

„Kiedy niedawno usunąłem się w domowe zacisze”

Renesansowe i barokowe otium jako miejsce „troski o siebie” (M. de Montaigne, J. Lipsjusz, S.H. Lubomirski)

W klasycznym na gruncie rodzimym studium Barbary Otwinowskiej *Humanistyczna koncepcja „otium” w Polsce na tle tradycji europejskiej* zostały omówione najważniejsze znaczenia antycznej idei „niepróżnującego próżnowania”, jej filozoficzno-kulturowych kontekstów, które zapładniały świat wyobraźni twórców, oddających się różnorodnym praktykom pisarskim¹. Widzenie *otium* jako miejsca zarezerwowanego dla prywatnych przyjemności w polskich badaniach zazwyczaj było łączone z symboliczno-alegorycznymi obrazami ogrodów, z topiką arkadyjską i jej literackimi odniesieniami czy z rekonstrukcją idei epikurejsko-stoickich, zaznaczających się w literaturze polskiej czy obcej². Wskazany nurt badań wiązał się także z eksplikacją różnych odmian humanizmu, czego wyrazem jest sygnowany przez Alinę Nowicką-Jeżową projekt antropologii humanistycznej jako

¹ B. Otwinowska, *Humanistyczna koncepcja „otium” w Polsce na tle tradycji europejskiej*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej i J. Ślaskiego, Warszawa 1980, s. 169-186.

² Zob. przykładowe prace: *Staropolskie arkadie*, pod red. J. Dąbkowskiej-Kujko, J. Krauze-Karpińskiej, Warszawa 2010; K. Krawiec-Złotkowska, „Na początku był ogród...” *Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*, Słupsk 2017; E. Lasocińska, „Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003; też, *Epikurejska idea szczęścia w literaturze polskiej renesansu i baroku. Od Kallimacha do Potockiego*, Warszawa 2014.

podstawy rozumienia i interpretacji dziedzictwa literackiego i kulturowego związanego z wiekami dawnymi³.

Wydaje się, że wspomniane tropy interpretacyjne, mówiąc najogólniej, wpisujące się w porządek historycznoliterackich dociekań oraz w krąg badawczy identyfikowany zbiorczą i niezbyt precyzyjną nazwą *historia idei*, domagają się uzupełnień o nowe odczytania, odnoszące się do niewykorzystanych języków opisu, które mogą być przydatne w reinterpretacji tekstów zdradzających różnorodne uwikłania literackie i kulturowe.

W samym tytule artykułu zazaczyłem kierunek podążania, który może okazać się ważny dla sposobów ujmowania piśmiennictwa (o różnorodnej proveniencji genologicznej) powstałego w kulturze przedoświeceniowej. Wyszukana kategoria „troski o siebie” odsyła do strategii badawczych zawartych w refleksji Michela Foucaulta. Nie czas i miejsce, by dokładnie przedstawić koncepcję autora *Historii seksualności*. Warto jednak wspomnieć, że dzięki niemu dyskurs filozofii antycznej czy chrześcijańskiej zyskał nowe odczytania w kontekście tak szeroko rozumianej antropotechniki⁴. W niniejszym szkicu interesuje mnie tylko spłot idei *otium* i technik siebie, które zostały wyartykułowane w *Hermeneutyce podmiotu*. Foucault pisze:

To właśnie wiodąc życie wiejskie, człowiek znajduje się najbliżej elementarnych potrzeb i podstaw egzystencji, najbliżej owego archaicznego, starodawnego życia minionych wieków, które powinniśmy naśladować. Umożliwia ono jednak praktykowanie wyszukanego *otium*, co oznacza również wykonywanie ćwiczeń fizycznych [...], ćwiczeń będących częścią reżimu. Człowiek spędza zatem życie na *otium*, prowadzi życie, które zawiera w sobie ćwiczenia fizyczne, ale pozostawia też czas na czytanie i pisanie. Ów staż życia wiejskiego jest więc czymś w rodzaju reaktywacji dawnego wzorca Ksenofonta czy Katona, przy czym model ten, zarazem społeczny, etyczny i polityczny, przyjmuje się teraz w charakterze ćwiczenia. To rodzaj wycofania do życia

³ Zob. *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. I. i II. *Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa 2010; zob. wcześniejszy tom: *Humanizm. Historia pojęcia*, pod red. A. Borowskiego, Warszawa 2009.

⁴ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1-3, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000; tenże, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012; tenże, *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Warszawa 2014. Warto w tym miejscu przywołać prace: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992; tenże, *Czym jest filozofia antyczna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000; tenże, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Warszawa 2004. Zob. także: P. Rabbow, *Seelen-führung. Methodik der Exertitien in der Antike*, München 1954.

z innymi, ale dla siebie, po to by lepiej się ukształtować, postąpić naprzód w owej pracy nad sobą samym, by dotrzeć do samego siebie⁵.

