

Paweł Bohuszewicz

W przestrzeni "długiego trwania" : ideologia społeczno-polityczna "Kazań sejmowych" Piotra Skargi w kontekście scholastycznej kosmologii

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 96/2, 95-122

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

PAWEŁ BOHUSZEWICZ
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

W PRZESTRZENI „DŁUGIEGO TRWANIA”
IDEOLOGIA SPOŁECZNO-POLITYCZNA „KAZAŃ SEJMOWYCH” PIOTRA SKARGI
W KONTEKŚCIE SCHOLASTYCZNEJ KOSMOLOGII

Wśród rozlicznych czasów historii długie trwanie ukazuje się jako osobistość uciążliwa, skomplikowana, często zupełnie nowa. [...] Przyjmując długie trwanie historyk godzi się na zasadniczą zmianę stylu, postawy, sposobu myślenia i na nowe pojmowanie rzeczywistości. Godzi się na badanie czasu w trybie zwolnionym, niemal na granicy ruchu. W tej właśnie, a nie innej płaszczyźnie badań [...] wolno historykowi wyzwolić się z więzów twardego czasu historii, opuścić go, potem znowu do niego powrócić, ale już z innym spojrzeniem, z innymi niepokojami, z innymi pytaniami¹.

1. Kontekstualność, „długie trwanie” i narratologia

Zaproponowana w tytule interpretacja *Kazań sejmowych* Piotra Skargi może się wydać kontrowersyjna, sytuuje się bowiem w opozycji do pewnego tradycyjnego założenia, które wolno przedstawić w postaci maksymy: interpretując tekst, odnoś go zawsze do właściwego macierzystego kontekstu². Jeżeli uznać, że dzieło Skargi to utwór przede wszystkim ideologiczny, owym właściwym kontekstem macierzystym powinna pozostać ideologia: z jednej strony, kontrreformacji oraz zwolenników monarchicznej Rzeczypospolitej, z drugiej – reformacji i szlachty. Te z kolei również mogą domagać się skontekstualizowania, przejdziemy więc na jeszcze ogólniejszy poziom interpretacji i – przykładowo – przekonania zarówno polskich kontrreformatorów, jak i tych Polaków, którzy pragnęli naprawy ustroju monarchicznego, a także poglądy ich przeciwników scharakteryzujemy na tle analogicznych procesów europejskich. Jeżeli to uczynimy, będziemy mieli pewność, że interpretacja *Kazań sejmowych* została przeprowadzona poprawnie, czyli w zgodzie ze sformułowaną maksymą. Ale czy taka interpretacja nas zadowoli? W końcu to nie dzieło jest przedmiotem zainteresowania zwolennika tego typu praktyki,

¹ F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*. W: *Historia i trwanie*. Przel. B. Geremek. Przedmowa B. Geremek, W. Kula. Warszawa 1971, s. 58.

² Autorem pojęcia „macierzysty kontekst utworu” jest J. Sławiński (*Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego*. W: *Próby teoretycznoliterackie*. Kraków 2000, s. 21–22).

lecz zgodność z przyjętą jako skuteczna metodą – czy nie jest więc tak, że poprawnie zinterpretowany utwór „znika”, by tak rzec, na korzyść poprawności? Załóżmy jednak, że interpretacja odnosząca utwór do właściwego kontekstu macierzystego nie gubi dzieła z pola widzenia, że konteksty, z którymi *z z a s a d y* jest ono kojarzone, pozwalają dotrzeć do jego właściwego sensu. Załóżmy, innymi słowy, iż „poprawne” oznacza „prawdziwe”, i odpowiedzmy na pytanie: czy konieczność dotarcia do „prawdziwego sensu dzieła” jest wyłącznym impulsem praktyk interpretacyjnych? Bardzo dobrze przecież wiemy, że obok „potrzeby utwierdzenia się w miarodajnej wykładni tekstu”, a więc obok konieczności uzyskania pewności i ustalenia prawdy, istnieje również „potrzeba całkiem *i n n e g o* sensu”³, która zmusza nas do przekroczenia prawdy, skłaniając przy okazji do uważniejszego przyjrzenia się modelowi interpretacji poprawnościowo-prawdziwościowej. Otóż opiera się on na założeniu odrzuconym już w samym tytule tego artykułu, a właściwym klasycznej zasadzie tożsamości, mówiącej, że to, co jest, jest sobą. Zastosowana do naszego przypadku zasada tożsamości określiłaby to, co ideologiczne, jako to, co ideologiczne, a to, co kosmologiczne, jako to, co kosmologiczne, i ze względu na domniemaną niesprowadzalność jednego do drugiego wykluczyłaby odnośnienie do siebie tych dwóch sfer. Zasada tożsamości przestanie się wydawać czymś nie do odrzucenia, gdy dyscyplinarny podział świata, który ona funduje, potraktujemy nie jako tego świata odzwierciedlenie, obiektywny opis, lecz jako, mierzoną kategoriami atrakcyjności i spójności, opowieść na jego temat. Stanie się to możliwe, gdy opowieść „dyscyplinarną” porównamy z jakąś opowieścią „antydiscyplinarną”. Opowieść taka istnieje; zawiera się ona w sformułowanej przez Fernanda Braudela koncepcji „długiego trwania”.

Każdy rodzaj historii umieszcza dzieje w jakiejś rzeczywistości uporządkowanej chronologicznie, przy czym rodzaj owego porządku uzależniony jest, jak pisze autor *Historii i trwania*, od „mniej czy bardziej świadomych upodobań historyka”⁴. Zasadniczo występują trzy typy takich upodobań i, co za tym idzie, trzy style uprawiania historii. Tradycyjna historia zajmuje się rekonstrukcją porządku wyselekcjonowanych wydarzeń w obrębie „czasu krótkiego”, który jest bliski naszemu codziennemu doświadczaniu czasu. „Czas krótki” to czas wydarzeń w całej ich konkretności i wielości, czas „krótkich pchnięć” i bezpośrednich zależności: „Wczoraj historykowi politycznemu dzień czy rok wydawać się mogły dobrymi miarami. Czas był sumą dni”⁵. W opozycji do „historii wydarzeniowej” pozostaje „historia ekonomiczna i społeczna”, która pogłębia zakres rzeczywistości uporządkowanej chronologicznie. Już nie wydarzenie, lecz „koniunktura” jest jej podstawowym terminem, a „opowieść koniunktury [...] traktuje o czasie posługując się szerokimi pasmami: dziesięcioleciami, dwudziestoleciami, pięćdziesięcioleciami”⁶. Istnieje także „historia o jeszcze głębszym oddechu” – historia „długiego trwania”, sięgająca do samych fundamentów czasu:

historię jako całość można na nowo przemyśleć właśnie w stosunku do tych pokładów historii powolnej. Gdy te pokłady przyjmie się za fundament, wówczas wszystkie piętra, tysiące pięter,

³ J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*. W: jw., s. 67.

⁴ Braudel, *op. cit.*, s. 49.

⁵ *Ibidem*, s. 52.

⁶ *Ibidem*, s. 49.

tysiące wybuchów historii dają się zrozumieć przez tę głębię, poprzez tę na polu nieruchomości; wokół niej wszystko grawituje⁷.

Przyjęcie perspektywy „długiego trwania” skłania do przeświadczenia, że to, co postrzegamy jako jednostkowe, różnorodne i przelotne, na głębszym poziomie okazuje się jednolite i „długotrwałe” właśnie. Zaakceptowanie tego poglądu domaga się metodologii, która przekracza dyscyplinarność, a nawet interdyscyplinarność, i w zgodzie z postulowaną jednorodnością przedmiotu badania stosuje jednorodny język do jego opisu. Braudel zdawał sobie z tego sprawę, kiedy stwierdzał, że tym, co „długo trwa”, jest struktura⁸, oraz kiedy powoływał się na Lévi-Straussa, jednego z głównych przedstawicieli strukturalistycznej narratologii. Narratologia bowiem, pisze Wincenty Grajewski:

nie bada [...] skomplikowanych faktów wymagających oceny z różnych perspektyw, lecz stosuje jednorodną – i w pewnym sensie prostą – perspektywę do oglądu różnych faktów, przywłaszczając sobie niejako wyniki tego oglądu⁹.

Narratologię łączy z Braudelowską koncepcją „długiego trwania” przede wszystkim przekonanie o zasadniczej dwupoziomowości faktów kulturowych. U Braudela mamy do czynienia z „krótkim” oraz „długim trwaniem”, u narratologów z poziomem widocznym oraz immanentnym, które tak zostały opisane przez Algirdasa Juliena Greimasa:

struktury narracyjne występują nie tylko tam, gdzie sens objawia się poprzez języki naturalne, ale również w języku filmowym czy onirycznym, w malarstwie figuratywnym itd. Oznaczało to konieczność podstawowego rozróżnienia i akceptowania dwóch poziomów przedstawienia i analizy: poziomu widocznego narracji, gdzie rozmaite jej manifestacje podporządkowane zostają specyficznym wymogom substancji językowej, poprzez którą narracja się wyraża, oraz poziomu immanentnego, który stanowi coś na kształt wspólnego pnia strukturalnego, gdzie narracyjność istnieje i jest zorganizowana, zanim jeszcze nastąpiła jej manifestacja. Wspólny poziom semiotyczny jest zatem różny od poziomu lingwistycznego i wobec niego logicznie wcześniejszy, niezależnie od języka, w jakim narracja się realizuje¹⁰.

Relacje między poziomem widocznym a immanentnym kształtują się analogicznie do relacji między „krótkim” a „długim trwaniem”. Poziom widoczny fa-

⁷ *Ibidem*, s. 58–59.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 55: „Dla nas, historyków, struktura jest zbiorem, architekturą, ale bardziej jeszcze rzeczywistością, którą czas bardzo długo unosi na swoich falach i zużywa w stopniu niewielkim. Pewne struktury, żyjąc bardzo długo, stają się elementami stałymi dla nieskończonej liczby pokoleń; przepelniają historię, utrudniają jej upływ, a zatem i kierują nim. Inne kruszą się szybciej. Wszystkie jednak są zarazem podporami i przeszkodami. Jako przeszkody odgrywają rolę granic, otoczek, których człowiek i jego doświadczenia nie mogą przekroczyć. Wystarczy pomyśleć o trudnościach, jakie napotyka wszelka próba przełamania pewnych ram geograficznych, pewnych wymogów biologicznych, pewnych granic wydajności pracy, produktywności czy nawet takich czy innych wymogów życia duchowego: ramy myślenia są także więzieniami długiego trwania”.

⁹ W. Grajewski, *O narratologii*. W: *Maszyny dialogowe. Szkice teoretycznoliterackie*. Kraków 2003, s. 168.

¹⁰ A. J. Greimas, *Elementy gramatyki narracyjnej*. Przeł. Z. Kruszyński. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. 4. Cz. 1. Kraków 1992, s. 36–37. W pracach narratologicznych częściej spotykamy się z pojęciami struktury powierzchniowej i głębszej, których znaczenie jest identyczne z pojęciami poziomu widocznego i immanentnego.

buły tworzą wszystkie, nawet najmniej istotne, zdarzenia, ujmowane – o ile to możliwe – w całej ich konkretności i różnorodności, na poziomie immanentnym natomiast zdarzenia okazują się jedynie realizacjami pewnych ogólniejszych od nich oraz wspólnych wielu fabułom funkcji. Funkcje te z kolei mogą zostać wyrażone za pomocą modelu, który przedstawia relacje między wyabstrahowanymi z tkanki tekstualnej fundamentalnymi jednostkami znaczenia. U Braudela „historia wydarzeniowa” to historia jednostkowych faktów właściwych konkretnemu „tu i teraz”, natomiast historia „długiego trwania” to historia struktur, które również, tak jak w narratologii, mogą zostać poznane i opisane za pomocą modeli. Modele w historii mają, według Braudela, spełniać podobną¹¹ rolę jak modele narratologiczne:

Są one hipotezami, systemami wyjaśniającymi, solidnie powiązаныmi na wzór równania lub funkcji: coś równa się lub określa coś innego. Określony element nie pojawia się bez innego, a między nimi istnieją ściśle i stałe stosunki. Starannie zbudowany model pozwala poza obserwowanym środowiskiem społecznym – które stanowiło właśnie podstawę jego konstrukcji – objąć także inne środowiska społeczne tej samej natury, różnie usytuowane w czasie i przestrzeni¹².

Modele historyczne są „dość prymitywne, z gruba ciosane, rzadko odpowiadające prawdziwym rygorom naukowym i nigdy nie troszczące się o otwarcie perspektyw ku rewolucyjnemu językowi matematycznemu [...]”¹³. A modele narratologiczne? Ich matematyczno-logiczna abstrakcyjność, ogólność i ścisłość wydaje się dzisiaj nieco naciągana, w odróżnieniu jednak od Braudela żaden narratolog nie przyznaje się do tego (nic w tym zresztą dziwnego). Co więcej, mimo rozmaitych deklaracji o ich czysto hipotetyczno-operacyjnym charakterze – daje się w piśmie narratologicznych zauważyć mocne przekonanie, że modele te przedstawiają faktyczny stan rzeczy¹⁴. Nie podzielam tego przekonania, uważam bowiem, że model czyni zadość naszemu oczekiwaniu spójnych i wciąż nowych przedstawień niespójnej rzeczywistości, i to właśnie ze względu na to oczekiwanie, a nie ze względu na rzeczywistość, którą rzekomo opisuje, jest czymś „prawdziwym” i pożytecznym. Inaczej mówiąc, korzystam z ustaleń narratologów, nie podzielam natomiast ich założeń. Nie twierdzę więc, że zaproponowany przeze mnie zarys modelu stanowi odwzorowanie ideologii Skargi, pozwalam sobie jedynie sądzić, że jest on w miarę ciekawą, spójną i akceptowalną propozycją jej rekontekstualizacji; ciekawą dlatego, że stara się ona wyjść poza dyscyplinarystyczne traktowanie *Kazań sejmowych*, w którego ramach to, co ideologiczne, jest tym, co ideologiczne. Proponuję inny punkt widzenia: to, co ideologiczne, jest także – i przede wszystkim – czymś więcej niż samym sobą.

