

Z b i g n i e w D r o z d o w i c z

Pascalowskie zegary czasów

Słowa kluczowe: *augustynizm, czasy ludzi, jansenizm, zegary czasów*

Pojmowanie i przedstawianie czasu stanowiło i stanowi nadal poważne wyzwanie nie tylko dla filozofów i uczonych, ale także dla zwykłych ludzi. Jednak ci pierwsi, w odróżnieniu od tych drugich, podejmowali próby takiego określenia natury czasu, którego nie da się sprowadzić do stwierdzenia, że czas jest po prostu tym, co przebiega od bliższej lub dalszej przeszłości do bliższej lub dalszej przyszłości. W pierwszej kolejności próbowali oni odpowiedzieć na pytanie: co tak przebiega? Nie mniej istotna była również odpowiedź na pytanie: jak mierzyć to, co tak przebiega? W związku z tym pojawiała się kwestia nie tylko tych miar, ale także tych mierniczych, bowiem raczej trudno byłoby obronić przekonanie, że miary pozostają bez związku z potrzebami i umiejętnościami ich zaspokojenia przez tych, którzy mniej lub bardziej udanie je konstruują i stosują. W ten sposób w centrum zainteresowania pojawia się kwestia różnych zegarów czasów, różnych występujących w nich miar oraz różnych możliwości zaspokajania przez te miary ludzkich potrzeb. Dla tych, którzy głęboko wierzyli i wierzą w to, że istnieją tacy konstruktorzy tych zegarów, którzy swoją mocą przewyższają każdego człowieka, nie powinno ulegać wątpliwości, że wyrażają one w pierwszej kolejności moce tych konstruktorów, a jeśli jeszcze przy okazji zaspokajają ludzkie potrzeby, to może to być, ale nie musi, być korzystne dla ludzi. Przekonują o tym nie tylko te wierzenia mitologiczne, w których występują bogowie, bóstwa i półbóstwa, pragnące zemścić się na ludziach lub przynajmniej wymierzyć im dotkliwą karę, ale także wierzenia judaistyczne, w których Bóg Jahwe występuje w roli

sędziego, karzącego niewiernych lub wątpiących w jego moce sprawcze. Pojawienie się wierzeń chrześcijańskich wprowadziło pod niejednym względem oznaczało istotną korektę w pojmowaniu i przedstawianiu Boga przez wyznawców starożytnego judaizmu, jednak pozostawiało w jego gestii wymierzanie kar, w tym tak dotkliwych jak skazywanie na wieczne potępienie. Chrześcijańscy teolodzy różnie przedstawiali uzasadnienie zarówno dla wymierzania takich kar, jak i możliwości ich poznania przed popełnieniem wykroczeń, które na nie zasługiwały. Jedną z bardziej znaczących wykładni przedstawił Aureliusz Augustyn (354–430). Stanowiła ona ważne źródło inspiracji zarówno dla autora dzieła pt. *Augustinus*, Corneliusa Jansena (Janse-niusza), jak i dla formacji filozoficzno-religijnej, która przeszła do historii pod nazwą jansenizmu. Jednym z istotnych jej przedstawicieli był Blaise Pascal (1623–1662).

