

Drob, Janusz Andrzej

Czas Kościoła i czas polityka w kulturze nowożytnej Europy

Przegląd Historyczny 86/2, 147-166

1995

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

Czas Kościoła i czas polityka w kulturze nowożytnej Europy

Historyk zwracający się ku badaniu kategorii kultury staje przed problemem — niekiedy niełatwym do uświadomienia i sformułowania — trwałości i zmiany. Proces przemiany starych struktur myślowych w nowe, transformacji kategorii kultury, nigdy bowiem nie jest jednoczesny i nigdy chyba nie dokonuje się całkowicie. Trudno zatem wyróżnić, oddzielić stare od nowego, niezmiennie od zmieniającego się. Czasami trudno nawet określić elementy nowe. Mówienie zatem o kategoriach porządkujących obraz świata, właściwych dla Renesansu, czy Oświecenia, zawsze zawiera w sobie pewne przybliżenie i niejasność. Podobne określenie kto jest „nosicielem” nowego, powiązanie określonych struktur umysłowości z konkretnymi grupami społecznymi i ich przedstawicielami dokonywane jest raczej intuicyjnie. Nowe nigdy zresztą nie wypiera całkowicie starego i chyba nie staje się wyłączną strukturą porządkującą rzeczywistość. Może bezpieczniej byłoby tu mówić o swoistym, opisanym przez C. L é v i - S t r a u s s a, *bricolage'u*¹, łączącym w nowy system myślenia stare i nowe elementy, przemieniającym ich miejsce w strukturze.

Historykowi, do którego docierają przeważnie tylko cząstki badanego sposobu myślenia, łatwiej byłoby zatem mówić o obecności pewnego, często nie uświadomianego w pełni, konfliktu między tradycyjnym i nowym ujmowaniem świata, między tradycyjnymi i nowymi elementami kategorii kultury. W ten sposób, nie rezygnując z próby opisu struktur umysłowych, zwraca się on raczej ku dynamicznym procesom przemiany, ku zdarzeniom, choćby o „długim czasie trwania”, niż ku — wątpliwemu nieco — opisowi statycznych struktur, w ich nieruchomym kształcie. Być może pozwala to uniknąć zasadniczej wątpliwości, związanej z pytaniem o to, jakim grupom społecznym można przypisać określone struktury myślenia, gdzie umieścić granicę takiego, lub innego obrazu świata². Mówiąc konkretniej: czy można oddzielić czas kupca od — sięgającego głębiej w przeszłość — czasu Kościoła? Czy są to odrębne kategorie czasu? Bezpieczniejsze będzie więc mówienie, że konflikt między starym i nowym sposobem widzenia świata obecny jest

¹ C. L é v i - S t r a u s s, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 235.

² Pewne grupy społeczne przejmują zresztą elementy obrazu świata od innych. Dokonuje się nieustanna wymiana. Oczywiście przykładem może być upowszechnienie się pewnych elementów etosu rycerskiego, czy wartości szlacheckich.

zapewne, chociaż często nie dostrzegany lub ignorowany, wewnątrz tych samych grup i osób.

Tutaj chciałbym zwrócić uwagę, w sposób wstępny i daleki od wyczerpania zagadnienia, na pewien konflikt zarysowujący się wyraźniej w wieku XVII, a zatem później od opisanego przez J. L e G o f f a konfliktu między czasem Kościoła i czasem kupca³. Zarysowujący się wyraźniej, bowiem jego powstanie, a nawet świadomy wyraz, wiązać należy z epokami wcześniejszymi.

Wraz z powstaniem w Renesansie nowej koncepcji człowieka i jego miejsca w dziejach przełamana została nieruchoma, wykrystalizowana w średniowieczu, struktura czasu⁴. Doczesność, czas bieżący, sam w sobie dotychczas bezwartościowy i kruchy, liczący się w chrześcijańskiej koncepcji jedynie jako czas zasługi, zaskarbiania sobie zbawienia, skierowany zatem ku wartościom transcendentnym, zyskuje odnowione znaczenie. Jak pisał M. B a c h t i n, „kosmos zaczyna poruszać się już nie z dołu ku górze, ku doskonałości, ale do przodu, po horyzontalnej linii czasu z przeszłości w przyszłość”⁵. Renesans, by tylko na krótko i pobieżnie odwołać się do wcześniejszej epoki, szczególnie wyraźnie dostrzega wartość działania się, wartość czasu bieżącego. Owo poczucie ma być potęgowane, zdaniem Bachtina, przez rodzenie się świadomości narodów Europy, wraz z rozwojem literatur w językach narodowych, załamaniem się uniwersalizmu łaciny, zarzuceniem średniowiecznej idei *translatio imperii*, a także zwróceniem się ku nowożytnej idei państwa, jako samodzielnego i suwerennego organizmu, którego czas nabiera samostnej wartości. Średniowieczna koncepcja dziejów, wychodząca od idei św. Augustyna, zarzucająca możliwość wpływu człowieka na bieg historii, a zatem i pozabawiająca jego działanie wymiaru doczesnego, historycznego, zostaje przełamana⁶. Przyczyn odrzucenia średniowiecznych koncepcji można byłoby zapewne znaleźć więcej, jak choćby w idei głoszącej, że człowiek jest miarą rzeczy, a zatem i czas ludzki staje się samoistną wartością. Wolność, wyodrębnienie jednostki ze społeczności, jej autonomia, na którą tak nalega w sferze działania Alberti⁷, a w sferze autonomii myśli Pico della Mirandola, musi prowadzić w konsekwencji także do oddania człowiekowi władzy nad czasem doczesnym, czasem jego życia⁸. Konsekwencją oddania człowiekowi władzy nad czasem jest naturalnie odpowiedzialność za jego spożytkowanie, która natychmiast zostaje dostrzeżona i wypowied-

³ J. L e G o f f, *Czas Kościoła i czas kupca*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa 1988, s. 331-356.

⁴ Zob. K. P o m i a n, *L'Ordre du temps*, Paris 1984, s. 248-249; tenże, *Historia między retoryką a teologią. Niektóre problemy myśli historycznej doby Odrodzenia i Reformacji*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. IX, 1964, s. 23-75.

⁵ M. B a c h t i n, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i Renesansu*, Kraków 1975, s. 496.

⁶ Zob. J. L e G o f f, op. cit., s. 338-344; tenże, *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, [w:] *Czas w kulturze*, s. 369-371.

⁷ W traktacie „Della famiglia” pisał on: „nade wszystko człowiek w sposób naturalny miłuje wolność, miłuje żyć sam w sobie, i niłuje być swój. To jest główne upodobanie wszystkich śmiertelnych”. Cyt. za G. S a i t t a, *L'Umanesimo*, Firenze 1961, s. 420.

⁸ Konflikt między czasem kupca i Kościoła, wynikający przede wszystkim ze stosunku Kościoła do „zawłaszczania” czasu przez rzemieślników i bankierów, pożyczających pieniądze na procent, a zatem czerpiących zyski bez własnej pracy, tylko z powodu upływu czasu, należnego zdaniem Kościoła Bogu, a nie człowiekowi, opisuje J. L e G o f f, *Czas Kościoła i czas kupca*, s. 331-356.

dziana. L.B. Alberti w traktacie „Della famiglia” pisał: „kto pozwala upływać jednej godzinie po drugiej na bezczynności, bez żadnego godnego działania, ten z pewnością je traci. Traci się zatem czas niczego nie czyniąc, a do tego będzie należał czas, kto będzie umiał go wykorzystać”⁹. Umiejętność gospodarowania czasem, rozumnego korzystania z czasu, jest jedną z cech *homo oeconomicus*, formowaną już w pismach pierwszych humanistów. Wydaje się jednak, że łączenie owej formacji z narodzinami świadomości mieszczańskiej, czy kapitalistycznej byłoby zawężające¹⁰. W pewnym sensie również książkę Machiavellego to *homo oeconomicus*, umiejętnie dysponujący środkami, nie popełniający ani niepotrzebnych okrucieństw, ani nadmiernie łaskawy, nie skąpy, ale też nie rozrzutny¹¹. W każdym razie „zdumiewające jest — jak zauważa Eugenio Garin — wszędzie naówczas rozpowszechnione przekonanie, że ludzkość znalazła się w wyjątkowym momencie dziejów i że wiek złoty już się rozpoczął”¹². To poczucie zresztą nie wygasa całkowicie nawet w niespokojnym wieku XVII, o czym może świadczyć choćby tytuł dziełka Secondo Lancillottiego, przyjaciela słynnego G. Naude, „L’Hoggidi, ovvero il mondo non peggiore ne più calamitoso del passato” z roku 1623.

Zatem nie trwała, krystaliczna struktura, z głównymi elementami, idąc od dołu ku górze, *tempus — aevum — eternitas*, ale dzianie się, stawanie się zaczyna być

⁹ Cyt. za G. Saitta, op. cit., s. 420.

¹⁰ Mam na myśli np. koncepcje W. Sombarta, *Der Bourgeois*, Leipzig 1923. Być może dopiero połączenie myśli humanistycznej, czy wpływ myśli humanistycznej na doktryny protestantyzmu (zwłaszcza kalwinizmu, jak opisuje to M. Weber) i splot szczególnych stosunków społecznych i ekonomicznych doprowadził do wyodrębnienia swoistego etosu mieszczańskiego, albo kapitalistycznego. W każdym razie uogólnianie byłoby tu nieco niebezpieczne, chociaż kuszące.