¹¹ Podobną, a nie taką samą, ponieważ modele narratologiczne najczęściej są jednocześnie gramatykami (w rozumieniu Chomsky’ego) narracyjnymi – nie tylko przedstawiają i pozwalają poznać relacje między elementami struktury, ale również stwarzają możliwość generacji kolejnych fabuł.

¹² Braudel, *op. cit.*, s. 68.

¹³ *Ibidem*, s. 69.

¹⁴ Za reprezentatywny można tutaj uznać przypadek C. Lévi-Straussa, poddany krytyce przez U. Eco (*Nieobecna struktura*. Przeł. A. Weinsberg, P. Bravo. Warszawa 1996, s. 290–302).

2. Nierzeczywista realność: kosmos scholastyków jako *simulacrum*

Gdy w rozdziale 4 przeprowadzimy analizę semantyczną chwytów poetyckich fundujących ideologię *Kazań sejmowych*, zobaczymy, że Skarga traktuje procesualność jako fakt niemożliwy do zaakceptowania. Kaznodziei królewskiemu obce jest pojęcie rozwoju jako tego, co przynosi zmiany pozytywne, ponieważ zaaprobowanie zmiany wiąże się z zanegowaniem wyobrażenia świata jako tworu doskonałego i skończonego – stworzonego wszak przez Boga. Czy jednak ci, przeciwno którym zwraca się myśl Skargi, a dzięki którym pewien rozwój się dokonał, sami owo pojęcie znali? Czy chcieli zmiany – w dzisiejszym rozumieniu tego słowa? Twórcy reformacji nie byli przecież teologami zerwania, rewolucja zaś, jaką postulowali, miała być „rewolucją konserwatywną” – odnową chrześcijaństwa, czyli p o w r o t e m do korzeni, od których odszedł Kościół katolicki¹⁵. Podobnymi względami kierowała się pragnąca rządzić szlachta, która domagała się przecież nie czegoś nowego/innego, lecz właściwego – taki sens kryje się w pojęciu „egzekucji praw”¹⁶. Okazuje się więc, że dwie strony barykady – jedna: reformatorzy i szlachta, druga: kontrreformatorzy i zwolennicy silnej władzy królewskiej – to zarazem dwie strony tego samego medalu, któremu na imię „stara Europa”. Opcje te różniły się tylko pod względem rodzaju dawności, na którą się powoływano, a wszelką zmianę traktowano jako „szkodliwą d e f o r m a c j ę, zgodnie z poglądami Stanisława Orzechowskiego, głoszącymi, iż »odmiana niczym innym jeno upadkiem«, »każda odmiana kazi rzecz«”¹⁷. Pojęcie rozwoju jako procesu nieskończonego, wraz z którym to pojęciem powstaje Europa nowoczesna, pojawia się dość późno – jego wykrystalizowanie się umożliwiła dopiero sformułowana w oświeceniu teoria umowy społecznej, według której:

Człowiek z natury rodzi się wolny i niezależny. Mocą pewnego rodzaju cichej ugody przyłącza się on do społeczności, która z kolei, aby móc odpowiednio funkcjonować, potrzebuje minimum władzy i organizacji. Władca otrzymuje więc uprawnienie i władzę od ludu, który może mu ją odebrać i przekazać komu innemu, jeśli tylko sobie tego życzy¹⁸.

¹⁵ Zob. P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*. Przeł. J. Grosfeld. Warszawa 1989, s. 457.

¹⁶ Zob. J. Tazbir, *Kilka uwag w kwestii tolerancji*. W: *Szlaki polskiej kultury*. Warszawa 1986, s. 167: „Mniej więcej aż do czasów oświecenia dawność pewnej ideologii, tradycji czy zwyczaju przesądzała z natury rzeczy o jej wyższości nad nową doktryną lub odmiennym układem stosunków. Tym właśnie argumentem zwalczano stronników reformacji, którzy z kolei twierdzili, iż nie wprowadzają żadnych zmian w Kościele, lecz tylko wypełniają nauki głoszone przez pierwszych apostołów. Stąd brał też nazwę (i popularność) ruch egzekucji praw; jego szermierze pozyskiwali szlachtę, dowodząc, iż pragną jedynie realizacji uchwalonych ongiś ustaw, które później niesłusznie poszły w zapomnienie”.

¹⁷ A. F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego oświecenia*. Warszawa 1976, s. 20.

¹⁸ N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*. Przeł. J. Doktor. Warszawa 1985, s. 135. Dalej cytaty z tego wydania oznaczam skrótem W. Liczba po skrócie wskazuje stronicę.

Należy zwrócić uwagę, że teoria umowy społecznej jest jedynie ostatecznym kształtem pojęcia procesu jako rozwoju nieskończonego – przesłanki do myślenia w tych kategoriach pojawiły się wcześniej; w Polsce, według Grabskiego, w okresie rokoszu Zebrzydowskiego. Powołując się na niektóre pisma z tego czasu (np. *Dyskurs około rokoszu, przed zjazdem lubelskim indiem sextam Augusti między Sendomierzem a Pokrzywnicą roku 1606 uchwalonego*) Grabski (*op. cit.*, s. 47) twierdzi: „Do refleksji historycznej i politycznej powoli wkraczało przekonanie, że w dziejach nie tylko występuje stabilizacja i co najwyżej degeneracja, ile że ujawnia się

Teoria umowy społecznej zaistniała dzięki nowej antropologii, zakładającej przyrodzoną wolność i niezależność jednostki. Dawają one podmiotowi możliwość kreacji samego siebie oraz reguł określających wspólnotę, w której przyszło mu żyć; przyczyniły się również do powstania nowej teorii państwa i prawa, w której struktury te nie są już czymś absolutnie koniecznym, lecz podległym zmianie z woli jednostki. W wyniku tej rewolucji myślowej doszło w Ameryce Północnej do długiej wojny wywoleńczej (1775–1783), która dała początek republice federalnej składającej się z 14 stanów, w Europie natomiast śmierć starej koncepcji państwa przysłała wraz z Wielką Rewolucją Francuską w 1789 roku. Zarówno jednak nowa antropologia, jak i nowa teoria państwa i prawa nie byłyby możliwe, gdyby nie... nowa kosmologia:

Tak więc nowa kosmologia przysporzyła kłopotów nie tylko nauce o człowieku, lecz także nauce o porządku wspólnoty ludzkiej. Średniowiecze sądziło, że wspólnota ludzka musi być uporządkowana analogicznie do porządku panującego w kosmosie. Hierarchiczny porządek kosmosu, o którym śniło średniowiecze, stał się jednak teraz [tj. w XVII i XVIII w.] bardzo problematyczny. Na co jeszcze można się powoływać, aby dalej zachować ściśle hierarchiczną strukturę państwa? Jakim prawem książęta i szlachta nadal powołują się na „porządek chciany przez Boga”? Czy człowiek nie ma teraz prawa poszukiwać innego porządku państwa, który położyłby kres samowoli absolutystycznych książąt i zapewnił obywatelom kraju prawo współdecydowania w kwestiach dotyczących dobra ogólnego? Wydaje się, że upadek dawnego obrazu świata był niezbędnym warunkiem dla powstania nowej koncepcji państwa. Dopiero kiedy ostatecznie zostało przełamane tabu hierarchicznego porządku świata, można było myśleć o demokratycznej strukturze życia społecznego. [W 135]

Niniejszy artykuł opiera się na koncepcji Norberta Maxa Wildiersa, stwierdzającej zależność wszystkich wytworów kultury od panującej w danym okresie „podstawowej kosmologii” – zakłada, że nie byłoby *Kazań sejmowych*, gdyby nie zaistniały pewne najogólniejsze kategorie, które ufundowały również scholastyczny obraz kosmosu. Ta „podstawowa kosmologia” posiada cechy zarówno Greimasowskiego poziomu immanentnego, jak i Braudelowskiego „długiego trwania”: będąc strukturą głęboką różnych na poziomie widocznym tworów kulturowych, funkcjonuje w innym niż wydarzeniowy wymiarze czasu oraz jest charakterystyczna dla formacji kulturowej przekraczającej tradycyjnie oddzielane epoki¹⁹.

nia się w nich stopniowy rozwój, od form bardziej prymitywnych do doskonalszych, którego wynikiem jest ukształtowanie się systemu złotej wolności”.

¹⁹ Pojęcie „formacji kulturowej” – choć funkcjonujące wcześniej w polskim dyskursie literaturoznawczym – po raz pierwszy ściślej określone zostało w artykule J. Maciejewskiego *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stratyfikacja i przebieg procesu historycznoliterackiego* (w zb.: *Problemy literatury polskiej okresu oświecenia*. Red. Z. Goliński. Seria 2. Wrocław 1977). Konieczność jego sformułowania pojawiła się w momencie, w którym zauważono, że „Oświecenie jest [...] niewątpliwie pojęciem szerszym od zbiorów, które można uporządkować przy pomocy kategorii prądu [...]. [Nie przystaje] [...] do tego pojęcia, podobnie jak i do pojęcia epoki” (*ibidem*, s. 19). Czym wobec tego jest oświecenie? Należy do dziedziny formacji kulturowych, przez Maciejewskiego – powołującego się na Braudela – zdefiniowanych jako „duży zbiór związanych ze sobą zjawisk kulturowych, dostrzeganych z określonego punktu widzenia i porządkowanych przy pomocy takich samych kryteriów. Zbiory takie byłyby szersze od zjawisk kryjących się za pojęciem prądu, a obejmowałyby całość kultury określonego, stosunkowo obszernego wycinka czasoprzestrzennego, wszystkie jej dziedziny” (*ibidem*, s. 20). Maciejewski dostrzega również analogię między pojęciem formacji kulturowej a Foucaultowskim pojęciem *episteme*, które można zdefiniować jako nazwę odnoszącą się do „jednej, naczelnej, spontanicznie odczuwanej, nieuświadomionej [...] zasady myślenia”, charakterystycznej dla określonej „wielkiej wspólnoty duchowej” (*ibidem*), przy czym w obręb formacji kulturowej autor *Oświecenia polskiego* włącza również wartości uświadamiane przez wspólnotę.

Koncepcja Wildiersa została wyrażona w następującym fragmencie książki *Obraz świata a teologia*:

u podstawy każdej kultury można odnaleźć wizję kosmologiczną, która jako pośrednio przyjęta zostawia piętno na wszystkich przejawach życia umysłowego [...]. Duchowa jedność i harmonia kultury średniowiecznej mają swe główne źródło w tej „podstawowej kosmologii”, której ślad można dostrzec nie tylko w filozofii i teologii owego okresu, lecz także w literaturze, sztukach plastycznych, a nawet w życiu społecznym i politycznym. [W 39]

Wszystkie wytwory kultury są więc naznaczone „śladem” „podstawowej kosmologii”. Nie oznacza to oczywiście, że – przykładowo – kolejność występowania planet w obrębie sfer niebieskich determinuje wyznawane przez kogoś zasady moralne, ślad bowiem to reprezentacja „podstawowej” struktury, a nie odzwierciedlenie kosmosu w całej jego konkretności. Zanim jednak się tą strukturą zajmujemy, spójrzmy najpierw, co ona strukturyzuje. Przyjrzyjmy się budowie kosmosu scholastyków:

Co się zaś tyczy bytu cielesnej natury – pisze św. Bonawentura w *Breviloquium* – to należy stwierdzić, co następuje: cała cielesna maszyna świata składa się z natury niebieskiej i z żywiołów. Natura niebieska jest w istocie podzielona na trzy nieba, a mianowicie *empireum*, *crystallinum* i firmament. Z kolei w samym firmamencie, to znaczy w niebie gwiazdzistym, znajduje się siedem planet, a mianowicie: Saturn, Jupiter, Mars, Słońce, Wenus, Merkury i Księżyc. Świat żywiołów podzielony jest z kolei na cztery sfery, a mianowicie ogień, powietrze, wodę i ziemię. Zatem od najwyższego punktu nieba do centrum ziemi znajduje się dziesięć kręgów niebieskich i cztery sfery żywiołów. Cała materialna maszyna świata jest zbudowana w doskonały i uporządkowany sposób. [W 46]

Dodajmy kilka uzupełniających informacji. *Empireum* bywa również nazywane *Primum Mobile* – Sferą Pierwszego Ruchu, która w odróżnieniu od planet i gwiazd sama jest nieruchoma i nie daje znać o sobie za pomocą jakości zmysłowych („o jej istnieniu wnioskowano, żeby wytłumaczyć ruchy wszystkich innych sfer”²⁰). W ten oto sposób pisał o niej Arystoteles: „Na zewnątrz nieba nie ma ani miejsca, ani pustki, ani czasu. Dlatego cokolwiek tam jest, jest takiego rodzaju, że ani nie zajmuje przestrzeni, ani nie podlega czasowi”²¹, św. Bernard z kolei nazywa sferę *Primum Mobile* „samym Niebem” („*caelum ipsum*”), miejscem obecności Boga, Bonawentura natomiast sugeruje, że Bóg znajduje się ponad ostatnim niebem. Zarówno Arystoteles, jak i myśliciele chrześcijańscy są przekonani, że najwyższa ze sfer ma charakter intelligibilny, scholastycy zaś zgadzają się co do jednego – „cielesna maszyna świata” w ostatecznej instancji poruszana jest przez nieruchomego Boga:

Wszelka siła, ruch i skuteczność pochodzą od Boga, zstępują do *Primum Mobile* i sprawiają, że zaczyna się ono obracać [...]. Obroty Sfery Pierwszego Ruchu powodują obroty *stellatum* [u Bonawentury: *firmamentum* – P. B.], która to sfera powoduje ruch sfery Saturna i tak dalej, w dół, aż do ostatniej ruchomej sfery – sfery Księżyca²².

Słowa Clive’a Staplesa Lewisa sugerują, że tylko Bogu należy przypisać miano Poruszydca. Tak też twierdzili niektórzy teologowie średniowieczni. Częściej

²⁰ C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Kraków 1995, s. 97.

²¹ Cyt. jw.