1. Augustyńskie tradycje

W filozoficznych rozważaniach nad czasem niejednokrotnie pojawiają się odwołania do wypowiedzi Augustyna znajdujących się w jego *Wyznaniach* (por. np. Russell 1946, s. 353–354). Przedstawia on w nich zarówno swoją trudną intelektualną drogę do chrześcijańskiej wiary, jak i dojście nią do takiego punktu, w którym oczekuje, że Bóg Ojciec „w miłosierdziu swym uzna za słuszne, aby znalazł u Niego łaskę, aby się otworzyło przed nim wnętrze Jego Pisma” i mógł „usłyszeć i zrozumieć, co to znaczy, że na początku uczynił niebo i ziemię” oraz pozwolił mu „takie rzeczy głosić”. Oczekiwanie to wyrażone zostało w Księdze XI *Wyznań* (św. Augustyn 1994, s. 256–282). Poprzedzone ono zostało rozważaniami nie tyle nad zegarami czasów, co nad samym czasem i możliwościami jego zrozumienia, w tym nad zrozumieniem jego zróżnicowania. Najpierw jest to wyróżnienie tego niewielkiego czasu, który Bóg „raczył mu udzielić na rozmyślanie o tajemnicy Jego Prawa”, czasu, który Augustyn porównuje do czasu owej „trzciny, która przez niego przemawia”, nieskończenie długiego, jednak „tak drogocennego dla niego jak każda kropla deszczu” dla tej „trzciny”. Powołuje się przy tym na słowa Mojżesza o początku nieba i ziemi. „Jednak Mojżesz już odszedł do Boga i nie ma możliwości zapytania go, czy głosił rzeczy prawdziwe”. Pozostaje zatem zdanie się na tę bożą łaskę, która „przebacza grzechy i daje Jego słudze takie rzeczy głosić”, że „widzi się niebo i ziemię, które same wołają, że zostały stworzone”. Augustyn był przekonany, że należy do grona tych boskich wybrańców, którzy wspierani są łaską bożą. Jednak w tych momentach, w których trzeba postawić najbardziej zasadnicze pytania i udzielić na nie ostatecznych odpowiedzi, posiłkuje się zdolnościami swojego umysłu.

Dotyczy to m.in. wyjaśnienia aktu boskiego kreacjonizmu „nieba i ziemi”, aktu, który pozostawia nawet osobom głęboko wierzącym niejedną wątpliwość i możliwość postawienia takich pytań jak np. pytanie: „W jaki sposób uczyniłeś, Boże, niebo i ziemię?”. Odpowiedzią Augustyna na to pytanie jest:

Na pewno nie w niebie ani na ziemi stworzyłeś niebo i ziemię, ani nie w przestworzu, ani nie w wodach – bo przecież i one należą do nieba i ziemi. Ani też nie uczyniłeś całego wszechświata w całym wszechświecie, bo zanim wszechświat został stworzony, nie było w nim miejsca, w którym mógłby być stworzony. Ani też nie miałeś w rękach nic takiego, z czym mógłbyś niebo i ziemię uczynić. Bo skądże mógłbyś wziąć cokolwiek – aby z tego coś innego uczynić – zanim jeszcze to stworzyłeś? Czyż wszystko nie istnieje tylko dlatego, że Ty istniejesz? Musiało to więc być tak, że Ty przemówiłeś i te rzeczy się stały. Słowem je stworzyłeś swoim. [...] Wypowiadane jest Ono wiecznie i wszystkie rzeczy są w Nim wiecznie wypowiadane. Nie jest to mowa, w której się kończy jedna część wypowiedzi, aby mogła być rzeczona następna i aby w ten sposób się złożyła całość. W Twoim Słowie wszystko jest wypowiadane od razu i na wieki wieczne. Gdyby było inaczej, panowałby nad Nim czas i przemiana. Nie byłoby prawdziwej wieczności, prawdziwej nieśmiertelności (św. Augustyn 1994, s. 260–261).

Dla Augustyna sprawa jest jasna: moc Słowa bożego jest taka, że bez niego czas nie tylko nie mógłby zaistnieć, ale także nie mógłby trwać wiecznie. Stąd można go nazwać czasem boskim – jednak przy założeniu, że prawdziwy Bóg istnieje poza tym czasem, tj. „w wiecznej teraźniejszości”.

Za *opus magnum* Augustyna uchodzi nie bez racji jego *Państwo Boże*. Na kartach tej pracy wyróżnianych jest kilka różnych czasów. Do najistotniejszych należą wyróżnienia czasu Państwa Bożego i czasów państw ludzi, a pośród tych ostatnich czasu Królestwa Żydów. Wzmiankowane jest ono już w tytule rozdz. XXXIV Księgi IV tego dzieła. Augustyn stwierdza tam, że „Królestwo Żydów przez jednego i prawdziwego Boga założone i zachowane było, dopóki Żydzi w prawdziwej religii trwali. [...] Bóg ten jedyny rozmnożył z maleńkiej gromadki lud swój w Egipcie i cudownie go stamtąd wywiódł” (św. Augustyn 1998, s. 178). Dramatyczne karty historii tego ludu zapisywali wprawdzie nie tylko sami Żydzi, ale także ci, którzy ich ciemnili (począwszy od władców Egiptu, a skończywszy na władcach Rzymu), jednak potrafiliby oni stawić im czoła:

gdyby przeciw temu Bogu nie zgrzeszyli, skłaniając się przez złą ciekawość do bogów cudzych i bałwanów jakby sztukami czarnoksięskimi zwiedzeni, a w końcu i Chrystusa zabijając, pozostaliby w tym królestwie swoim, choć nie tyle obszernym, ale szczęśliwym. A to jest dziełem Opatrzności tegoż Boga jedynego i prawdziwego, że dziś są Żydzi po wszystkich prawie krajach i narodach rozproszeni: aby z ich ksiąg świętych dowieść można, że od tak dawna było przez proroków przepowiadane, iż ich posągi bogów fałszywych, ich ołtarze, gaje święte, przybytki wszędzie zburzone będą, a ofiary zabronione... (św. Augustyn 1998, s. 179).

Zanim do tego doszło, miało miejsce wiele wydarzeń, które sprawiły, że Żydzi stopniowo oddalali się od prawdziwej wiary i kierowali ku „bogom cudzym

i bałwanom”. Opisywane są one z wieloma szczegółami przez Augustyna w *Państwie Bożym* – poczynawszy od Księgi XI aż do ostatniej.

W Księdze XI *Państwa Bożego* Augustyn „rozprawia o zaczątkach i kresach dwóch państw, mianowicie: niebieskiego i ziemskiego”. Podkreśla przy tym, że „w tym tu świecie są one tymczasowo poplątane niejako ze sobą i pomieszane”. W rozdz. II tej Księgi (św. Augustyn 1998, s. 403–411) wskazuje najpierw na poplątanie, jakim jest połączenie tego, co cielesne z tym, co niecielesne, a następnie na wyższość duszy ludzkiej nad ciałem, i dochodzi do wskazania na Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, jako „pośrednika między Bogiem a człowiekiem”. Powołuje się przy tym na autorytet „ksiąg kanonicznych z natchnienia Bożego spisanych” – zarówno ich części starotestamentowej, jak i nowotestamentowej. W przekonaniu Augustyna są one zgodne w najistotniejszych kwestiach. Dotyczy to m.in. stworzenia świata. Augustyn – powołując się zarówno na Księgę Mądrości, jak i na Ewangelię Mateusza – stwierdza, że:

Bóg stworzył niebo i ziemię [...]. Lecz była tam mądrość Boża, przez którą wszystko się stało [...] Pomiędzy takimi prorokami był i ów, co powiedział i napisał: „Na początku uczynił Bóg niebo i ziemię”. Jest ci on świadkiem godnym, by przezeń Bogu dać wiarę, skoro przez tegoż Ducha Bożego, które mu te rzeczy objawił natchniony, przepowiedział też na tak długi czas przedtem samą wiarę naszą świętą (św. Augustyn 1998, s. 406).

Wprawdzie żadnego z „proroków bożych” Augustyn nie wymienia akurat w tej części *Państwa Bożego* z imienia, jednak wskazuje ogólne ramy czasowe głoszenia ich prorocत्व. Podobnie jest z tymi, którzy „świat chcą uważać za wieczny, niemający początku i nie przez Boga uczyniony”, oraz z tymi, którzy:

utrzymują, że świat wprawdzie przez Boga uczyniony został, lecz nie ma początku co do czasu, tylko co do powstania swego, tak, iż w jakiś trudno zrozumiały sposób świat zawsze jest tworzony [...], chcieliby widocznie przez to obronić Boga od zarzutu niepoważnej nieśłałości, gdyby ktoś mniemał, że ni stąd ni zowąd przyszło Bogu do głowy, co mu przedtem nigdy nie przychodziło, żeby świat uczynić, a więc nowa chęć miałaby nagle przyjść Bogu, który przecież we wszystkim jest doskonale niezmienny. Nie wiem wszakże, jak by się utrzymać mogło takie zdanie w zastosowaniu do różnych rzeczy, a przede wszystkim do duszy: ta bowiem gdyby była współwieczna z Bogiem, to tego nam w żaden sposób nie zdołają wytłumaczyć, skąd na duszę przyszło nieszczęście nowe, nigdy przedtem w wieczności niebywałe (św. Augustyn 1998, s. 407).