Otium jest jednym z elementów kultury siebie, leżącej u źródeł kształtowania się podmiotu w kulturze europejskiej⁶. Aby osiągnąć autonomię i suwerenność podmiotu, trzeba wykonać określoną pracę. W tym wypadku polega ona na odosobnieniu, które umożliwia przebudowę czy modelowanie siebie.

Dla Foucaulta antyczne techniki siebie stanowią swoisty horyzont interpretacyjny dla późniejszych przekształceń wszelkich form *askesis* i maksymy *gnothi seauton* – i te przekształcenia będą mnie interesowały w odwołaniu do trzech pisarzy, którzy wydają się ważni dla literatury doby renesansu i baroku. Będą to Michel de Montaigne, Justa Lipsjusz i Stanisław Herakliusz Lubomirski. Konstelacja ta nie jest przypadkowa, pisano już bowiem o pewnych podobieństwach występujących w tekstach tych autorów, chętnie zarówno odwołujących się do dyskursu stoickiego, jak i przetwarzających antyczne wątki, motywy i idee⁷.

Zacznijmy od Montaigne’a. Autor *Prób* zazwyczaj jest widziany jako jedna z wielu postaci, która na gruncie filozofii wywarła wpływ na nowożytne rozumienie tożsamości, jak chce Charles Taylor, nieodwołalnie powiązane z wewnętrzną refleksyjnością czy subiektywnością⁸, uważnym przyglądaniem się i zapisywaniem własnych konkretnych doświadczeń, nieodłącznych od sfery ciała i codzienności, na co wskazywał Martin Jay⁹. Z kolei Foucault postrzega

⁵ M. Foucault, *Hermeneutyka...*, s. 165-166; por. s. 121, 132, 224, 365, 366, 547.

⁶ Tenże, *Historia...*, s. 146.

⁷ Zob. np. J. Tazbir, *Montaigne wśród Polaków*, „Pamiętnik Literacki” 1996, z. 2, s. 5-20; M. Skrzypek, *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego i jej centralny problem – człowiek w świecie pozorów*, [w:] Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca dzieła, pod red. A. Karpińskiego, E. Lasocińskiej, Warszawa 2004, s. 82-115; J. Dąbkowska-Kujko, *Arkadia filozofów*, [w:] *Staropolskie...*, s. 299-314.

⁸ Charles Taylor zaznacza, że Montaigne konstruuje „narodziny innej formy nowożytnego indywidualizmu, zorientowanej na odkrywanie przez człowieka samego siebie [...]. Dąży ona do określenia tożsamości jednostki przez jej rysy niepowtarzalne, różniące ją od innych jednostek, podczas gdy kartezjanizm przynosi nam naukę o ogólnej naturze podmiotu: owo zaś odkrywanie własnej tożsamości dokonuje się tu raczej poprzez krytyczną subiektywną interpretację samego siebie, a nie na mocy dowodów konstruowanych przez bezosobowy rozum”. Nieco dalej czytamy: „Poszukiwanie tożsamości to poszukiwanie jednostkowej istoty samego siebie. Nie da się jej już określić właściwie w pewnych ogólnych kategoriach definiujących podmiot ludzkiego działania, takich jak dusza, rozum czy wola. Wciąż pozostaje bowiem pytanie o mnie samego i dlatego właśnie myślę o sobie jako o podmiocie” – Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., wstęp i posłowie A. Bielik-Robson, Warszawa 2012, s. 339 i 342.

⁹ M. Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008, s. 44-51.

Próby jako wyraz XVI-wiecznej etyki powrotu do siebie¹⁰. W zakończeniu jednego z esejów Montaigne'a, zatytułowanego *O próżności*, znajdziemy charakterystyczne dla jego dyskursu ponowienie antycznej dyrektywy, znanej z zapisu wyrzeźbionego na frontonie świątyni Apollina w Delfach. Renesansowy filozof interpretuje ją w kontekście samopoznania i iluzji, ambiwalentnego usytuowania podmiotu, zawieszzonego między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne:

Oto powszechne mniemanie i obyczaj, aby patrzeć gdzie indziej niż w siebie, bardzo nam są zbawienne i pożyteczne. Jest to przedmiot pełen niezadowolenia; widzimy w nim samą nędzę i próżność. Aby nas nie udręczać, natura bardzo sposobnie powiodła działanie naszego wzroku na zewnątrz. Naprzód płyniemy z prądem, ale zwrócić nasz bieg ku sobie to ruch wielce uciążliwy: toć i morze mąci się i kłębi, kiedy wraca w swoje granice. Patrzcie, powiada każdy, na odmiany nieba, patrzcie na ludzi, na sprzeczkę tego, na puls owego, na testament tego inszego; słowem, patrzcie zawsze wysoko lub nisko, albo na bok, albo przed, albo za siebie. Wielce sprzeczny z obyczajem zaiste był ów rozkaz, dany niegdyś przez bóstwo w Delfach: patrzcie w siebie, poznajcie siebie, dierźcie się siebie: waszego ducha i waszą wolę, które się trawią gdzie indziej, sprowadźcie do siebie; rozplywacie się, rozpraszacie się: stęćcie się, umocnijcie: świat was zdradza, rozprasza was, kradnie was wam samym¹¹.