²² *Ibidem*, s. 102.

wszakże spotykamy się z bardziej powszechnym poglądem: „Bóg wprawia w ruch firmamenty za pomocą sił stworzonych, z którymi jednak bezpośrednio współdziała” (W 49). O tych siłach mówił już Stagiryta, nazywając je istotami inteligentnymi („*intelligentiae separatae*”). Myśliciele chrześcijańscy, a Bonawentura wraz z nimi, zasadniczo przyjmują koncepcję Arystotelesa, „*intelligentiae separatae*” utożsamiając z aniołami, aniołów natomiast uznając za swego rodzaju „pomocników Boga”, poruszających planety dzięki sile uzyskanej od Niego. Planety – po Bogu i aniołach – są ostatnim źródłem ruchu. Tak jak Bóg aniołom, udzielają one żywiołom siły potrzebnej do tego, by połączyły się ze sobą i utworzyły *corpora mixta* – złożone ciała materialne, a po ich utworzeniu, za pośrednictwem powietrza określają cechy materii, człowiekowi np. nadając taki a nie inny temperament²³.

System Bonawentury możemy za Wildiersem (który, co prawda, swoje sformułowanie stosuje do kosmologii Tomasza z Akwinu – pamiętajmy jednak o zasadniczej tożsamości kosmologii scholastycznej) nazwać „metafizyką celowości uniwersalnej” (W 60). Wszystko jest połączone ze wszystkim, we wszechświecie nie ma przypadku²⁴, ponieważ bez reszty ogarnia go pierwotny zamyśl Boga. Kosmos jest tylko narzędziem służącym zbawieniu wybranych, dlatego też – kiedy cel zostanie osiągnięty – „narzędzie zostanie odłożone” (W 61) i wszelki ruch w kosmosie ustanie. System ten zatem jest antropocentryczny bynajmniej nie tylko z powodu usytuowania Ziemi w centrum wszechświata. Zajmowane przez nią miejsce to głównie znak mówiący, że człowiek jest celem stworzenia, ze względu na niego więc istnieje wszystko, co może i czego nie może zobaczyć. Ale kosmos jest nie tylko księgą i obrazem, jest również lustrem, które cały porządek ziemski ukazuje jako odbicie porządku kosmicznego²⁵. Jak zatem występuje siedem planet, tak też ciało człowieka składa się z czterech żywiołów, a jego dusza z trzech zdolności (rozumu, pamięci i woli); liczba sfer niebieskich „odbija się” w liczbie dni tygodnia; z kolei w *Piśmie Świętym* całą serię siódemek rozpoczyna siedem kolumn mądrości (Prz 9, 1), a kończy wizja św. Jana: siedem złotych świeczników, między którymi ukazuje się Chrystus (Ap 1, 12), i księga zamknięta na siedem pieczęci (Ap 5, 1).

Wiemy dzisiaj, że to przedstawienie kosmosu nie odpowiada rzeczywistości.

²³ Należy jednak zaznaczyć, że wpływ planet nie jest absolutny: „Wpływu sfer na stronę fizyczną nie podaje się w wątpliwość. Ciała niebieskie wpływają na ciała ziemskie, włącznie z ludźmi. Wpływając zaś na nasze ciała, mogą, ale niekoniecznie, wpływać na nasz rozum i wolę. Mogą, ponieważ nasze wyższe władze z pewnością coś otrzymują (*accipiunt*) od władz niższych. Nie muszą, ponieważ wszelka zmiana siły naszej wyobraźni w ten sposób wytworzona rodzi nie konieczność, lecz tylko skłonność do działania tak lub inaczej. Skłonności tej można się oprzeć; dlatego mądry człowiek przewycięża gwiazdy” (*ibidem*, s. 103).

²⁴ Jednak z wyjątkami: „przytacza Tomasz pewne przypadkowe wydarzenia, które występują *per accidens* i które w pewnym sensie uykają wpływowi ciał niebieskich. Tego rodzaju przypadkowe wydarzenia mogą nastąpić albo w wyniku spotkania się dwóch nie podporządkowanych sobie wzajemnie przyczyn, albo na skutek osłabnięcia przyczyny działającej podczas realizacji jej zadań, względnie też z powodu niekorzystnych właściwości materii, na którą wywierany jest wpływ. W ten sposób można na przykład tłumaczyć pojawienie się ludzi niedorozwiniętych” (W 60–61).

²⁵ Jak pisał A. de Lille (cyt. za: A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przeł. J. Dancygier. Warszawa 1976, s. 62): „Wszystkie stworzenia świata są dla nas niby księga, obraz i lustro”.

Nie tyle więc jest jej obrazem, ile chce nim być, przy czym owa intencja pozostaje tutaj nieistotna – jest on ważny sam w sobie, jako system wzajemnie określających się relacji, w całości zastępujący rzeczywistość. Scholastyczny wizerunek kosmosu możemy więc potraktować jako swego rodzaju *simulacrum*:

Symulacja nie dotyczy jakiegoś terytorium, bytu referencyjnego albo substancji. Jest natomiast generowaniem, przy pomocy modeli, nierzeczywistej i pozbawionej oparcia realności – hiperrealności. Terytorium nie poprzedza już mapy ani nie żyje dłużej niż ona. Nadeszły czasy, że mapa poprzedza terytorium – p r e c e s j a s y m u l a k r ó w – że mapa rodzi terytorium [...]²⁶.

Symulakrem jest każda reprezentacja, każdy model i każda teoria, które okazują się swego rodzaju fikcjami poznawczymi²⁷. *Simulacrum* to reprezentacja, która nie jest w stanie reprezentować czegokolwiek poza samą sobą, reprezentacja, która udaje, że jest reprezentacją. Skąd jednak ta niemożność? Baudrillard wylicza następujące „fazy obrazu”, które – jak sugeruje Michał Paweł Markowski²⁸ – należy traktować jako kolejne etapy odsłaniania fikcyjności znaku. Obraz więc:

- jest odbiciem głębszej rzeczywistości
- przesłania i wynaturza głębszą rzeczywistość
- przesłania b r a k głębszej rzeczywistości
- nie ma związku z jakąkolwiek rzeczywistością: jest swoim własnym *simulacrum*²⁹.

Reprezentacja jest niemożliwa, a także niebezpieczna, ponieważ znak staje się w pewnym momencie swego istnienia autonomiczny. Ikonoklaści wiedzieli, że obraz, z powodu wszechmocy związanej z jego autonomią, zamiast odzwierciedlać istotę Boga, „przesłania i wynaturza”, a następnie odrywa się od Niego, zastępuje Go, zaczynając być w końcu symulakrem – obrazem udającym odniesienie. Słowo „obraz” określa zresztą tylko pierwszy etap odsłaniania fikcyjności

²⁶ J. Baudrillard, *Precesja symulaków*. Przeł. T. Komendant. W zb.: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1998, s. 176. Zacytowany fragment odnosi się do epoki współczesnej i tak też zwykle się pojęcie *simulacrum* traktować: kiedy mówimy „symulacja”, zazwyczaj mamy na myśli pewien obraz świata wykreowany przez multimedia, obraz, któremu wierzymy – uważamy bowiem, że zdaje sprawę z rzeczywistości – nie wiedząc, że rzeczywistość jest tylko pewnym efektem przez owe media wytworzonym. Jednak według samego Baudrillarda pojęcie *simulacrum* odnosi się do każdego obrazu, o czym świadczą m.in. fragmenty dotyczące ikonoklastów oraz ikonoklastów, dlatego też nie popełniam nadużycia, stosując je do scholastycznego obrazu kosmosu.

²⁷ Nie chciałbym, żeby sformułowanie „fikcja poznawcza” zostało skojarzone z poglądami typu „filozofia jest literaturą” (choćby pogląd, że jest pewnym rodzajem pisarstwa, jak najbardziej mi odpowiada. Zob. R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa. Esej o Derridzie*. Przeł. Cz. Karkowski, A. Szahaj. W zb.: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. Czerniak, A. Szahaj. Warszawa 1996). „Fikcja poznawcza” nie powinna w tym wypadku również przywoływać Greimasowskiego skojarzenia fikcji z poznawaniem: „Otóż wykorzystując kategorie narratologiczne (sformułowane wcześniej przez Proppa) opisał on [tj. Greimas] podstawową sytuację poznawczą filozofa w dobie klasycyzmu. Bohaterem tej opowieści był oczywiście filozof, którego przedmiotem pożądania (księżniczka) był świat. Podwójnym gwarantem (donatorem) jego działań byli: Bóg oraz ludzkość. Przeciwnikiem (agresorem lub fałszywym bohaterem, którego należało zwalczyć) materia, pomocnikiem zaś umysł” (M. P. Markowski, *O teorii i powieści*. W: *Anatomia ciekawości*. Kraków 1999, s. 136–137).

²⁸ Zob. M. P. Markowski, *O symulakrach*. W: *Anatomia ciekawości*, s. 67.

²⁹ Baudrillard, *op. cit.*, s. 181.

znaku, kiedy to w intencji jego użytkownika ma być „odbiciem głębszej rzeczywistości”. W pewnej chwili nie jest już obrazem, lecz staje się modelem, który, jak każdy model, usztywnia rzeczywistość doświadczenia, a usztywniając – zaczyna je „przesłaniać i wynaturzać”. W trzeciej zaś fazie znika granica między przedmiotem a jego reprezentacją – obraz nie jest już nawet modelem i okazuje się analogonem znikającej rzeczywistości, tym, co zajmuje jej miejsce. Proces autonomizacji znaku dobiega końca:

Wyobraźniowy świat przedstawień [...] rozprasza się w symulacji – jej działania są nuklearne i genetyczne, a nie spekulatywne i dyskursywne. Odpada cała metafizyka. Żadnego odtąd zwierciadła natury i zjawisk, rzeczywistości i jej pojęcia. Żadnej wyobraźniowej współbieżności, to raczej genetyczna miniaturyzacja rzeczywistości jest przestrzenią symulacji. Rzeczywistość jest produkowana przez mikroskopijne komórki, matryce i moduły pamięci [...] ³⁰.

Simulacrum stanowi więc odwrotność tradycyjnie pojmowanego znaku. Nie odtwarza, lecz tworzy, produkuje rzeczywistość. Produkcja ta współcześnie odbywa się za pomocą „mikroskopijnych komórek, matryc i modułów pamięci”, nie powiązanych, jak się wydaje, w żaden system, jednak w czasach, w których kultura podlega strukturyzacji, symulacyjna hiperrealność jest możliwa raczej dzięki pewnym makrostrukturom, takim jak np. kategorie „podstawowej kosmologii”. Sytuują się one poza widocznym podziałem kultury na epoki, a dowodząc wspólnoty myśli kształtujących średniowieczny obraz kosmosu oraz ideologii szermierza kontreformacji, pokazują, że podział ten nie jest czymś dalej nieredukowalnym. Wprost przeciwnie: spowodowany rozejściem się nauki i religii kryzys świadomości europejskiej uwidocznił, że pod powierzchnią bardzo długiej, bo liczącej aż 18 wieków, „historii wydarzeniowej” istnieje pewna trwała przestrzeń myśli, w pełni określona przez pojęcia całościowości, hierarchiczności, ekonomiczności oraz niezmienności.

3. *Kazania sejmowe: mit i simulacrum władzy*

Zawarty w *Kazaniach sejmowych* dyskurs królewskiego kaznodziei jest dyskursem władzy, musi więc odwoływać się do argumentów pozwalających jej trwać. Podkreślił słowo „kaznodzieja”, stanowi ono bowiem jedną z zasad organizujących w całość wszystko to, o czym w dziele mowa. Owszem, autor *Kazań sejmowych* zajmował się nie tylko kaznodziejstwem: wystarczy tu wspomnieć chociażby założenie w Krakowie Bractwa św. Łazarza – przedsięwzięcie tak społeczne (roztoczenie opieki i ścisłego nadzoru nad żebrakami), jak i polityczne („Bractwa stanowiły bowiem również korporacje wiernych, pozostające na usługach Kościoła i dość często wykorzystywane do walki z różnowierstwem”³¹); nie wolno też pominąć sprawowania przez niego funkcji osobistego spowiednika króla, która dawała możliwość wpływu na politykę państwa (dodajmy, że owa funkcja została wykorzystana – to właśnie w wyniku działań autora *Kazań sejmowych* król prze-

³⁰ *Ibidem*, s. 176. Podkreśl. P. B.

³¹ J. Tazbir, *Wstęp*. W: P. Skarga, *Kazania sejmowe*. Oprac. J. Tazbir, przy współudziale M. Korolki. Wrocław 1972, s. XLIII–XLIV. BN I 70. Cytaty z *Kazań sejmowych* oznaczam skrótem S, po którym podaję stronicę. Wszystkie podkreślenia P. B.

ciwstawił się próbom dopełnienia konfederacji warszawskiej przepisami wykonawczymi). W przypadkach tych Skarga jawi się głównie jako polityk i działacz społeczny, a przy okazji kaznodzieja, jako zaś autor *Kazań sejmowych* – na odwrót: kaznodzieją jest Skarga w pierwszej kolejności.

Nie zrozumiemy jednak, kim jest kaznodzieja, dopóki nie zastanowimy się nad istotą kapłaństwa, kaznodziejstwo bowiem stanowi jego szczególną realizację. Jak czytamy w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*, kapłan jest „osobą uprawnioną do pełnienia funkcji związanych z kultem religijnym, także w szerszym pojęciu pośrednikiem między bóstwem a wiernymi [...]”³². Owe uprawnienia oraz – przede wszystkim – funkcja pośrednika nadają mu status wywyższający go spośród tych, do których przemawia. Dzięki temu zyskuje specjalny szacunek, a jego słowa stają się niecodzienne – nie uwikłane w grę podmiotowych interesów i w ogóle w podmiotowość. Zredukowany do funkcji pośrednika, kapłan jest podmiotem „przezroczystym”.

O tym, że kaznodziejstwa nie można traktować w oderwaniu od kapłaństwa, zdaje się mówić sam Skarga, nazywając siebie „niegodną proroczną” (S 177)³³, przy czym prorok w ówczesnym rozumieniu to nie tyle ten, który przepowiada przyszłość, ile ten, przez którego przemawia Bóg: „Ja będę – mówi Pan Bóg [do Mojżesza] – w uszach twoich [...]” (S 17)³⁴. Obecność Boga w proroku nadaje prorokowi prawo do „sprawowania ludzi” (S 16).

