogu, Grotowski oderwał tę postać od jego wizerunku utrwalonego przez tradycję biografistyczną i filozoficzną. Dialog bowiem stanowił podstawową formę Sokratejskiej metody dochodzenia do prawdy: „Sokratejska dialektyka chce zachęcić do cnoty, chce przekonać człowieka, że dusza i troska o duszę są dla człowieka największym dobrem, chce oczyścić duszę badając ją dogłębnie [...] po to, aby uwolnić ją od błędów i doprowadzić do prawdy”⁵⁵. Dialektyka — oznaczająca dosłownie „sztukę prowadzenia (rozumnej) rozmowy w postaci pytań i odpowiedzi”⁵⁶ — zakładała aktywny współudział osób prowadzących dialog. Nauczanie czy podsumowywanie było zatem niezgodne z duchem Sokratejskiej filozofii. Przyznanie Sokratesowi wspomnianej roli pomija zatem zarówno fenomen Sokratejskiej niewiedzy — punktu wyjścia wszelkich dyskusji prowadzonych przez filozofa — jak i ironii, dzięki której udawało się „zmusić rozmówcę, do zastanowienia się nad sobą”⁵⁷. Nie uwzględnia wreszcie słynnych Sokratejskich metod dyskusji: krytyki (elenktyka), zachęty (protreptyka) oraz wsparcia w „«uświadomionym mówieniu» i definiowaniu pojęć (maieutyka)”⁵⁸.

Pamiętajmy także, że w świetle przekazów historycznych Sokrates wypowiadał się na temat Temistoklesa, którego racje miał też rozstrzygać w dialogu Grotowskiego; Sokrates był również z nim porównywany. W *In Convivium Platonis de amore* Ficino, opisując wymowność Sokratesa, podkreślał:

miał zawsze [Sokrates] podczas dyskusji pod dostatkiem racji za i przeciw. A choć nieulażonymi, jak mówi w *Uczcie* Alkibiades, posługiwał się słowy, większy miał wpływ na umysły słuchaczy niż Temistokles, Perykles i wszyscy w ogóle mówcy⁵⁹.

⁵⁴ M. Bielski, op.cit., s. 46.

⁵⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, t. 1, Lublin 2005, s. 370.

⁵⁶ A. Krokiewicz, op.cit., s. 61.

⁵⁷ G. Reale, op.cit., s. 375.

⁵⁸ A. Krokiewicz, op.cit., s. 67.

⁵⁹ Cyt. za: J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne”..., s. 339.

W Platónskim *Menonie* zaś, w którym Sokrates zastanawia się: „dzielności można się nauczyć, czy też nauczyć się jej nie można, ale ją ćwiczeniem można zdobyć? Czy też ani ćwiczeniem, ani nauką się jej nie zdobywa, tylko ona przysługuje ludziom z natury albo w jakimś innym sposobie?”⁶⁰, filozof bada, w jaki sposób Temistokles wpłynął na rozwój swojego syna Kleofanta. Czytamy zatem: „wyuczył [Kleofanta] na dobrego jeźdźca, [...] zrobił go mądrym we wszystkich dziedzinach, które od nauczycieli dobrych zależą”. Mimo tych zabiegów i dobrej natury cechującej syna nie był jednak w stanie uczynić go „mężem godnym i mądrym w tym zakresie, co i jego ojciec”⁶¹.

Wybór interlokutorów dokonany przez Grotowskiego nasuwa zatem wiele różnych refleksji. Jak wcześniej zauważyliśmy, trudno przychylić się do opinii, iż odwołuje się on tylko do spetryfikowanych, wchodzących do „kanonu” cech filozofów; bez wątpienia jednak mamy tu do czynienia z typową dla wieków dawnych konwencją przywoływania autorytetów w celu uprąwomocnienia przedstawianej tezy. Przywołania te miały różne realizacje: od cytatu z dzieła uznanego filozofa, przez parafrazę jego słów, nawiązanie do konkretnego zachowania, wreszcie po przedstawienie postaci znanej z historycznych przekazów, ale dostosowanej do realiów epoki. Jeśli jednak szesnastowieczne opisy starożytnych filozofów przeradzały się także w ich nowe wizerunki, kreowane imaginacją autorów, ówczesny czytelnik z pewnością nie mógł być zdumiony, czytając w dziele Grotowskiego opowieść narratora, który ujrzał dwie postaci:

Jeden był DIOGENES a miał długą brodę
Twarz zgrubiałą, nos wielki, niecudną urodę,
THEMISOCLES był drugi wzrostu wysokiego
Pleczysty, twarzy srogiej, nosa orłowego. (k. [A I] v.)

W cytowanym fragmencie zwraca uwagę przede wszystkim opis fizjonomii filozofów. „Niecudna uroda” i „twarz zgrubiała” Diogenesa być może miały związek z jego stylem życia, dalekim od troski o wygląd; cechy te pozostawały również w zgodzie z pogardą zarówno dla dóbr materialnych, jak i wyglądu zewnętrznego, który mógł być niedoskonały, stanowiąc przeciwieństwo pełnego cnót wnętrza. Z kolei broda Diogenesa była niezwykle ważnym elementem wizerunku starożytnego filozofa — jeszcze w IV w. przed narodzeniem Chrystusa łączono jej posiadanie

⁶⁰ Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, s. 459.

⁶¹ Ibidem, s. 493.

z sympatią dla filozofów bądź nawet przynależnością do szkoły filozoficznej⁶² (co ciekawe, Diogenes w *Żywotach filozofów...* Bielskiego zapytany, „czemu by tak wielką brodę nosił”, odpowiedział w typowy dla siebie, przekorny sposób: „gdyż ją widzę wnet się mężem być znam a nie niewiastą”⁶³). Trzeba tu zaznaczyć, że opis wyglądu Temistoklesa jest lapidarny, ale wyrazisty, podkreślający postawność filozofa i surowy wyraz twarzy uwypuklony przez „nos orłowy”. Zastanawiające, że Grotowski nie zamieścił nawet krótkiego opisu wyglądu najważniejszej postaci dialogu – Sokratesa. Tymczasem XVI stulecie przyniosło kilka takich deskrypcji, kreowanych w wyobraźni autorów bądź twórców rycin zamieszczanych w ówczesnych edycjach tekstów literackich. Z pewnością warto zatrzymać się przy wyobrażeniu Sokratesa z Rejowego *Wizerunku...*, w którym filozof ten zamieszkuje w odosobnionym, ale przytulnym, otoczonym troską domku, gdzie czas upływa mu na pisanie i studiowaniu książek⁶⁴. Z kolei rycina z *Żywotów filozofów...* Bielskiego przedstawia podobiznę nauczającego Sokratesa wśród uczniów, którzy w skupieniu słuchają filozofa. Wiele mówiącymi elementami są także książka trzymana przez jednego z młodzieńców (stanowiąca atrybut filozofa) oraz umieszczona pośrodku ryciny kiść winnych gron, które symbolizować mogą ofiarę⁶⁵, jaką złożył Sokrates, poświęcając życie w obronie wyznawanych przez siebie wartości.