Fragment ten wydaje się decydujący dla rozważań Montaigne'a. Konfrontuje on dwie postawy: pierwsza to ucieczka od zajmowania się sobą, wyrażana za pomocą skonwencjonalizowanej retoryki kierowania spojrzenia ku niestałej rzeczywistości (stereotypowe obrazy zmian zachodzących w przyrodzie), druga wypływa wprost z realizacji zasady *gnothi seauton*. To o niej pisze autor, stosując szereg impresywnych zwrotów („patrzcie”, „poznajcie”, „dierźcie”) wzywających do troski o siebie. Należy też dodać, że odseparowanie od tego, co może zakłócać spójność podmiotu, przynależy do języka antropotechniki, który śledził nie tylko Foucault, ale również Peter Sloterdijk¹². Montaigne będzie zatem próbował uchwycić znaczenie samotności dla refleksji i prób

¹⁰ M. Foucault, *Hermeneutyka...*, s. 247.

¹¹ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 755-756.

¹² P. Sloterdijk, *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, wstęp A. Żychliński, Warszawa 2014.

zglębienia siebie i świata¹³ oraz przestrzeni *otium* jako podstawowego wymiaru egzystencji. W eseju *O beczynności* czytamy:

Kiedy niedawno usunąłem się w domowe zacisze, mając postanowienie, o ile mi będzie możebne, nie zaprzętać się inną rzeczą, jak spędzić w spokoju i ustroni to niewiele, co mi zostało do życia, zdawało mi się, że nie mogę uczynić nic pomysłniejszego dla swego ducha, niż zostawić go w zupełnej beczynności, iżby się mógł zabawiać sam ze sobą i wzmocnić się, i osiąść w sobie¹⁴.

Odwołanie do *otium*, mającego swe antecedencje w pismach Seneki czy epikurejczyków, jest jednak związane z przywołaniem tej przestrzeni jako upragnionej. Nie można jej osiągnąć bez wysiłku wewnętrznego, walki związanej z agonicznym stosunkiem do samego siebie. Przewycięzenie siebie jako gwarancja spokoju duszy (*tranquilitas animae*) nie jest łatwe. Nawet w przestrzeni domowego zacisza budzą się namiętności. Montaigne, na zasadzie egzemplum, przywołuje skonwencjonalizowany wizerunek zwierzęcia – znak nieokiełznanych żądz: „I spodziewałem się, że teraz będzie mu to łatwiejsze, ile że stał się z czasem stateczniejszy i dojrzałszy, ale widzę, [...] iż przeciwnie, stawszy się jako koń urwany z uzdy, sto razy żwawiej ugania sam z siebie”¹⁵. Dla autora *Prób* koncentracja na sobie jest zatem punktem wyjścia do konstruowania wypowiedzi o tym, co stanowi projekcję wyobraźni, zmysłów i namiętności, oraz o tym, co świadczy o ujawnieniu prawdy, nieodłącznej od własnego doświadczenia, na trwałe związanej z „obcowaniem ze sobą”, „wchodzeniem w siebie”¹⁶.

Wyzyskane fragmenty esejów Montaigne’a pokazują, że kategoria *otium* (spoczynku, schronienia) jawi się jako pewna możliwość ludzkiej egzystencji uwikłanej w sprzeczności istnienia i poznawania świata. Francuski filozof będzie bowiem eksplorował, zgodnie z tytułem swych rozważań, różne stanowiska i opinie, by konstruować własny, niepowtarzalny sąd jako wyraz, o czym już wspominałem, indywidualnego doświadczenia. *Otium* rozumiane jako samotność czy miejsce samopoznania stanowi postulat poszukiwania prawdy o sobie. „Obcowanie ze sobą” nie jest jednak „naturalną” pozycją podmiotu,

¹³ Zob. tamże, s. 192. („Cel samotności jest [...] jeden, mianowicie żyć bardziej swobodno i wedle siebie samego”). Warto w tym miejscu przywołać monografię G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.

¹⁴ Tamże, s. 48.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 291.

ale wymaga nieustannych ćwiczeń, zabiegania o porzucenie zwodniczych iluzji i namiętności, które stanowią przeszkodę dla rzetelnego „odmalowania” siebie, zakładanego celu książki francuskiego filozofa.