¹¹ We wspomnianym już traktacie „Della famiglia” Alberti opisuje cnotę oszczędności, pomiarkowania, będącą jedną z ważnych cnot nowej moralności: „Oszczędność nikomu nie szkodzi, służy rodzinie. I powiadam ci, uznaję jedynie oszczędność samą za zdolną cię utrzymać, tak iż nigdy nie będziesz potrzebował nikogo innego. Świętą rzeczą oszczędność! a ileż lubieżnych pragnień, ileż niegodnych zachcianek odrzuca precz oszczędność! Młodość rozrzutna i lubieżna, niewątpliwie mój Leonardzie, zawsze była najskłonniejsza do zrujnowania każdej rodziny. Starzy, oszczędni i skromni, są zdrowiem rodziny. Jeżeli chce się być oszczędnym to nie z innego powodu, jak tylko z tego, że ma się w duchu cudowne pocieszenie życia pięknie z tym, co ci fortuna udzieliła. A kto żyje zadowolony z tego co posiada nie zasługuje, moim zdaniem, by był uważany za skąpego”. Cyt. za G. Saitta, op. cit., s. 419. Racjonalne gospodarowanie środkami danymi przez fortunę, tak by wydobyć z nich największy zysk, obejmuje też racjonalne gospodarowanie czasem: „Rano, zanim wstanę, tak sobie rozmyślałam: cóż mam dzisiaj do zrobienia? Wiele rzeczy. Zliczę je w myśli i każdej wyznaczę właściwy czas. Tę wykonam rano, tamtą w pełni dnia, ową wieczorem, i w ten sposób wykonam porządnie każde zadanie, prawie z najmniejszym wysiłkiem”. Cyt. za G. Saitta, op. cit., s. 419. Bardzo podobny pogląd na cnotę oszczędności wyraża Machiavelli w zaleceniach dla Księcia: „Otóż książę, nie mogąc bez swej szkody posługiwać się tą cnotą hojności w taki sposób, by znalazła ona uznanie, powinien jeżeli jest rozumny, nie dbać o opinię skąpca, zawsze bowiem z czasem zacnie się uważać go za bardziej hojnego, gdy się spostrzeże, że dzięki jego oszczędności wystarczają mu jego dochody”. N. Machiavelli, *Książę*, przeł. C. Nankę, Warszawa 1987, s. 82. Wiązanie zatem cnoty oszczędności, rozumianej przede wszystkim jako pomiarkowanie, racjonalne stosowanie właściwych środków, odpowiadających zamysłom, tylko z tzw. „duchem kapitalizmu” wydaje się nieco zawężające. Uznanie przewagi czynników racjonalnych nad nadracjonalnymi (rozum nad honorem) w organizacji nowożytnego państwa musi prowadzić do rozpatrywania go w kategoriach „przedsiębiorstwa”. Zob. rozdz. „Państwo jako przedsiębiorstwo” w pracy A. Mąkacka, *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowoczesnej*, Warszawa 1986.

¹² E. Garin, *L’attesa dell’eta nuova e la „renovatio”*, Todi 1962, s. 16-17.

doceniane. Jak powiada Pico della Mirandola „człowiek stający się przekracza nieruchomą hierarchię świata”¹³.

Szczególne poczucie dziania się, stawania, wyraża się w odnowionej alegorii *Occasio*, Fortuny, czyli — jak nazywa ją Kochanowski — Pogody. Tak oto przedstawia on jej obraz:

Czas ucieka jako woda,
A przy nim leci Pogoda
Zebrawszy włosy na czoło
Stąd jej łapaj, bo w tył goło¹⁴.

Obraz jej dokładnie odpowiada zamieszczonemu w „Emblematach” przez Andree Alciatusa¹⁵, którego dzieła musiały być Kochanowskiemu dobrze znane. Pojawia się on zresztą w Renesansie jako popularny element dekoracji malarskiej, np. na fresku Romanina w Castello del Buonconsiglio w Trydencie, by odwołać się do przykładów bardziej znanych. Był więc dostępny, atakował świadomość nie tylko tych, którzy mieli dostęp do — wciąż drogich i elitarnych — książek.

Chwytność okazji, ubieganie się o łaski Fortuny, wymagało zdolności zupełnie odmiennych od tych, które przydatne być mogły w zaskarbianiu sobie zbawienia. Człowiek taki pojawia się już w pismach pierwszego pokolenia neoplatoników i można go znaleźć zarówno u Leona Battisty Albertiego, Marsilio Ficino czy Pico della Mirandoli. Każdy z nich zresztą nieco inaczej rozkłada akcenty i nieco inne cechy wydobywa, ale każdy z nich, mniej lub bardziej świadomie, popada w konflikt z koncepcjami Kościoła. Już zresztą poprzednicy M. Ficino, jak np. Landino w traktacie „De anima”, którego niektóre kopie są zatytułowane — chyba właściwiej — „De nobilitate animae”, podkreślają, że człowiek, *homo sapiens*, nie jest już człowiekiem kontemplacji, ale czynu skierowanego ku społeczności i dla niej dokonywanego. Człowiek jest szlachetny o ile czyni się szlachetnym, o ile kształtuje swoje *virtù*. Człowiek, zdaniem Landino, posiada trzy energie — *speculativa*, *attiva* i *effettiva*. Dzięki pierwszej może osiąść mądrość, druga kieruje jego działaniem, ale obie pozostają ukryte, nieznanne bez trzeciej, dzięki której człowiek realizuje się w społeczności i w aktywności politycznej. Alberti z kolei, podkreślając autonomię ludzkiego działania, odrzucając zarówno koncepcję opatrności jak i *fatum*, bowiem człowiek sam kształtuje swój los, dochodzi nieświadomie aż na próg deizmu. Można byłoby powiedzieć, z pewną przesadą, że w pismach swoich wyraża on „wolę mocy”, tyle że uświadomioną, kierowaną przez rozum. Podobną nieco „wolę mocy”, tyle że pod postacią wiedzącego, znającego ukryte tajemnice świata „maga” (jakże bardzo przypominającego Fausta C. Marlowe’a), wyraża Pico della Mirandola.

Podniesienie godności człowieka, wywyższenie człowieka przez wydobywanie boskiego pierwiastka rozumu, inteligencji, prowadzi Marsilio Ficino do koncepcji *docta religio*, która nie polega już na biernym przyjęciu nauk Kościoła, na zdaniu się na autorytety, ale jest miłością mądrości i miłością Boga, a która różni człowieka od niższych bytów, a zarazem jest związana z miłością tego co piękne.

¹³ Cyt. za M. Bachtin, op. cit., s. 495.

¹⁴ Cyt. za T. Michałowską, *Znaki czasu w poezji Kochanowskiego*, [w:] tejsze, *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982, s. 358.

¹⁵ A. Alciatus, *Emblemata cum commentariis*, Patavii 1661 (wyd. 1, Augsburg 1531), s. 523-528.

U Pico della Mirandola, z pasją studiującego wszelkie dzieła i kierunki filozoficzne i przyjmującego je wszystkie (bo wszystkie, choć różnym językiem i w sposób niejasny, ujmują część prawdy), a zarazem wszystkie je odrzucającego (bo żaden z dotychczasowych nie ujmuje prawdy w sposób pełny), autonomia myśli staje się wręcz obsesją. Wszyscy humaniści posługują się też, być może najbardziej znaczącym dla ich koncepcji, pojęciem *virtù*. Tak niezwykle dzisiaj spopularyzowana (i zwulgaryzowana) koncepcja władcy-geniusza u Machiavellego wydaje się na tym tle zaledwie, późniejszym o jedno pokolenie, echem wcześniejszych koncepcji. Nic dziwnego, że w tym kontekście nie ma miejsca na obraz Fortuny jako niespodziewanego i niezastępowanego uśmiechu losu, jako daru niebios.

Niccolo Machiavelli tak charakteryzuje Fortunę w XXV rozdziale „Księcia”: „Dlatego zawsze szczęście, tak jak kobieta, jest przyjacielem młodych, bo ci są mniej oględni, bardziej zapalczywi i z większą zuchwałością rozkazują”¹⁶.

Machiavellowskie *virtù* to przede wszystkim skuteczność działania, charyzmat osobisty, którym obdarzeni są ludzie umiejący uchwycić Fortunę, potrafiący działać skutecznie. Drogi do sukcesu mogą być różne, ale zawsze muszą być dostosowane do czasów bieżących. Skuteczność wymaga rezygnacji z trwałych i niewzruszonych norm, także moralnych: „temu wiedzie się dobrze, którego sposób postępowania zgodny jest z duchem czasów, natomiast nie szczęści się temu, którego postępowanie nie jest zgodne z czasami”¹⁷.

Stosunek do losu i Fortuny bardzo wyraźnie współbrzmi tu z koncepcjami L.B. Albertiego z połowy poprzedniego stulecia. Nie bierne poddanie się losowi, nie cierpliwe znoszenie doświadczeń zsyłanych przez Boga (przeciwnie do jednej z zasadniczych koncepcji losu w kulturze średniowiecznej, wyrażonej choćby w popularnej postaci św. Aleksego¹⁸), wynikające w pewnym sensie z wyobrażeń o niezmienności ludzkiego przeznaczenia, trwałości ról i funkcji społecznych, zastanego ładu, z odwrócenia od świata i „marność” doczesnych, lecz aktywna umiejętność bystrej obserwacji, wyciągania z niej wniosków i praktycznej ich realizacji. Człowiek mniej już patrzy w górę, a więcej rozgląda się wokół siebie, albo — mówiąc precyzyjniej — spogląda ku górze pośrednio, przez pryzmat ostaczającego świata, wypełnionego pierwiastkiem boskim.

Machiavelli zdaje się głosić pochwałę stawania się, dziania się, czasu teraźniejszego. Trwałość, nieruchomość mniej go interesuje. Umocnione tradycją struktury państwa, które dzięki zwyczajowi utrzymać można ze znacznie mniejszymi trudnościami i gdzie wystarczy, by władca był człowiekiem o „pospolitej zrzeczności”, a zatem takie, na których czas bieżący nie odciska swego piętna, nie stawiają szczególnego wyzwania, nie skupiają na sobie uwagi, nie są sceną, na której pojawiają się prawdziwi bohaterowie¹⁹.

¹⁶ N. Machiavelli, op. cit., s. 112.

¹⁷ Tamże, s. 111.

¹⁸ *Nota bene* ten nurt kultury wciąż jest bardzo żywy i propagowany, o czym mogą świadczyć choćby sceniczne wersje legendy o św. Aleksym, wystawianej w Wenecji i we Florencji w pierwszej ćwierci XVI wieku. Pokazuje to w jak elitarnym zrazu kręgu zwolenników koncepcji humanistycznych się poruszamy i jak wolno będą się one upowszechniały, tracąc zresztą po drodze wiele ze swej świeżości i ostrości wyrazu. Można zaryzykować twierdzenie, że wyrazisty konflikt na poziomie elitarnym zmienia się w pełną, ukrytą i być może nieuświadomioną, sprzeczność syntezę na poziomie ogólniejszym.

¹⁹ N. Machiavelli, op. cit., s. 37.