Autor *Kazań sejmowych* jest więc głównie kaznodzieją, a politykiem i działaczem społecznym – w dalszej kolejności. Co z tego wynika? Z czysto pragmatycznego punktu widzenia uzyskuje on większy niż człowiek świecki wpływ na adresata wyznającego tę samą wiarę. Katolik ufa kaznodziei, gdyż w jego wypadku prawdopodobieństwo podlegania „mądrości świeckiej” (S 8), która pozostaje odwrotnością mądrości prawdziwej reprezentowanej przez Kościół, jest zredukowane do minimum. I przeciwnie – trudniej zaufać politykowi, ponieważ w jego wypadku możliwość bycia „mądrym na świecki sposób” jest zmaksymalizowana. Kaznodzieja poza tym – i to jest tu najważniejsze – ogląda rzeczywistość z zupełnie innej perspektywy, dlatego też porządek, jaki postuluje, ma inny wymiar. Jaka to perspektywa, daje się wywnioskować z tego, co do tej pory zostało powiedziane: występuje on z pozycji uprzywilejowanej – ustanowionego transcendentnie (przez Boga) „prawodawcy”³⁵, przy czym nie chodzi tu oczywiście o „dawanie prawa” w sensie politycznym. Kaznodzieja nie będzie postulował wprowadzenia zmian szczegółowych, posiada bowiem wiedzę o najogólniejszej matrycy rzeczywistości historycznej. Ma on pewność, podobnie jak jego słuchacze/czytelnicy, że wiedza ta jest prawdziwa, bo nie została wymyślona, lecz dana mu przez Boga.

³² R. Spandowski, *Kapłan*. Hasło w: *Słownik polszczyzny XVI wieku*. Red. M. R. Mayenowa. T. 10. Wrocław 1976, s. 83.

³³ Zob. Tazbir, *ed. cit.*, s. 117, przypis 3: „Skarga używa tu zdrobnienia dla odróżnienia swego tekstu od proroków biblijnych. W XVI w. regularnie nazywano kazanie prorocstwem, a kaznodziejów prorokami”.

³⁴ Cytowane przez Skargę fragmenty *Biblii* często stanowią przekład swobodny, jednak przytaczam je według *Kazań sejmowych*, ponieważ zdarza się, że różnice między parafrazami a oryginałem są znaczące.

³⁵ Odwołuję się tu oczywiście do słynnego rozróżnienia na prawodawców i tłumaczy, dokonanego przez Z. Bauman’a (*Prawodawcy i tłumacze*. Przeł. A. Tanańska. W zb.: *Postmodernizm. Antologia przekładów*).

Owa matryca to specyficzna odmiana mitu:

Mit nie ma [...] wiele wspólnego z wyobraźnią, fantazją, koloryzowaniem; nie jest więc konwencjonalnie rozumianą opowieścią. Jest opowieścią o walorach sakralnych. Na tym, a nie na zgodności z empirycznie rozumianymi faktami polega jego prawdziwość. Specyficzny status mitu przesądza o jego najistotniejszej funkcji – mit obdarza światem uwidaczniającym kształt świata³⁶.

W przeciwieństwie do zwykłej opowieści – mit jako wielka narracja „mówi jedynie o r z e c z y w i s t o ś c i a c h, o tym, co stało się r z e c z y w i ś c i e, co się w pełni przejawilo”³⁷. Objawiając prawdę absolutną, staje się jednocześnie matrycą sensotwórczą w odniesieniu do rzeczywistości „historii wydarzeniowej” – opisuje ją i umieszcza w wytworzonych przez siebie kategoriach. Matryca ta jest przy tym tak ogólna, że nie dopuszcza istnienia żadnej innej, albo raczej: wszelkie inne pojawiające się obok niej – przez nią są wygenerowane, funkcjonują w jej ramach jako swego rodzaju transpozycje czy też rekombinacje. To sprawia, że mit jest opowieścią transcendentalną w dwojakim sensie – Boskiego pochodzenia oraz zewnętrzności względem czynności ludzkich, dla których stanowi wzorzec. W obu przypadkach charakteryzuje go pewna nienaruszalność, ponieważ żaden człowiek nie może zmienić mitu, oraz świętość w powszechnym i etymologicznym znaczeniu słowa *sacrum*:

Termin *sacrum* pochodzi od łac. *sacer* i jest bliski terminowi *sanctus*. Oba wywodzą się od *sancire*, gdzie rdzeń *sak* oznacza nadawanie znaczenia, rzeczywistość, sprawianie, że dana rzecz staje się realna³⁸.

Jak uczył Eliade i, za nim, Filipowicz, istnienie mitu nie ogranicza się do społeczeństw pierwotnych. Mit występuje w każdym dyskursie metafizycznym, który konfrontuje prawdę i pozór oraz odpowiada na pytanie o absolutny początek, a więc np. w filozofii i historii. Co jednak dla nas najważniejsze, stoi on również u podstaw świadomości politycznej. Dyskurs mityczny dotyczy narodzin ładu z chaosu lub nicości, podobnie też każde wyobrażenie polityczne „wiąże się zawsze z wizją ustanawiania ładu”³⁹. Działalność polityczna w swym głębokim sensie zawsze pozostaje kosmogoniczna, gdyż polityk na nowo ustanawia świat, oraz – kiedy korzysta z usług kapłana-kaznodziei lub sam się nim staje – mitologiczna: budując nowy świat, polityk posługuje się mitem dla jej uwiarygodnienia.

Tym samym [mit] umożliwia sterowanie wyobraźnią zbiorowości, skuteczną ingerencję w sferze motywacji, a więc ostatecznie programowanie lojalności i egzekwowanie posłuszeństwa. Mit nie tylko więc legitymizuje autorytet polityczny, przedstawiając tych, którzy świat przywołują do istnienia i sprawują nad nim władzę. Tworzy również infrastrukturę systemu władzy, inspirując poczucie bezalternatywności istniejącego porządku⁴⁰.

Wszystkie omówione tu cechy, a więc etymologiczne znaczenie mitu, jego nienaruszalność oraz inspirowanie przez niego, bez konieczności odnoszenia go

³⁶ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*. Warszawa 1988, s. 12. Podkreśl. P. B.

³⁷ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*. Przeł. A. Tatariewicz. Warszawa 1974, s. 107.

³⁸ J. A. Kłoczowski, *Sacrum*. Hasło w: *Religia. Encyklopedia PWN*. Red. T. Gadacz, B. Milerski. T. 9. Warszawa 2001, s. 22.

³⁹ Filipowicz, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 13–14.

do rzeczywistości w celu sprawdzenia, „czy jest prawdziwy”, poczucia bezalternatywności istniejącego porządku – przywołują na myśl pojęcie *simulacrum*. Mit tak samo jest „znakiem odwróconym”: kreuje rzeczywistość, jego działania są, by jeszcze raz użyć słów Baudrillarda, „nuklearne i genetyczne, a nie spekulatywne i dyskursywne”. Jaką wobec tego rzeczywistość tworzy Skarga? Rzeczywistość mitu/*simulacrum* Rzeczypospolitej jako doskonale uporządkowanej całości. Ta doskonałość jest nierealna i – jak zwraca uwagę Tazbir – naznaczona utopijnością: brak jej szans na realizację⁴¹, pozostaje również idealistyczna. Utopijno-idealistyczne projekty oczyszczają rzeczywistość z zawartej w niej niejednoznaczności, przypadkowości i problematyczności oraz kształtują modele noszące z reguły znamiona „doskonałego uporządkowania”. W kazaniu trzecim Skarga cytuje słowa św. Pawła: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden Bóg i ociec wszystkich, który jest nad wszystko i przez wszystko, i we wszystkich was” (S 59). Kazanie to dotyczy „drugiej choroby Rzeczypospolitej, która jest z niezgody domowej” (S 58) (pierwsza wynikała z „nieżyczliwości ku ojczyźnie”, S 33). Umieszczenie prawdy o jedności duchowej w kontekście dyskursu o państwie daje jasno do zrozumienia, że Rzeczpospolita nie może być traktowana w oderwaniu od transcendencji, że wyłącznie Bóg warunkuje sprawne działanie organizmu państwowego, tak więc Bóg (i tylko Bóg) stanowi jego zasadę. W kazaniu czwartym znajdujemy rozwinięcie tej myśli. Po przytoczeniu historii wyprowadzenia ludu żydowskiego z Egiptu cytuje Skarga fragment *Księgi Wyjścia*, w której Bóg mówi przez Mojżesza: „I staniecie mi się królestwem kapłańskim i ludem świętym” (S 80), następnie dokonuje jego interpretacji:

królestwa onego i Rzeczypospo[litej] świeckiej fundamentem chciał P[an] Bóg mieć religią abo kapłaństwo, gdy je tak ochrzcił i nazwał, iż gdyby kto spytał: jako to królestwo zowią? Odpowiedzieć by każdy mógł: kapłańskie. Bo na religiej, której kapłani nauczają, i na znajomości prawego Boga, i służbie jego osadzone jest, i tak się z nim spaja i zeni, jako fundament z budowaniem, które na nim polega i bez którego upada. [S 81]

Znamienne, że zdaje się on nie rozróżniać religii od kapłaństwa. Ten zabieg ma przede wszystkim wymiar polemiczny – występując przeciwko reformacji negującej zasadność kapłaństwa, doprowadza do powstania czegoś, co moglibyśmy nazwać „efektem naturalności i konieczności”. Mówiąc bowiem: „fundamentem chciał P[an] Bóg mieć religią abo kapłaństwo”, mówi jednocześnie: relacja między religią a kapłaństwem to relacja między całością (religia) a częścią (kapłaństwo), przy czym wiadomo, że część zawiera się w całości w sposób integralny, że – ostatecznie – część jest całością, a całość częścią.

„Niezgoda domowa” ma dwie przyczyny. Jako pierwszą wymienia Skarga „kacerstwa i różne fałszywe wiary” (S 68), jako drugą – „lekkie uważenie królew-

⁴¹ Zob. Tazbir, *Wstęp*, s. LXVIII: „Podobnie jak i inni kaznodzieje niewiele troszczył się on [tj. Skarga] o to, jakimi środkami należałoby realizować zawarte w *Kazaniach sejmowych* koncepcje. Skarga formułował bowiem pewien dość utopijny ideał ustrojowy, a nie rozłożony na etapy program realistycznego działania. Dlatego też kreślonym przez królewskiego kaznodzieję postulatom zaprowadzenia w Polsce absolutyzmu, pozbawienia szlachty władzy politycznej, wzmocnienia powagi senatu i sprowadzenia do minimum roli sejmu, poprawy położenia chłopów, zwiększenia autorytetu ustaw, usprawnienia sądownictwa i władzy wykonawczej nie odpowiadała równie przekonująca koncepcja metod, za pomocą których chciałby te wszystkie reformy przeprowadzić”.

skiej od Boga zwierzchności” (S 69). Różnowierstwo wynika z nieuznawania papieża, antymonarchizm – z nieuznawania króla. Kaznodzieja królewski nie zwraca się jednak osobno do różnowierców i szlachty:

O głupi, nierozumni, któż inszy ma wasze rozterki, aby was nie pojady, oddalać? Jako w kościelnych różnicach, by jednego Piotra i jego potomka nie było, nigdy by herezyjom i niezgodom nie nalazł się koniec. Tak w Rzeczyposp[olitej] dlatego jeden król jest, aby wszystkich różnice i niezgody gasił i umarzał. [S 71]

Zarówno papież, jak i król zajmują takie samo miejsce w przeznaczonych im strukturach władzy – centralne i najwyższe, jednocześnie i Kościół, i monarchia absolutna stają się tożsame pod względem strukturalnym. Co nie znaczy, że identyczne pod względem ważności. Porównawszy religię i stan duchowny do serca, Skarga stwierdza, że z niego „życie wieczne pochodzi” (S 124), o królu natomiast jako głowie mówi, że w nim są „do rządu członków wszystkich oczy, uszy i inne smysły powierzchne [tj. zmysły zewnętrzne]” (S 124). Innymi słowy: religia, dająca państwu życie, sytuuje się wyżej, natomiast król – utrzymujący to życie w porządku – jest tylko pomocnikiem Kościoła w wykonywanej przez niego misji, a więc, jeżeli można tak powiedzieć, państwo jedynie partycypuje w Kościele. Gdzie indziej autor *Kazań sejmowych* stwierdza jasno: „kapłan rządzi, ale z królem i przez króla” (S 86). Dlatego też dobrym obywatelem może być wyłącznie ten, kto podporządkowuje się władzy najwyższej, którą sprawuje Kościół katolicki:

katolicka wiara swoją nauką i prawdą dziwnie ludzie na dobre odmienia i czyni z nich *bonos cives*. Bo wszędzie bojaźni Bożej naucza, srogość Pańską na złe rozszerzając i tu w tym żywocie, i po śmierci. A obiecując każdemu za jego dobry uczynek najmniejszy zapłatę wieczną, potężnie barzo do wszystkich cnót pobudza. I dla tej w niebie zapłaty i na wojnie mężne ludzie czyni, iż radzi o Rzeczyposp[olita] i bracią swoją umrzeć chcą, nadzieją się po śmierci zapłaty zapalając i za nic wszystkie śmierci te docześnie mając. [S 115]

Tak więc pojęcia „katolik” i „obywatel” stanowią w idealnym państwie Skargi jedność – relacje między nimi tworzą system naczyń połączonych, podobnie jak dzieje się w przypadku praw oraz władz omawianych w kazaniu siódmym, gdzie zarówno niższy rodzaj prawa, jak i niższy organ władzy podporządkowane są wyższemu i gdzie struktura władz wzięta jako całość podporządkowana jest strukturze praw. Po co jednak istnieje ów fundament w postaci prawa? Jego początkiem jest dar Boży – „przyrodzony rozum” (S 153), funkcjonujący jako hamulec „ludzkiej do złego skłonności” (S 156), która pojawiła się wraz z grzechem pierworodnym⁴², samo

⁴² Zwróćmy uwagę, że przekonanie o fundamentalnej niedoskonałości człowieka charakterystyczne jest dla wszelkiego konserwatyzmu (a Skargę za konserwatystę można uznać bez wątpienia):

„Konserwatyści nie bez powodu starali się prezentować dość swoistą antropologię. Potrzeba jej wynikała z właściwych im ambitnych zamierzeń. Antropologia ta nie kształtowała się w rezultacie chłodnego oglądu rzeczywistości, lecz stanowiła po prostu jeden z ważnych elementów zespołu tez skierowanych przeciwko tym, którzy postanowili zmienić świat. Powyższa opcja nieuchronnie narzucała jej twórcom pesymistyczną wizję jednostki ludzkiej. Człowiek nie jest przecież w sytuacji rewolucyjnej – a w takich momentach dziejowych formowały się zasadnicze zręby konserwatywnej filozofii politycznej – kimś niewinnym; jest burzycielem zastanego, a nawet, co więcej, wiecznego porządku i jako taki musi być traktowany jako ktoś niebezpieczny. Poważył się wszakże wystąpić przeciwko temu, co nie było jego dziełem, lecz co pochodzi od Boga, w części zaś zostało zbudowane przez przodków.

