

Zaborowski, Robert

Blaski i mroki libertynizmu

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 46/4, 145-151

2001

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



BLASKI I MROKI LIBERTYNIZMU

Alain M o t h u (red.): *Révolution Scientifique et Libertinage*. Brepols 2000
Turnhout 312 s.

Praca składa się z trzynastu różnej wielkości studiów, poprzedzonych przedmową Michela Blay i wprowadzeniem redaktora. Całość została zaopatrzona w indeks nazwisk i krótką notę o autorach. Michel Blay określa syntetycznie zadanie zbioru: „przemyśleć na nowo XVII wiek [...]“. Zbiór ma „stanowić lekcję metodologii“ (s. 5). We wprowadzeniu Alain Mothu zwraca uwagę, że w XVII wieku „widzi się bardzo chrześcijańskich ludzi nauki, którzy otwierają się na tolerancję moralną i religijną“ (s. 8).

Pierwsze studium Isabeli Pantin z Uniwersytetu Paris X i pracującej w Obserwatorium Paryskim poświęcone jest Galileuszowi („Rozprościć ciemności które pozostają jeszcze do przebicia“. *Galileusz, zwyciężający Kościół i Republika filozofów*). Autorka stawia pytanie, czy Galileusz był libertynem. Od początku daje odpowiedź negatywną i próbuje oczyścić Galileusza z podejrzeń. Galileusz zostaje więc przeciwstawiony Giordanowi Bruno: „Galileusz nie był ciekawskim, otwartym na wszystko“ (s. 14). Jako argument autorka podaje fakt rehabilitacji uczonego przeprowadzonej w 1992 r. przez Watykan. Zwraca uwagę na ciekawą zależność, że „kopernikanizm w czasach Galileusza był postrzegany przez katolików jako doktryna protestancka“ (s. 21). Galileusz, choć nie chciał być kopernikaninem (por. s. 29), dokonał swoistej „italianizacji Kopernika“ (s. 22). Sam Galileusz bolał nad tym, że został skazany i zidentyfikowany z wrogami Kościoła. W studium opisane zostały kulisy procesu Galileusza, okoliczności druku jego dzieł i zachowania Galileusza po skazaniu, kiedy nie zapomniał o swojej sympatii dla słuchaczy włoskich i katolickich, choć – co jest jednym z paradoksów – „przyjął pomoc heretyków, ich przyjaźń i nie sprzeciwiał się ich interpretacjom jego dzieła“ (s. 31). I. Pantin przypomina, że Galileusz bywał porównywany w swoim czasie do Prometeusza niosącego ludziom światło. Sytuacja Galileusza była spowodowana warunkami, w których żył, gdyż w jego czasach „pomiędzy wolnomyślicielem i dobrym katolikiem nie było miejsca dla reformatora“ (s. 34).

Studium Armanda Beaulieu z C. N. R. S. poświęcone zostało *Mnichowi o niezależnym umyśle (Un Moine à l'esprit libre)*. Marin Mersenne z zakonu św. Franciszka przejawiał wrażliwość i inteligencję, które zaprowadziły go stopniowo od apologetyki naukowej do światlejszego katolicyzmu, to jest takiego, który

uznał za możliwy do przyjęcia przez niewierzących (por. s. 35). Według autora postawa ta jest nowatorska i zakłada nową umysłowość: „trzeba szukać prawdy ponad tym, co mówiono dotąd. Nauka musi się kontrolować. Biblia wymaga wyjaśnienia. Religia trwa nadal. [...] Wolność myślenia jest koniecznością.“ (s. 35). Celem artykułu jest podkreślenie niektórych zachowań uczonego i zrozumienie znaczenia nauki dla niego. Mersenne, który sam używa w tytule swojej książki słowa „*libertyn*“, stosuje je w znaczeniu tego, kto „woli zadowolić się swoim biednym ludzkim rozumowaniem niż wierzyć w słowo Boga“ (s. 36). *Libertyn* jest niemal synonimem sceptyka, czyli wroga prawdy naukowej. Jednak w drugiej części życia Mersenne'a dokonuje się „niezauważalna, ale zdecydowana zmiana.“ (s. 37). Jego stanowisko brzmi odtąd: „Trzeba kontrolować swoje wypowiedzi [...] argument autorytetu nie ma żadnej wartości. Refleksja jest niezbędna.“ (s. 37). Mersenne prowadził dyskusje ze światem zewnętrznym, spoza swego zakonu, w tym także z niekatolikami, przy czym nie pytał w tym względzie o zgodę swoich przełożonych. Przykładem jest zachowana korespondencja z pastorem André Rivet, która stanowi obraz dyskusji teologicznej i naukowej prowadzonej przez obu korespondentów. Mersenne przyjaźnił się także z Th. Hobbesem. Wielu z jego przyjaciół było protestantami lub niewierzącymi. Mersenne utrzymywał stosunki z Gassendim, prowadził dialog z chemikami, wreszcie z samym Descartesem, a swą sympatię okazywał nawet jansenistom.