Trzeba jasno przy tym powiedzieć, że Machiavelli nie tworzy nowej koncepcji władcy i państwa. Jest w tych, tak do dzisiaj głośnych, koncepcjach dość wiernym i konsekwentnym uczniem Maffea Vegio, Poggio Braccioliniego²⁰, Lorenzo Valli, Filelfa, Palmieriego, Bernardo Sacchi²¹, czy wreszcie wspomnianego już L.B. Albertiego, który w utworze „Del Principe” przeciwstawia postaci Gelasta, uosabiającego czystego teoretyka, pyszniącego się swą wiedzą, jaśniejącą postać Caronta, nie tylko wiedzącego, ale też potrafiącego posługiwać się swą wiedzą. W utworze „Della famiglia” Alberti rozwija koncepcję *cittadino primario*, którego tak naprawdę tylko to, że działa dla dobra publicznego, zapewniając ład i spokój poddanym, różni od tyra. Czyż zresztą nie te same cele przyświecają Księżciu Machiavellego, który usuwając zaalpejskich „barbarzyńców” ma przywrócić Italii spokój i szczęście?²²

Coluccio Salutati, a także Leonardo Bruni i wielu innych humanistów głosi pochwałę czynu i człowieka dokonującego wielkich dzieł²³. Nadszedł zatem „czas gigantów”, zdolnych własnymi siłami zniewolić Fortunę. Nabierają znaczenia ludzie nieprzeciętni, szczególnie hojnie obdarowani talentami przez naturę: Cesare Borgia, genialni artyści, poeci.

Silnie odczuwana w średniowieczu, zdaniem Daniela Ropsa, mimo całych jego niepokojów, konfliktów i przemocy oraz klęsk, „braterska wspólnota ludzi”, równych względem Boga i mających równe szanse zasługi, zostaje rozerwana²⁴. Być może, chociaż nie bezpośrednio, dzieje się to paralelnie z rozwojem nowożytnego państwa, z jego wyłanianiem się i nowo kształtowanym pojęciem suwerenności. Arnold Hauser, nieco marksizując, wiąże przemianę świadomości, a także smaku estetycznego, ze zmianą bazy społecznej, z pojawieniem się nowego pokolenia potomków patrycjuszowskich rodów we Włoszech, którzy, zdominowawszy wcześniej wspólnoty miejskie i uwolniwszy się od ich ograniczeń, mogą pozwolić sobie na prawdziwie książęce, wystawne i pańskie życie, na radowanie się chwilą bieżącą, wspaniałym czasem²⁵. Trzeba jednak pamiętać, że jest to radość zupełnie innego rodzaju niż wcześniejsza radość bohaterów Bocaccia, czy horacjańska radość Kochanowskiego, Nieborowskiego i innych²⁶, sycąca się domowym zaciszem, spokojem i szczerością codziennego, prostego życia. To radość nie stroniąca od miejskiego gwaru i publicznego życia. Alberti dzieli np. czyny, gardząc bez wyjątku bezczynnością, widząc w *dolce far niente* śmierć duszy, na prywatne, dokonywane w społeczności lokalnej (*comuni*) oraz publiczne. „Celem, czy jakby znakiem wyróżniającym pierwsze — pisze w traktacie „Deiciarchia” — bę-

²⁰ To w jego traktacie „De nobilitate” pojawia się znamienne zdanie o przekraczaniu granic wyznaczonych przez los: *E l'animo che fa l'uomo nobile, al quale da qualunque condizione e lecito sollevarsi sopra la fortuna* („To duch czyni człowieka szlachetnym, któremu, jakiegokolwiek by nie był kondycji, jest możliwe wznieść się ponad przeznaczenie”). Cyt. za G. Saitta, op. cit., s. 337.

²¹ Już same tytuły ich dzieł są znaczące i zapowiadają Machiavellego — „De optimo cive”, „De principe”.

²² Zob. V.B. Brunelli, *Il rinnovamento della politica nel pensiero del secolo XV in Italia*, Torino 1927. Na temat poprzedników Machiavellego zob. G. Saitta, op. cit., s. 273-401.

²³ Zob. J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, Warszawa 1987, s. 330 n.

²⁴ H. Daniel-Rops, *Storia della Chiesa di Cristo*, t. III, Torino 1951, s. 689.

²⁵ A. Hauser, *Společna historia sztuki i literatury*, t. I, Warszawa 1974, s. 221-249.

²⁶ Chodzi tu o liczne w XVI i XVII wieku utwory nawiązujące do słynnej III eklogi Horacego *Beatus ille qui procul negotiis*.

dzie bycie szczęśliwym; drugie będzie zdobycie dobrego imienia i łaskawości; celem czynów politycznym będzie niesienie, pomnażanie i zachowywanie zdrowia, godności i rozległości swoich i Rzeczypospolitej, ale skutkiem należnym tobie we wszystkich tych rzeczach będzie nieśmiertelna sława i chwała”²⁷. Trzeci rodzaj aktywności zasługuje rzecz jasna na najwyższą pochwałę w oczach Albertiego. W życiu obywatelskim i politycznym ogniskuje się i z niego promieniuje cała *humanitas*, a *salus reipublicae* jest główną troską i celem człowieka rozumnego i zyskującego własnym wysiłkiem cnotę (*virtù*)²⁸. Warto dla ścisłości dodać, że nie chodzi tu o cnotę statyczną, o raz na zawsze osiągnięty stan doskonałości, chroniony przed zmazą, uszczerbkiem ze strony świata doczesnego (jak w koncepcji średniowiecznej), ale o cnotę dzielną (*virtù virile* — „dzielną” od dzieła i działania), czyli taką, która spełnia się w nieustannej aktywności, która prowadzi do dokonywania nieprzemijających dzieł.

Istnieje obok tego, rzecz jasna, szereg innych odczuć czasu, znacznie mniej dotkniętych gwałtownymi przemianami świadomości. Bliski naturalnemu cyklowi przyrody i liturgicznemu podziałowi roku czas społeczności wiejskich. Wspólnotowy, odmierzany rytmicznym biciem dzwonów, czas „monad miejskich”, wciąż jeszcze nasycony sakralnością, przeżywany w zbiorowości, porządkujący życie społeczne i podporządkowujący jednostkę grupie²⁹.

Kościół także nie pozostaje bierny wobec rozpadu sakralnej struktury czasu. Dokonuje interpretacji wymykających się symboli i alegorii. Alegoria Fortuny, *Occasio*, z równym powodzeniem używana będzie przez kaznodziejów, jako obraz umykającej okazji zaskarbiania sobie zasług ważących w życiu przyszłym, jako krótkotrwały czas pracy około zbawienia³⁰.

²⁷ L. B. Alberti, *Opere volgari*, a cura di A. Bonucci, t. III, Firenze 1844, s. 86-87.

²⁸ Ciekawe jak niektóre idee, zdawałoby się zamknięte dla szerszej świadomości i nieco zapomniane, odżywają po wielu dziesiątkach lat. W pewien sposób na nowo, chociaż chyba nie całkiem nieświadomie, zważywszy podróże po Italii i kontakty z włoskimi elitami, gdzie dorobek humanistów nie mógł być całkiem zapomniany, podobne poglądy wyraził w połowie XVIII wieku Monteskiusz, wiążąc cnotę obywatelską, która jest świadomością i miłością dobra pospolitego, z demokratycznym systemem władzy. Monteskiusz rozszerzył jednak znacznie zakres pojęcia cnoty obywatelskiej, czyniąc z niej warunek *sine qua non* funkcjonowania demokracji, odbierając *cittadino primario* zdecydowanie elitarny, nieprzeciętny charakter, jaki ma u Albertiego. Na podkreślenie zasługuje jednak wspólny obu „politologom” racjonalny charakter cnoty obywatelskiej. U Monteskiusza zasadą despotyzmu jest strach, uczucie ślepe i — przekładając to na freudowski język struktury psychiki — całkowicie mieszczące się w sferze podświadomości (*id*). Z kolei monarchia typu feudalnego i absolutna (nie ograniczona konstytucjami) opiera się na zasadzie honoru, arbitralnego imperatywu, systemu tradycyjnych nakazów i zakazów (władca jest czymś w rodzaju postaci „ojca”, albo jungowskiego „mędrca”, w psychoanalizie), który można byłoby umieścić w nadświadomości (*superego*). To, raczej zabawne niż poważne, przekładanie jednych koncepcji na język innych (nieuprawnione i ahistoryczne) ma służyć tylko podkreśleniu racjonalności cnoty (*virtù*) u Albertiego (co wyraża wprost i całkiem jasno) i u Monteskiusza. Nic dziwnego, że oświeceniowy myśliciel opowiadał się w swej analizie za demokracją (a raczej jej węższą społecznie formą — arystokracją, bowiem rzecz biorąc racjonalnie trudno było sobie wyobrazić równy poziom świadomości u wszystkich członków bardziej licznej społeczności). Obu myślicieli oddziela zresztą niezwykle doniosła epoka „karterjańskiego przewrotu”.

²⁹ J. L e G o f f, *Od czasu średniowiecznego*, s. 368.

³⁰ Tak właśnie interpretuje *Occasio* XVII-wieczny kaznodzieja B. R y c h l e w i c z, *Kazania poczynszy od Adwentu aż do Wielkinyocy*, Kraków 1698, s. 285-286.

Zachłyśnięcie się czasem bieżącym, czasem chwytania światowej sławy, fortuny, nie zaciera przecież całkowicie pewnej melancholii i niepokoju, który po-brzmiewa wyraźnie w słowach Wawrzyńca Medyceusza: „Jakaż piękna jest młodość, która mimo umyka. Kto chce się radować, niech tak czyni, gdyż jutro niepewne”. Radość stawania się, radość z niosącego nowe możliwości czasu bieżącego, zostaje zmacona poczuciem — uporczywie przygłuszonym — przemijania, bliskiej i nieuchronnej śmierci, nasycona melancholią. Jak pisze Machiavelli ideał księcia, obdarzonego jego zdaniem niezaprzeczalnie *virtù*, Cesare Borgia, skutecznie budujący udzielne księstwo w Romani, nie przewidział tylko jednego — że w chwili śmierci Aleksandra VI, zapewniwszy bezpieczeństwo swej zdobyczy i uzyskawszy korzystne wpływy w kolegium kardynalskim, a więc mając wszelkie szanse na powodzenie i realizację swoich zamysłów, sam będzie złożony śmiertelną chorobą³¹.

Sięgając do innych przykładów i nieśmiało zapuszczając się na inne tereny kultury europejskiej, do Anglii, widzimy jak podobne idee, podobna wizja człowieka i jego stosunku do czasu odżywa w dramacie elżbietańskim, będącym — jak określają go znawcy — „chórem gigantów”³². Większość owych dramatów rozgrywa się zresztą na dworach włoskich książąt, odwołując się jakby do kolebki nowego ducha czasów. Bohaterowie tych utworów, uwolnieni z ograniczeń czasu zbiorowego, uniwersalnego, śmiało przekraczają granice zastanych struktur. Oto w dramacie Christophera Marlowa „Przypadki doktora Fausta” chór na zakończenie zwraca się ze swoistym ostrzeżeniem do widzów:

Odcięty konar, który mógł wzrósć mocno,
Splonęła gałąź laurowa Apolla,
Która niekiedy rosła w tym uczynym.
Nie ma już Fausta; zważcie na piekielny
Upadek tego, którego los groźny
Winien przestrożą być dla mędrców, aby
Nie chcieli zgłębiać tych spraw zakazanych.
Ich głębia bowiem rozum rozzuchwała,
By czynił więcej, niż niebo pozwala³³.