2. O duszy — „człeku prawdziwym” i „szlachectwie [...] Cnotą nabywanym”

Socrates albo o szlachectwie rozmowa... to tekst wieloaspektowo zakorzeniony w kulturze renesansowej, również ze względu na obecność motywu szlachectwa, stanowiącego ważny przedmiot humanistycznej debaty. Temat ten frapował najwybitniejsze

⁶² Ostatni cesarz, Julian Apostata, który „przywrócił wolność studiowania filozofii”, chętnie otaczał się miłośnikami mądrości i, kreując się na cesarza filozofa, nosił brodę, uważaną za symbol filozofa — zob. S. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999, s. 22, 81–82, 144.

⁶³ M. Bielski, op.cit., s. 75.

⁶⁴ M. Rej, *Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego, w którym jako we zwierciadle snadnie każdy swe sprawy oglądać może; zebrany z filozofów i z różnych obyczajów świata tego*, oprac. W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1971, s. 226, 230.

⁶⁵ Por.: M. Bielski, op.cit., s. 45; W. Kopaliński, *Winogrona* [hasło], w: *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 468. Jak wiadomo, słownik *Ikonologia* Ripy jeszcze nie funkcjonował w szerszym obiegu, zresztą rozminąłby się w czasie z aktywnością Grotowskiego (pierwsza edycja dzieła Ripy, bez ilustracji, ukazała się w 1593 r., druga, z ilustracjami, w 1603 r.).

umysły epoki: Poggio Bracciolini w książce *Liber de nobilitate* uwypuklił „znaczenie szlachectwa, będącego dowodem uznania dla cnoty oraz pochwały szlachectwa mającego swą podstawę w cnocie, w pracy każdego, a nie w prawach dziedzicznych”⁶⁶. Czołowi myśliciele włoscy doby quattrocenta poświęcili szlachectwu osobne dzieła — choćby *De vera nobilitate* Cristofora Landina czy *De nobilitate* Buonaccorsa da Montemagno⁶⁷. Szlachectwo stało się także przedmiotem dyskusji na gruncie polskim. Sławomir Baczewski w książce *Szlachectwo. Studium z dziejów idei w piśmiennictwie polskim* twierdzi, że w rodzimym piśmiennictwie

od samego początku dyskurs o szlachectwie toczył się w obrębie kategorii wzniosłości i nigdy omalże nie obywał się bez niezbędnej w takich sytuacjach patosu oraz koniecznej idealizacji. [...] *Ex definitione*, mówiąc i pisząc o szlachectwie, autor wypowiedzi mówił o pojęciu nadzwyczajnym, należącym do sfery *sublime*⁶⁸.

Cytowany badacz przywołuje wiele dzieł z XVI w., w których na różne sposoby zajmowano się szlachectwem. Przypomnijmy zwłaszcza: Andrzeja Frycza Modrzewskiego, który „odrzucał [...] znaczenie szlachectwa jako warunku wstępnego dla rozwinięcia cnot”⁶⁹, Jakuba Przyłuskiego, kładącego „główny nacisk w szlachectwie [...] na osobiste zalety”⁷⁰, Stanisława Orzechowskiego, z którego twórczości daje się wyczytać przekonanie, iż „szlachectwo [...] musiało wyrażać się w osobistym działaniu”⁷¹. Wspomnijmy także o Andrzeju Wolanie, występującemu przeciw ogólnej tendencji utożsamiania szlachectwa z cnotą⁷², oraz Wawrzyńcu Goślickim, który traktował szlachectwo jako zobowiązujące do życia cnotliwego, i zwracał szczególną uwagę na dziedziczność szlachectwa (rozumianego m.in. jako podejmowanie starań, aby żyć cnotliwie)⁷³.

W świetle dzieł traktujących o szlachectwie, nawet tak pobieżnie i fragmentarycznie przywołanych, wydaje się, że dialog Grotowskiego może tylko powtarzać podstawowe kwestie i ustalenia autorów szesnastowiecznych. Tak jest w istocie — tekst ten odwołuje się do konwencjonalnie ujmowanych, szeroko omawia-

⁶⁶ E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, s. 69.

⁶⁷ Ibidem, s. 69, 124.

⁶⁸ S. Baczewski, op.cit., s. 12–13.

⁶⁹ Ibidem, s. 16.

⁷⁰ Ibidem, s. 25.

⁷¹ Ibidem, s. 33.

⁷² Ibidem, s. 45.

⁷³ Ibidem, s. 49.

nych zagadnień, jednakże dysputa prowadzona w dziele Grotowskiego zasługuje na uwagę chociażby ze względu na przybliżone już tutaj, nietypowe przedstawienie interlokutorów. Dodatkowo należy zająć się ciekawą interpretacją pojęcia szlachectwa, porzucanego przez pryzmat wzajemnych relacji duszy i ciała.

Analizę tych kwestii rozpocznijmy od miejsca, jakie wybrał Grotowski na prowadzenie dyskusji. Wstęp do dialogu przedstawia autora, który przechadzając się nad rzeką Pilcą (w której „woda [...] na kształt wiatru Wschodniego bieżała/ A bieżąc barzo wdzięczny dźwięk uszom dawała” — k. [A I] v.), oddawał się rozmyślaniom:

Że nie masz nic pewnego na tym nędznym świecie
 Wszystko się w nim ustawną odmiennością plecie
 Jako dziwnie fortuna ten niski świat waży
 Jedny wzgórze wynosi, drugie k ziemi głąży. (k. [A I] v.)

Narzekanie na zmienność fortuny przerwało autorowi pojawienie się Diogenesa, Temistoklesa oraz Sokratesa, którzy — to znamienne dla epoki — rozprawiając nad istotą szlachectwa, doskonale odnajdują się w realiach XVI stulecia. Co równie typowe, autor nie wyraża zdziwienia nagłym pojawieniem się postaci świata starożytnego — wręcz przeciwnie, chętnie kieruje się wraz z nimi w spokojne miejsce, oddalone od gwarne go świata. Rozmowa bowiem miała odbywać się na łonie natury, w cieniu dębów („Łąka była równiuchna w niej Dęby wzniesione/ Ku niebu a zielonym liściom chędożone” — k. A II r.). Grotowski zadbał także o wskazanie metody prowadzenia sporu: winien on być oparty — na prośbę Sokratesa — na dowodach:

Potym mądry SOCRATES ty słowa powiedział,
 Iżeby z obudwu stron Dowody rad wiedział,
 Aby mógł wysłuchawszy sprawiedliwą uznać,
 Więc czyja by prawdziwsza zwycięstwo mu skazać
 Z statecznego stron spornych mądrzy wysłuchania
 Do prawdy gruntownego idą więc uznania. (k. A II r.)