Konserwatyści nie zadowalali się jednak tą prostą konstatacją i niekiedy próbowali lepiej wyja-

prawo natomiast nazywa Skarga „nauką życia i sznurem spraw ludzkich, którym prostują postęпки swoje” (S 152). Istnienie prawa jest ugruntowane metafizycznie, dlatego też państwo nie stanowi prawa, lecz je wykonuje – będąc naturalnym przedłużeniem rozumu danego przez Boga, prawo zawsze-już-jest jako naturalne wyposażenie człowieka. Nie zostało stworzone przez niego, tak więc nie można go zmienić, dalej argumentuje Skarga, pozostając tym samym w obrębie myślenia historycznego właściwego całej kulturze staropolskiej, w tym również, chcąc nie chcąc, myśli sarmackiej:

Obranie za punkt wyjściowy historycznej refleksji przeświadczenia o odwieczności aktualnego kształtu ustrojowo-społecznego Rzeczypospolitej prowadziło do interpretowania jej dziejów jako ich trwania i konfrontacji z czynnikami mającymi na nie nieuchronnie oddziaływanie deformujące⁴³.

Zacytowany fragment odnosi się jedynie do struktury światopoglądowej autora *Kazań sejmowych*, która tak samo jak w przypadku historyzmu sarmackiego jest określona przez opozycję trwanie–deformacja. Zaznaczam, że jedynie do struktury, ponieważ Skarga nie udowadnia odwieczności aktualnego porządku, który przecież jest tworzony przez republikańskie pragnienia szlachty oraz reformację i który dla kaznodziei królewskiego pozostaje deformacją. Innymi słowy: na poziomie immanentnym ideologia Skargi jest taka sama jak ideologia jego przeciwników – opiera się na negatywnym wartościowaniu idei zmiany, na poziomie widocznym natomiast różni się pod względem uznawania tego, co może, a co nie może się zmieniać. Dla Skargi rzeczywistością odwiecznego trwania jest monarchia katolicka, dla reformacji oraz szlachty – republika.

Pamiętając o tym, że ideologia Skargi stanowi system naczyń połączonych, spójrzmy teraz na strukturę praw umieszczonych przez Boga w rozumie. „Najpierwsze prawo, które Pan Bóg na sercach naszych napisał, z którym się każdy rozumny rodzi, [...] zowie się przyrodzonym” (S 153). Jest ono początkiem wszelkich pozostałych praw: na nim „się inne wszystkie budują i z niego jako ze źródła rzeki wychodzą” (S 153). Jest przy tym tak ogólne, że pozostaje wspólne wszystkim ludziom:

Napisano w zakonie: Nie cudzołóż, Nie zabijaj, Nie kradni, Czci ojca i matkę – to wszystkie narody, pisma takiego nie mając, czynią. A jeśli występują, samo na nie ich sumnienie żałuje [tj. oskarża] i w sobie sami na myśli boleją. [S 153]

Na fundamencie prawa przyrodzonego nadbudowuje się prawo kościelne (S 154), które, jako naturalne przedłużenie prawa przyrodzonego, jest również zapośredniczone w rozumie i Bogu:

śnić słabości właściwe, ich zdaniem, ludziom. Źródłem inspiracji okazywała się wtedy katolicka teologia z jej wizją człowieka naznaczonego grzechem i potrzebującego opieki duchowej. Bez niej człowiek byłby jedynie skazany na błądzenie, z racji nieznajomości P r a w d y. I takie właśnie zadanie stawiał przed sobą konserwatywny filozof. Rozwijany przez niego zespół idei miał być niczym innym, jak zapośredniczeniem P r a w d y ludziom zagubionym w epoce racjonalizmu, dającym unieść się rewolucyjnemu projektowi przeobrażenia świata. Aby móc jednak przedstawić treść owej słusznej W i e d z y, a przede wszystkim udowodnić, iż jest jej reprezentantem, konserwatysta musiał pokazać, jak bardzo człowiek jest słaby, a nawet zepsuty” (R. S k a r z y Ń s k i, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*. Warszawa 1998, s. 14–15).

⁴³ G r a b s k i, *op. cit.*, s. 40.

Takie [prawo] Pan Bóg przez kapłany i biskupy swoje potrzebnie nam stawi, a zwłaszcza na koncyliach i na stanowieniach nawyższych biskupów, Piotra ś. potomków, na stolicy apostołskiej siedzących. [S 154]

Ostatnie prawa są królewskie i Rzeczyposp[olitej], które ludzie dla porządku, sprawiedliwości i karności stawiają na dobre poddanych swoich i na zatrzymanie państw swoich. [S 154–155]

Struktura władz wpisuje się w strukturę praw; władze Boska, kościelna i świecka połączone są poza tym identyczną jak w przypadku praw relacją podporządkowywania się oraz wynikania, przy czym władza kościelna i świecka stanowią strukturalny analogon panowania Jezusa nad światem. Kim jest bowiem Jezus? „Królem nad królmi”, który „rząd królewski i monarchiją” miłuje (S 149). Owa „królewskość” Jezusa (i oczywiście Kościoła – Jego reprezentanta na ziemi) w odniesieniu do świata staje się jednocześnie wzorcem relacji między wszystkimi organami państwowymi. Oddajmy głos Skardze:

Jako starościna moc jest królewska moc: co starosta od króla rozkazał, to jakoby sam król rozkazał. Także co król rozkazał, to jakoby Bóg rozkazał. Gdyż królowie mają moc Boską, jako Pan do Pilata mówi. I Pismo dlatego króle i przełożone bogami zowie, iż są od Pana Boga jako starostami i namiestnikami jego. Dlategoż mówi Augustyn ś.: „Gdy to ociec rozkazuje, co przeciw Bogu nie jest, tak ma być słuchany jako Bóg”. [S 159]

Zestawmy wymienione do tej pory relacje, które na poziomie widocznym jawią się jako różne: ojciec – syn, starosta – miasto i dobra królewskie, król – państwo, papież – Kościół i państwo; dodajmy jeszcze podobne relacje: sędzia – jego „urzędnicy i porucznicy” (S 60), gospodarz – domownicy (S 60), Polska jako Jeruzolima („Miłujcie ojczyznę tę swoją i to Hieruzalem swoje, to jest Koronę tę i Rzeczyposp[olita] [...]”, S 37) – reszta świata. Gdy potraktujemy *Kazania sejmowe* jako tekst przedstawiający j e d n ą ideologię, wszystkie one okażą się r e a l i z a c j ą jednej wielkiej relacji, tworzącej strukturę głęboką ideologii Skargi. Owa relacja określona jest poprzez dwa terminy: nadrzędność i podrzędność. Należy jednak zwrócić uwagę, że chociaż z elementami wyliczenia wiążą się takie pojęcia, jak „jarzmo” i „wodze [tj. wędzidło]” (S 12), „sznur” (S 152) czy też „łańcuch” (S 59), to nie mamy tu do czynienia z dominacją absolutną, lecz z taką jej odmianą, która jest charakterystyczna dla... miłości:

Do tej szerokiej i przestronnej miłości przywoździć się macie, Przechacni Panowie [senatorzy], którzyście tu na to się zjachali, abyście o tym myśleli i radzili, jakoby lud wszytek nie ginął, a wasza ku Rzeczypospolitej miłość gorąca i szczerza pokazać się mogła. [S 35]

Owa miłość ma być „szeroka i przestronna”, ponieważ obejmować musi cały naród i stanowić ma odwzorowanie miłości Jezusa do całego świata:

Przykład tej szerokiej i przestronnej miłości postawił nam, uczniom swoim, na sobie Pan Zbawiciel i mistrz nasz, gdy wszystkim i kupom onym wielkim ludzi dobrodziejstwa czynił. „Ujrzawszy – mówi Ewangelista – lud wielki, uzalił się nad nimi, bo byli strapieni i leżący (w chorobach), jako owce nie mające pasterza”, i wnet je leczył, karmił i nauczał. A jeszcze większą miłość pokazał, gdy zdrowie i żywot swój dał nie za jedno królestwo, ale za wszystkie na świecie ludzie, chcąc, aby każdy, kto weń wierzy, nie ginął, ale miał żywot wieczny. [S 35]

Miłość ta ma być obustronna: zobowiązani są do niej nie tylko ci, którzy sytuują się po lewej stronie podanych opozycji, ale także wszyscy podwładni. Dlatego

też autor *Kazań sejmowych* uszczegółowia charakterystykę tych relacji i mówi o „uchylaniu się jeden drugiemu” (S 75), o „ustępowaniu” i wynikającej stąd „przyjaźni” (S 76), przy czym „uchylać się” powinni nie tylko podwładni przed królem, nie tylko domownicy przed gospodarzem itd., ale i król przed podwładnymi oraz gospodarz przed domownikami⁴⁴. Dla przedstawienia tego nowego aspektu relacji społecznych i politycznych Skarga używa metaforyki związanej z ciałem. Oczywiście tradycja metafor „cielesnych” jest bardzo dawna: państwo jako ciało potraktował Arystoteles w *Metafizyce*, w odniesieniu natomiast do społeczności chrześcijan – św. Paweł⁴⁵, i od tego czasu metafora ta stała się powszechnie znana, rozumiała i niezbędna jako reprezentacja pewnych sfer rzeczywistości. Wykorzystana przez Skargę, ma na celu udowodnienie zapośredniczenia drugiego stopnia – państwo stanowi odwzorowanie już nie tylko struktury „królestwa niebieskiego”, ale też organizmu, dzięki czemu postulowany porządek hierarchicznego urzędnictwa państwa oprócz tego, że jest czymś koniecznym, staje się również zgodny z naturą.

W silnie upoetycznionym wywodzie Skargi metafora państwa i społeczeństwa jako ciała pojawia się najczęściej, narzuca się przeto jako zasada organizująca ideologię *Kazań sejmowych*. Gdy jednak przyjrzymy się pozostałym – „nie-cieleśnym” – metaforom oraz innym środkom językowym służącym wyrazistemu określeniu istoty państwa i społeczeństwa, okaże się, że implikują one to samo co metafory „cielesne”. Staniemy wobec tego w obliczu konieczności wydedukowania z owych dwóch zbiorów – pojęciowej zawartości, która będzie identyczna z pojęciami leżącymi u podstaw scholastycznego obrazu kosmosu.

1. Metafory „cielesne”. Oto najszersze zastosowanie tego typu metafory:

Ojczyzna też rozdziałów, jako jedno ciało, nie cierpi. Spoila się z członków rozlicznych: z Polaków, z Litwy, z Rusi, z Prusów, Inflantów, Żmodzinów, i zrosła w ciało jedno. Jako ją rozrywać niezgodami swymi chcecie? W takim spojeniu członków w jednym ciele aczkolwiek jest różność i nierówność – jako Apostoł mówi – bo insza głowa, inakże oko, inakży język i zęby, inakże uszy, inakża ręka i noga. Jednak nie dlatego ma być niezgoda, iż głowa nie jest jako oko i noga jako ręka, iż ta niżej, a ta wyżej. Także musi być nierówność w Rzeczypospolitej [...].

Jednak w tej nierówności członków przedsię jest zgoda: bo jest usługowanie wspólne i jednego członka pod drugim podleganie i posłuszeństwo, i porządek wielki. Noga słucha kolana, bo się z nim związała [...]. I tak jest w porządku i posłuszeństwie zgoda wielka. [...] Tak i w Rzeczyposp[olitej] uchylaniem się jeden drugiemu czyni się piękna zgoda i jedno ciało; i ona nierówność poddanością się gładzi i miarkuje.

A jako w ciele jedna dusza i jedna głowa wszystkie członki rządzi i ożywia, tak w Rzeczyposp[olitej] musi być jeden, który wszystkim władać ma, który sam jedność i zgodę wszyst-

⁴⁴ Zob. J. Naudou, *L'Autorité royale et ses limitations au Kashmir médiéval*. Cyt. za: J.-P. Roux, *Król. Mity i symbole*. Przeł. K. Marczevska. Warszawa 1998, s. 49: „Król sprawuje władzę w służbie narodu [...]. Jest pracownikiem państwa, a publiczne dochody stanowią jego wynagrodzenie”. Do miłości zobowiązany jest również każdy przełożony – w chrześcijaństwie każda władza powinna być jednocześnie służbą: „Ten zaś, który jest waszym przełożonym, niech nie będzie szczęśliwy dlatego, że przez swoją władzę panuje, lecz dlatego, że służy w miłości. Wobec was niech będzie wyniesiony czcią, wobec Boga natomiast, ze względu na Jego bojaźń, niech padnie do waszych stóp” (*Reguła św. Augustyna*. W zb.: *Starożytny reguły klasztorne*. Oprac. M. Starowieyski. Warszawa 1980, s. 100).

⁴⁵ Zob. *List do Rzymian* 12, 3–5. Szerzej o metaforach „cielesnych” zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. i oprac. A. Borowski. Kraków 1997, s. 145–147.

kich członków, aby się nie wadziły, zatrzymać może. Bez tych trzech rzeczy nigdy zgody i jednej ojczyzny mieć nie możecie. Bez nierówności, bez podlegania jeden drugiemu, bez jednego wodza i sprawce.