Pewnego rodzaju kontinuum tworzy studium Antonelli Del Prete ze Scuola Normale Superiore w Pizie opatrzone tytułem *Marin Mersenne i kosmologii Giordana Bruno*. Autorka akcentuje znaczenie lat 20. XVII wieku w życiu kulturalnym Francji określaną jako kampanię poglądów przeciw *libertynom*. Mersenne chce pokazać, że „teologia katolicka potrafi oddalić się od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, jeśli nakazuje to prawda“ (s. 50). Jego polemika z G. Bruno dotyczy wielości i nieskończoności świata: dla Mersenne inne światy są oddzielone od naszego (podobnie jak w teorii Epikura). W drugim tomie *Bezbożności deistów* Mersenne poświęca znaczną jego część dyskusji z tezami Bruno. Autorka zwraca uwagę, że Mersenne przytaczając obszernie wyjątki z dzieła Bruno dokonuje pierwszego jego częściowego tłumaczenia na język francuski. Jednak pozwala sobie na dużą swobodę względem tekstu oryginalnego: opuszcza całe jego partie, innym razem włącza do niego argumenty pochodzące od tłumacza. Autorka analizuje tłumaczenie Mersenne'a i konkluduje, że jest ono próbą, a nawet „pragnieniem, aby ochrzcić Bruno“ (s. 58). Mersenne nie waha się deformować i niekiedy deformuje myśl Bruno. Autorka proponuje więc oddzielić części, które są tłumaczeniem dzieła Bruno – te określa jako bardzo wierne, od percepcji całości dzieła, które zostało mimowolnie zniekształcone przez podanie go we fragmentach. Jednak A. Del Prete podkreśla, że Mersenne nigdy nie aranżuje tekstu Bruno w taki sposób, by ułatwić sobie jego refutację: „chwytą on dobrze zagadnienie problemu poruszonego wynikającego z doktryny

o wszechświecie nieskończonym, nawet jeśli nie interesuje się jego konsekwencjami teologicznymi“ (s. 60). Następnie autorka referuje stanowisko Mersenne'a w sprawie doktryny duszy świata. Ostatnie jedenaście stron tekstu A. Del Prete to równoległe zestawienie wyjątków z *L'impiété des déistes Mersenne'a* i *De l'in-finito, universo e mondi* G. Bruna.

Czwarty artykuł poświęcony jest postaci Gillesa Roberval'a (*Roberval: ani Bóg ani atomy*) i został przedstawiony przez Vincenta Julliena (Brest). Roberval w tym artykule zostaje przedstawiony jako „fizyk w znaczeniu tradycyjnym (to znaczy ten, kto uprawia filozofię naturalną, system świata) i fizyk w znaczeniu współczesnym (przedstawiający spójne, teoretyczne i doświadczalne interpretacje zjawisk tak dokładnie, jak to tylko możliwe)“ (s. 85). Roberval uczestniczył w dyskusji Pascala i Descartes'a. Ze względu na stanowisko zajęte względem zagadnienia próżni znalazł się po stronie Pascala, a przeciwnej niż Descartes. Autor podkreśla, że prowadząc swoje wywody i dyskusję z Descartesem Roberval nie ucieka się do żadnej instancji boskiej, której cechy zapewniałyby powstanie i organizację świata. Roberval porzuca kartezjańskie zasady wyjaśniania i sprowadza swoje argumenty do trzech: zasada organizacji świata, związek materii świata z jej temperaturą, powszechne przyciąganie. Roberval należy do tego samego obozu co Torricelli, Mersenne czy Pascal. W dalszej części autor przedstawia podejście Roberval'a do zagadnienia światła, ciężkości (dyskusje z Huygensem), aby ostatecznie tak uchwycić jego metodę badawczą: „Stanowisko radykalnego odrzucenia wyjaśnień ogólnych. Fizyka hipotetyczna. [...] Jego gwałtowne odrzucenie jakiegokolwiek pretensji do stworzenia fizyki na podstawach metafizyki.“ (s. 102).