Dysputa filozofów oparta na dowodzeniu swoich racji w obecności uważnie słuchającego Sokratesa miała więc zagwarantować obiektywność jego sądu. Być może usunięcie w cień Sokratesa na czas trwania dialogu, niezgodne z utrwalonym historycznie wizerunkiem filozofa, związane było z przekonaniem, iż rozmówcy, także filozofowie, nie potrzebowali słynnych pytań Sokratesa, które miały pomóc w odkryciu prawdy. Dyskusja

filozofów poświęcona szlachectwu ważna jest również dlatego, że problematyka godnego urodzenia została wpisana w kontekst innych ważnych tematów: rozważań nad naturą człowieka oraz koncepcjami duszy i cnoty. Diogenes jako pierwszy zabierający głos w dyskusji rozpoczął wypowiedź o szlachectwie od przedstawienia dwoistości natury ludzkiej:

Śmiertelne to ciało jest z żywiołów złożone
 Które dziwnie na świecie tu bywa trapione,
 Frasunków tu używa i nieprześpieczności
 Przychodzą bowiem na nie wielkie doległości
 Bojaźń, smutek, ubóstwo, zimno i niemocy
 Praca, głód i pragnienie, niewczas we dnie w nocy
 A kiedy zasię umrze więc w ziemi zaginie
 Będzie wężom pokarmem i inszej gadzinie,
 Ale to Człek prawdziwy co pochodzi z Nieba
 A temu jeść ani pić nigdy nie potrzeba,
 Nie umiera ten nigdy lecz wiekuiście trwa
 Nad tym ciałem skażystym dostateczną moc ma.
 Strzał niepewnej fortuny namniej się nie boi
 Choć ona przeciw niemu burdy dziwne stroi,
 [...]
 Mieszka tu w ciele naszym do pewnego czasu
 A mieszkając wielkiego używa w nim kwasu. (k. A II r., A II v.)

Autor przedstawił więc człowieka złożonego z ciała (z którym wiąże się jedynie nędza, frasunek i bojaźń) oraz „człeka prawdziwego” (identyfikowanego z duszą), który — choć pozbawiony cielesnej powłoki — dostępuje chwały życia wiecznego. Koncepcja Diogenesa wydaje się bliska założeniom doktryny *de contemptu mundi*, której autorzy

inspirowani dualistyczną antropologią proveniencji pitagorejsko-platońskiej, propagują hiperspirytualistyczną (angeliczną) koncepcję człowieka. Człowiek został przez nich utożsamiony z duszą, której należy przeciwstawić zwierzęce ciało, wraz ze wszystkimi charakterystycznymi dla niego przejawami aktywności⁷⁴.

⁷⁴ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 34. Autorzy traktatów o wzgardzie świata i wzgardzie ciała częstokroć nędzę człowieka upatrywali nie tylko w jego ciele, ale także w „daremności (*vanitas*) jego duchowych wysiłków, zwłaszcza moralnych” — co podkreślał m.in. mnich Lotariusz w dziele *De miseria conditionis humanae de contemptu mundi* — zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 25.

Przywiązanie „człeka prawdziwego” do ciała i jednocześnie niezależność od niego (ponieważ „mieszka” w nim tylko jakiś czas) oraz obojętność wobec działań fortuny nasuwa też skojarzenie z żywą jeszcze w XV stuleciu debatą nad wzajemną relacją duszy i ciała. Diogenesowa myśl o naturze ludzkiej nie jest bowiem oparta jedynie na prostej dychotomii, waloryzującej negatywnie cielesność człowieka, a jednocześnie przypisującej wszelkie zalety duszy i życiu duchowemu. Nie sposób zrekonstruować tutaj wszechstronnej argumentacji średniowiecznych uczonych tej miary co Paweł z Worczyna, Benedykt Hesse (reprezentujących „pierwszy okres rozwoju filozofii człowieka”), pozostającego pod wpływem awerroizmu Andrzeja z Kościana⁷⁵, czy Macieja z Szydłowca, Jakuba z Gostynina oraz Michała z Bystrzykowa (przedstawicielei „trzeciego okresu rozwoju człowieka”)⁷⁶. Ważną gałąź refleksji nad teorią duszy przedstawili także twórcy filozofii człowieka w dobie renesansu: Jan z Głogowa, Michał z Wrocławia, Jan ze Stobnicy, Nowopolczyk oraz Jan z Trzciany⁷⁷. Z licznych koncepcji przypomnijmy naturalistyczną teorię duszy ludzkiej zaproponowaną przez Pawła z Worczyna:

[Dusza jest] formą substancjalną [...] ciała nie posiadającą żadnych odrębnych, właściwych tylko dla duszy człowieka cech; nie jest ona formą samoistną, tj. taką formą, która na mocy swej natury ma własny akt istnienia, i z tej racji może odrębnie od ciała egzystować⁷⁸.

Opozycyjną do przedstawionej tezę zaproponował między innymi Maciej z Szydłowca, traktując duszę jako formę samoistną, której przynależne są pewne określone władze⁷⁹. Duszę jako formę „upadłą”, „«ocienioną» przez ciało inteligencję” postrzegali z kolei Jakub z Gostynina, zwolennik koncepcji człowieka jako bytu złożonego z dwóch heterogenicznych części — duszy i ciała⁸⁰. Spuścizna średniowiecznej filozofii człowieka (ufundowana w szkole krakowskiej na „buridanizmie [...], eklektyzmie buridanowsko-tomistycznym, egidianizmie, awerroizmie, tomizmie, albertyzmie, skotyzmie”⁸¹) znalazła swoją konty-

⁷⁵ Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka. Teoria duszy*, Wrocław 1975, s. 30–31.

⁷⁶ Ibidem, s. 41–46. Według Kuksewicza „pierwszy okres rozwoju filozofii człowieka” przypadł na lata 1400–1430, drugi: 1440–1450, trzeci zaś: 1460–1500.

⁷⁷ Zob. ibidem, s. 15, 53–57.

⁷⁸ Ibidem, s. 17–18.

⁷⁹ Ibidem, s. 41–42.

⁸⁰ Ibidem, s. 45.