Mamy tu obraz „męża śmiałej myśli”, który odważnie przekracza granice, przekracza nieruchomą hierarchię świata, i chociaż zostaje ukarany, zasługuje na podziw i chwałę. Granice są zatem traktowane przede wszystkim jako przeszkoda w samorealizacji człowieka, jako w gruncie rzeczy irracjonalny zakaz.

Inny autor elżbietański, John Webster, w dramacie zatytułowanym „Biała diablica” wkłada w usta bohatera takie słowa:

Co mówić, podle żyłem. Jak dworacy,
Których oblicze pełne jest uśmiechów,
Gdy pierś w rozterkach sumienia. Tortura
Szat pięknych. Radość, śmiech — goście tam rzadcy,
Nie śpiewa — płacze ptak zamknięty w klatce...³⁴.

³¹ N. Machiavelli, op. cit. s. 55-57.

³² Tak np. określa teatr elżbietański XIX-wieczny znawca teatru De Bosis. Zob. *Teatro elisabetiano*, red. M. Praz, Firenze 1948, s. XVI.

³³ Ch. Marlowe, *Tragiczna historia doktora Fausta*, przeł. J. Kydryński, Kraków 1982, s. 69.

³⁴ J. Webster, *Biała diablica*, przeł. W. Melcer, Wrocław 1968, s. 185.

A zatem konflikt między korzystaniem z życia, widzeniem w doczesności, terażniejszości wartości samej w sobie, a eschatologicznym ukierunkowaniem czasu jest głęboko odczuwany, chociaż nie wyrażany wprost. Pozostaje w sferze melancholicznego przemilczenia. To w istocie konflikt między akceptacją granic ludzkiej egzystencji, a odrzuceniem ich.

Mniej więc wtedy właśnie robi karierę koncepcja Alvareza, który, upraszczając pogląd św. Augustyna, dzieli czas na „dzień ludzki”, czyli czas doczesny, którym człowiek może dowolnie dysponować, oraz „dzień Pański”, gdy władza nad czasem zostanie człowiekowi zabrana i przyjdzie zdać rachunek z dysponowania czasem doczesnym³⁵. Kościół, w najpowszechniej głoszonej nauce, między innymi w formie kazań, położy rzecz jasna silny nacisk na „dzień Pański”, z niezwykle mocno zaakcentowanym momentem śmierci, przedstawianej ze wszelkimi elementami grozy i makabryzmu. To, co w tekstach świeckich jest tylko słabo wyartykułowanym lękiem przed przemijaniem, w tekstach Kościoła uzyskuje pełny i świadomy wyraz. Wydaje się, że zwłaszcza teksty barokowe mocniej wydobędą nie-trwałość doczesności i jej tylko pozorną wartość. Obraz śmierci, rozkładu, zajmie w nich niemal centralne miejsce. Stanie się skutecznym nośnikiem znaczenia. Alegoria „Vanitas”, z całym charakterystycznym dla tego wątku zespołem symboli — czaszką, trupem, wodą, cieniem, zegarem, snem, mrokiem, więdnącym kwiatem, ulotnym ptakiem, sceną życia itd.³⁶ — walczyć będzie o pierwsze miejsce z alegorią Fortuny. Można przy tym przypuszczać, że recepcja tych wątków nie będzie jedna-

³⁵ Zob. K. P o m i a n, *L'Ordre*, s. 108-109. Koncepcja sądu indywidualnego, dokonywanego zaraz po opuszczeniu ciała przez duszę, jest już dobrze zdomowiona w świadomości europejskiej. Śmierć nie jest zatem snem, oczekiwaniem na skończenie czasów i Sąd Ostateczny, ale momentem przejścia. W średniowieczu, jak zauważa A. Guriewicz, koncepcja sądu indywidualnego, bardziej właściwa dla wypowiedzi kultury „ludowej”, rywalizuje z koncepcją eschatologiczną — sądu powszechnego po końcu świata, właściwą dla oficjalnych wypowiedzi Kościoła. W ikonografii XIV i XV wieku nurt pierwszy zdaje się być reprezentowany przez przedstawienia raczej uboczne (ilustracje, ryciny), gdy nurt drugi wciąż jest dominujący, łącznie z postaciami zmarłych, jakby: „śpiących” na nagrobkach (*nb.* łączenie obrazu „snu” i „śmierci” występuje bardzo często i jest wieloznacznym symbolem; *np.* L. B. A l b e r t i porównuje leniwych do śpiących, którzy są ani żywi, ani martwi, co w sumie oznacza śmierć duszy). Zmarli tak naprawdę dopiero „przebudzą się” w przedstawieniach barokowych, na tablicach i w posągach nagrobnych, gdzie będą kłęczeli w pozach modlitewnych. Czy indywidualizacja sądu pośmiertnego w przedstawieniach oficjalnych, w naukach poradników *artis bene moriendi*, jest odpowiedzią na „indywidualizację” renesansową, dokonana w nowej koncepcji człowieka humanistów? Twierdzenie, że „personalizm” humanistyczny poprzedza „personalizm” chrześcijański byłoby w świetle znanych dowodów, przytaczanych m.in. przez Guriewicza, nieuzasadnione. Czy jednak mocniejsze wydobycie, zaakcentowanie sądu indywidualnego, dotyczyłoby wątku raczej pobocznie w koncepcjach i nauce Kościoła, nie jest odpowiedzią na rozbudzone przez indywidualizm humanistów i rozpropagowane przez utwory bardziej popularne, poczucie odrębności każdego człowieka? Czy nie jest wreszcie jednym z symptomów rozerwania średniowiecznej idei *communitas*, z którym także Kościół musiał się pogodzić? Problem więc nie w tym, kiedy poszczególne koncepcje się pojawiają, ale jakie miejsce zajmują w strukturze wyobrażeń w ogóle. Na temat sądu indywidualnego i powszechnego zob. A. G u r i e w i c z, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 191-194, 220-221, gdzie też dyskusja z twierdzeniami Ph. Arièsa, datującego upowszechnienie koncepcji sądu indywidualnego na schyłek wieku XV. Ariès opierał swoje wnioski głównie na źródłach ikonograficznych.

³⁶ Zob. J. B i a ł o s t o c k i, *Vanitas*, [w:] *tenże, Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961, s. 105-137; T. M i c h a ł o w s k a, *Człowiek i czas. Wątki temporalne w poezji polskiego Baroku*, [w:] *Poetyka i poezja*, s. 422-423.

kowa we wszystkich środowiskach kulturowych. Postać Fortuny, *Occasio*, tak jak i „cnota” skuteczności, na trwałe zagości w prowadzących światowe życie środowiskach dworskich.

To, o czym dotychczas mówiłem, to zaledwie początkowy stan rozerwania stałej struktury czasu i kosmosu w kulturze nowożytnej. Zasadniczą innowację przynosi upowszechnienie się myśli Kartezjusza i racjonalizmu, głoszącego, że „rozum jest miarą rzeczy”; myśli, która szybko stała się modna i w salonach, i w środowiskach intelektualistów, a która zdała się obowiązywać wszystkim, mających pretensje do bycia wykształconymi, niezależnie od tego, czy sami czytają, czy tylko każą sobie czytać. Myśl ta zakorzenia się także głęboko w środowisku jansenistycznym z Port Royal, wzbudzając szczególne zainteresowanie dla nauk ścisłych — matematyki i fizyki.

Przewrót kartezjański³⁷, tak jak opisuje go L. G o l d m a n, prowadzi do odrzucenia dwu średniowiecznych, ściśle ze sobą związanych koncepcji — idei chrześcijańskiej wspólnoty (*communitas*)³⁸ i wyobrażenia kosmosu, jako struktury o określonym stosunku między całością i częściami (*universum*). Na ich miejsce, a tym samym na miejsce społecznego i religijnego człowieka wieków średnich, który wszelkie swoje działanie kierował ku Bogu, którego bieg czasu miał określony sens, wprowadzone zostaje Ja myślące, ja Kartezjusza. Miejsce *universum* zajmuje natomiast nieskończona przestrzeń³⁹. Wyzwolony z czasu wspólnoty i z

³⁷ Rozumiany tutaj możliwe szeroko, przede wszystkim jako zwrot ku naukowym, eksperymentalnym metodom obserwacji świata, czego symbolem może być z jednej strony teleskop (badania Keplera, Galileusza), a z drugiej mikroskop (badania Leeuwenhoek, Malpighiego). Zob. J. S o k o ł o w s k a, *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978, s. 7-29.

³⁸ W zasadzie można by powiedzieć, że idea chrześcijańskiej wspólnoty została poważnie nadwątlona, jeżeli nie rozbita, już wraz z pojawieniem się humanistycznej koncepcji człowieka, jako autonomicznej i wolnej jednostki. Wyobrażenia kosmosu, przynajmniej w ujęciu neoplatoników, wciąż jeszcze zachowują spójność, stanowią zamkniętą strukturę o określonym stosunku części do całości, określonej liczbie sfer i ustalonym ich wzajemnym oddziaływaniu. Kosmos wciąż jest ograniczony. Samo pojęcie kosmos, łac. *decorum*, wiążące się w filozofii humanistycznej z pojęciem piękna, zakłada harmonijny stosunek części do całości, a funkcjonuje ono także jako jedno z pojęć retoryki. Nieskończonej przestrzeni nie można by w takich stosunkach ujmować, nie mogła zatem nieskończoność być piękna. Zdawał sobie zresztą z tego sprawę Giordano Bruno, gdy odbierał pięknu charakter obiektywny i Kartezjusz, gdy twierdził, że piękno jest tylko stosunkiem naszego sądu do przedmiotu. Wydaje się zatem, że rozbitcie *communitas* poprzedziło rozpad *universum*.