W przekonaniu Augustyna niejedno z tych prorocत्व zawiera jedynie „prawdy przenośne”. Tak się m.in. rzecz ma z biblijnym przekazem o korabiu Noego i potopie, wydarzeniu „wpisującym się” w „pochód obydwóch państw, tj. ziemskiego, żyjącego wedle człowieka, i niebieskiego, żyjącego wedle Boga – pochod, który się ujawnił w wypadkach zaszłych po potopie i w dalszym biegu czasów” (św. Augustyn 1998, s. 592). Wydarzenie to stanowi – poza wszystkim innym – „proroczy obraz Boga w synach Noego”, Semie, Jafecie i Chamie, oraz ich licznych potomstwie, które dało początek istnieniu różnych

narodów i królestw, oraz używanych w nich różnych języków, w tym języka hebrajskiego, którego nazwa wywodzi się „od imienia potomka Sema Hebera”. To liczenie czasu według pojawiania się kolejnych pokoleń potomków Sema prowadzi Augustyna do wskazania na pojawienie się syna Tary, patriarchy Abrama, „któremu Bóg później zmienił imię na Abrahama. Tak więc od popotu aż do Abrahama wypada lat tysiąc siedemset dwa, podług wydania Wulgaty, to jest podług siedemdziesięciu tłumaczy [Starego Testamentu na język grecki – Z.D.]. W kodeksach hebrajskich o wiele ponoć mniej czasu na ten okres wypada” (św. Augustyn 1998, s. 607). Narodzenie się Abrahama Augustyn uznaje nie tylko za epokową chwilę, ale także za początek podążania „innym torem dziejów dziedzictwa świętego”, prowadzącym potomków Abrahama przez wiele nieszczęść, jakich doświadczali w swoich dziejach, do zanegowania boskości Chrystusa i ukrzyżowania Jezusa z Nazaretu – mimo że „był przepowiadany w prorocत्वach psalmowych”. W rozdziałach od XVII do XIX Księgi XVII (św. Augustyn 1998, s. 675–679) wskazuje on na te psalmy, „w których się ukazuje niedowiarstwo i upór Żydów”. Kończy to wyliczeniem tych proroków, którzy „albo ostatnimi byli u Żydów, albo wedle podania historii ewangelicznej żyli mniej więcej w czasie narodzenia Chrystusowego”. Ostatnim z nich miał być Jan: „Ten jako młodzieniec, młodocianego Chrystusa nie to, żeby przepowiadał, lecz nie znając go, wiedzą proroczą ukazywał. [...] spotykamy nadto, prorokującą jeszcze przed Janem samąż Dziewicę, Matkę Pańską. Ale prorocत्व osób tu wskazanych Żydzi źli nie uznają. Uznali je tylko ci liczni z nich, co uwierzyli w Ewangelię” (św. Augustyn 1998, s. 685).

2. Czasy ludzi

Pisma Blaise Pascala z różnych okresów jego życia pokazują, że jego myślenie o czasie oraz o możliwościach jego mierzenia i pożytkach z tych pomiarów przechodziło sporą ewolucję. W napisanych we wczesnym okresie jego intelektualnego życia rozważaniach *O geometrycznym sposobie myślenia* jest to przede wszystkim takie „roztrząsanie prawdy”, które „może mieć trzy różne cele zasadnicze: po pierwsze wykrycie prawdy, gdy jej szukamy, po wtóre – udowodnienie, gdy ją znamy, i na ostatek – odróżnienie od fałszu, gdy ją badamy” (Pascal 1962b, s. 115). Przy tym sposobie myślenia całkowicie pewne jest to, co się da poprawnie zdefiniować:

tę właśnie geometria uczy w sposób doskonały. Nie definiuje [jednak] żadnej takiej rzeczy jak przestrzeń, czas, ruch, liczba, równość ani im podobnych, a bardzo licznych, ponieważ nazwy te w sposób tak naturalny określają – dla rozumiejących język – rzeczy, które oznaczają, że wyjaśnienie więcej by zaciemniało niż wyjaśniało. [...] na przykład czas. Któż mógłby go zdefiniować. Po co się zresztą silić, skoro wszyscy wiedzą, co mamy na myśli mówiąc o czasie,

choćby go nie określili inaczej. Istnieje jednakże wiele różnych zapatrywań na istotę czasu. Jedni powiadają, że jest to ruch rzeczy stworzonej, inni – że jest to miara ruchu etc. A zatem nie natura rzeczy, o których mówię, lecz jedynie związek między nazwą a rzeczą, tak iż słysząc wyraz „czas” wszyscy kierują myśl ku temu samemu przedmiotowi (Pascal 1962b, s. 122).

Nieco dalej Pascal dodaje:

Możemy sobie bez końca wyobrażać czas coraz to dłuższy i coraz to krótszy, nie dochodząc nigdy do momentu czy do czystej nicości czasu.

Znaczy to, innymi słowy, że jakkolwiek wielką wzięlibyśmy liczbę, przestrzeń czy czas, zawsze będą jeszcze większe i jeszcze mniejsze, tak iż wszystkie one mieszczą się pomiędzy nicością a nieskończonością, w nieskończonej odległości od tych krańców.

[...] Niechby porównywali całą przestrzeń z całym czasem albo nieskończoną liczbę cząstek przestrzeni z nieskończoną liczbą cząstek czasu, a zrozumieliby wówczas, że przebiegają nieskończenie wiele cząstek przestrzeni w ciągu nieskończenia wielu cząstek czasu i niewielką przestrzeń w krótkim czasie, toteż nie ma wcale dysproporcji, która ich dziwiła (Pascal 1962b, s. 128, 132).

Można w tym wprowadzić znaleźć nawiązania do rozważań o czasie Augustyna, jednak bez pojawiającego się zarówno w jego *Wyznaniach*, jak i w *Państwie Bożym* szerszego kontekstu wyznaniowego.

Inaczej to wygląda w przypadku Pascalowskiego wyznania wiary, które zostało zapisane na kartce odnalezionej po jego śmierci. W dokumentacji jego pism funkcjonuje ono pod tytułem *Pamiętka*. Jest ona świadectwem jego głębokiej wiary w to, że „około godziny dziesiątej i pół wieczorem do około pół godziny po północy” 21 listopada 1654 r. objawił się mu „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych”, „Bóg Jezusa Chrystusa”, i obdarzył jego rozum pewnością, a serce „radością i pokojem” (Pascal 1962a, s. 77). To napisane w wielkim intelektualnym i emocjonalnym uniesieniu świadectwo objawienia pod niejednym względem przypomina świadectwa objawienia pozostawione przez chrześcijańskich mistyków – takich m.in. jak autor *Nocy ciemnej* Jan od Krzyża czy autor *Krótkiego traktatu o wyrzeczeniu wewnętrznym* Pierre Bérulle. U obu tych mistyków występuje przekonanie, że dla autentycznego zjednoczenia z Bogiem konieczne jest całkowite zanegowanie pozaboskiego świata, w tym obrazów świata kreowanych przez uczonych, aż do całkowitego oczyszczenia duszy z tego, co Jan od Krzyża nazywał „gęstymi mgłami” i przekonywał, że dopóty, dopóki się z nich duszy nie uwolni, „nie będzie ona zdolna, by ją mogło przeniknąć i oświecić światło Boże” (Kořakowski 1997, s. 263). W *Pamiętce* wyrażone to jest słowami „wyrzeczenie zupełne i błogie” (Pascal 1962a, s. 78). Bérulle utrzymywał, że do takiego oczyszczenia zdolni są jednak tylko nieliczni. Większości zalecał on zdawanie się na autorytet Pisma świętego, Kościoła oraz chrześcijańskich teologów. Takie rozróżnienia i zalecenia pojawiają się również w *Pamiętce*. Tyle tylko, że w tym krótkim dokumencie słabo zostały zaznaczone różnice i granice między tymi, którzy na mocy bożej łaski znaleźli się w gronie zdolnych do takiego oczyszczenia i zbliżenia się do Boga, oraz tymi,