⁸¹ Ibidem, s. 53.

nuację w renesansowej koncepcji człowieka, w której dusza także zajmowała eksponowane miejsce. Wspomnieć tu należy humanistyczną *dignitas hominis*, której wątkiem podstawowym było podkreślenie godności ludzkiej, zależnej między innymi od wiodącej roli duszy⁸². Temat ten wybrzmiał również w dziele *De natura ac dignitate hominis* Jana z Trzciany: tu dusza zajmuje wysokie, uprzywilejowane miejsce w hierarchii bytów (w porządku duchowym jest to miejsce po Bogu i duchach czystych⁸³); dodatkowo rozumna dusza — z jej intelektem, wolą i pamięcią — nosi w sobie obraz Trójcy Świętej⁸⁴.

Najprawdopodobniej zreferowane spekulacje intelektualne były obce Grotowskiemu jako autorowi *Socratesa...*, choć trudno nie zwrócić uwagi na fakt, że Diogenes oparł swój wywód o szlachectwie właśnie na dualistycznej koncepcji człowieka, wyraźny prymat przyznając duszy. Widząc w niej — jak wcześniej zaznaczyliśmy — przewodniczkę ciała niezależną od działań fortuny, Diogenes zauważa jednak, iż mimo postulowanego podporządkowania ciała ludzkiego duszy, nie poddaje się ono zwierzchnictwu pierwiastka duchowego:

Nasze bowiem ciało chce po swej woli chodzić
 Onemu chocia pan jest, nie chce się dać wodzić,
 Więc z frasunkiem nie miałym on używa tego
 Gdy służyć przeciw sobie widzi upornego,
 Ty to ludzie prawdziwe Bóg wszechmocny rodzi. (k. A II v.)

Sprowadzenie związków łączących duszę i ciało do relacji „pan” i „sługa” pozytywnie waloryzuje duszę, ciało zaś przypisana zostaje jedynie nędza wynikająca z dążenia ku marnościami oraz zaciekły upór ograniczający podporządkowanie się zaleceniom pochodzącej od Boga duszy. Rozważaniom Diogenesa o marności ciała ludzkiego towarzyszy konstatacja: „ciało tu tylko ludzkie z Rodziców pochodzi/ [...] Szlachcicem się tu na świat Człek nie rodzi żądzień” (k. A II v.). Zawarte w tej wypowiedzi odrzucenie możliwości dziedziczenia szlachetnych cech spowodowało z kolei Temistoklesa do dalszych rozważań nad tajemnikami duszy ludzkiej. Dochodząc do przekonania, że „dusza różność w ciele znaczy” (k. A II v.), doprowadził do wyodrębnienia „Ducha”, który ujednocila ludzkie działania i dążenia:

⁸² J. Czerkawski, op.cit., s. 34–39.

⁸³ Ibidem, s. 57.

⁸⁴ Ibidem, s. 70.

Wiem k temu, iże Dusza różność w ciele znaczy
 Lecz nie wiem by sie ludzie rodzili jednacy.
 Bo obyczaje ludzkie widzę bardzo różne
 Jednego barzo dobre, drugiego nie[z]drożne,
 Gdyby Duch jednaki był, jednakość by żyli
 Nie tak by w rozumieniu swoim różni byli. (k. A II v.)

Trudno sprecyzować, co dzieli „Duszę” i „Ducha” w ujęciu Temistoklesa. *Słownik polszczyzny XVI wieku* podaje między innymi następujące objaśnienia słowa „dusza”: „byt niematerialny, stworzony przez Boga, nieśmiertelny, dany każdemu człowiekowi indywidualnie”, „to, co ożywia ludzi, zwierzęta i rośliny, utożsamiane niekiedy z tchnieniem lub krwią; życie, siły życiowe, zdrowie”, „zespół cech psychicznych człowieka: rozum, wola, uczucia, usposobienie, charakter natura”, „człowiek, osoba, jednostka ludzka”⁸⁵. Duch z kolei rozumiany był jako „byt niematerialny, niecielesny”, „istota niematerialna, bezcielesna, rozumna, dobra lub zła, stworzona przez Boga, od Niego zależna”, ale także „wewnętrzna, psychiczna strona człowieka”, w tym „cechy osobowości ludzkiej, umysł, nastrój, stan psychiczny, myśl, wola, serce, zamierzenia” lub „właściwości charakteru”⁸⁶. Wydaje się, że właśnie dwa ostatnie objaśnienia najlepiej oddają znaczenie, w jakim użył Grotowski słowa „Duch”. Sprawuje on zatem funkcję podrzędną, określającą konkretnie ukierunkowane eksteriorystyczne działania jednostki, odnoszące się także do czynności intelektualnych i wolicjonalnych:

Jednako by też o rzeczach wszytcy trzymali
 A jednaki rozsądek o nich by dawali,
 Wola by wszystkich była jedna i myślenie
 A byłoby na świecie społeczne złączenie. (k. A II v.)

Podobnie jak w przedstawionej przez Diogenesa koncepcji pojawiają się najważniejsze elementy renesansowych ujęć duszy i ciała, tak wprowadzony w wypowiedzi Temistoklesa termin „Duch” wydaje się bliski popularnej w odrodzeniu koncepcji, wedle której „istnieje duch pośrednik między światem czysto duchowym (umysłowym) i materialnym” (Alcher z Clairvaux, autor *Liber de spiritu et anima*, pisał o „medium” — bycie, który jest „mniej duchowy od duszy i mniej cielesny od ciała”⁸⁷).

⁸⁵ *Dusza* [hasło], w: *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 6, Wrocław 1972, s. 180.

⁸⁶ *Duch* [hasło], w: ibidem, s. 121–122.

⁸⁷ J. Czerkowski, op.cit., s. 64–65.

Różnorodność „Ducha” przedstawiona przez Temistoklesa powoduje kolejną antynomię i „silne rozerwanie” wśród ludzi:

Iż w czym sie jeden kocha tym sie drugi brzydzi
Co zasie ów wysławia, ten sie za to wstydzi. (k. A II v.)

Temistokles, rozprawiając o „Duszy”, widzi również jej zależność od planet. Ta bowiem, zstępując z nieba,

w ty niskości
Sprawy bierze przez Planet idąc okrągłości,
Które będąc na świecie tu zasie sprawuje
To sie u Gwiazdomówców wszech prawie najduje,
Otóż co pod różnymi Planety sie rodzą
Ku różnym teże sprawom zawsze sobie godzą. (k. A II [I] r.)