Obalenie sensownego obrazu *universum* prowadzi zresztą nie tylko do pesymistycznej wizji, do „tęsknoty za rajem utraconym”, wyrażanej przez środowisko jansenistów. Wywołuje też odczucia całkowicie przeciwne — entuzjazm, a nawet euforie. Jest postrzegane jako kolejny krok na drodze samowyzwolenia się człowieka, np. u G. Bruno (zob. E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, s. 54-56; tenże, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927). Szereg wypowiedzi wyznawców nowego obrazu wszechświata promienieje entuzjazmem nie mniejszym od entuzjazmu L.B. Albertiego, czy Pico della Mirandoli, odrzucających krepujące więzy tradycyjnych poglądów i autorytetów. Oto fragment listu Gassendiego do Galileusza: „Chciałbym przede wszystkim abyś był najzupełniej o tym przekonany, mój Galileuszu, że z wielkim zachwytem powitałem tę twoją kopernikowską doktrynę w astronomii, bo przez to sam ujrzałem się panem siebie, kiedy strzaskane zostały zagrody starego świata i układy, a wyzwolony i swobodny duch błądzi przez bezmiary przestrzeni”. Cyt. za J. S o k o ł o w s k a, op. cit., s. 12.

³⁹ L. G o l d m a n, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1976, s. 36-42.

czasu Kościoła człowiek staje się panem swojego czasu. Nie oznacza to naturalnie, że zostaje całkowicie wyzwolony, czy, jak można by powiedzieć, zupełnie sam ze swoim czasem. Z pewnością zaś nie dotyczy to większości grup społecznych.

Jak interesująco zauważył J. Le Goff, „ludzie Renesansu nadal żyją w czasie nie odmierzanym rytmicznie i jednolicie. Jest to czas nie ujednolicony, jeszcze miejski, a nie krajowy, niedostosowany do tworzących się struktur państwowych, czas monad miejskich”⁴⁰. To zresztą zjawisko, przynajmniej w niektórych rejonach Europy, długotrwałe. Jeszcze pod koniec XVIII wieku Goethe, podróżujący po Włoszech, odnotowuje różne miary czasu w miastach Półwyspu Apenińskiego, wciąż odmierzone, jak w XIV i XV wieku, biciem dzwonów lub zegarów na wieżach⁴¹.

Wraz jednak z prymatem *ratio* w środowiskach elit intelektualnych i politycznych, wraz z obfitym pojawieniem się dzieł traktujących o *raison d'État* i kształtowaniem się nowożytnego państwa scentralizowanego, czas wydarty przez patrycjat miejski i kupców Kościołowi (bo dla tej grupy obracającej kapitałem czas był pieniądzem, mieszczącym się choćby w pojęciu rosnącego z czasem procentu) zawładnięty zostaje przez elity polityczne. Sprawne funkcjonowanie państwa wymaga bowiem racjonalnego posługiwania się czasem, właściwej ekonomii czasu. To prowadzić może niekiedy do otwartego konfliktu z czasem Kościoła, jak np. przy konieczności zapewnienia nieprzerwanego przepływu informacji, nie liczącego się z sakralnym podziałem czasu, nie respektującym świąt i niedziel⁴².

Czas dla myślących racjonalnie elit przestaje być substancjalny. Staje się jedynie pojęciem, narzędziem na usługach rozumu, kategorią myślenia i niczym więcej⁴³. Można zatem dowolnie go dzielić i odmierzać. Przestaje być mu nadawana wartość z zewnątrz. Człowiek elity, wzięwszy w nawias eschatologiczny kierunek działania, przynajmniej w świadomie wyrażanej sferze praktyki, a zarazem, wraz z uznaniem *ratio*, marzeń o charyzmacie osobistym, o nadzwyczajnej *virtù*, która uczyni go wybrańcem bogów, będzie się spełniał w racjonalnym, doczesnym działaniu na rzecz państwa, a tym samym i ładu społecznego. Ono, jego trwanie, będzie celem organizacji czasu doczesnego.

Bardziej radykalna i konsekwentna będzie wizja jansenistów, stających wobec przerażających, nieskończonych przestrzeni wszechświata i milczenia Boga, który przestaje być odniesieniem ludzkiej aktywności. By odwołać się raz jeszcze do słów L. Goldmana „Bóg opuścił świat, ale jego nieobecność nie została jeszcze zauważona poza niewielką grupką (chodzi o środowisko Port Royal) intelektualistów Europy Zachodniej”⁴⁴.

Niemale znaczenie dla zawładnięcia czasem doczesnym przez elity polityczne ma rozpowszechnienie się w tym czasie zegarków kieszonkowych. Czas przestaje być materialnie, można powiedzieć, przykuty do jednego miejsca, związany z konkretną przestrzenią.

⁴⁰ J. Le Goff, *Czas Kościoła*, s. 368.

⁴¹ Zob. np. J. W. Goethe, *Podróż włoska*, Warszawa 1980, s. 42-44.

⁴² Zob. C. Fedele, M. Galenga, *Per il servizio di Nostro Signore. Strade, corrieri e poste dei papi dal medioevo al 1870*, Prato 1989, s. 70-72.

⁴³ Zob. J. Le Goff, *Od czasu średniowiecznego*, s. 369-370.

⁴⁴ L. Goldman, op. cit., s. 42.

Jego odmierzanie staje się zależne wyłącznie od jednostek, dla których posiadanie zegarka jest jedną z koniecznych oznak prestiżu. Niekiedy tak bardzo cenionych oznak, że — jak powiada jeden z kaznodziejów XVII-wiecznych — „nieledwie co kieszenia, to zegarek” u możnego pana. Ale — dodaje tenże kaznodzieja — „przywileju tego nie ma *communis plebs* panom zazdrościć”, bowiem sprawą panów jest, „żeby wszystko szło miarowo, *regulariter*”⁴⁵. Ważnym dla kaznodziejów argumentem, sankcjonującym i jakby sakralizującym owo odmierzanie czasu, będzie rzecz jasna 3 rozdział Księgi Koheleeta, zaczynający się od słów: „Wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina”.

Kościół stara się zatem odnaleźć drogę w nowej sytuacji, w której „poziom organizacji” czasu przesunął się z miejskiej, czy parafialnej „monady”, na teren ogólnopaństwowy. Dysponuje Kościół dostatecznie bogatym repertuarem odniesień i środków, by wymykający się czas doczesny zakorzenić na powrót w tradycji chrześcijańskiej. Chaos dowolnego dysponowania czasem jest porządkowany, ulega kosmizacji. Wydaje się jednak, że owo porządkowanie dokonuje się już nie na poziomie uniwersalnej wspólnoty wiernych i nie na poziomie społeczności lokalnej, chociaż nowy porządek wcale nie obala przecież dawniejszych i nie staje się od razu dominujący. Nowy porządek budowany jest na poziomie nowożytnego państwa, a jego rzecznikami zdają się być elity urzędniczo-polityczne.

Owo przesunięcie znaczenia, zapoczątkowane odrzuceniem średniowiecznego *communitas*, na teren kształtującego się nowożytnego państwa jest wspierane przez najwybitniejszych ludzi Kościoła i propagowane z tysięcy ambon. Można by powiedzieć, że już nie idea powszechnego Państwa Bożego pobudza pisarzy katolickich, ale idea suwerennego i oczywiście prawowiernego państwa, równoprawnego względem innych państw. Wielu z tych pisarzy staje się zresztą przekonanymi rzecznikami silnej władzy państwowej (jak u nas Piotr Skarga, czy później we Francji Jean Bossuet), niekiedy wręcz głosząc tożsamość zsakralizowanego państwa i wspólnoty wyznaniowej⁴⁶. Z jednej strony mamy więc jakby reorganizację czasu na wyższym poziomie, od lokalnego i „monady miejskiej” do „państwowego”, z drugiej zaś na niższym, od *universum* (tak silnie jeszcze obecnego w neoplatońskiej myśli humanistycznej⁴⁷) do poszczególnych państw. Prowadzić to musi rzecz jasna do upowszechnienia się nowego modelu człowieka, różnego zarówno od średniowiecznego człowieka wspólnoty, jak i renesansowego bohatera-geniusza. Typem coraz powszechniej obecnym staje się *homo politicus* — człowiek partycypujący na codzień w biegu spraw państwowych, szczególnie nastawiony na ów codzienny, nieustanny strumień spraw, zdarzeń i wypadków, niezależnie od tego, czy jest w sprawach państwowych aktywny, czy jest tylko biernym spektatorem. Nie chodzi tu zresztą o odepchnięcie, marginalizację sakralnego przeżycia czasu, o zanurzenie się bez reszty w czasie świeckim i doczesnym, chociaż świadectwa coraz silniejszego rozgraniczenia sfery *sacrum* i *profanum* w czasach nowożytnych

⁴⁵ F. Rychłowski, *Kázania na święta całego roku*, Kraków 1677, s. 215.

⁴⁶ Zdecydowany wyraz znajduje to w anglikanizmie, chociaż ogólnie kierowany, ale wydaje się, że stereotyp Polaka-katolika coś z tych idei zawiera, nawet gdy nie były one świadomie u nas formułowane. Koncepcja ta w jakiś sposób zawiera i antycypuje obraz „przedmurza chrześcijaństwa”.

⁴⁷ Zob. G. Saitta, op. cit.

można by znaleźć i w ikonografii i w licznych tekstach⁴⁸. Bieżąca polityka, będąca sferą działań doraźnych, stanowiąca odpowiedź na niespodziewane wyzwania i nieoczekiwany obrót spraw, także może stać się terenem poddawany sakralizacji⁴⁹. Władza zresztą, szczególnie arbitralna i szukająca swego uzasadnienia w systemie religijnym, zawsze miała również charakter sakralny, podobnie jak jej przedstawiciele. Myśl humanistyczna, uwydatniona zwłaszcza w „Księciu” N. Machiavellego, tylko częściowo interioryzuje legitymizację władzy, w pojęciu *virtù*, odrywając czy uniezależniając ją do systemów zewnętrznych, w tym od systemu religii. Sam Machiavelli wciąż odwołuje się do sakralnych archetypów władcy, stawiając w jednym szeregu Mojżesza, Tezeusza i władców historycznych, aż po współczesnego sobie Cesare Borgię.