Stała dyspozycja do śledzenia poruszeń duszy i ciała, namysł wreszcie nad antyczną tradycją poznania siebie w kontekście myślenia o *otium* to element rozważań flamandzkiego pisarza Justy Lipsjusza, który jest autorem dwóch najbardziej znanych i poczytnych tekstów: *Dwie księgi o stałości, które zawierają przede wszystkim słowa otuchy w sytuacji powszechnych nieszczęść* (*De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*) oraz *Sześć ksiąg polityki, czyli nauki dotyczącej państwa* (*Politicorum sive civilis doctrinae libri VI*), wydanych w Lejdzie odpowiednio w 1584 i 1589 roku. Ten niezwykle utalentowany myśliciel kojarzony z tradycją humanistyczną próbował przede wszystkim pogodzić myśl Seneki z chrześcijaństwem. Jego pisma oddziaływały zarówno na pisarzy zachodnioeuropejskich, jak i rodzimych¹⁷. Stanowiły punkt odniesienia do refleksji antropologicznej i etycznej. Nie interesują nas jednak w tym miejscu zręby myśli Lipsjusza i mapa ich oddziaływań, ale to, jakie rejestry znaczeniowe aktualizuje filozof, pisząc o miejscu odpoczynku. Należy zaznaczyć, że Lipsjusz słynął z zamiłowania do ogrodów, to one stanowiły podstawowe miejsce jego intelektualnej aktywności. Miłość do ogrodów była równocześnie znakiem miłości do książek¹⁸.

Pochwałę *otium*, inkrustowaną odniesieniami do Seneki czy do innych tekstów kultury, Lipsjusz zawarł w dziele *De constantia*, napisanym w formie dialogu między autorem a przyjacielem Langiuszem, pełniącym rolę nauczyciela i wskazującego drogę do spokoju ducha. W części wtórej tego utworu czytamy:

A zaprawdę dobra i chwalebna jest ta zabawa twoja, miły Langi, w rzeczach ogrodowych. Zabawa taka, że jeśli się nie mylę, każdy cnotliwy i skromny ku niej się ma z samego przyrodzenia. A na to dowód [...]. Czytasz Pismo Święte. Tam obaczysz, że zaraz z nastaniem świata ogrody nastały [...]. Czytasz pisma nieświęte. Oto ogrody Adinidy, Alcinoa, Tantalitów, Hepserydów, o których przypowieści i bajki. [...] Nuż między dawnymi Grekami i Rzymianymi małoż osób znacznych pokaże, którzy inszym frasunkom pokój dawszy, tym się sami bawili. Między innymi – jednym słowem – wszystkie filozofy

¹⁷ Zob. szerzej A. Borowski, *Lipsjanizm*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, pod red. T. Michałowskiej, przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1998, s. 441-443; J. Dąbkowska-Kujko, *Justusz Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010.

¹⁸ J. Dąbkowska-Kujko, *Justusz Lipsjusz...*, s. 64.

i mędrce, które odemknąwszy się od szalonego rynku i miasta, zawarli się w ogrodach¹⁹.

Ten inicjujący fragment rozdziału II o ogrodach, skonstruowany zgodnie z topiką wstępu (stąd odwołania do tradycji biblijnej czy mitycznej), ma na celu prezentację antycznego modelu egzystencji, który przede wszystkim dla Lipsjusza opiera się na równowadze życia aktywnego i kontemplatywnego. Równowaga pomiędzy tym, co publiczne a prywatne, do której zresztą będzie wzywał flamandzki myśliciel, stanowi niezbywalny element troski o siebie. Wiąże się ze swoistą – jakby powiedział Foucault – stylistyką życia, która nie ma charakteru egalitarnego i dotyczy ludzi nieprzeciętnych i wielkich.

Ogród to nie tylko miejsce estetycznej kontemplacji natury, ale to przede wszystkim miejsce służące niepróżnującemu próżnowaniu. Dla Lipsjusza, idącego tropem Seneki²⁰, przestrzeń hortulusa winna być symbolicznym obrazem pragnienia osiągnięcia doskonałości moralnej. Troska o siebie nie polega bowiem na gnuśności, ale na pielęgnowaniu cnót. W dalszej części dzieła *O stałości* czytamy:

Bo ogrody są myśli nagotowane, nie ciała; ku oczerstwieniu onej, nie ku rozpuszczeniu tego, i ku zdrowemu niejakiemu miejscu, gdzie byśmy od troski i kłopotów ustąpili. Uprzykrajają ci się ludzie? Tu będziesz u siebie. Zabawa cię upracowała? Tu się ochłodzisz, gdzie umysł na pokarm odpoczynku, a od wiatru tego czystego przychodzi jakoby duch nowego żywota. Przeto, czy widzisz one dawne mędrce? Mieszkali w ogrodach. Widzisz uczone i ćwiczone dusze tego wieku? Kochają się w ogrodach [...]. Oto masz [...] prawdziwe używanie ogrodów [...], rozmyślanie, czytanie, pisanie [...]. To u mnie jest dom muz, to szkoła, to plac mądrości. Tam albo poważnym jakim i tajemnym czytaniem serce swoje napełniam, albo zasiewam dobrymi myślami. [...] Ilekroć tam wnidę, odsyłam precz wszystkie moje troski i [...] wzgardzam tego gminu marne zabawy i tę wielką próżność, która jest w rzeczach²¹.

Autor *Politicorum sive civilis* ponawia dobrze znane z literatury stoickiej wątki, koncentrujące się na zestawie ćwiczeń, w skład których wchodziły

¹⁹ J. Lipsjusz, *O stałości ksiąg dwoje, barzo rozkoszne i użyteczne*, przeł. J. Piotrowicz, Kraków 1649, s. 65.