Odnoszące się do relacji duszy i ciała rozważania filozofów dyskutujących w dialogu Grotowskiego dotyczą więc kolejnej ważnej w renesansie kwestii — wpływu planet na życie człowieka. Rozwazał o tym także Mikołaj Rej w swoim *Wizerunku...*, w którym filozof Ksenokrates dostrzegał korelację pomiędzy układem ciał niebieskich i ludzkim działaniem, ostatecznie polecił jednak ludzkie losy opiece Boga:

Ale gdzie bojaźń Pańska przy rozumie rządzi,
Już nigdy za gwiazdami żadny nie zabłądzi⁸⁸.

W tekście *Socrates...* Diogenes, toczący spór z Temistoklesem, jest rzecznikiem stanowiska o umiarkowanym wpływie gwiazd na człowieka, przeciwstawiającego się teoriom astrologicznego fatalizmu. Przekonuje on:

Na Gwiazdy sie nie spuszcza, człeka Rozum rządzi
Według którego żywac nigdy nie zabłądzi,
Gwiazdyć ku ziemskim sprawom tylko nas skłaniają
Czynić przeciwko cnocie nas nie przymuszają. (k. A II [I] r.)

Diogenes kontynuował także wywód dotyczący właściwości duszy ludzkiej i jej równości u wszystkich ludzi. Odwołując się do Temistoklesowych rozważań o różnorodności ludzi, podsumował je rzeczowo:

⁸⁸ M. Rej, *Wizerunek...*, s. 634.

Dusza sama Człek prawy czyni w ludziech różność
 A gdyż Dusze są równe, to i w ludziech równość. (k. A II [I] r.)

Wymieniając kolejne cechy duszy: nieśmiertelność oraz wystrzeganie się „wszelakich szkód frasunków”, przekonuje, że oczywiste różnice pomiędzy ludźmi wynikają z faktu, iż jedni miłują ciało, inni zaś — „Duszę”:

Jedni ciału marnemu ustawnie folgują
 Drudzy ciało wżgardziwszy więc Duszę miłują,
 Ci sie wszyscy sprawują według świętej cnoty
 Nic ciału nie folgując patrzą roboty. (k. A II [I] r.)

Zawarta w dziele Grotowskiego dualistyczna koncepcja człowieka i nauka o wpływie wywieranym przez gwiazdy sprawiają, że rozważania o szlachectwie skupiają się na cechach duchowych człowieka; prowadzą również do wyodrębnienia kolejnego pojęcia związanego z prawdziwym szlachectwem: cnoty⁸⁹. Wzajemna zależność szlachectwa i cnoty stanowiła jeden z centralnych tematów związanych z wysokim urodzeniem. Według Frycza Modrzewskiego cnota nie ograniczała się do warstwy szlacheckiej, ale stanowiła „efekt dobrych obyczajów, dostępna w równej mierze dla plebejuszy i dla dobrze urodzonych”⁹⁰. Ciekawe rozróżnienie cnoty politycznej i cnoty moralnej znajdujemy w tekście Goślickiego *O senatorze doskonałym*. Cnota moralna zakładała troskę o „dobre życie”, polityczna zaś — będąca podstawą szlachectwa — gotowość do poświęcenia się dla dobra ojczyzny oraz dbanie o jej rozwój, odzwierciedlające się w działalności publicznej⁹¹. Z kolei Łukasz Górnicki, analizując w *Dworzaniu polskim* zagadnienie szlachectwa, połączył je nie tylko z pojęciem cnoty (która miała wyznaczać dla szlachcica „granicę tego, co dozwolone”⁹²), lecz także wolności i prawa: „Cnota wyrastać miała z wolności, a wolność [...] miała być ograniczona prawem”⁹³. Z licznych i różnorodnych ujęć cnoty przywołajmy jeszcze to, do którego odwoływał się Jan Kochanowski. Według autora *Satyra albo Dzikiego Męża* pojęcie to bowiem odnosiło się do „pierwotnego łacińskiego sensu słowa *virtus* — męstwo”⁹⁴.

⁸⁹ Co ciekawe, Bienkowski zupełnie pominął niuansy związane z rozważaniami Grotowskiego o „Duszy” i „Duchu”. Badacz utożsamiał pojęcia „dusza” i „cnota” — zob. T. Bienkowski, op.cit., s. 98.

⁹⁰ S. Baczewski, op.cit., s.17.

⁹¹ Ibidem, s. 48–49.

⁹² Ibidem, s. 65.

⁹³ Ibidem, s. 67.

⁹⁴ Ibidem, s. 76.

W *Socratesie*... pojęcie cnoty, a przede wszystkim badanie wzajemnych zależności między cnotą i szlachetnym urodzeniem, jeszcze wyraźniej spolaryzowało skrajne przekonania interlokutorów. Temistokles, do tej pory opowiadający się za dziedzicznością szlachectwa, staje się rzecznikiem poglądu, że cnota również jest wartością, którą przekazują przodkowie. Diogenes przeciwnie — wierny tezie głoszącej konieczność jednostkowej zasługi dla bycia szlachcicem dowodzi: „cnoty swojej drugiemu żaden nie daruje” (k. A II [I] v.). Również Temistokles próbuje scharakteryzować prawdziwego szlachcica. Według tego filozofa:

Szlachcic to co Przodkowie Szlachectwa nabyli.
Przez służby które wspólnej ku rzeczy czynili,
Wiernie o niej radzili w pokoju mieszkając
Zaś czasu Wojny od niej Turka odganiając,
Szlachcic też co poćciwie na świecie się rządzi
A od przystojności swej nigdy nie zabłądzi. (k. A II [I] v.)

W wypowiedzi Temistoklesa obserwujemy — obok wyraźnego nawiązania do ówczesnego zagrożenia ze strony Turcji — echa myśli Diogenesa o podejmowaniu wytrwałych starań zmierzających do samodoskonalenia. Temistokles, dostrzegając krytycznie, że „takowych Szlachciców na świecie niewiele/ Nie jest taki który by cnoty wciórniastki miał” (k. A II [I] v.), odwołuje się do powszechnej ludzkiej słabości, sprawiającej, że „każdy człek zgrzeszyć musi co się jedno rodzi/ Tak barzo przyrodzenie w złości się zawodzi” (k. A II [I] v.).