Nie mamy zatem do czynienia ze zjawiskiem całkowicie nowym. Pokarm, którym żywi się *homo politicus* — informacja bieżąca — od dawna jest rozprowadzany po Europie. Co prawda zrazu w niewielkich ilościach i tylko dla wybranych. Inni ludzie (także ograniczeni do wąskiej grupy „dworzan”) spożywają go raczej pośrednio, z pańskiej ręki. Wydaje się, że dystrybucja informacji politycznej, czy szerzej — bieżącej, zdarzeniowej, w XVI i na przełomie XVI i XVII wieku dokonywała się przez niewielkie skupiska ośrodków władzy — dwory monarsze i możnowładcze. Taki model przekazu informacji, którego znaczna część musiała dokonywać się raczej w formie ustnej niż pisanej, utrzymuje się dość długo w świadomości europejskiej. Jeszcze w połowie XVII wieku kurier pocztowy Giuseppe Miselli, robiący karierę na dworze kardynała Rasponi, a znany czytelnikom pod pseudonimem Buratino jako autor przewodnika pocztowego, skrzętnie notuje wśród swoich wspomnień „Instrukcję dla sługi” otrzymaną od swego pana, a przekazywaną zapewne od dawna wyróżniającym się sługom dworskim jako zbiór zasad mających dopomóc we właściwym kierowaniu swym losem. Ponieważ Miselli przepisuje swą „Instrukcję” *in extenso*, trudno przypuszczać, że dokonywał skrótów pod kątem potrzeb swojej profesji. Znamienny jest zatem nacisk, jaki został położony właśnie na problem obiegu informacji bieżącej. Chcący się przypodobać sługa winien więc „Zabiegać o posiadanie w każdym czasie i z każdego miejsca doniesień, by wiedzieć co dzieje się nie tylko na dworze własnego Księcia, ale także na innych, najgłówniejszych w Europie i zasługiwać się ogłaszając je gdy są dobre, a dbać o to, żeby być pierwszym. Takóż rychło powiadamiać osoby najznaczniejsze o tym co się dzieje, by zyskać w ich oczach łaskę, a Ministrom ilekroć potrzeba zajdzie, dostarczać użytecznych i wzbudzających sympatię przypomnień, by mogli stąd wnosić o mądrości twego umysłu i najlepszych zamiarach. Otworzy to drogę do jak najczęstszych rozmów z Księciem i zaskarżenia sobie coraz większej jego łaski”⁵⁰. Ponadto: „Utrzymywać w przychylności urzędników wszystkich poczty, i także sprawić, by przynajmniej jeden domownik, najbardziej zręczny, zacieśnił przyjaźń z różnymi kupcami w mieście, by znać wszystko to, co pisze się w ich

⁴⁸ Zob. np. analizę przedstawień sztuki nagrobnej z XVII wieku pod tym właśnie kątem przeprowadzoną (co prawda dość ogólnikową) w: J. D r o b, *Model człowieka wieku XVII w kazaniach Bernarda Gutowskiego*, „Roczniki Humanistyczne KUL” t. XXXIX, 1981, z. 2, s. 96-97.

⁴⁹ Zob. M. F o g e l, *Les cérémonies de l'information dans la France du XV^e au milieu du XVIII^e siècle*, Paris 1989.

⁵⁰ Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Ottoboni latini, rkps 2246. *Memorie et altre scritture*, k. 15.

gazetach, oraz by umieścić tam, gdy trzeba, to co może być korzystne dla własnego księcia⁵¹. Zalecenia te, rzecz jasna, są jakby wpisane w kontekst niewielkich terytorialnie państw Półwyspu Apenińskiego, gdzie dwór książęcy skupiał w sobie całe życie polityczne, a zarazem mógł odgrywać rolę centrum gromadzenia i dystrybucji informacji; dystrybucji hierarchicznie uporządkowanej, zależnej od stopnia konfidencji z księciem i osobistościami wpływowymi na dworze. Można by powiedzieć, że ilość informacji zależna jest od miejsca zajmowanego w hierarchii. Są osoby mające bezpośredni dostęp do listów i awizów adresowanych do pana, a są też osoby zadowolające się tylko ustnymi, fragmentarycznymi przekazami od osób „dobrze poinformowanych”. Jest przy tym dość oczywiste, że nawet na ograniczonym terytorium dwór panującego nie jest całkowitym monopolistą w obiegu informacji bieżącej. Konkuruje z nim dwory możnych świeckich i duchownych, a również najznacześnie domy kupieckie, mając do dyspozycji rozbudowaną sieć filii i połączeń między nimi. Wydaje się, nieco uogólniając, że jest to czas rozproszenia i wielości środków informacyjnych, ale jednocześnie skupienia obiegu informacji na niewielkich wysepkach „dworów”, wynurzających się z szerokiego morza zastygłego czasu lokalnego, odmierzanego rytmem pór roku, cyklem liturgicznym, a w okresie dłuższym cyklem ludzkiego życia; czasu pulsującego w rytmie lokalnych wydarzeń uroczystości kościelnych, narodzin, ślubów i zgonów, lokalnych jarmarków, gdzie zdarzenia o znaczeniu ponadlokalnym tylko z rzadka zakłócają codzienność. Te dwa odczucia czasu znajdują się w pewnym konflikcie, niekiedy nawet — zwłaszcza tam gdzie oba odczucia zachodzą na siebie — wyrażanym wprost. Przykładem może tu być protest proboszcza niewielkiej parafii w Italii przeciw przybywaniu kuriera pocztowego w niedzielę, gdyż jego przyjazd wzbudza sensację i gromadzi wielu ciekawych, co zdaniem duchownego zakłóca powagę dnia świątecznego i odprawianych mszy⁵².

W wieku XVI tymczasem rośnie liczba osób żądnych informacji bieżącej i gotowych za ten towar płacić słuszną cenę. Awizy — kartki z przepisnymi rękopisami, oferowane są przez coraz liczniejsze rzesze *novellari*, otoczonych zrazu podejrzliwością i niechęcią przedstawicieli władzy⁵³. Oba sposoby rozpowszechniania informacji, „dworski” i „rynkowy”, współistnieją (od długiego zresztą czasu, gdyby uznać, że wcześniejszą formą jest przekaz ustny) i konkurują ze sobą, różną co prawda przedstawiając wartość w oczach odbiorcy. Owa „dworskość”, wyrażająca się choćby w usługowej i skromnej postawie przekazującego informacje, nakazującej powściągliwość i powstrzymywanie się od własnych sądów i komentarzy⁵⁴, odciska się w bardzo lakonicznym, maksymalnie nasyconym treścią i pozbawionym wszelkiego osądu czy komentarza stylu informacji, traktowanej jak

⁵¹ Tamże, k. 16.

⁵² Ten i inne przypadki, a także statuty miejskie zezwalające wyjątkowo przybywać kurierom w dni świąteczne, notuje C. F e d e l e, M. G a l e n g a, op. cit., s. 71-72.

⁵³ Papiież Grzegorz XIII wydaje w roku 1572 bullę „Contra famigeratores et menantes”. Utrata monopolu na dystrybucję informacji budzi zatem wyraźny niepokój i nie łatwo się z nią pogodzić. Zob. V. C a s t r o n o v o, G. R i c u p e r a t i, C. C a p r a, *La stampa italiana dal Cinquecento all' Ottocento*, Roma 1976 (t. I: *Storia della stampa italiana*), s. 12.

⁵⁴ Cytowana instrukcja zaleca, aby „W materiałach, które dzieją się, pisać i powiadamiać o wszystkim tym co należy, bez rozwodzenia się nad rzeczą i wyrażania własnego zdania, ale pozostawiając wnioski roztropności Księcia i jego doradcy” — G. M i s e l l i, op. cit., k. 18.

towar i sprzedawanej za pieniądze. Jeszcze w połowie XVII wieku redaktor gazety genueńskiej, powstrzymując się od dociekania przyczyn niespodziewanego wyjazdu dworu Ludwika XIV z Paryża do Saint Germain, twierdzi, że chociaż: „Nad takim zdarzeniem nie omieszkali spekulanci czynić rozmaitych dociekań, przypisując je jedni takiej, inni owej przyczynie, lecz tak jak tajemnice Książąt są niezliczone, tak każdy może sobie obiecywać, że czas zadośćuczyni ciekawości”. *Nota bene* w zdaniu tym mamy wyraźną wskazówkę, że rosną rzesze osób bezpośrednio zainteresowanych wydarzeniami polityki bieżącej (tu zwanych *speculativi*, u nas raczej „statystami”, od *stato* — państwo), na których zaabsorbowanie sprawami doczesnymi grzmia nierzadko barokowi kaznodzieje⁵⁵.

W pierwszej połowie XVII wieku, pod koniec lat trzydziestych, zaczynają się ukazywać drukiem, regularnie i przez dłuższy okres, gazety tygodniowe⁵⁶. Ważne jest tutaj zwłaszcza pojawienie się w Paryżu w roku 1638 „Gazette de France” Teofrasta Renaudota, protegowanego kardynała Richelieu i działającego niejako z namaszczenia i w imieniu władzy⁵⁷. Jest to nie tylko pierwsza trwała inicjatywa drukowania tygodniowych awizów (krążących wcześniej w rękopisach), za którą, choć raczej niezależnie od niej, pojawiają się drukowane gazety w najważniejszych ośrodkach władzy Europy Zachodniej. Bardziej istotne jest tutaj to, że państwo, jakby nie mogąc wyeliminować konkurencyjnego i niezależnego obiegu informacji, staje się protektorem (Renaudot sprawuje np. oficjalny urząd), a zarazem kontrolerem systemu rozpowszechniania informacji bieżącej. Upraszczając nieco można powiedzieć, że gazety z konkurencyjnego względem informacji „państwowej” medium, stają się narzędziem w ręku nowożytnego państwa. Koniecznym warunkiem do tego zdaje się być jednak przekształcenie struktury państwa z wcześniejszej, opartej na systemie więzi lennych czy klientalnych lub dworskich, w system urzędniczy, scentralizowany, charakterystyczny dla państwa nowożytnego⁵⁸. Nie wszędzie oczywiście drukowane gazety są przejmowane przez państwo, czy wydawane z jego inicjatywy. Na Półwyspie Apenińskim, gdzie szczupłość terytorialna państwerek, a zapewne i przywiązanie do dworskiego stylu pozwalają na bezpośrednią wymianę informacji, na bezpośrednie czerpanie ze źródła, gazety przez bardzo długi czas pozostaną, przynajmniej formalnie, inicjatywą niezależną od biurokratycznego aparatu państwa⁵⁹.

⁵⁵ Polski typ takiego *homo politicus* opisuje np. W. Ł o z i ń s k i, *Życie polskie w dawnych wiekach*, Kraków 1978, s. 232.

⁵⁶ Wcześniejsze, np. „Gedrückte Zeitung” z 1542, czy gazeta francuska z 1609 roku miały bardzo krótki żywot. być może spowodowany właśnie brakiem wykształcenia się nowej sytuacji informacyjnej oraz, co za tym idzie, wystarczająco chłonnego rynku odbiorców.

⁵⁷ Zob. *Histoire générale de la presse française* t. I, *Des origines à 1814*, red. C. B e l l a n g e r, J. G o d e c h o t, Paris 1969, s. 78.

⁵⁸ Zob. A. M ą c z a k, op. cit. Fronda parlamentów, a później fronda książąt we Francji jest chyba najwyraźniejszym przykładem ścierania się koncepcji państwa zdecentralizowanego, „lokalnego” i opartego na więziach typu feudalnego, z państwem scentralizowanym i urzędniczym.