W ciele ludzkim mieszkają przeciwne sobie żywioły: ogień i woda, i ziemia, i wiatr: jakoż się zgodzą? Ugadzanym jedne drugim. Woda nie wszytkiej wilgotności swej na ogień puszcza, a ogień oziębłość wody miarkuje; ziemia grubości swej i suchości upuszcza, a wiatr swoją wilgotnością suchość ziemi chłodzi. I z takiej zgody i ustępowania, i przyjaźni zdrowie ludzkie trwa. Skoro jeden żywioł uzuchwali się a przemagać inne chce, gotowa niezgoda w ciele i za nią śmierć. Tak i w Rzeczyposp[olitej] musi jeden drugiemu ustępować i jeden drugiego zność. [S 75–76]

2. Określenia pośrednio związane z pojmowaniem ciała przez Skargę:

Zjachaliście się w imię Pańskie [...], abyście to, co się do upadku nachyliło, podparli [...], co się rozwiązało, spojili. [S 3]

Naprzód widzicie rozerwanie wielkie serc ludzkich i potarganie jedności i miłości, i zgody sąsiedzkiej, nie tylo dla różności wiar i dla nauk heretyckich, które na to szatan wrzucił, aby rozrywał i rozpraszał [...]. [S 9]

a jako gdy obręczy z becзки opadają, a nikt ich nie pobija, wszytka się rozsypuje. [S 11]

Jeśli nam na wielkiej i nabytej nauce do spraw Rzeczypospolitej schodzi [...], i na gorącości przeciw złej i fałszywej braciej, którzy mi eszają [...]. [S 29]

Przełożeni nad ludźmi bogowie są ziemscy. [S 35–36]

Wyście [senatorzy] jako góry, z których rzeki i zdroje wytryskają; a my jako pola, które się onymi rzekami polewają i chłodzą. [S 37]

Jako najmilejszej matki [tj. ojczyzny] swej miłować i onej czcić nie macie, która was urodziła i wychowała, nadała, wyniosła? [S 38]

Przywodzić was ma do zgody ten łańcuch pokoju, którym was Chrystus Jezus do jedności związał [...]. [S 59]

Muzyka z sześci i ośmi głosów składana ma w sobie różne głosy: wysokie, niskie, mierne. Tak i Rzeczposp[olita] różne ma stany. [S 77]

Prawo jest, jako nauka życia i sznur spraw ludzkich, którym prostują postęпки swoje. [S 152–153].

Zarówno te sformułowania, które odwołują się do motywu ciała, jak i te, które są z nim związane tylko pośrednio, co postaram się wykazać, należą do tego samego porządku znaczeniowego. Stanowią również uszczegółowiony obraz relacji między nadrzędnością a podrzędnością, o której była mowa. Te dwa poziomy znaczenia uzyskują przy tym pełen sens dopiero w kontekście owego totalnego *simulacrum*, fikcji bardziej rzeczywistej niż sama rzeczywistość – w kontekście scholastycznej kosmologii.

4. „Uwielbiona, opatrnościowa struktura”: państwo Skargi jako odzwierciedlenie scholastycznego kosmosu

Ażeby uchwycić istotę struktury kosmosu scholastyków, najlepiej posłużyć się przedstawieniem graficznym⁴⁶. Poszczególne przedstawienia mogą się różnić

⁴⁶ Korzystam z ilustracji *Model wszechświata*, zamieszczonej w *Margarita Philosophica* (1512) G. Reisch'a, a przedrukowanej w cytowanej już książce Lewisa (*op. cit.*, s. 98).

ukazaną liczbą sfer oraz ich nazwami, na każdym jednak znajdziemy model utworzony z nakładających się na siebie okręgów z umieszczonym w środku okręgiem najważniejszym – Ziemią. Utopia społeczno-polityczna Skargi to strukturalne powtórzenie tego modelu wraz ze wszystkimi jego implikacjami. Państwo jest więc kosmosem w etymologicznym znaczeniu:

Jak wiadomo, termin „kosmos” używany był początkowo dla wyrażenia porządku, organizacji, uporządkowania i mógł odnosić się do wszystkich dziedzin życia. „*Kata kosmon*” oznaczało działanie w słuszny sposób, zachowywanie się tak, jak należy. Jeśli chodzi o rzeczy, to zawsze starano się wykazać, że zostały one zaprojektowane we właściwy sposób i że właściwie używane są pożyteczne. Ale jeśli chodzi o ludzi, to zwracano uwagę na to, że żyją oni w uporządkowanej grupie, jak na przykład w wojsku lub „*polis*”, mieście-państwie. Początkowo więc słowo „kosmos” odnosiło się wyłącznie do ludzkiego świata kultury, zaś jego przeciwieństwem było słowo „*akosmia*”, które oznaczało nieład lub chaos. [W 12]

W kontekście etymologicznego znaczenia za „kosmiczne” możemy uznać wszystkie elementy utopii Skargi. Zaczniemy od konieczności i naturalności funkcjonowania katolicko-monarchicznego państwa – ten układ powinien trwać, być niezmienny, ponieważ „został on zaprojektowany we właściwy sposób i właściwie używany jest pożyteczny”. Przeciwnością kosmosu jest akosmia – wojsko i miasto-państwo zostały ustanowione po to, żeby zlikwidować nieład lub chaos. Podobnie w *Kazaniach sejmowych* – prawo oraz struktura władz „poprawiają” naturę ludzką skażoną grzechem pierworodnym i nie dopuszczają do wystąpienia zła. Ów system jest konieczny, by zatrzymać ogarniający Rzeczpospolitą proces akosmii, spowodowany reformacją oraz dążnością szlachty do rządzenia. Tworzy przestrzeń porządku, odróżniając Rzeczpospolitą od napierającego z zewnątrz chaosu, ustanawia ją jako „przestrzeń świętą”:

Rzeczą zmienną dla społeczeństw tradycyjnych jest rozróżnienie, jakim przeciwstawiają swe zasiedlone terytorium obszarowi nieznanemu i nieokreślonymu, który je otacza: ich okolica to „świat” (ściślej rzecz biorąc, „nasz świat”), kosmos; reszta – to już nie kosmos, to coś w rodzaju „zaświatu”, obszar obcy, bezładny, zamieszkały przez poczwary, demony, obcych (utożsamianych zresztą z demonami i upiorami) [...]. Z jednej strony ma się do czynienia z kosmosem, z drugiej – z chaosem⁴⁷.

W *Kazaniach sejmowych* rozróżnienie na to, co swoje/uporządkowane/kosmiczne, oraz na to, co obce/chaotyczne/akosmiczne, jest bardzo wyraźne. Obcy są różnowiercy: „wilki jadowite” (S 39) – reprezentujący jakąś „nową i gościnną [tj. sprowadzoną z zagranicy] religię” (S 95–96). Podobnie jak w przykładach wymienionych przez Eliadego: obcy zostaje utożsamiony z formą dziką i inną, tym samym niebezpieczną⁴⁸.

System Skargi wpisany jest w „metafizykę celowości uniwersalnej”. Tak jak kosmos scholastyków istnieje dla zbawienia człowieka, tak też Rzeczpospolita została ustanowiona dla zbawienia polskiego katolika. O występowaniu „metafizyki celowości uniwersalnej” w wizji Skargi świadczą przywołane już fragmenty

⁴⁷ Eliade, *op. cit.*, s. 56.

⁴⁸ Zob. również obraz Europy pogrążonej w akosmii: „Hiszpania wojny sąsiedzkimi zabawiona; Francuska na polu zarażona; Niemcy błędami swoich doktorów giną; królestwo Angielskie, Duńskie, Szwedzkie herezje pożarły; Flandryja i inszy Niemcy zakon swój święty podeptali” (S 31).

Kazań sejmowych mówiące o Rzeczypospolitej jako o „królestwie kapłańskim”, o takiej organizacji tego królestwa, która podlega „obietnicy zapłaty wiecznej”. „Królestwo kapłańskie” uzyskuje swoją nazwę dzięki podporządkowaniu „królestwu niebieskiemu”, którego jednocześnie, jak pamiętamy, stanowi odwzorowanie. Starosta to odpowiednik króla, król – starosta, a wzorca tej relacji dostarcza Chrystusowe „królowanie” nad światem. Powoływanie się na Niebo w celu stworzenia poczucia bezalternatywności panującego stanu rzeczy nie jest własnością Skargi. Po raz kolejny okazuje się, że u podstaw różnorodnych faktów składających się na „historię wydarzeniową” znajduje się pewna „długotrwała” struktura. Spójrzmy, w jaki sposób argumentował Jan z Dębion Dębiński, mając na celu przekonanie odbiorcy o konieczności istnienia... szlacheckiej złotej wolności:

A jako gdyby kto ten mniemany niebieskiej Rzeczypospolitej nieporządek chciał naprawować, musiałby pierwiej ledwie nie całą *rerum universitatem perturbare*, i owszem, same stworzonych rzeczy natury *immutare*, tak który i naszą nieporządną wolność chciał *ad ordinem redigere*, pewnie by ją w z górę nogami wyrzucił⁴⁹.

Kaznodzieja królewski jest oczywiście przeciwnikiem „nieporządnej wolności”, a jego myśl to odpowiednik zupełnie innej struktury niebios: Skargowy projekt państwa, z uwagi na analogię do metafizyki scholastycznej, może zostać nazwany „metafizyką sferyczną”, „pionową” metafizyką podporządkowania jednego stanu drugiemu, nad którymi góruje stan duchowny – nie tyle nawet stan, ile reprezentant Boga na Ziemi, będący przyczyną ruchu „kosmosu” Rzeczypospolitej. Dopiero kosmos scholastyków wykorzystany jako obraz struktury idealnego państwa nadaje sens oburzeniu Skargi, wynikającemu z pretensji szlachty do rządzenia oraz z rozwoju ruchu reformacyjnego. Ci, którzy chcą samorządności, nie mieszczą się w utopii, w której nic, oprócz Boga, nie istnieje tylko dzięki sobie, dlatego też trzeba dokonać nowej interpretacji stanów społecznych i szlachtę zrównać z „ludem pospolitym” (S 146), w innym zaś miejscu – ze stanem „żołnierskim” (S 97), „naturalnie” więc spełniającymi jedynie służebną rolę w państwie. Tym samym autor *Kazań sejmowych* wyklucza szlachtę z grona adresatów swego tekstu i możliwie staje się wypowiedzenie następujących słów:

Mocnie tedy do niego i gorąco wołajmy: Uczynź, Panie, daj nam mądrość, nie tak dla nas, jako dla ludu twego, o którym obmyśliwamy, i dla wielu sług twoich świętych i niewinnych w tym królestwie. [S 30]

„Nie tak dla nas, jako dla ludu twego”... Kim są owi „my”? To jasne – duchowieństwo, król i senatorowie. Dlaczego modlitwa o mądrość nie ogarnia ich? Ponieważ prośba: „obdarz nas mądrością”, znaczyłaby, że jej nie mają, a na taką implikację Skarga-polemista nie mógł przecież sobie pozwolić. Oznaczałaby poza tym negację przekonania oczywistego w tej wizji państwa, że zarówno duchowieństwo, król, jak i senatorowie mądrością obdarzeni są niejako „z urzędu”, poprzez sam fakt partycypowania w nim⁵⁰. Z kolei mądrość przynależna jakiemuś

⁴⁹ Jan z Dębion Dębiński, *Różne mowy publiczne, sejmikowe i sejmowe*. Częstochowa 1727, s. 122. Cyt. za: Grabowski, *op. cit.*, s. 19.

⁵⁰ Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1978. Cyt. za: Roux, *op. cit.*, s. 75: „Naturalnie wiadomo zawsze, że dostojnik jest zwykłym człowiekiem. [...] Ale przecież nie czczono człowieka, lecz urząd, czyli upostaciowaną moc”.

urzędowi nie jest samoistna, czerpie on ją bowiem z usytuowania się w pobliżu urzędu wyższego, wyższy zaś – z „urzędu” (tak!) najwyższego: Bożego. Wszystkie choroby Rzeczypospolitej wynikają zasadniczo z „rozerwania” – jak mówi Skarga – tej pionowej całości i przywołują poprzez negację strukturę scholastycznego kosmosu. Szlachta nie może rządzić, ponieważ nie znajduje się w „sferze” przeznaczonej do rządzenia. Jedyna „sfera”, której właściwe jest sprawowanie kontroli nad całością, przynależy do króla, najwyższego elementu struktury. To „naturalne”... Co się jednak dzieje, kiedy słabnie władza królewska? Czy władza znika? Gorzej – p r z e c h o d z i na sejmiki, władza szlachty nie jest bowiem jej własnością, została niejako z a b r a n a królowi:

poważność i moc, i władza królewskiego majestatu osłabiała, fałszywym i nieroztropnym wolności szkodliwej rozszerzaniem ściśniona i skrócona. [S 12]

Co dzień władzej królewskiej ubywa, a ludzkiej śmiałości i nadętości przybywa. [S 13]

Wyobraźmy sobie, że w kosmosie scholastyków władza nad całością „przechodzi” z *Primum Mobile* na *firmamentum*. Co musi się wtedy wydarzyć? Katastrofa identyczna jak ta, której doświadczyło Królestwo Polskie. To, co ustanowione jako niższe, nie może być tym, co wyższe – firmament czerpie siłę z *Primum Mobile*, analogicznie: szlachta jest „stanem żołnierskim” służącym królowi. Istnieje jeden „Nieruchomy Poruszyciel” Królestwa Polskiego, tj. król, oraz także tylko jeden jego pośrednik (poprzez analogię do aniołów, będących pewnego rodzaju władzą wykonawczą) – senat. Co przemawia za uznaniem króla za „Nieruchomego Poruszyiciela”? Jego pozycja górująca nad wszelkimi urzędami i będąca źródłem ich siły: „wszystko wie i widzi, i ukarać może, źle czynić nie chce, a urzędom jako ziemskim bogom, od Boga niebieskiego danym, powolność oddaje” (S 83–84). Działania króla, tak samo jak działania Boga, wynikają z miłości („źle czynić nie chce”), tak samo jak Nieruchomy Poruszyciel, król przekazuje swą moc jednocześnie wszystkim urzędom, choć tylko senatowi bezpośrednio. Senatorzy z kolei są „ziemskimi bogami” – ich funkcja więc, podobnie jak w przypadku aniołów, jest powtórzeniem, na niższym poziomie, funkcji Boskich.

Chociaż kaznodzieja królewski stanowczo odżegnuje się od pochwały *absolutum dominium*, to jednak jego program polityczny – jak zauważa Janusz Tazbir – opiera się na przekonaniu, że „monarcha jest wyłącznym źródłem prawa i nikt, nawet jego doradcy, zgromadzeni w senacie, nie mogą mu się sprzeciwić”⁵¹. Dlaczego tylko król może stanowić prawo? Ponieważ struktura Rzeczypospolitej, tak jak struktura scholastycznego kosmosu, jest pionowa: elementy organizują się wokół jednego elementu centralnego, który będąc w niej czymś najważniejszym – paradoksalnie pozostaje na zewnątrz niej. Równocześnie jest wyłączony z „wolnej gry struktury”: „Zmiana i przekształcanie elementów [...] są w centrum zakazane”⁵². Identycznie w *absolutum dominium*. Zarówno Bóg, jak i król – każdy w swoim systemie – poruszając wszystko, sami pozostają nieruchomi.