którym ta łaska nie została dana, a co za tym idzie, muszą podążać za „oświeconymi światłem Bożym”. Kwestią bezdyskusyjną jest jednak, że w życiu intelektualnym Pascala był taki moment, w którym dołączył on do mistyków, oraz że pojawił się u niego taki obraz Boga, w którym jest On istotą tak bliską człowiekowi, że zdaje się być niemal w zasięgu uwolnionej od „filozoficznych i uczonych majaków” duszy, którą jedynie niewielki krok dzieli od zjednoczenia z Nim.

W napisanych przez Pascala w ostatnich kilku latach jego życia *Myślach* pojawia się nie tylko inny obraz Boga, ale także inny obraz człowieka. Ten składający się z 972 notatek zbiór stanowi nie tyle wyznanie głębokiej wiary w Boga, co próbę przekonania do niej tych wszystkich, którzy takiej wiary potrzebują i poszukują. Tak przynajmniej sądził ich pierwszy wydawca i autor ich tytułu, przedmowy oraz układu treści Étienne Périer. Ten układ treści zachował w wydaniu *Myśli* z 1906 roku Jacques Chevalier (i na tym układzie opiera się polskie wydanie cytowane). Zaproponował on jedynie odmienną numerację poszczególnych fragmentów (podając jednak w nawiasie numerację z pierwszego wydania). W tym układzie pierwsza część *Myśli* zatytułowana jest: *Człowiek bez Boga*, natomiast druga: *Człowiek z Bogiem*. W obu częściach problemem centralnym jest kwestia wiary i niewiary człowieka. Wyrażając to słowami samego Pascala – w części pierwszej przedstawiona jest „nędza człowieka bez Boga”, natomiast w drugiej „szczęśliwość człowieka z Bogiem”, a w nieco bardziej rozwiniętej formie: „Nie ma na ziemi nic, co by nie ujawniało albo nędzy człowieka, albo miłosierdzia Boga, albo niemocy człowieka bez Boga, albo potęgi człowieka z Bogiem” (Pascal 1972, s. 45). Kto tego nie chce lub nie potrafi zrozumieć, popełnia „strasliwy” błąd, bowiem skazuje się na wieczne potępienie. We fragmencie 335 Pascal stwierdza, że: „Nieśmiertelność duszy to rzecz dla nas tak ważna, dotycząca nas tak głęboko, że trzeba chyba zatracić wszelkie uczucia, aby być obojętnym w tym względzie” (Pascal 1972, s. 138). Problem jednak w tym, że niełatwo jest to zrozumieć, a w tym rozumieniu nie zawsze są pomocni nawet święci – tacy np. jak św. Paweł, który „zachowuje porządek miłości, a nie rozumu”, czy Augustyn, u którego „porządek” myślenia „polega głównie na dygresjach w każdym punkcie odnoszącym się do celu, tak by ukazywać go ciągle”. Rzecz jasna, tym celem jest przekonanie niewierzących lub wyznających fałszywą wiarę do wiary w prawdziwego Boga.

Pojmowanie i przedstawianie Boga przez Pascala jest jednak zasadniczo zbieżne z Jego pojmowaniem i przedstawianiem przez Augustyna. Jest to Bóg ukryty (*Deus absconditus*), Bóg, który:

od czasu skażenia natury [grzechem pierworodnym – Z.D.] pogryzł [ludzi] w ślepotę, z której mogą wyjść jedynie przez Chrystusa [...], poza nim wszelka styczność z Bogiem jest odjęta [...]. To właśnie wyraża Pismo, kiedy powiada w tyłu miejscach, że ci, którzy szukają Boga, znajdują Go. Nie mówią o Nim jako czymś tak jasnym jak jasny dzień w południe. Nie mówimy, że ci, którzy szukają dnia w jasne południe albo wody w morzu, znajdują je, jakoż i oczywistość Boga w naturze nie jest tego rodzaju (Pascal 1972, s. 156).