Autorem kolejnego studium – *Sceptycyzm i nauki nowoczesne (wieki XVI–XVII)* – jest Richard H. Popkin (Washington University). Zauważa on, „że ponowne pojawienie się dawnego sceptycyzmu greckiego w trakcie Odrodzenia [...] dokonało się mniej więcej w tych samych miejscach i w tym samym czasie co rozwój nauki nowoczesnej.“ (s. 105). Autor stawia sobie za zadanie „nakreślić to, co uważa za rzeczywiste więzy historyczne między dwoma ruchami i wskazać, jaka rola,“ jego zdaniem, „została odegrana przez sceptyków Odrodzenia w początku XVII wieku w oświeceniach celów, granic i metod nauki nowoczesnej, a także roli, jaką odegrali oni zwalczając nową naukę jak jakąkolwiek inną formę dogmatyzmu.“ (s. 105). Ponowne nastanie sceptycyzmu miało zarazem charakter antyfilozoficzny i antynaukowy (por. s. 106). Savonarola nakazał tłumaczenie dzieła Sekstusa Empiryka, Agryppa de Nettesheim opublikował swoje sceptyczne dzieło, wreszcie najbardziej systematyczny sceptycyzm wyznawał Montaigne („zamiast szukać niepotrzebnie prawdy na temat natury, wyznajmy naszą niewiedzę“, s. 107). Innymi wyznawcami sceptycyzmu byli ks. P. Charron, bp J-P. Camus („człowiek może znać tylko to, co Bogu podobało się mu ujawnić“, s. 108), F. La Mothe le Vayer (szczytowa postawa antynaukowa i sceptyczno-fideistyczna).

Jednak, obok tej tendencji negatywnej względem nauk, pojawiła się druga, próbująca określić nową rolę metod naukowych. Jej pierwszym przedstawicielem był Francisco Sanches. Kierunek, który reprezentuje, dąży do „obrony poznania czysto doświadczalnego“ (s. 109). Poznanie to sprowadza się do „bezpośredniego i intuicyjnego pojmowania wszystkich jakości rzeczywistych przedmiotu, rozumianego w sobie i przez siebie“ (s. 110). Ale okazuje się, że ten ideał nie może zostać osiągnięty, gdyż, po pierwsze, wszystkie rzeczy są ze sobą powiązane; po drugie, zmysły ludzkie poznają tylko powierzchnię rzeczy, a nie ich prawdziwą naturę. Stąd: „żadne poznanie naukowe nie jest możliwe.“ (s. 110) i dlatego „człowiek musi robić, co może, to znaczy nabywać niedoskonałe i ograniczone poznanie rzeczy“ (s. 110). Nowa nauka została rozwinięta na początku XVII wieku dzięki takim osobistościom, jak ks. Marin Mersenne, ks. Pierre Gassendi (teoria atomistyczna). Obaj uznali za możliwe nie tyle odparcie ataków sceptycznych, ile ich zignorowanie (por. s. 112). Postacią, która wyciągnęła najdalej idące wnioski pozytywne z krytyk sceptycznych, był Blaise Pascal. Uznał on, że w planie religijnym należy słuchać Boga, zaś w planie naukowym wyznawać konstruktywny sceptycyzm prowadzący do niedoskonałej metody geometrycznej (por. s. 112). W Anglii John Wilkins wprowadził, a Joseph Glanvill rozwinął rozróżnienie między pewnością nieomylną (infallible certainty) i pewnością niewątpliwą (indubitable certainty). Dzięki wpływowi sceptycyzmu możliwe było oddzielenie badań naukowych od poszukiwania prawdy absolutnej. Autor konkluduje: „równocześnie przesłanie Pascala, według którego Prawda absolutna zależy nie od człowieka, ale od Boga, ma ponadto pewną aktualność filozoficzną.“ (s. 115).