Także Rzeczpospolita jako całość złożona ze stanów i oparta na strukturze praw jest zbudowana na wzór kosmosu. Przypomnijmy, że niższe szczeble zarów-

⁵¹ Tazbir, *Wstęp*, s. LXII.

⁵² J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. Przeł. W. Kalaga. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 4, cz. 2, s. 153.

no struktury praw, jak i struktury władz stanowią miniaturę wyższych – strukturalnie są więc tożsame. Znaczący to tyle, że stan szlachecki ma się tak do mieszczańskiego i chłopskiego, jak senatorski do szlacheckiego, relacje te są powtórzeniem stosunku króla do państwa, cały system natomiast jest „ożywiany” przez stan duchowny, który jest, by użyć metafory Skargi, „sercem” państwa. Terminologia społeczna z powodzeniem może tu zostać zastąpiona kosmologiczną, relacje między stanami są bowiem identyczne jak między sferami w obrębie kosmosu: *crystallinum* ma się do *firmamentum* tak, jak *empireum* do *crystallinum*, przy czym owe szczegółowe relacje są analogonami podstawowej – Boga do wszechświata (każda ze sfer staje się przyczyną ruchu sfery znajdującej się poniżej, tak jak Bóg jest przyczyną ruchu wszystkich sfer razem wziętych).

Jak już zostało powiedziane, kolejną cechą relacji między sferami jest to, że jedna podporządkowuje się drugiej. Innymi słowy: chociaż strukturalnie są takie same, jednak istnieje między nimi hierarchia, a kryterium ważności stanowi tu bliskość Boga. Pamiętamy, że hierarchiczność urzędu państwa obrazuje u Skargi metafora związana z ciałem. Z kolei analiza warstwy semantycznej dużej części środków językowych zastosowanych w *Kazaniach sejmowych* dowodzi, że te, które nie odwołują się bezpośrednio do ciała, należą do tego samego porządku znaczeniowego. Okazuje się, że ten porządek jest identyczny z kategoriami leżącymi u podstaw scholastycznego wizerunku kosmosu. Owe kategorie to:

1. **C a ł o ś c i o w o ś ć.** Tu całość należy odróżnić od skupiska, które, jako takie, powstaje w wyniku dodawania i ma właściwości tworzących je elementów. Dodawać do siebie możemy wszystko, dlatego też skupisko jest heterogeniczne. Inaczej w przypadku całości – zawsze jest ona homogeniczna, a to dlatego, że tworzące ją części wyznaczone są przez jakąś aprioryczną zasadę, regulującą dobór elementów. Całość jest strukturą.

2. **H i e r a r c h i c z n o ś ć.** Paradoksalnie, całość istnieje przed tworzącymi ją częściami, ustalając z góry ich jedynie „budulcowy” status oraz hierarchię między nimi. Hierarchia to pierwotne i trwałe rozdzielenie elementów całości na centrum i nie-centrum. Funkcją centrum struktury jest: „nie tylko ukierunkowanie, zrównoważenie i zorganizowanie struktury – w istocie nie można wyobrazić sobie struktury niezorganizowanej – ale przede wszystkim zagwarantowanie pewności, że organizująca zasada struktury ograniczy coś, co można nazwać w o l n ą g r ą struktury”⁵³. Posiadanie przez strukturę centrum implikuje jej „p i o n o w y” charakter. Części organizują się nie na zasadzie samoistnie rozwijającego się kłęczca (którego rozwojem nie kieruje żadna reguła i którego dowolna część może zostać połączona z dowolną inną częścią) czy też dodawania (przecież nie mającego końca), lecz na wyznaczonej z góry zasadzie podporządkowywania się elementowi centralnemu.

3. **E k o n o m i c z n o ś ć.** Całość zawiera w sobie tyle elementów, ile potrzebuje, by zaistnieć i funkcjonować, i ani jednego więcej.

4. **N i e z m i e n n o ś ć.** Struktura podlega czasowi, ale już od samego początku jest pewnym porządkiem określonym przez wzajemny stosunek tworzących ją części (od razu zostaje dana jako całość⁵⁴). Części struktury mogą się zmieniać,

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Zob. słowa C. Lévi-Straussa (*Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*).

ale zawsze w ramach stosunku, który powołał je do istnienia. Stosunek zaś między częściami nie zmienia się nigdy.

Kategorie te zostaną teraz dostosowane do scholastycznego wizerunku kosmosu oraz do ideologii Skargi.

1.1. Całościowość w scholastycznym wizerunku kosmosu.

W przypadku scholastycznego obrazu świata całościowość jest zagwarantowana przez „metafizykę celowości uniwersalnej” – wszechświat nie powstał samoczynnie, w wyniku „rozwijania się” jednej części z drugiej albo dodawania jakichś niezależnych od siebie elementów. Gdyby tak było, to albo nie miałby końca, albo stanowiłby chaos. Możemy powiedzieć, że wszechświat scholastyków powstał o d r a z u – nie byłoby *firmamentum*, gdyby nie *crystallinum i empireum*, a te z kolei nie zaistniałyby, gdyby nie *firmamentum*. Substancjalną właściwością każdej części kosmosu jest jej otwarcie na inną oraz partycypowanie w całości.

1.2. Całościowość w ideologii Skargi.

W utopii Skargi Rzeczpospolita jest całością złożoną:

a) „z członków rozlicznych: z Polaków, z Litwy, z Rusi, z Prusów, Inflantów, Żmudzynów [...]” (S 75). Ten typ jedności moglibyśmy nazwać „jednością w różności”: „W takim spojeniu członków w jednym ciele [...] jest różność [...]” (S 75);

b) ze stanów społecznych, przy czym strukturalny charakter ma tylko ten typ całości, gdyż całość typu „a” powstała poprzez dodawanie nowych narodów do już ukonstytuowanej Rzeczpospolitej stanowej (świadczy o tym głównie to, że wszystkie wymienione przez Skargę narodowości dalej pozostały tym, czym były – odrębnymi narodowościami). Analogicznie jak w przypadku kosmosu Rzeczpospolita stanowa powstała „od razu”. Przykładowo: w wizji Skargi stan szlachecki istnieje zawsze-już jako otwarty na inne stany i nie zaistniałby, gdyby nie one, określony jest więc przez m i e j s c e w hierarchii. To, jak się wydaje, ma kaznodzieja na myśli, kiedy pisze: „Także musi być nierówność w Rzeczypospolitej” (S 75). Nierówność ta – podobnie jak w wypadku nierówności między sferami – nie doprowadza jednak do niezgody, ponieważ „naturalne” jest, że „Jeden zacniejszy niżli drugi, jeden wyższy w stanie, a drugi niższy; jeden większą część ma, drugi mniejszą” (S 75).

2.1. Hierarchiczność w scholastycznym wizerunku kosmosu.

O hierarchicznym, a więc i centralistycznym oraz pionowym charakterze scholastycznego kosmosu trudno wątpić, ponieważ w sposób konieczny wynika on z jego strukturalności. W kosmosie nie ma równości, gdyż równość w strukturze nie istnieje. Nierówność w scholastycznym obrazie świata posiada dwa wymiary: przede wszystkim symboliczny – rzeczy znaczą poprzez swoją bliskość lub odległość od Boga, oraz materialny – Ziemia jako najcięższa znajduje się w środku, nad nią mamy lżejszą wodę, nad wodą jeszcze lżejsze powietrze, najlżejszy

W: M. M a u s s, *Socjologia i antropologia*. Warszawa 1973, s. LIII (tłum. K. P o m i a n) dotyczące języka: „Bez względu na to, jaki był moment i jakie były okoliczności pojawienia się języka w drabinie życia zwierzęcego – mógł się on zrodzić tylko w całości i za jednym razem. Rzeczy nie mogły stopniowo nabierać znaczenia. W następstwie przeobrażeń, których badanie należy nie do nauk społecznych, ale do biologii i psychologii, dokonano się przejście od stadium, w którym nic nie miało sensu, do innego, w którym miało go już wszystko”.

natomiast jest ogień, który tworzy sferę tuż poniżej orbity Księżyca⁵⁵. Mówiąc o nierówności, nie zapominajmy, że nie polega ona na p a n o w a n i u jednego przedmiotu nad drugim, lecz na wzajemnym u z u p e ł n i a n i u się – porządek w kosmosie scholastyków jest dialektyczny: tutaj „pan” (np. *crystallinum*) jest jednocześnie „niewolnikiem” („niewoli” go konieczność bycia źródłem ruchu wobec *firmamentum*), a „niewolnik” – „panem”.

Pojęcie „centrum” jest problematyczne. Czy centrum to część całości, miejsce wewnątrz niej, jak sugeruje potoczne użycie tego słowa, czy też należy je utożsamiać z zasadą organizującą całość, z czymś wobec całości transcendentnym, jak chciałby Derrida? Zapytajmy o to samo w odniesieniu do scholastycznego kosmosu: czy centrum wszechświata jest Ziemia, czy „celowość uniwersalna”? Problem okazuje się pozorny, gdy zauważymy, że „Chrześcijański symbolizm »podwaja« świat”⁵⁶ – podwajał przez przydanie mu znaczenia. Wszechświat jest antropocentryczny nie dlatego, że Ziemia stanowi *axis mundi*, lecz dlatego, że takie a nie inne jej położenie d a j e z n a ć o Bożym planie względem człowieka. Jeżeli więc położenie Ziemi ma przede wszystkim znakowy charakter i jeżeli odsyła ono do Boga, to za centrum wszechświata będziemy musieli uznać właśnie zasadę „celowości uniwersalnej”⁵⁷.

2.2. Hierarchiczność w ideologii Skargi.

Hierarchiczny jest również system Skargi. Elementy niższe podporządkowane są tutaj wyższym – na zasadzie „zgodnej niezgodności” („Jednak w tej nierówności członków przedsię jest zgoda: bo jest usługowanie wspólne i jednego członka pod drugim podleganie i posłuszeństwo, i porządek wielki”, S 75–76), oraz elementowi najważniejszemu, dominancie struktury („A jako w ciele jedna dusza i jedna głowa wszystkie członki rządzi i ożywia, tak w Rzeczyposp[olitej] musi być jeden, który wszystkim władać ma, który sam jedność i zgodę wszystkich członków, aby się nie wadziły, zatrzymać może”, S 76). Wynika stąd pionowe uwarstwienie Rzeczypospolitej – stany nie układają się na zasadzie „sąsiedztwa”, lecz zwrócone są w kierunku króla oraz Kościoła. Równocześnie „kosmosem” Skargi rządzi taka sama dialektyka, jak w przypadku kosmosu scholastyków: stan wyższy (np. szlachta) jest „zniewolony” do służenia niższemu (np. chłopstwu), stan niższy – wyższemu („Was Pan Bóg podniósł na wysokie urzędy: nie dla was, abyście sami swoich pożytków pilnowali, ale dla ludu, który wam Pan Bóg powierzył [...]”, S 37).

Pojęcie „centrum” odniesione do utopii Skargi należy rozumieć podobnie jak

⁵⁵ Zob. L e w i s, *op. cit.*, s. 95.

⁵⁶ G u r i e w i c z, *op. cit.*, s. 85.

⁵⁷ Dzięki takiemu potraktowaniu centrum unikamy paradoksów, nad których rozwiązaniem trzymała się myśl średniowieczna: „Ziemia znajdowała się na najniższym szczeblu hierarchicznego porządku świata stanowiąc jednocześnie jego centrum. Czy można jednak centrum uważać za najmniej godne miejsce? Czyż nie jest właśnie na odwrót? Czyż środek nie jest najważniejszym miejscem koła, cokolwiek na ten temat mówiłby Arystoteles? Tam zbiegają się wszystkie promienie, podczas gdy obwód może istnieć jedynie dzięki swojemu związkowi z punktem środkowym. Jak można wyjaśnić tę sprzeczność? Dlaczego to, co najmniej godne, znajduje się na poczesnym miejscu? W istocie trudność była większa, niż to się wydawało na początku. Co bowiem znajdowało się w centrum ziemi? Piekło! A co znajdujemy w środku piekła? Tron Lucyfera! Wygląda to wręcz na bluźnierstwo: świat stał się, używając słów Lovejoya, światem »diablocentrycznym«... Nie Bóg, lecz diabeł zajął honorowe miejsce we wszechświecie” (W 98).

w przypadku kosmosu. Centrum Rzeczypospolitej stanowi król. Z kolei to jego usytuowanie należałoby potraktować jako znak odsyłający do zasady organizującej Rzeczypospolitą. Zasadą tą jest metafizyka celowości uniwersalnej: państwo istnieje dla zbawienia człowieka.

3.1. Ekonomiczność w scholastycznym wizerunku kosmosu.

Zasada ekonomiczności w scholastycznym kosmosie opiera się na totalnym sfunkcjonalizowaniu wszystkich jego elementów. Ta totalność wyklucza możliwość pojawienia się elementów nowych. Jest dokładnie tyle sfer, tyle gwiazd, planet i żywiołów, ile potrzeba, żeby kosmos funkcjonował. Odjęcie jednej z tych części oznaczałoby zawalenie się całości, dodanie nowej – świadczyłoby, że brakuje czegoś, a w świecie stworzonym przez Boga scholastyków nie ma miejsca na jakąś czekającą na wypełnienie pustkę. Kosmos nie wymaga uzupełnień.