⁵⁹ Interesującym przykładem jest rozległa Rzeczpospolita, gdzie ze stosunkowo słabym dworem monarszym konkurowały z powodzeniem dwory lokalne i gdzie model państwa scentralizowanego nie znalazł uznania. Inicjatywa wydawania gazety tygodniowej, popierana przez środowisko skupione wokół królowej Marii Ludwiki (oczywisty dowód czerpania z wzoru francuskiego i włoskiego — sekretarz Pinocci), podjęta stosunkowo późno w porównaniu z krajami Europy Zachodniej, okazała się krótkotrwała. Przyczyn tego zaniechania można byłoby wskazać kilka: słabo rozwinięta jeszcze

Błędem byłoby jednak uznawanie samego procesu wydawania gazety drukiem wyłącznie za kolejny etap technicznego rozwoju przenoszenia informacji. Owa innowacja techniczna zdaje się mieć znaczący wpływ na sposób postrzegania świata i kategorii umysłowości. Możliwość szybkiego wykonania dużej liczby kopii (od 200 do 1000 — co wydaje się kroplą w morzu w porównaniu z dzisiejszymi nakładami gazet), identycznych ze sobą, co też nie jest bez znaczenia, bowiem przekreśla „filtrację” wiadomości w zależności od miejsca zajmowanego w hierarchii, pozwala na rozszerzenie kręgu odbiorców informacji, którzy mają bezpośredni (czyli niezależny od stopnia konfidencji) i równoprawny („dworak” ma tyle samo co samotnik zamknięty w swojej siedzibie) dostęp do nowin. Z pewnością musiało to prowadzić do przełamania hierarchii „dobrze poinformowanych” i kreować odmienny typ przestrzeni publicznej⁶⁰, gdzie większa i coraz bardziej rosnąca liczba osób może duchowo wyrwać się z kręgu lokalności, niekoniecznie musząc opuszczać miejsce swego pobytu.

W pierwszym okresie koneserzy informacji bieżącej głoszą pogląd, że dawna, rękopiśmienna forma awizów, jako bardziej intymna i w zasadzie nie podlegająca cenzurowaniu, dostarcza bardziej szczegółowych, a przede wszystkim bardziej pikantnych informacji niż gazety drukowane. Utrzymuje się więc nadal obieg awizów rękopiśmiennych, nabywanych sekretnie „spod lady”, dostępnych wąskim elitom wtajemniczonych. Jest w tym być może sporo racji, bowiem redaktorzy⁶¹

sieć dystrybucji pocztowej, uniemożliwiająca bardziej liczną prenumeratę (do której zrywają anonse w gazetach zachodnich) i rozsyłanie gazety po całym kraju, jak miało to miejsce np. we Włoszech i Francji; niewielka stosunkowo liczba urzędników centralnych nie dysponujących prywatną siecią informacyjną, a będących potencjalnymi odbiorcami wiadomości bieżących; rozbudowany system klientalny i nieufność wobec centralnych inicjatyw, zwłaszcza mających charakter propagandowy, itd. Postać szlachcica (nawet znacznego), dla którego źródłem wiedzy o wielkiej polityce jest patron, zdaje się być typową dla piśmiennictwa polskiego jeszcze pod koniec XIX wieku. Inną interesującą rzeczą jest to, że w niewielkich państwach włoskich gazety koncentrują się głównie na informacjach z zagranicy, unikając wszelkich nowin, czy bardziej poufnych informacji z życia lokalnego, co mogłoby rozdzielić rządzących. Znaczna część nakładu tych gazet była rozprowadzana poza granicami państwa, w którym były redagowane. Świadczyłoby to chyba o tym, że gazety były przede wszystkim narzędziem informacji międzynarodowej, a nie lokalnej. Zob. R. M a j e w s k a - G r z e g o r c z y k o w a, *Merkuriusz Polski z 1661 roku i początki periodycznego piśmiennictwa polskiego*, „Przegląd Nauk Historycznych i Społecznych” t. VII, 1958, s. 7-48; K. T a r g o s z, *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi (1646-1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*. Wrocław 1975.

⁶⁰ Pojęcia tego używam w sensie przyjętym przez J. H e b e r m a s a, *L'éspace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris 1978.

⁶¹ Słowo to jest zapewne mylące dla dzisiejszego czytelnika, trzeba je więc uściślić. Redaktor ówczesny gazety to tylko ten, kto łączy nadchodzące informacje w jedną całość, nie zadając sobie nawet trudu z ich doбором, miejscem w całości publikacji, budowaniem hierarchii. Z częstych wypowiedzi redaktorów gazet można by ująć ich funkcję w prostą maksymę *relata refero* i nic więcej. W gazetach XVII-wiecznych nie ma po prostu informacji z „pierwszych stron gazet”, na co są wyczuleni dzisiejsi odbiorcy. Powstrzymywanie się redaktorów, albo raczej wydawców gazety, od porządkowania hierarchicznego zdarzeń, spowodowane chyba głównie możliwościami technicznymi — umieszczanie na matrycy informacji wraz z ich napływaniem i czekanie na ostatnie przesyłki do chwili umożliwiającej ich umieszczenie (częste w gazetach wzmianki, iż czekano do ostatniej chwili na przybycie kuriera z najświeższymi wiadomościami) — musiało mieć niemały wpływ na poczucie czasu; na dychotomię między „uporządkowanym” (a więc sensownym) i „chaotycznym” (o niewiadomym kierunku). W tym rozumieniu gazety, jak wszelkie awizy w ogóle, mieszczą się zdecydowanie

gazet drukowanych, znani powszechnie i łatwo dostępni dla surowej ręki władzy, unikają wchodzenia w drażliwe szczegóły, podawania informacji niepewnych, wyrażania własnych opinii, czy prognozowania rozwoju wydarzeń. Twórcy gazet XVII-wiecznych nie starają się bynajmniej zmieniać zastanej sytuacji komunikacyjnej, gdzie przepływ dokonuje się tradycyjnie w zasadzie tylko w jedną stronę, od władzy do odbiorców, od rządzących do rządzonych, na zasadzie bezdyskusyjnego przekazu i milczącego przyjęcia. Wczesne gazety nie są dyskursem z elitami władzy, lecz raczej oglądem elit (bezkrytycznym) jako wyrazicieli mocy i aktywności państwa. Przedstawiciele innych warstw społecznych to jedynie anonimowe tło, liczby (poddanych, żołnierzy, ofiar kataklizmów — spotykane w ówczesnych gazetach), przesuwane przemożną ręką rządzących po szachownicy dziejów. Nie miejsce tu jednak na analizę, skądinąd ciekawą i pouczającą, obrazu społeczeństwa i państwa propagowaną przez gazety. Wydaje się w każdym razie, że — świadomie czy nie — czerpiąc głównie informacje od osób reprezentujących władzę (kancelarie panujących, urzędników państwowych, ambasadorów, nuncjuszów itp.), rozpowszechniają one i umacniają wizję państwa nowożytnego, rządzonego centralnie; podkreślają prestiż przedstawicieli władzy, służą podnoszeniu autorytetu przedstawicieli elity politycznej, która przyszłość swoją wiąże ze służbą tak rozumianemu państwu; a jednocześnie obrazują daremność wysiłków zmierzających do zakwestionowania obranej drogi przemian kształtu państwa. W tym kontekście rzecz biorąc, „Gazette de France” pojawia się w najwłaściwszym, bo szczytowym momencie ścierania się dwu koncepcji systemu władzy⁶².

Swoją treścią gazety zarazem wyrażają i propagują, choćby w sposób niezamierzony, nowy stosunek do doczesności, nowe spojrzenie na bieg spraw bieżących. Gazety to chaotyczna materia zdarzeń, których niedokonany, wciąż otwarty bieg wypadków zdaje się nie mieć żadnego wyraźnego kierunku ani wyższego sensu. Całkowite zanurzenie się w doczesności, obserwacja, której perspektywa nie sięga ani w przeszłość, ani nie wybiega ku przyszłości zrywają z modelem opisu zdarzeń i dziejów wywodzącym się z Pisma św., kreuja rzeczywistość niemal całkowicie świecką. Materia gazet tylko z trudem mogłaby poddać się interpretacji poszukującej wyższego, eschatologicznego kierunku biegu historii. Trudno budować wyższy sens przekazu, gdy dzisiejsi bohaterowie okazują się jutrzejszymi nikczemnikami, zwycięzcy pokonanymi, a kataklizmy w równym stopniu dotyczą sprawiedliwych i niesprawiedliwych⁶³. Uczestnictwo w zdarzeniach doczesnych,

wanie w laickim, zdesakralizowanym nurcie kultury — nie stanowią ani zbioru *exemplów* (tak często wykorzystywanego w tekstach Kościoła), ani sensownego pouczenia. Gazety, przeciwnie niż kroniki i dzieła historiograficzne, czy nawet po prostu historyczne, nie są „lekcją historii”. Są samym „dzianiem się”, zmaganiem się z nieprzewidywalnym. Widzimy jak na tle bezsensownej materii zdarzeń (czyli, biorąc rzecz literalnie, nieukierunkowanej) ważne jest zdanie o tym, że „książęta wiedzą lepiej i widzą dalej”. Trudno o bardziej znaczącą apologię nowożytnej władzy.

⁶² Nic dziwnego, że natychmiast wywołuje reakcję przeciwników centralizacji władzy i absolutyzmu, jak np. w broszurze z czasów Frondy o znamienym tytule *Le commerce des nouvelles retabli, ou le courrier arrêté par la Gazette*, zob. C. J o u h a u d, *Propagande et action au temps de la Fronde*, [w:] *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne. Actes de la table ronde organisée par le CNRS et l'École Française de Rome 1985*, s. 337-352.

⁶³ Zadziwiające jest tutaj, w jak wyraźnej opozycji stoi choćby biblijny archetyp Sodomy z doniesieniami z gazet, gdzie nieszczęścia, np. odcięcie od świata (a więc przede wszystkim od dostaw żywności) Savony, spowodowane nadzwyczajnymi śnieżycami i lawinami niedaleko Genui dzie-

czuwanie nad biegiem spraw pospolitych, zaangażowanie w „grę” światową, polityczną, władza nad biegiem doczesnych zdarzeń — wszystko to staje się wartością samą w sobie. Protagonisci gazet postępują tak, jakby przyjęli sobie za dewizę słowa Bossueta: „Zawsze tylko chwila dzieli nas od nicości. Teraz trzymamy jedną, ona umiera, a wraz z nią zginęlibyśmy wszyscy szybko, gdybyśmy nie uchwycili następnej podobnej chwili”⁶⁴. Stąd już niedaleko do odrzucenia czasu sakralnego i wyobrażeń świata jako łańcucha przyczyn i skutków, wpływających nieustannie jedno z drugich⁶⁵. Trwanie jest tylko „różańcem chwil”.