Wątek dotyczący postaci Franciszka La Mothe le Vayer rozwinął Giovanni Ruocco z Uniwersytetu w Macerata (Włochy) w artykule poświęconym obrazom rozumu ludzkiego w sceptycyzmie tego uczonego (*Obrazy rozumu ludzkiego w sceptycyzmie La Mothe Le Vayer*). Sceptycyzm w jego dziele wyraża się przekonaniem, że „rozum osądza sam siebie i ocenia człowieka w całości jego cech i zachowań; pochwale swoich własnych możliwości, którą przeprowadza, towarzyszy krytyczny opis jego ograniczeń i błędów, pojmowanych jako wynikających z jego naturalnej skończoności albo na skutek zmacenia i niestałości powodowanej przez namiętności ludzkie“ (s. 117). „Taka postawa intelektualna, zarazem perspektywa badań i pozycja w świecie, która jest postawą sceptycyzmu pirrońskiego, przedstawia dla libertyna najlepszy środek urzeczywistnienia swojej krytyki wszystkich twierdzeń «dogmatycznych»“ (s. 118). Autor artykułu stawia sobie za zadanie „uchwycić, w jaki sposób sceptyk libertyn ujmuje i ocenia rozum, jego narzędzia i jego zasięg [...] określić obrys i granice «rozumu libertyńskiego»“ (s. 118). Rozum taki obejmuje trzy warstwy: krytykę pirrońską (rozum sceptyczny), rozum wraz z jego możliwościami krytycznymi i gnozeologicznymi, rozum jako część świata. Konsekwencją takiego ujęcia jest wycofanie się ze świata (*fuite du monde*), w szczególności rozumianego jako świata społecznego.

Następne studium zostało napisane przez François de Graux (Paryż) i dotyczy *Spontanicznego rozmnażania się człowieka*. Jest to referat z historii tego zagadnienia. Jego przedmiotem są poglądy Cyrano de Bergeraca (*Estats et Empires du Soleil*) z uwzględnieniem odniesień do Diodora, Bernier, Gassendiego, Arystotelesa, Archelaosa, Empedoklesa, Demokryta, Epikura i Marcela Ficino. Istotna część artykułu została poświęcona teorii dyluwialnej. W końcowej części autor pyta, czy Cyrano wierzył w przedstawiane przez siebie poglądy i wskazuje na warstwę ironiczną jego tekstu.

Didier Kahn z Uniwersytetu Paris IV podjął się omówienia zagadnienia *Przepisu alchemicznego przemiany chleba w ciało i krew w XVII wieku*. Po przedstawieniu treści recepty, autor stwierdza jej zależność od wcześniejszych prac Paracelsusa, według którego istnieją trzy rodzaje krwi. Kahn bada związki libertynizmu z alchemią, aby na koniec przejść do dzieła Tomasza z Akwinu w jego części poświęconej transsubstancjalizacji. Jedna z wielkich ambicji alchemii zostaje w artykule określona następująco: „przekroczyć granice natury“. W czasie kontrreformacji musiało to, zdaniem autora, spowodować wstrząsy.