²⁰ Nie będę rozwijał tego wątku – zob. trafne uwagi J. Dąbkowska-Kujko, *Arkadia...*, s. 300-301.

²¹ Tamże, s. 71-72.

zarówno rozmyślanie, czytanie, jak i pisanie. Ogród jest emblematem specyficznej formuły życia, opartej na zdecydowanie elitarnym przywileju bycia „u siebie”, zajmowania się sobą²².

Zawarty w dziele *O stałości* wizerunek ogrodu podporządkowany został również wizji mędrca (przeciwstawionego gminowi), który swoje spojrzenie zwrócił ku samemu sobie, tym samym osiągając upragnioną ataraksję, doskonałą komunikację z porządkiem świata, *logosem*:

Nic z tego – obwarowawszy się i zamknąwszy od wszystkich rzeczy powierzchownych, w sobie bywam, nie mając żadnego starania oprócz jednego, abych złamawszy i podbiwszy ten umysł, prawemu rozumowi i Bogu poddał, a umysłowi insze rzeczy ludzkie. Abych, kiedykolwiek on nieodmienny a mój dzień przyjdzie, przyjął go prostym czołem, a nie smutnie, a zszedł z tego żywota nie jako wyrzucony, ale jako wypuszczony. To jest moja zabawa w ogrodziech, miły Lipsi, te owoce, których bych nie dał, pókim zdrów na umyśle, za wszystko skarb Persów albo Indów²³.

Zastosowane figury „odseparowania” i „zamknięcia”, jak oznaka skupienia, koncentracji, zostają połączone z charakterystycznymi dla dyskursu stoickiego ćwiczeniami opanowywania lęku przed śmiercią. Lipsjusz w swych fragmentach o ogrodzie nie tylko zawiera, znane z antyku, podstawowe techniki siebie, ale uruchamia jeszcze jeden ważny wątek wybrzmiewający w cytowanym wyżej zdaniu: „W sobie bywam, nie mając żadnego starania, oprócz jednego, abych złamawszy i podbiwszy ten umysł prawemu rozumowi i Bogu poddał, a rozumowi insze rzeczy ludzkie”. Wątek ten, osadzony nie tylko na stoickich przeświadczeniach, ale i chrześcijańskiej adaptacji stoickiego ideału mędrca, prowadzi wprost ku trzeciemu bohaterowi niniejszego szkicu, Stanisławowi Herakliuszowi Lubomirskiemu.

Tematyka prywatności jako jeden z ważnych elementów doświadczenia zarówno biograficznego, jak i pisarskiego Lubomirskiego została doskonale uchwycona przez Adama Karpińskiego. Uczony zanotował:

Trzy interesujące pawilony – Łazienka, Arkadia, Ermitaż – postawione zostały w Ujazdowie w latach osiemdziesiątych i były częścią realizacji większego projektu ogrodowego, nad którym prace rozpoczął Lubomirski zostawszy marszałkiem nadwornym koronnym w roku 1674. [...] Poza fragmentami

²² M. Foucault, *Hermeneutyka...*, s. 121.

²³ J. Lipsjusz, *O stałości...*, s. 72.

Łazienki nic bowiem do naszych czasów nie dotrwało, a dokumentacja, którą znajdujemy w archiwum Tylmana z Gameren [...], nie może odpowiedzieć na wszystkie pytania, zarówno w kwestiach szczegółowych, jak i – a może zwłaszcza – gdy idzie o zamysł, ideową koncepcją pawilonów.

Tymczasem najciekawsze może być właśnie pokazanie, że te trzy pawilony stanowią całość w sensie ideowym, że zostały wymyślone, zaplanowane jako swego rodzaju świat prywatny Lubomirskiego²⁴.

Karpiński, co prawda, ukazał ideowe zaplecze związane z budowaniem miejsc osobnych, które tak mocno zaznaczyło również piśmiennictwo autora *Teomuzy*, ale w tym szkicu będzie nas ono interesowało jako swoisty zapis rozważań antropologicznych, będących mutacją antycznej idei samopoznania.

W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* nieprzypadkowo tytułowi bohaterowie konwersują w przestrzeni ogrodu. Staje się on miejscem „roztropnych zabaw”, wymiany myśli, namysłu nad kondycją człowieka²⁵. Lubomirski wprowadził także dwa interesujące motywy, które wymagają namysłu. W *Rozmowie XII* zawarty został obszerny dyskurs poświęcony próżnowaniu. Właściwie został on zbudowany z różnych cytatów, nawiązań do topiki odpowiedzialnej za deskrypcję *otium*²⁶. Jego pochwała łączy się z kreowaniem ideału wielkiego człowieka, zmierzającego do zachowania dyspozycji moralnych łączących się ze spokojem ducha:

Pokój zaś i próżnowanie są sobie rzeczy podobne, dlatego Bóg Salomono-
wi spokojnemu obiecał miłe i rozumne próżnowanie. *Paci ficus vocahitur. Et pacem, et otium dabo in Israel cunctis diebus eius.* Kto temi czasy nie robi, choćby był najspokojniejszy, nie ma chwały. Ale i w tym jakie jest oszukanie! Pracuje drugi i sili się, a przecię nic nie robi. Drudzy z wielkim potem lada co czasem zrobią: *magno conatu nugas*: lepiej by czasem uczynili, kiedy by mądrze próżnowali: *melius est honeste otiari, quam nihil agere.*

²⁴ A. Karpiński, *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”. O arkadiach S.H. Lubomirskiego*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, A. Karpińskiego, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 384-385. Zob. także monografię: G. Raubo, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań 1997.