Jednocześnie gazety przynoszą uproszczony, dwubiegunowy podział społeczny. Na tych, którzy wymienieni imiennie, z całym zestawem godności, wpływają przemożnie na przebieg zdarzeń, są podmiotem dziejów, i tych, którzy występują tylko w masie, najlepiej wyrażonej liczbowo, nie posiadającej wyraźnego oblicza, którzy są przedmiotem działań, pionkami na szachownicy zdarzeń, przesuwanymi ręką możliwych⁶⁶. Jednocześnie przyjmuje się jakby za oczywiste, a nawet wyraża wprost pogląd, że główni twórcy i bohaterowie zdarzeń, kierujący się rzeczą jasną *raison d'État*, znają sens i cel działań, cel mieszczący się naturalnie całkowicie w doczesnej trwałości struktur państwowych.

Relacje pierwszych gazet drukowanych dają zdecydowany prymat bieżącym działaniom polityczno-wojskowym. Dzielią one w gruncie rzeczy przedstawioną społeczność na tych, którzy są świadomi celu swego działania, wiedzą, oraz tych, którzy nie widzą celu i sensu dziania się, na rządzących i rządzonych⁶⁷.

Niepokój wynikający z nowego ukształtowania kategorii czasu, z nowego sposobu myślenia o świecie, szczególnie ostro wyrażony przez jansenistów, choćby w słowach Saint-Cyrana, według którego religia opiera się „na zrywach miłości, zawsze nowych i odradzających się z dnia na dzień”⁶⁸, zdaje się zatem znajdować wyraz także w gazetach *signum temporis* XVII wieku. Niewielki zaledwie margines pozostawiony dla spraw niezwykłych czy cudownych ingerencji Boga w dzieje (bowiem Bóg chrześcijański nie jest już stałym towarzyszem człowieka, usunął się w oddzielną, zamkniętą sferę *sacrum*), to również cecha charakterystyczna tekstów gazet, znajdujących coraz więcej czytelników i coraz bardziej poszukiwanych jako codzienna lektura.

Przerażenie wobec nieskończoności, milczących przestrzeni i niewiadomego kierunku biegu czasu zostaje wypowiedziane chociaż zrazu głosem niezbyt donośnym. Nieco później, zwłaszcza w drugiej połowie wieku XVIII i w wieku XIX, przywrócenie sensu biegowi czasu doczesnego dokona się w coraz wyraźniej wypowiedzianej idei postępu.

siątkuje ludność, nie znajdując żadnego wytłumaczenia w doniesieniach gazet, które malują obraz spokojnej i dalekiej od uciech świata społeczności dotkniętej niespodziewanie nieszczęściem. W jakiś sposób przypomina to temat obrazu Poussina *Et in Arcadia ego*, mówiący o śmierci czyhającej nawet w bukolicznych sytuacjach i okolicznościach, gdzie nikt by się jej nie spodziewał.

⁶⁴ Cyt. za G. P o u l e t, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, Warszawa 1977, s. 42-43.

⁶⁵ Np. u P. Th. d' H o l b a c h a, w jego dziele *System przyrody* z 1770 roku (przekład polski: Warszawa 1957).

⁶⁶ W jakimś stopniu przypomina to obraz tłumy, czy „mottochu” u Szekspira. Zob. A. H a u s e r, op. cit., s. 325.

⁶⁷ Obraz kształtowania się stosunków między tymi dwiema grupami, powstawanie nowożytnego państwa, wszechstronnie przedstawia A. M a c z a k, op. cit.

⁶⁸ Cyt. za G. P o u l e t, op. cit., s. 44.

Konkludując trzeba jeszcze raz podkreślić, że czas Kościoła i czas polityka, nieco prowokacyjnie oddzielony w tytule niniejszego artykułu, nie są bynajmniej elementami czy fragmentami dwu różnych i konkurencyjnych struktur umysłowych. Elity Kościoła są zarazem elitami politycznymi w całym znaczeniu tego słowa. Dwór papieski, dwory kardynalskie i biskupie współdziałają i konkurują z dworami monarszymi i możnowładczymi, także przy budowie nowożytnego, „urzędniczego” modelu władzy. Przykłady tego są aż nazbyt dobrze znane. Z jednej strony Kościół sakralizuje i sankcjonuje sferę działań politycznych, ideę nowożytnego państwa, nakaz posłuszeństwa wobec władzy i jej urzędników⁶⁹.

Czy jednak z drugiej strony nie można by mówić też o procesie odwrotnym — o wpływie nowego poczucia doczesności, po rozbiciu *communitas* i *universum*, na postawę Kościoła?

Reforma w Kościele katolickim, wyrażona w postanowieniach Soboru Trydenckiego, kładzie duży nacisk przede wszystkim na aktywność i skuteczność działań duszpasterskich (obowiązek rezydencji, wizytacje, lepsze przygotowanie duchownych do pełnienia funkcji, misje wewnętrzne i zewnętrzne, sprawniejsza administracja, wnikliwsza kontrola wiernych), ale też na większą spójność i sprawność instytucji Kościoła, na metodyczność działań i dokładniejszą regulację wewnętrznej struktury organizacyjnej. Tworzy wreszcie nowy model duchownego, który — wyodrębniony ze wspólnoty wiernych trybem życia, dystansem w kontaktach i strojem, a także systemem nakazów i zakazów regulujących zachowanie, wreszcie poziomem wykształcenia — nabiera w pewien sposób cech „urzędniczych”, w większym jakby stopniu będąc przedstawicielem instytucji Kościoła, niż przewodnikiem duchowym gminy⁷⁰. Karol Boromeusz, Filip Neri, Pierre de Bérulle, a u nas Stanisław Hozjusz, czy również Ignacy Loyola i Franciszek Salezy, tak bardzo wrażliwi na skuteczne i metodyczne działanie, formują jakby nowy typ duchownego, niestrudzonego i konsekwentnego w działaniu, nastawionego przede wszystkim na aktywność w społeczeństwie i w państwie. Powstawanie nowego typu zgromadzeń zakonnych, jak teatyni, wizytki, boromeuszki, a przede wszystkim jezuiti, wypływa nie tylko z dostrzegania nowych potrzeb i zagrożeń, ale też staje się możliwe w wyniku nowego stosunku do czasu doczesnego i nastawienia na działalność bieżącą. Wreszcie nie należy zapominać, że Rzym wciąż jest jednym z najważniejszych centrów informacji Europy nowożytnej, a zarazem punktem od-

⁶⁹ Widać to wyraźnie choćby w kazaniach barokowych, gdzie coraz częściej punktem odniesienia i sceną zmagania ze złem będzie nie średniowieczna *communitas*, ale właśnie ojczyzna, państwo. Będą więc kaznodzieje mówili o „miotanym falami przeciwności korabiu ojczyzny”, o karach zsyłanych właśnie na państwo, a nie ludzkość w ogóle, czy po prostu człowieka. Stąd częściej od biblijnego Potopu oraz Sodomy i Gomory nośnikiem znaczenia kary Bożej będzie ucztą Baltazara z Księgi Daniela i upadek Izraela z Ksiąg Królewskich. *Nota bene* często pojawiający się w kazaniach przy okazji napomnień motyw żeglowania po wzburzonym morzu, jak i samo pojęcie „nawy państwowej”, jest identyczny do tego, jaki pojawiał się też w pismach humanistów. „Będąc w życiu jak okręty, nie zostaliśmy stworzeni na to, by butwieć w porcie, ale by przemierzać dalekie morskie szlaki” pisał L.B. Alberti głosząc pochwałę aktywności. Zob. G. S a i t t a, op. cit., s. 423. Przeciwwstawianie się nawalnicom przeciwności, bardzo stary motyw symboliczny, coraz silniej będzie służyło propagowaniu aktywnej postawy wobec rzeczywistości, a nie odrzucenie pokus i stateczność w cnocie. Coraz częściej też, chociaż nie wyłącznie, dotyczyć będzie zbiorowości, a nie jednostek.

⁷⁰ Na temat potrydenckiego modelu biskupa zob. H.D. W o j t y s k a, *Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” t. VII, 1970.

niesienia wielu politycznych działań i konfliktów; miastem gdzie krzyżują się drogi kurierów pocztowych i zwykłych pielgrzymów oraz podróżnych, gdzie szybko docierają wiadomości z całego świata i utrzymywane są kontakty z całym światem chrześcijańskim.

Contents

ARTICLES

P. ŻMUDZKI — The prince Leszek the Black (Leszek Czarny) in the heraldic legends. The analysis of the reasons for his popularity in the heraldic traditions

The article is devoted to the prince of Sieradz and Cracow — Leszek the Black (1279-1288) in the light of heraldic legends. The prince is presented as one of the most meritorious sovereigns for the knighthood, who granted the coats of arms both to the particular knights and the whole families.

As the later sources (especially the Cronicle of Jan Długosz dating from the 15 th century) provide us with the unfavourable opinion about Leszek the Black, the Author considers the opinion found in the heraldic legends much older and probably more realistic as it had been formed in the sovereign's lifetime or shortly afterwards.

J.A. DROB — The time of Church and the time of the politician in the culture of modern Europe

The author of this article argues the point of Jacques Le Goff concerning the late mediaeval turn in the perception of time in the European culture in connection with the development of urban communities. The Autor underlines the coegzistance, in the whole modern period, of the traditional, ecclesiastical and the modern, linear approach to the time issue. Among the factors determining the gradual change in the perception of time the Author mentions: the development of humanistic ideas, social changes resulting from the forming of modern states and changes in the information circulation connected with the birth of modern press.

B. SZYMCZAK — The regional councils (sejmiki) of Royal Prussia (Prusy Królewskie) in relation to the Duchy of Prussia and the policy of elector Frederic William in the years 1648-1668

The Author of the article analyses the attitude of regional councils of Royal Prussia (as the province of the Polish state) to the political issues of the Baltic Sea region and to the relations with the Duchy of Prussia at the beginning of the second half of the 17th century. At that time the Duchy of Prussia freed itself from the feudale dependence on Poland and in 1657 became an autonomous part of the Brandenburg state.

The attitude of regional councils of Royal Prussia to the policy of the elector of Brandenburg Frederic Willliam in the Duchy of Prussia in 1648-1668 is the main subject of analysis.

J. GAUL — Intelligence service in the Polish Military Organisation (Polska Organizacja Wojskowa) 1914-1918