Studium Ann Thomson z Uniwersytetu Paris VIII nosi tytuł *Refleksje na temat zagadnienia duszy u kilku lekarzy „libertynów“ (koniec XVII–początek XVIII wieku)*. Autorka zwraca uwagę, że najsilniejszy sprzeciw wobec poglądu o nieśmiertelności duszy zaznacza się właśnie u lekarzy, w dziełach lekarskich. Celem pracy jest „przestudiowanie koncepcji duszy u kilka spośród najbardziej znaczących autorów, autorów, którzy mieszczą się w prądzie idei, który można określić jako «libertyński» w stopniu, w jakim odmawiali podporządkowania się władzy Kościoła bardziej niż rozumowi.“ (s. 194) Jednak, jak zauważa, „ich koncepcje duszy i ich próby podania alternatywy do duszy niematerialnej pokazują trudności takiego przedsięwzięcia.“ (s. 194). Postacie, jakie przywołuje, to przede wszystkim profesor filozofii naturalnej z uniwersytetu oxfordzkiego, Thomas Willis (wywarł wpływ na Locke’a) i trzech inni autorzy, Francuz Guillaume Lamy, Anglik William Coward i, pochodzący z Niort, lekarz Abraham Gaultier. Na końcu tej tradycji znajduje się J. O. La Mettrie, jawny materialista i ateista. Badając różne fragmenty Pisma Świętego, Coward usiłował dowieść, że nieśmiertelność duszy jest doktryną pogańską, wprowadzoną przez Kościół dla kontrolowania ludu. Coward podkreśla fakt, że myśl jest wynikiem organizacji materii. Zwieńczeniem tych prac jest twórczość La Mettrie, który w *Historii naturalnej duszy i, najsłynniejszej ze swych prac, Człowiek maszyna*, podważa istnienie nieśmiertelnej duszy i usiłuje wykazać, że „materia może być przyczyną wszystkich funkcji człowieka“ (s. 205).

Redaktor całego opracowania – Alain Mothu z Uniwersytetu Paris IV – wystąpił w roli autora w tekście *Matematyka i libertynizm*. Autor bada przede wszystkim związki pomiędzy matematykami a chrześcijanami, to znaczy zależność w jakim stopniu możliwe było bycie zarazem jednym i drugim. Choć

w XVII wieku matematycy dość często byli podejrzewani o brak pobożności czy nawet brak wiary, to przykłady Leibniza i Pascala dowodzą, że oba podejścia nie musiały się wykluczać. Autor streszcza historię konkursu, jaki rozpiisał Pascal wśród matematyków europejskich z intencją zwalczania ateistów. Ponieważ najsłynniejszym matematykiem okazał się on sam, człowiek wierzący, potwierdziło to możliwość współlistnienia matematyki z wiarą chrześcijańską. Toteż Mothu stwierdza: „Pierwszy bilans narzuca się: teza, wedle której matematyka i metafizyka albo religia nie powinny być umieszczane na tym samym planie, a nawet przeciwstawiane w pewien sposób, w żadnym względzie nie jest nabytkiem XVIII wieku i «Rewolucji naukowej»“ (s. 226). Chociaż rzecz ma się tak, że „w XVII wieku, w istocie matematyka staje się stopniowo wzorem każdej wiedzy“ (s. 232), to istnieją przykłady poważnych uczonych matematyków znajdujących się na antypodach libertynizmu (Leibniz, Newton). Najsłynniejszą odpowiedzią ze strony matematyków chrześcijan, jakiej można udzielić na pytanie o związki nauki z metafizyką, w XVII wieku stał się zakład Pascala, któremu autor artykułu poświęca więcej miejsca. Mothu zwraca uwagę, że *zakład* był jednak swego rodzaju kijem o dwu końcach: choć w intencji Pascala miał być dowodem na istnienie Boga, on sam stał się przedmiotem ataków ze strony filozofów chrześcijańskich. Chodzi o to, że, jak pisze Alain Mothu, w tamtym czasie „nie było się naprawdę gotowym do przyjęcia, przynajmniej w Europie katolickiej, niewykazywalności Boga i prawd wiary za pomocą dróg racjonalnych. [...] Nie było się naprawdę dojrzałym, aby przyjąć ideę Boga ukrytego, niezrozumiałego, poznawalnego jedynie w świetle Chrystusa.“ (s. 246). Znaczenie zakładu Pascala polega na tym, że dowodzi, iż rozdzielanie nauki i metafizyki jest sztuczne. Matematyka, która traci perspektywę metafizyczną, gubi bogactwo symboliczne, celowość i piękono rzeczywistości. Dokonująca się w XVII wieku swoista matematyzacja jest wyrazem niezdolności do ujrzenia rzeczywistości ponadziemskich. Stąd „Rewolucja naukowa“ jest, być może, „rewolucją melancholijną“ (s. 249).