Również pojmowanie i przedstawianie sytuacji człowieka w życiu doczesnym jest do pewnego stopnia zbieżne z tym, które pojawia się na kartach dzieł Augustyna. Można nawet przyjąć, że Pascalskie porównanie człowieka do „trzciny myślącej” zostało zainspirowane tym, które występuje w *Wyznaniach*. We fragmencie 264 *Myśli* znajduje się bowiem stwierdzenie:

Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą, nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroidł się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym (Pascal 1972, s. 117–118).

Tej konfrontacji człowieka ze wszechświatem Pascal nadaje jednak zdecydowanie bardziej dramatyczny charakter niż Augustyn. We fragmencie 335 opisuje sytuację człowieka we wszechświecie:

„Nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co to jest świat, ani co ja sam jestem. Żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły, co dusza i owa część *mnie*, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą, i która nie zna siebie, tak jak reszty. Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni, nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym, a nie w innym punkcie całej wieczności, która mnie poprzedziła, i tej, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę; ale co mi najbardziej nieznane, to sama ta śmierć, której niepodobna mi uniknąć” (Pascal 1972, s. 141).

Ten fragment *Myśli* znajduje się w rozdziale zatytułowanym: *Wniosek, iż trzeba szukać Boga*. Adresowany jest on do tych osób, które albo Boga nie szukały i nie szukają, albo też wprawdzie szukały, ale nie potrafiły znaleźć. Każda z tych grup jest wewnętrznie zróżnicowana. Jednak ludzi należących do pierwszej z nich łączy to, że zmarnowali lub marnują swoją życiową szansę i swój czas na jej zrealizowanie, natomiast należących do drugiej to, że „żyją w straszliwej nieświadomości” tego, czy ją potrafili i potrafią właściwie wykorzystać.

Do pierwszej z grup Pascal zalicza m.in. tych, których nazywa pirronistami. Są to osoby, które w swoim myśleniu o sobie oraz o otaczającym ich świecie kontynuują tradycję sceptycyzmu filozofa greckiego Pirrona (por. Joachimowicz 1972, s. 31 i n.). Na kartach *Myśli* ich reprezentantem jest m.in. autor *Prób* Michel de Montaigne. O tym obszernym dziele Pascal napisał (we fragmencie 76), że „przygnębia i nuży”, o deklaracji jego autora, iż „sam jest materią tej książki”, że „to głupi pomysł”, dodając przy tym, że:

Mówić głupstwa przypadkiem i przez słabość to zwyczajna choroba; ale mówić je z umysłu to już nie do zniesienia, i to jeszcze takie...

[...] Książka jego nie miała na celu skłaniać do pobożności, nie był do tego zobowiązany; ale zawsze się jest zobowiązany nie odwracać się od niej. Można wyrozumieć jego nieco

swobodne i zmysłowe zapatrywania w pewnych okolicznościach życia; ale nie można usprawiedliwiać jego zgola pogańskich mniemań o śmierci. To już nie jest wyrzeczenie się wszelkiej pobożności, jeśli kto nie chce umrzeć po chrześcijańsku; otóż on myśli przez całą książkę jeno o tym, aby umrzeć tchórzliwie (Pascal 1972, s. 49).

Na podstawie tej wypowiedzi Pascala można dojść do wniosku, że jego zdaniem przynajmniej czas przeznaczony na napisanie tamtej książki był czasem całkowicie zmarnowanym. W *Myślach* znajduje się jednak również fragment 78, w którym stwierdza on: „To, co Montaigne ma dobrego, można zdobyć jedynie z trudem. To, co ma złego (rozumiem: prócz obyczajów), można by poprawić w jednej chwili, gdyby go ktoś ostrzegł, iż nadto bawi się w gawędy i nadto mówi o sobie” (Pascal 1972, s. 50). Jego sceptycyzm Pascal stawia jednak wyżej niż myślenie o życiu, które w historii kultury zachodniej funkcjonuje pod nazwą libertynizmu (por. Spink 1974). W *Myślach* zachowania takich osób są wielokrotnie piętnowane. Pascal posługuje się przy tym różnymi określeniami. We fragmencie 130 służy do tego określenie „miłość własna”¹, w 150 – „próżność”², w 185 – „słabość”³.