3.2. Ekonomiczność w ideologii Skargi.

Analogicznie w utopijnej Rzeczypospolitej: istnieje tu dokładnie tyle elementów, ile musi istnieć. Rzeczywistość jednak pokazuje, że zasada totalnego sfunkcjonalizowania przestaje działać:

Korona ta te stany jako członki w ciele swoim zawždy miała: duchowny, senatorski, żołnierski, miejski, oracki abo kmiecy. Tak się to ciało zrosło z tych pięci członków, tak ta ręka z tymi palcami pięcią urodziła się i uchwala, i zmocniła. Teraz stan jakiś się ożywa ewangelików [...]. Gdzież im miejsce w tym ciele Rzeczypospolitej i królestwa tego dacie? [...] Gdzież ten szósty palec włożycie? [S 97–98]

„Gdzież im miejsce w tym ciele Rzeczypospolitej i królestwa tego dacie?” – tak może zapytać ktoś uważający system społeczny za strukturę idealną, tzn. taką, w której każdy element ważny jest nie z powodu swojej jednostkowości, lecz funkcji, jaką spełnia w całości. Dla kogoś takiego – wolno go nazwać zarówno konserwatystą organicznym⁵⁸, jak i kosmologiem-scholastykiem – państwo rządzi się zasadą ekonomiczności. Jeżeli bowiem jako organizm stanowi jednolitą, totalnie sfunkcjonalizowaną całość, która charakteryzuje się porządkiem hierarchicznym, wraz ze wszystkimi implikacjami tego pojęcia, to gdzie w nim miejsce na coś, co jest nowe i przychodzi z zewnątrz? Wszelka nowość i zewnętrżność pojawiające się w ramach organizmu państwowego muszą w kontekście zasady ekonomiczności zostać potraktowane jako coś niepotrzebnego: wszystkie miejsca i wszystkie funkcje już dawno zostały wyznaczone i są one „dobre”, oraz coś niebezpiecznego: nowość i zewnętrżność jako cechy elementów bądź pochodzących z innego systemu, bądź asystemowych wpływać muszą destrukcyjnie na system, w którym chcą znaleźć miejsce. Konieczność uzupełnienia tego systemu o element nowy i zewnętrzny stanowiłaby jednocześnie grzech przeciwko zasadzie niezmienności.

4.1. Niezmiennność w scholastycznym obrazie świata.

Tak o niezmienności panującej w scholastycznym kosmosie pisze Wildiers:

Przede wszystkim świat musi być widziany jako doskonale uporządkowana całość. Ani przez moment nie wątpiono, że porządek ten musi być uważany za niezmienny i ostateczny. Od momentu stworzenia świat był doskonale uporządkowany i porządek ten pozostanie aż do końca świata i dalej po wszystkie wieki. Czyż *Pismo Święte* nie mówi, że Bóg nie oplakuje swojego daru? Boska mądrość raz na zawsze wyraźnie rozróżniła od siebie rzeczy i każdej

⁵⁸ Zob. Skarżyński, *op. cit.*, s. 19–20.

wskazała jej właściwe miejsce w całości. Gwiazdy dają nam przedsmak nieprzemijalności Boskiego stworzenia i stałego charakteru Boskiego porządku świata. [W 64]⁵⁹

4.2. Niezmiennność w ideologii Skargi.

Niezmiennność w oczywisty sposób wynika ze strukturalności Rzeczypospolitej idealnej, która nie powstała w wyniku przemian dziejowych, lecz zawsze już była dana w takim kształcie, jaki jest postulowany. Pamiętajmy, że idea zmiany jako procesu nieskończonego oraz pozytywnego pojawia się dopiero w oświeceniu. Do tego czasu:

ogólny obraz dziejów polskich [...] przedstawiał się płasko, był pozbawiony historycznego dystansu, do którego powstania koniecznym warunkiem było choćby milcząco przyjęcie założenia o istnieniu w dziejach rozwoju. Nie był więc procesem, ale całością ustabilizowaną i niezmienną. Dzieje Polski stawały się w tej perspektywie trwaniem uwielbionej, opatrnościowej struktury, której wszelka zmiana stawała się nieuchronnie dewiacją [...]. Była to więc swoista propozycja a historycznego spojrzenia na dzieje Polski⁶⁰.

Historyczna myśl epok przedoświeceniowych, posługująca się pojęciami stabilizacji i niezmienności (trwania), pozostaje myślą strukturalną. Nic w tym dziwnego – jest przecież częścią większej całości, określającej sposób myślenia Europejczyka aż do czasów oświecenia, a według niektórych aż do dziś. Umberto Eco twierdzi, że „idea ustrukturuwanej całości przenikała refleksję filozoficzną wszystkich stuleci [...]”⁶¹, swoje zaś istnienie w filozofii zawdzięczała myśli politycznej – tak przynajmniej uważa Gilles Deleuze, który dopatrywał się ścisłej analogii między klasyczną formą organizacji państwa a filozofią paradygmatu arystotelesowsko-platońsko-hegłowskiego. Obie opierają się na metafizyce przedstawienia, umożliwiającej mówienie o przestrzeni myśli, a więc o czymś ustrukturuwanym tak samo jak aparat państwowy, który rozdziela przestrzeń społeczno-polityczną na to, co centralne, i na to, co podrzędne. Państwo dostarczyło filozofii narzędzi, dzięki którym stała się ona „czymś w rodzaju formy-państwa rozwiniętej w myśl”⁶². Ten typ zorganizowania przestrzeni nazywa Deleuze „dystrybucją osiadłą”, zakładającą, jak pisze Bogdan Banasiak, „pewien sposób ujęcia przestrzeni umysłowej, która staje się przestrzenią rozrysowaną, czyli – innymi słowy – przestrzenią metryczną, warstwową, homogeniczną i centryczną”⁶³.

Organizację zarówno myśli, jak i państwa można więc sobie wyobrazić, ująć przestrzennie, rozrysować. Zdawał sobie z tego sprawę Stanisław Orzechowski, który, zastanawiając się nad „trzema najgłówniejszymi na świecie między ludźmi rzeczami: królem, kapłanem, Kościołem”, przyznaje: „Nie wiem [...], skąd począć

⁵⁹ „Niezmiennność” występuje u Wildiersa jako jedna z trzech – obok hierarchiczności i antropocentryczności – kategorii fundujących scholastyczny obraz kosmosu. W niniejszym artykule antropocentryczność została uogólniona i pojawia się jako centryczność ze względu na przystawalność tej kategorii do Skargowej wizji państwa. Dodałem również całościowość oraz ekonomiczność, nie czuję się jednak autorem tego uzupełnienia, ponieważ kategorie te, choć nie funkcjonują w dyskursie Wildiersa, to jednak *implicite* w nim tkwią.

⁶⁰ Grabski, *op. cit.*, s. 40–41.

⁶¹ Eco, *op. cit.*, s. 259.

⁶² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*. T. 2. Paris 1980. Cyt. za: B. Banasiak, *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i monadologia*. „Colloquia Communia” 1988, nr 1/3, s. 259.

⁶³ Banasiak, *op. cit.*, s. 258.

mam. Słyszę słowa, ale rzeczy nie rozumiem; cóżkolwiek przed się wezmę, wszystko mi z rąk pada”⁶⁴. Problem ten wynika z paradoksalnego charakteru struktury, która, jako taka, jest zorganizowana według zasady „zgodnej niezgodności”: niby wiemy, że pan jest jednocześnie niewolnikiem, spróbujmy sobie to jednak u p r z y t o m n i ć. Zamiast mnożyć kolejne paradoksy, lepiej zwrócić się po radę do oka: „Cóżkolwiek ja przed sobą mam, to wszystko nic inego nie jest jedno farbowana figura”⁶⁵. Owa figura to tytułowy *quincunx* („cynk”, czyli piątka w kostce do gry); jest on dla Orzechowskiego najlepszą metaforą Rzeczypospolitej:

Tę ja figurę wzięwszy przed się od oka, najduję ją Koronie Polskiej barzo być podobną, i tak uczynię: wezmę śrzedni punkt z tego cynka i podniosę go myślą wzgórze, zostanie się hnet piątnokątna pyramis, jako by wieża jaka wysoka, ostrego wierzchu, na kwadracie tako postawiona (Pyramis) [...]. Jeśli Polska królestwem jest, tedy ma króla, bo inak królestwem zwana być nie może. Jeśli ma króla, tedy ma też i kapłana, który polskiego koronuje króla. Jeśliże ma kapłana, tedy też ma i oltarz, któremu ten służy kapłan; a jeśliże ma oltarz, tedy też ma zakon albo wiarę, którą ten oltarz w krześcijaństwie stoi; a jeśliże ma wiarę, tedy też przez tę wiarę, jako przez drogę jaką, w Kościele krześcijańskim i pod zwierzchnością jego Królestwo Polskie zamknięte jest [...]⁶⁶.

„Cynk” Orzechowskiego przywodzi na myśl państwo-ciało Skargi. Przede wszystkim dlatego, że obydwie metafory zostały wykorzystane w funkcji ideologicznej – obrazują pewien doskonały system, którego z racji tej doskonałości nie sposób odrzucić, i w efekcie stwarzają poczucie bezalternatywności postulowanego porządku (trzeba przyznać, że zastosowanie przez Skargę w metaforze państwa obrazu ciała jest bardziej skuteczne – oddziałuje ona na czytelnika nie tylko doskonałością i koniecznością, lecz również naturalnością oraz faktem nieomal wiecznego trwania w historii myśli politycznej). Tak *quincunx*, jak i ciało są zbudowane na analogicznej zasadzie. Chociaż podlegają czasowi, to jednak relacje między ich częściami nie zmieniają się nigdy. Czym w takim kontekście stają się szlachecka dążność do przejścia władzy oraz ruch reformacyjny? Destrukcją istniejącego porządku i tylko tym. Charakter owej destrukcyjności dobrze oddają zastosowane przez autora *Kazań sejmowych* środki językowe pośrednio związane z ciałem⁶⁷. Zwróćmy teraz uwagę na te spośród nich, które odwołują się do zmiany. Czytamy więc o „rozerwaniu”, „potarganiu”, „rozproszeniu”, „rozsypaniu”, o tym, że różnowiercy „mieszają” i powodują „zamieszki”. Mówi poza tym Skarga, że to, co się rozwiązało, należy spoić, to, co „nachyliło” – „podeprzeć”. Wnioski narzucają się same i prowadzą nas znów w kierunku pojęć fundujących cielesność-strukturalność: wszelkie zmiany, jakie pojawiają się wraz z emancypacją szlachty i reformacją, to zmiany natury „chorobowej”, powstały bowiem w wyniku zakłócenia przyrodzonej harmonii między stanami, oraz „nowotworowej” – nowotwór jest

⁶⁴ S. Orzechowski, *Quincunx, to jest Wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony*. W: *Wybór pism*. Oprac. J. Starnawski. Wrocław 1972, s. 507. BN I 210.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 507.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 508–509.

⁶⁷ W niniejszym artykule brak analizy środków językowych nie odwołujących się do ciała i dotyczących stałego porządku, ponieważ ich zawartość semantyczna jest taka sama, jak w przypadku metafor „cielesnych”. Np. tak jak w ciele występuje nierówność pomiędzy członkami, tak też w muzyce mamy do czynienia z nierównościami pomiędzy tonami. Prawo rozumiane jako „sznur spraw ludzkich”, dzięki którym „prostujemy” swoje uczynki, odwołuje się do zasady nadającej ciału spistość, kojarzy się więc z „sercem” i „głową”, czyli z centrum ciała.

tkanką patologiczną rozrastającą się z prawidłowej tkanki organizmu, przy czym ów rozrost ma charakter bezładny, a więc i niepodległy zasadzie regulującej prawidłowe działanie organizmu, toteż przyczynia się do powstania „wolnej gry struktury”, o której mówił Derrida. Takiej „wolnej gry struktury” pragnęła również budowana oddolnie (a zatem niepodległe) demokracja szlachecka. Wertykalna aksjologia Skargi ową oddolność wartościuje negatywnie, ponieważ wynika ona z „mądrości ziemskiej” (S 7), czyli mądrości horyzontalnej – „odrywającej” niejako stan szlachecki od jego koniecznego związku z resztą stanów i prowadzącej do niezależności. Identycznie jest w przypadku różnowierców, którzy głosząc zasadę „tylko Pismo”, „odrywają się” od autorytetu Kościoła i tym samym autonomizują się. W systemie Skargi nie ma jednak miejsca na autonomię: niezależność jest tu równoważna z upadkiem, a przynajmniej jest niepotrzebna – i wtedy stanowi pogwałcenie zasady ekonomii.

Scholastycy nie doczekali upadku stworzonej przez nich wizji świata. Wyobraźmy sobie jednak św. Tomasza i Bonawenturę słuchających, że kosmos doskonale obywateli się bez Boga – Nieruchomego Poruszyciela, że *firmamentum* nie chce już dłużej uczestniczyć w „niewoli”, na jaką skazuje go jego „niższość” względem *stellatum*, że planety nie powtarzają swoim ruchem doskonałości okręgu i poruszają się, jak udowodnił Kepler, po orbitach eliptycznych, że człowiek nie jest centrum wszechświata, bo nie ma żadnego powodu, aby sądzić, że jest w jakiś sposób lepszy od innych stworzeń. Jak opisaliby taki stan rzeczy? Najodpowiedniejszych słów do wyrażenia takiej katastrofy kosmicznej dostarczają tu... *Kazania sejmowe*: „a jako gdy obręczy z beczki opadają, a nikt ich nie pobija, wszystko się rozsypuje”. Nastąpiłoby „rozerwanie”, „potarganie”, „rozproszenie” czy też „rozsypanie” świata.

Wyobraźmy sobie Tomasza i Bonawenturę przerażonych taką „demokracją”. Ich przerażenie porównajmy z przerażeniem Skargi. Wydają się identyczne, ponieważ zarówno wszechświat scholastyków, jak i ideologia Skargi to ta sama uwielbiona, opatrnościowa struktura, ten sam kosmos.

IN THE SPACE OF “LONG LASTING”.
SOCIO-POLITICAL IDEOLOGY OF PIOTR SKARGA’S “SERMONS TO THE DIET”
IN THE CONTEXT OF SCHOLASTIC COSMOLOGY

The classic French narratology of the 60’s assumes that every cultural factor consists of two levels: surface and deep. Due to F. Braudel’s researches we can place them in two kinds of time: the surface level in the time of event, and the deep level in the “long lasting” one. Supplemented with Braudel’s conception, narratology enables to cross the borderlines of the disciplinary partitioning of reality and to juxtapose two issues of seemingly incomparable disciplines – scholastic cosmology and socio-political ideology of the *Sermons to the Diet* by Piotr Skarga. What does this contrast effect? The hypothesis of a “common structural core” that allows to put the scholastic view on the cosmos and the champion of counterreformation within the frame of the same cultural formation.