Uwagi Temistoklesa sprowokowały Diogenesa Cynika do jednoznacznego podsumowania: „Sprawy dobre Szlachcica czynią z nas każdego/ K cnocie nie pomoże nic Ojca mieć dobrego” (k. A [IV] r.). W wypowiedzi pojawił się więc ważny problem dbałości o cnotę. Przykłady podane przez tego filozofa wskazują, że cnota nie jest dyspozycją, która — raz zdobyta — pozostaje niezmienna w człowieku. Jest nabywana indywidualnie, własnym staraniem i czynami; jej zachowanie wymaga także stałej troski i uwagi:

Przeto który się Ojców cnotą swych chce chlubić
Tak cnotliwie jak oni tu na świecie ma żyć,
Ociec ci sam dla siebie zacne rzeczy czynił
Aby się przystojności ni w czym nie przewinił,
Do cnoty przyrodzenie to ciągnie każdego
A czyni że nad cnotę nie masz nic miłszego,

Na co jakom powiedział ci ludzie patrzali
Co cnoty nade wszystko świętej pilnowali. (k. A [IV] r.)

Umiłowanie cnoty pozostaje w bezpośrednim związku z renesansowymi pochwałami tej wartości. Typowym przykładem mogą być słowa Stanisława Kołakowskiego, autora dzieła *O prawdziwej szczęśliwości* (1593), wedle którego cnota to „tarcza napewniejsza [...] nieśmiertelności”, czyniąca „żywot błogosławionym”⁹⁵. Diogenes, podkreślając, że „Urodzonym Szlachectwem na darmo sie chlubić/ Gdyż cielesnym nie może Szlachectwo dobrem być” (k. B v.), po raz kolejny zbił argument Temistoklesa, który powoływał się na wspaniałe i waleczne rody przekazujące sobie – niejako naturalnie, bez indywidualnego wysiłku – zarówno szlachetne urodzenie, jak i szlachetne cechy⁹⁶.

Spójnej argumentacji Diogenesa przeciwstawiony jest monotony wywód Temistoklesa, starającego się bronić tezy o dziedziczności szlachectwa. Można zgodzić się z Bieńkowskim, który łączy takie przedstawienie z przekonaniem, że „sympatie i poglądy autora są całkowicie po stronie Diogenesa”⁹⁷. W schematycznej wypowiedzi Temistoklesa znalazł się jednak ciekawy fragment, dotyczący duszy zwierząt i cnoty zwierząt. Zauważając, iż zwierzęta pozbawione są „duszy rozumnej”, przekonuje jednak:

A wždy też w nich jest cnota z przodków iście wzięta,
Lew ma litość wrodzoną gdy kto przed nim padnie
Bez obrazy wszelakiej opuści go snadnie,
Słoń choć wielka bestyja rozum niejaki ma
Mistrza a dobrodzieja swego wszędzie pozna,
A kiedy człek z trafunku na puszczy zabłądzi
Tedy wnet słoń jego ście[żkę] aż do drogi rządzi. (k. B II r.)

W świetle tej wypowiedzi cnota (rozumiana tu jako dobre cechy) zwierząt jest wartością dziedziczną. Skoro zatem – twierdzi filozof – prawo dziedziczenia dotyczy cnoty (wartości najwyższej), musi obejmować także szlachectwo.

⁹⁵ S. Kołakowski, *O prawdziwej szczęśliwości i Błogosławieństwie jako onego dostąpić, i w nim żyć na świecie możemy, z Pisma Świętego, i innych Autorów nauki barzo pocieszne a miłe ludziam nabożnym*, Wilno 1593, k. C3 v.

⁹⁶ Temistokles, doskonale rozeznanym w historii Rzeczypospolitej, przywołuje tu m.in. przedstawicieli dynastii Jagiellonów, „zacznych Kmitów”, Pileckich o „sercu czystym” oraz Łaskich, którzy cechowali się „rozumem z śmiałością łączonym” – zob. J. Grotowski, op.cit., (k. A [IV] v., k. B r.).

⁹⁷ T. Bieńkowski, op.cit., s. 97.

W toczącym się, nieodznaczającym się specjalnie ciekawą argumentacją sporze Diogenes — rzecznik myślenia o cnocie jako wartości, o którą może starać się każdy („Jednaki wszyscy ludzie k cnocie przystęp mają”), ignoruje argumentację Temistoklesa, zarzucając przykładami „niedobrych” szlachciców, którzy — pomimo dobrego urodzenia — prowadzą życie niegodne i zepsute:

Światopełkowie nigdy dobrymi nie byli
Panom a dobrodziejom swym sie sprzeciwili,
Jeden Panu swojemu nie chował Przysięgi
Swego okrutnie w łaźni zamordował drugi,
Zaś Wincenty z Pomorzan Szlachcicem teże był
Co krew z Bracią swoją nieszlachetnie gromił:
A wołał gniewu swemu haniebnie folgować
Niżli sie nad mizerną Ojczyzną zmiłować. (k. B II r.)

Diogenes dosadnie określił taką postawę szlachty:

Więc też owo Szlachcicy, co im dobre sprawy
Śmierdzą, a są brzydliwe uczciwe zabawy
Co owo jedno pełnych a Panien pilnują
L[u]bo ci co nade wszytko pieniądze miłują (k. B II r.).

Podał on także przykłady prawdziwego szlachectwa, które jest związane nie z urodzeniem, ale z dbałością o „zacne sprawy”:

Maro, Cato, Tullius, Szlachcicmi nie byli
Szlachcicmi sie przez zacne sprawy poczynili,
Ludzie Homerusowych Rodziców nie znają
A skąd by był dotychmiast jeszcze sie pytają,
Demostenesowego kto mi Ojca powie
Eurypidesowę zaś Matkę który człowiek wie
A wždy o ich Szlachectwie świadectwo wydają
Zacne sprawy po dziś dzień które jeszcze trwają,
Cnota tedy Szlachcicem czyni z nas każdego
A gdyż tak toć nic na tym Ojca mieć dobrego. (k. B III v.)

Temistokles, jako adwersarz Diogenesa, usiłował jednak bronić tezy o dziedziczności szlachectwa, odwołując się do jednego z atrybutów szlachetnego urodzenia — herbu. Jeśli będziemy mieć na uwadze, iż „uznany za symbol szlachectwa klejnot herbowy nie mógł zawdzięczać swego powstania jakimś nieokreślonym okolicznościom”, ale związany był między innymi z „męstwem

i cnotą, autorytetem monarszym”⁹⁸, nie zdziwi nas wypowiedź Temistoklesa żarliwie przekonującego:

Herbom proszę daj pokój bowiem ty nadano
 Kiedy kogo poćciwie rządzić się widziano,
 Nie występował ich żaden ani wytańcował
 Ale je na Granicach ciężko wygardłował
 [...]
 Ta sława co cnotliwych Ojców naszych była
 Do nas też potomków ich wszystko się skłoniła,
 Tym bowiem okazują Ojcom naszym wdzięczność
 Że nam też wyrządzają co i im poćciwość
 A tym drugie wzbudzają by żyli cnotliwie
 A Ojczyźnie iżeby służyli chutliwie. (k. B [IV] r.)