Pascal jest także bohaterem artykułu Dominique Descotes (Uniwersytet Blaise-Pascal w Clermont-Ferrand) *O argumentach matematycznych w apologii Pascala*. Zadaniem artykułu jest zbadanie, w jakim stopniu uciekanie się do argumentów matematycznych w apologii religii chrześcijańskiej dowodzi niezręczności autora i nieumiejętności przeprowadzenia apologii innymi, bardziej konwencjonalnymi i zrozumiałymi dla ogółu środkami. Jednak okazuje się, że odbiorcą argumentów Pascala mieli być nie matematycy ateści, ale sceptycy, będący przeciwnikami zarówno matematyki, jak i religii. Duża część artykułu jest poświęcona analizie zakładu Pascala, który „w żadnym razie nie dotyczy chrześcijanina“ (s. 263), gdyż czynność zakładu zakłada niepewność u podejmującego zakład¹. Ostatecznie matematyka służy Pascalowi, aby pouczyć człowieka, że to „wewnątrz rozumu dokonuje się przekroczenie rozumu [...] Argument zakładu pokazuje, że to właśnie za pomocą mechanizmu można odnaleźć

drogi przekonania, które naprawdę przygotowują człowieka do konwersji“ (s. 273). Matematyka jest więc jedynie środkiem do przeprowadzenia apologii religii chrześcijańskiej, podobnie jak twierdzenia pochodzące z geometrii są więcej warte niż sama geometria.

Przedostatnie studium Bertrama Eugene'a Scharzbacha z Uniwersytetu Paris XII odnosi się do zagadnienia *Krytyki biblijnej i rewolucji naukowej*. Autor stawia pytanie: „Czy istnieje coś więcej niż zbieg okoliczności między «Rewolucją naukową» i rozkwitem albo rozwojem krytyki biblijnej w XVII i XVIII wieku?” Według autora „nauka naturalna i matematyka z jednej strony i krytyka biblijna z drugiej, były dwoma autonomicznymi wyrażeniami wyzwania się od autorytetu i ortodoksji wszelkiego rodzaju“ (s. 285).

Libertynizm w dziełach popularyzacji naukowej Fontenelle'a to tytuł trzynastego i ostatniego studium autorstwa Alaina Nidersta z Uniwersytetu w Rouen. Na wstępie autor stwierdza, że Fontenelle był libertynem (por. s. 287). Następuje przegląd jego dzieł, z których jedynie część może zostać uznana za popularnonaukowe. Praca *Histoire de l'Académie de Sciences*, jak i *Dictionnaire* do niej nie należą.

Zbiór *Révolution Scientifique et Libertinage* pod redakcją Alaina Mothu jest ciekawą i, w moim odczuciu, udaną próbą oceny znaczenia libertynizmu w XVII wieku. Zawarte w nim studia pokazują mocne jego strony, aspiracje do wzmocnienia podstaw metodologicznych nauki. Jednak pokazują również jego ograniczenia, ujawniające się szczególnie wówczas, gdy z postulatów metodologicznych usiłował on czynić przesłanki światopoglądowe. Urok libertynizmu polega na próbie zdystansowania się od obowiązujących w tamtych czasach jedynie słusznych poglądów, ale urok jego przeciwników to wcale nie mniej silna od oponentów pasja poznania. Podstawowa rola libertynizmu sprowadza się, na podobieństwo starożytnych sceptyków, do wymuszenia na uczonych pogłębiania własnej metodologii, poddawania swoich poglądów dyskusji oraz uwzględniania krytyk wyrażonych w trakcie dyskusji naukowych.

Przypis

¹ Miałbym tu pewną wątpliwość i pytał, jak Kierkegaard, czy aby pewność jest tożsama z wiarą. Czy jest prawdą, że Pascal „nigdy nie znalazł się w niemocy wiary?” Na to wystarczy chyba przytoczyć fragmenty z karteczki znalezionej w ubraniu po śmierci Pascala, gdzie zapisał on m. in.: „*Que je n'en sois pas séparé éternellement. [...] Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié*“. W adnotacji L. Brunschvicg wskazuje na związek treści z przeżyciem religijnym Pascala w dniu 23 listopada 1654, na osiem lat przed jego śmiercią.

Robert Zaborowski
(Warszawa)