²⁵ Zob. S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006, s. 25, zob. np. s. 33, 61, 123.

²⁶ Szerzej pisał o tym W. Pawlak, *Otium litteratum – lectio, excerptio, repetitio, compilatio? Przyczynek do dziejów siedemnastowiecznej kultury literackiej*, [w:] *„Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie”*. *Świat prozy staropolskiej*, pod red. E. Lasocińskiej, A. Czechowicz, Warszawa 2008, s. 252-268.

Przystojne próżnowanie zowie się zabawa ludzka bez występku do ukontentowania umysłu swego obrócona. To próżnowanie jest znacznych i wielkich ludzi, którzy, narobiwszy się i napracowawszy dla pospólstwa, muszą mieć jeden moment, w którym by sobie popróżnowali²⁷.

Troska o siebie, podobnie zresztą jak u Lipsjusza, wymaga zharmonizowania publicznych obowiązków oraz prywatności. Lubomirski ponawia grecki ideał *paidei*, tak mocno związany z kształtowaniem i budowaniem siebie *pro publico bono*. Miejsce odpoczynku nie jest znakiem dezercji z aktywnego życia, ale jego potwierdzeniem i wzmocnieniem:

Wielka zaprawdę fatyga ludźmi kierować, fortuną pospolitą szafować, na oczach świata pracować, świat dźwigać i nigdy go nie zdejmując, dobrowolny ciężar ponosić! *Quam arduum, quam subiectum fortunae regendi cuncta onus*. Łacinnicy nie bez przyczyny sprawy i traktowania publiczne nazywają *negotia*, jakoby chcieli rzec, że *negotia negant otia*, to jest że wielka sprawa zabrania próżnowania. Ludzie znaczni, kiedy mają sprawy wielkie, służą światu, kiedy je odprawiają, służą sobie. Uciechy ich są najmiłsze w rzeczach małych i pospolitych, bo się im rzadko tym drobiazgiem bawić dostaje²⁸.

Lubomirski nie tylko dokonuje wyjaśnienia znaczeniowych konfiguracji maksymy *otium post negotium*, ale wyzyskuje pierwotne rozumienie „osobności” jako miejsca skierowania uwagi na siebie. „Ludzie znaczni, kiedy mają sprawy wielkie, służą światu, kiedy je odprawiają, służą sobie” – czytaliśmy wyżej. Wykorzystana fraza odnosi się zatem do zasady fundującej rozumienie delfickiego zalecenia skontaminowanego z regułą „nie wolno ci zapominać o sobie”²⁹.

Czytanie, pisanie, konwersacje jako formuły ćwiczeń umiejętnego postępowania ze sobą to stały repertuar opowieści o niepróżnującym próżnowaniu³⁰. W dziele Lubomirskiego są one związane, jak się okazuje, nie tylko z inspirującą rolą stoicyzmu. Świadczy o tym fragment *Rozmowy X*, w którym czytamy:

²⁷ S.H. Lubomirski, dz. cyt., s. 222.

²⁸ Tamże, s. 223.

²⁹ M. Foucault, *Hermeneutyka...*, s. 25.

³⁰ Zob. S.H. Lubomirski, dz. cyt., s. 225.

Ma w sobie coś słodkiego i miłego, ile u ludzi wielkich, umyślna podczas osobność, którzy albowiem zabaw i konwersacyj ustawicznych aż do uprzykrzenia pełni, jednej godziny dla siebie wolnej mieć nie mogą, muszą być radzi, kiedy się im przed pospolitym gminem skryć i uczciwie schronić dostanie. O, jako często wielkim monarchom pożądane były pustynie i klasztory! [...] To właśnie przy dokończeniu obiadu, w pustyni pod cienistymi świrkami siedząc, rozważali z sobą Artakses i Ewander wespół i z ojcem Elizeuszem, wspominając jako Karol Piąty cesarz ostatek dni życia swego na pustyni eskuryjańskiej przepędził, [...]. Artakses przypomniał też znacznego jednego człowieka, świeżo zmarłego go we Francyje, to jest pana d'Andylli, ojca pana z Pomponii, wielkiego ministra króla francuskiego Ludwika Czternastego, który także, oddalwszy się od wszystkich prac dworskich, na jednym wesołym miejscu obrał sobie pustynią i przez siłę lat skromnie żywot swój tamże skończył, największą część intraty swojej na pobożne uczynki obróciwszy. Co usłyszawszy, Ewander (bo go znał bardzo dobrze) począł czynić relacją życia jego ojcu Elizeuszowi, jako był u niego w tej pustyni, jako siłę uczonych i wielkich rzeczy napatrzył się i nasłuchał³¹.