Analizując dotychczasowy spór Temistoklesa i Diogenesa, należy wyraźnie zaznaczyć, że filozofowie pozostają zasadniczo zgodni co do fundamentalnych wyznaczników szlachectwa: musi się ono odwoływać do cnotliwości, jest również niezależne od odziedziczonych majątków (Temistokles zauważa: „O pieniądze, o miasta, zamki nie mówię nic/ Bo tego by najgorszy przedsię może nabyć” — k. B III v.). Zdziwiał więc Diogenesowe powracanie do wizerunków „szlachciców fałszywych”, opierających się jedynie na „herbiech, na cnocie przodków” (k. B [IV] v.), zaniebujących samodoskonaleniu. W związku z powtarzalnością argumentów dysputa Diogenesa i Temistoklesa przybiera formę monotonna monologów adwersarzy. W wypowiedziach tych warto dostrzec próbę sprecyzowania pojęcia cnoty, podjętą przez Diogenesa. Według filozofa:

Cnota jest nic innego jedno naprawienie
 Rozumu i też w prawą klubę przywiedzenie:
 Byśmy dobrych a zacnych rzeczy nie deptali
 A podłych i nikiemnych zaś nie szacowali. (k. C r.)

Słowa Diogenesa zdają się sugerować, że człowiek nie powinien ufać rozumowi, który — ze względu na swoją niedoskonałość — może mylnie rozpoznawać rzeczywistość. To zaskakujące w ustach filozofa stwierdzenie miało kierować uwagę czytelnika

⁹⁸ M. Kazańczuk, *Staropolskie legendy herbowe*, Wrocław 1990, s. 16. O herbach zob. także: M. Derwich, M. Cetwiński, *Herby, legendy, dawne mity*, Wrocław 1989; B. Milewska-Ważbińska, *Vera nobilitas. Etos szlachecki na podstawie barbarzy staropolskich*, w: *Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Warszawa 2010, s. 177–195.

ku innej kwestii – trudności, jaką sprawia człowiekowi rozpoznanie „prawdziwego” dobra („Często się dobre rzeczy ludziom złymi dają/ Rady się zaś złe w dobrych skórę ubierają” – k. C r.). Cnota zatem ma nie tyle „naprawiać” rozum, ile go wspomagać. Ostatecznie o pierwszeństwie rozumu zaświadcza zalecenie Diogenesa, wedle którego człowiek winien

Nie dać się namiętnościom swym nigdzie uwodzić
Za rozumem Hetmanem czystym zawsze chodzić. (k. C r.)

Dyskusja o szlacheństwie, duszy i cnocie – niewolna od nużących powtórzeń tych samych argumentów, a mimo wszystko istotna – zostaje podsumowana przez Sokratesa. Filozof oznajmia, że cnota i szlacheństwo są ze sobą integralnie związane:

Szlacheństwo wprzód od cnoty swój początek wzięło
Na co się siła ludzi uczonych zgodziło. (k. C v.)

Zależność szlacheństwa od cnoty powoduje, że dziedziczenie szlacheństwa, za którym opowiadał się Temistokles, okazuje się niemożliwe:

Przyszła i do potomków ta uczciwa sława
Iżeby w nich Ojcowska trwała dobra sprawa,
By na sprawy Ojców swych synowie patrzali
A cnotliwych Ojcowskich spraw nasładowali. (k. C v.)

Szlachetne czyny przodków nabierają tutaj nowego znaczenia: stają się dobrym przykładem, wskazówką, według której można postępować, szlacheństwo zaś jest nabywane nie dzięki urodzeniu, ale dzięki cnocie:

Więc Szlacheństwo iż cnotą bywa nabywane
Cnotą też nie czym inszym musi być chowane,
Oto ci, co Szlacheństwo z przodków swoich mają
Niechajże go cnotliwym życi[e]m przystrzegają. (k. C v.)

Sokrates tylko pozornie powtarza prawdy głoszone wcześniej przez Temistoklesa i Diogenesa. Choć obaj filozofowie podejmowali te kwestie, nie formułowali równie przejrzystej konkluzji. Sokrates mówi bowiem:

Bo jeśli z dróg przodków swych nie będą zstępować
Mogą wcale Szlacheństwa potomkom dochować,

Ale jeśli się jako w niecnoty powinie
 Możeć quidem Herb zostać, lecz Szlachectwo zginie. (k. C v.)

Prowadząc wywód o szlachectwie, Sokrates odwołuje się także do Diogenesowej koncepcji o dwoistej naturze człowieka:

Jako człek z ciała, z dusze jest każdy złożony
 Także teże Szlachectwa trzeba z dwojej strony,
 Iżeby zacność Rodu jeszcze z przodków była
 A tę zacność iżeby cnota ozdobiła,
 Jać tu wam szczerą prawdę teraz wyznać muszę
 Iże Szlachcic przez cnoty jako człek przez dusze. (k. C II r.)

Filozof dobitnie podkreśla miejsce cnoty w strukturze wartości, jakim może hołdować człowiek. Pozbawienie człowieka duszy pozbawia go człowieczeństwa, czyniąc tożsamym ze zwierzętami. Podobną relację odnajdujemy w szlachectwie i cnotcie — kto usilnie o nią się nie stara, zostaje pozbawiony prawa ubiegania się o miano szlachcica. Podaje także Sokrates konkretne zalecenia dotyczące „życia uczciwego”, które znajdują odzwierciedlenie w wyznawanej hierarchii wartości:

Niechaj naprzód Szlachcicy Boga wychwalają
 Religiję przodków swych nic nie odmieniają,
 Odmienność Religiję niesie odmienienie
 Też Rzeczypospolitej albo spustoszenie. (k. C II r.)

Hierarchia ta — co szesnastowieczny czytelnik bez trudu dostrzegł — odnosi się wyraźnie do czasów mu współczesnych, targanych niepokojami reformacyjnymi, które nie tylko wprowadzały zamęt w umysły i sumienia ludzkie, ale także zagrażały jedności i spójności Rzeczypospolitej (o ściślejszej zależności pomiędzy zgodą wyznaniową w państwie i jego ugruntowaną pozycją pisał już Kochanowski w *Zgodzie*⁹⁹, później zaś — obok innych autorów — Piotr Skarga w *Kazaniach sejmowych*).

Podsumowując wypowiedzi Temistoklesa i Diogenesa, Sokrates nie tylko próbuje porządkować przytaczane przez nich argumenty, ale także sam kreuje wizerunek idealnego szlachcica. Czytamy zatem:

A iż mie duch unosi co rozumy daje
 Będę mówił Szlachciców szczyrych obyczaje,

⁹⁹ Por. W. Weintraub, *Polityka w poezji Kochanowskiego*, w: *Jan Kochanowski i epoka renesansu*, red. T. Michałowska, Warszawa 1984, s. 13–16.

Na które z podziwieniem poglądacie wielkim
Tychże spraw naśladowcie obyczajem wszelkim. (k. C II r.)

W świetle wcześniejszych rozważań o „Duszy” i „Duchu” znów wypada zastanowić się nad pojęciem, które pojawia się w wypowiedzi Sokratesa, tym bardziej że „duch [...] co rozumy daje” przywodzi na myśl ducha opiekuńczego filozofa — *daimoniona*. Duch ten, „o którym Sokrates wyraźnie mówił, że jest głosem Boga [...], to znaczy głosem, który dochodził do niego od Boga”¹⁰⁰, zarazem sugerował Sokratesowi, czego ma unikać (co czytamy w przekazie Platona) i „pozytywnie podpowiadał, co czynić powinien” (czego dowodzi Ksenofont)¹⁰¹. Mając w pamięci, iż *daimonion* przykuwał uwagę renesansowych pisarzy — choćby Górnickiego jako autora *Demon Socratis*¹⁰² — z dużym prawdopodobieństwem możemy przypuszczać, że właśnie o nim wspominał Grotowski, używając pojęcia „Duch”. „Duch” zatem podpowiadał Sokratesowi, jak miałyby postępować prawdziwy szlachcic. Zalecenia koncentrują się wokół troski o „Rzecz spólną”, którą należy uwolnić „od frasunków wszech”. Jednak przede wszystkim szlachcic winien dbać o pomnażanie cnót:

Jesliś Szlachcic trzebać mieć Szlacheckie forboty
Wstrzymanie, wstyd, roztropność, i też insze cnoty,
Trzeba chciwość porzucić Złota bezecnego
A jąc się poćciwości klejnotu przedniego,
Trzeba też namiętnościom swoim rozkazować
A ciało jako mozesz namocniej zholdować. (k. C II r., C II v.)

Rady Sokratesa opierają się na niekwestionowanym pierwszeństwie dóbr duchowych, których zdobywanie miałyby całkowicie angażować uwagę szlachcica. Pomocne okazują się tutaj poczciwość i rozum, ponieważ — podkreśla Sokrates —

Wszytki rzeczy poćciwość niech sama szacuje
Rozum uczynki wasze niech baczny sprawuje. (k. C II v.)

Wizerunek idealnego szlachcica zaproponowany przez Sokratesa jest zatem przede wszystkim związany z doskonałością

¹⁰⁰ G. Reale, op.cit., s. 361.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Por.: A. Gorzkowski, *Zagadki demonologii. „Demon Socratis” Łukasza Górnickiego*, Kraków 1995; J.Z. Lichański, „*Demon Socratis*” Łukasza Górnickiego. *Z dziejów recepcji Platona w Polsce XVI wieku*, w: *Łukasz Górnicki i jego czasy*, red. B. Noworolska, W. Stec, Białystok 1993, s. 71–84.

moralną i nieustanną kontrolą własnych myśli i poczynań. Przyznanie „świętej cnocie” naczelnego miejsca w życiu szlachcica zastępuje jednak starania o wszelkie inne, pozorne wartości, uznawane za atrybuty szlachty:

Niech nazacniejsza u was będzie święta cnota
Bo kogo ta ozdobi nie potrzeba złota,
Nie potrzeba łańcuchów, nie potrzeba bryżów
Nie trzeba sług ubranych ni perłowych krzyżów. (k. C II v.)

Wieczną sławę — jedną z wartości najmilszych sercu szlachcica — uzyska on właśnie dzięki prawemu żywotowi, który po latach będzie wspomniany przez potomnych w ich „zacnym słowie”. Zapłatą za cnotę jest więc nieśmiertelność imienia:

Śmierć wam nic nie uczyni bo choć umrze ciało
Imię wasze u wszytkich wiecznie będzie trwało. (k. C II v.)

Renesansową dyskusję nad szlachectwem, przedstawioną w dziele Grotowskiego, zamyka zatem wykład Sokratesa o dążeniu do cnoty jako fundamentalnym obowiązku człowieka chcącego zasłużyć na szacny tytuł szlachcica.

Zapomniany dialog *Socrates albo o szlachectwie rozmowa...*, stworzony przez mało znanego autora, nasuwa kilka refleksji. Zawiera charakterystyczne, wręcz typowe dla moralistyki renesansowej ujęcie szlachectwa, cnoty oraz relacji duszy i ciała, wzmocnione dodatkowo typowym dla starożytnych filozofów rysem rygorystyki etycznego. Wprowadzenie postaci filozofów z kolei, tak częste i powszechne w literaturze XVI stulecia, zyskuje w tekście interesujący, synkretyczny kontekst: łączy realia szesnastowiecznej Rzeczypospolitej z ciekawymi — jak wskazano, odmiennymi od pozostałych ujęć — kreacjami starożytnych filozofów, reprezentujących ponadczasowe wartości. Zapomniany tekst Grotowskiego, mimo rozbudowanych, często jednostajnych monologów adwersarzy, pozwala zatem uchwycić cechy typowe dla renesansowej mentalności.

AGNIESZKA RAUBO

**From the history of philosophical syncretism in Renaissance:
Jan Grotowski's *Socrates albo o szlachectwie rozmowa***

The article discusses the philosophical syncretism of the Renaissance time period in a lesser known sixteenth century text of Jan Grotowski

(Grotowski): *Socrates albo o szlachectwie rozmowa*. The author focuses on a description of the parties involved in the dispute, i.e. Socrates, Diogenes and Themistocles. The description of the interlocutors refers both to their antique and Renaissance descriptions. In addition, the issue of nobleness that comes from birth and the one that comes from living a good life is discussed. The notion of virtue as it was presented in Grotowski's work is outlined, as well as the relations between the body, soul and the spirit included in it that influence the interpretation of the notion "nobleness".

Key words: Renaissance, antiquity, syncretism, philosopher, nobleness.

AGNIESZKA RAUBO — doktor, adiunkt w Zakładzie Literatury Staropolskiej i Oświecenia Instytutu Filologii Polskiej UAM. Zajmuje się problematyką filozoficzną oraz kontekstami medycznymi w literaturze polskiego renesansu. Publikowała m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Ruchu Literackim”, „Poznańskich Studiach Polonistycznych. Serii Literackiej” oraz tomie zbiorowym *Kobieta epok dawnych w literaturze, kulturze i społeczeństwie* (Olsztyn 2008).

e-mail: agnieszkaraubo@poczta.fm