Nieprzypadkowo polski autor wprowadza postać ojca Elizeusza, który zrezygnował z dobrodziejstw doczesnego świata na rzecz wycofania się w przestrzeń samotności. Sam literacki zapis jest świadectwem rzeczywistego spotkania Lubomirskiego z czołowym przedstawicielem jansenizmu, Robertem Arnauldem d'Andillym, które miało miejsce podczas wędrowki autora *Ermidy* po Francji w latach 1660-1662. Trudno rozstrzygnąć, jakich „uczonych rzeczy nasłuchał” się Lubomirski, ale mógł zetknąć się z intelektualnym niepokojem związanym z myślą kartezjańską i jej różnymi odcieniami³². W każdym razie, zdaniem Stanisława Mossakowskiego, zbudowany przez autora *O znikomości rad* ermitaż był nasycony surową pobożnością³³. Warto w tym miejscu na zasadzie porównania przywołać jansenistyczną pochwałę odosobnienia:

I przeciwnie samotność dlatego wydaje się nudna większości, bo oddzielając ich od widoku innych osób, pozbawia ich też widoku ich sądów i myśli. Wtedy

³¹ Tamże, s. 178.

³² Zob. B. Otwinowska, *Metafizyka pana na Ujazdowie*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, pod red. C. Hernasa, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 201-220.

³³ S. Mossakowski, *Mecenat artystyczny Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1982, s. 65; zob. także: A. Karpiński, dz. cyt., s. 394-397.

serce ludzkie jest puste i wygłodzone [...]. Jedyne religia chrześcijańska mogła sprawić, by samotność była przyjemna, uczy bowiem pogardy dla owych pustych idei, a zarazem daje ludziom inne godniejsze przedmioty, którymi mogą oni zająć swój umysł i wypełnić serce, nie potrzebując przy tym widoku innych ludzi ani obcowania z ludźmi³⁴.

Fragmenty te doskonale pokazują, jak antyczna idea *otium* podlega swoistej rekonfiguracji, staje się miejscem izolacji, które ma kierować uwagę człowieka w stronę nieskończoności. Lubomirski w usta ojca Elizeusza wkłada następujące słowa:

Widzę, że im kto bardziej skosztował wszystkiego na świecie, tym większą marność upatrzywszy w tym wszystkim, co widział i traktował, tak się stawa w umyśle swym umiarkowanym, że na koniec w kontempacyjnej umysłu swego utopić się musi, zważając żywot i wieczność³⁵.

Zwróćmy uwagę na przemieszczenie idei samopoznania. Skierować wzrok ku sobie oznacza przede wszystkim odwrócić go od innych i skierować ku Bogu.

Rozmowa X, obejmująca, jak wiadomo, rozważania antropologiczne, byłaby zatem świadectwem refleksji nad znaczeniem życia kontemplatywnego, które zostanie wyartykułowane w późnym dziele *De remediis animi humani*. Oto pierwszy fragment otwierający rozważania koncentrujące się już nie na *otium* jako wyrazie autonomii podmiotu, ale jako mentalnej przestrzeni służącej do komunikacji ze Stwórcą: „Jako albowiem stać się nie może, ażeby na palcach pożącanego zawsze nie miało zostać cokolwiek ze złota, tak człowiek ustawicznie czytający, piszący albo myślący o Bogu niepodobna, ażeby z dotknięcia tak wielkiej dobroci nie miał jakiego pożytku odnieść”³⁶. Z kolei w innym miejscu czytamy: „Z poznania siebie samego postępuje człowiek dla uwagi i poznania Boga; z poznania do miłości onegoż, z miłości do zjednoczenia, i ze zjednoczenia do żywota. Człowieka tedy najpierw takim sposobem uważać potrzeba”³⁷. W zdaniu tym odsłania się istota rozważań Lubomirskiego. Są one związane z adaptacją, przynajmniej w tym tekście,

³⁴ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Rohmanowa, Warszawa 1958, s. 108.

³⁵ S.H. Lubomirski, dz. cyt., s. 178.

³⁶ Tenże, *Momenta ostatnie życia... albo Książka nazwana Repertorium opuscula*, Warszawa 1707, s. 1-2.

³⁷ Tamże, s. 176.

zdecydowanie chrześcijańskiej idei troski od siebie, wedle której podmiot odkrywa siebie, dochodzi do siebie poprzez poznanie swego usytuowania w obliczu Stwórcy³⁸.

* * *

Szkic ten jest tylko próbą nakreślenia swoistej drogi, którą podążała grecka i rzymska idea samopoznania identyfikowana przez Foucaulta jako troska o siebie. Celem niniejszego artykułu było zatem wstępne ukazanie związków różnorodnych technik siebie z *otium*, o którym wypowiadali się Montaigne, Lipsjusz i Lubomirski. Starałem się też ukazać, że antyczna kategoria troski o siebie zwłaszcza w kulturze baroku, na przykładzie utworów Lubomirskiego, chętnie sięgającego do pism swych poprzedników, uległa modyfikacji i wpisała się w obszar religijnych przeformułowań. Barok bowiem to epoka duchowych ćwiczeń, nie tylko wypływających z tak silnie oddziałującego modelu igancjańskiego, ale także stoickiego, które wciąż czekają na interpretację w kontekście szeroko rozumianej antropotechniki.

■ Bibliografia

- Arnauld A., Nicole P., *Logika, czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Rohmanowa, Warszawa 1958.
- Borowski A., *Lipsjanizm*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, pod red. T. Michałowskiej, przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1998.
- Dąbkowska-Kujko J., *Justusz Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012.
- Foucault M., *Historia seksualności*, t. 1-3, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Rządzenie żywymi*, przeł. M. Herer, Warszawa 2014.
- Hadot P., *Czym jest filozofia antyczna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.
- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Warszawa 2004.
- Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. I. i II. *Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa 2010.

³⁸ Przywołanie *De remediis animi humani* traktuję jako zamknięcie uwag o Lubomirskim, które wymagają dopełnienia i szerszego namysłu choćby w kontekście innych utworów: np. *Adverbia moralia* czy *Decymka myśli świętych*.

- Humanizm. Historia pojęcia*, pod red. A. Borowskiego, Warszawa 2009.
- Jay M., *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Kraków 2008.
- Karpiński A., *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”. O arkadiach S.H. Lubomirskiego*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, A. Karpińskiego, M. Hanusiewicz, Lublin 1995.
- Krawiec-Złotkowska K., „*Na początku był ogród...*” *Wirydarze w polskiej poezji barokowej na tle kultury dawnej Europy*, Słupsk 2017.
- Lasocińska E., „*Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem*”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003.
- Lasocińska E., *Epikurejska idea szczęścia w literaturze polskiej renesansu i baroku. Od Kallimacha do Potockiego*, Warszawa 2014.
- Lipsjusz J., *O stałości ksiąg dwoje, barzo rozkoszne i użyteczne*, przeł. J. Piotrowicz, Kraków 1649.
- Lubomirski S.H., *Momenta ostatnie życia... albo Książka nazwana Repertorium opuscula*, Warszawa 1707.
- Lubomirski S.H., *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006.
- Minois G., *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.
- Montaigne M. de, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004.
- Mossakowski S., *Mecenat artystyczny Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, pod. red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1982.
- Otwinowska B., *Humanistyczna koncepcja „otium” w Polsce na tle tradycji europejskiej*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej i J. Ślaskiego, Warszawa 1980.
- Otwinowska B., *Metafizyka pana na Ujazdowie*, [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, pod red. C. Hernasa, M. Hanusiewicz, Lublin 1995.
- Pawlak W., *Otium litteratum – lectio, excerptio, repetitio, compilatio? Przyczynek do dziejów siedemnastowiecznej kultury literackiej*, [w:] „*Wszystko tu najdzie, co wy macie w głowie*”. *Świat prozy staropolskiej*, pod red. E. Lasocińskiej, A. Czechowicz, Warszawa 2008.
- Rabbow P., *Seelen-führung. Methodik der Exertitien in der Antike*, München 1954.
- Raubo G., *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań 1997.
- Skrzypek M., *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego i jej centralny problem – człowiek w świecie pozorów*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca dzieła*, pod red. A. Karpińskiego, E. Lasocińskiej, Warszawa 2004.
- Sloterdijk P., *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, wstęp A. Żychliński, Warszawa 2014.
- Staropolskie arkadie*, pod red. J. Dąbkowskiej-Kujko, J. Krauze-Karpińskiej, Warszawa 2010.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., wstęp i posłowie A. Bielik-Robson, Warszawa 2012.
- Tazbir J., *Montaigne wśród Polaków*, „Pamiętnik Literacki” 1996, z. 2, s. 5-20.

Słowa kluczowe: samopoznanie, *otium*, troska o siebie, literatura renesansu i baroku

- “When I recently removed myself from home privacy”. Renaissance and baroque *otium* as a place of “caring for oneself” (M. de Montaigne, J. Lipsjusz, S.H. Lubomirski) (summary)

Keywords: self-knowledge, *otium*, care of the self, baroque and renaissance literature

The aim of this article was to show the connection of various techniques of the self with *otium*, which Michel de Montaigne, Justa Lipsjusz and Stanisław Herakliusz Lubomirski wrote about. Moreover, on the basis of Lubomirski’s writings, I tried to prove that the ancient category of caring of the self, especially in the Baroque culture, has been modified in the area of religious re-evaluations. Baroque is the age of spiritual exercises, not only from the Ignatian’s model, but also from the Stoic one, which are still waiting for interpretation in the context of widely understood antropotechnics.