Zróznicowana jest również grupa tych, którzy poszukują w różny sposób Boga, ale albo nie potrafią Go znaleźć, albo też to, co znajdują i proponują innym, jest nie do zaakceptowania przez Pascala. Jedną z takich propozycji pojmowania i przedstawiania roli Boga jest propozycja René Descartes’a. We fragmencie 84 przywoływane są m.in. jego *Zasady filozofii*. Pascal uznaje wprawdzie autora tej pracy za „człowieka oświeconego”, ale jednak takiego, który „żegluję po szerokim przestworzu, wciąż niepewny i chwiejny, popychany od jednego krańca do drugiego krańca. Czegokolwiek chciałby się uczepić, wraz chwieje się to i oddala; a jeśli podąży za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulata” (por. Pascal 1972, s. 54–57). Dla jasności trzeba dodać, że w *Zasadach filozofii* Descartes wskazywał na istnienie więcej niż jednego świata i odróżniał świat widzialny zmysłami od świata widzialnego umysłem. Jednak nie znajdował nieba, w którego istnienie wierzą chrześcijanie. Nie oznaczało to jednak wykluczenia istnienia Boga jako twórcy tego, co realnie istnieje. Przeciwnie, wymagało nawet Jego istnienia „od początku stworzenia świata” oraz „ciągłego utrzymania go [w istnieniu – Z.D.] przez tę czynność, którą go stworzył” (por. Descartes 1960, s. 81 i n.). Problem nie tylko w tym, że chodziło filozofowi o wprawienie tego świata w ruch oraz o utrzymanie tego ruchu, ale także w tym, że czas, do którego się Descartes odwołuje, jest miarą

¹ „Naturą miłości własnej i naszego ludzkiego ja jest miłować tylko siebie i cenić tylko siebie” (Pascal 1972, s. 75).

² „Próżność: gra, polowanie, wizyty, teatr, rzekoma wiekuistość myślenia” (Pascal 1972, s. 82).

³ „Najbardziej zdumiewa mnie to, gdy widzę, iż cały świat nie jest zdumiony swoją słabością” (Pascal 1972, s. 89).

nie tyle ludzkiego życia, co miarą każdego istniejącego w świecie widzialnym ruchu, a ruchami wyróżnianymi przez niego są ruchy wirowe (por. Arieu 2007; Garber 1992, s. 286 i n.).

Można byłoby się doszukiwać jakiejś analogii z kartezjańskim myśleniem w znajdującym się we fragmencie 210 stwierdzeniu, że: „Człowiek wyraźnie stworzony jest do myślenia, to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy. Owóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swego celu” (Pascal 1972, s. 105). Wprawdzie Descartes również uznał myślenie za wyróżnik człowieka i w swoich *Medytacjach o pierwszej filozofii* zalecał „zaczęcie od samego siebie”, jednak już nie „od swego Stwórcy” (por. Descartes 2001, s. 42 i n.). W tej rozprawie Bóg wprawdzie również występuje, ale zanim to nastąpi, pojawia się istota, która jest podejrzana o zwodzenie ludzkiego umysłu i która – dopiero po uchyleniu tego „podejrzenia” – gwarantuje ludzkiemu umysłowi niezawodność myślenia o samym sobie i otaczającym go świecie zewnętrznym. Descartes odpowiada przy tym na pytanie: co by oznaczało dla tego myślenia to, że Bóg nie zechciałby człowiekowi udzielić tych gwarancji? Mówiąc słowami Pascala, oznaczałoby to, że myślenie „chwije się, wymyka się i wyslizguje się” ludzkiemu intelektowi (Pascal 1972, s. 57). Znacznie poważniejsze jednak następstwa odmowy udzielenia tych gwarancji byłyby dla Boga. Okazałby się On bowiem oszustem, który najpierw coś obiecuje, a później się z tego nie wywiązuje. Wychodzi zatem na to, że Bóg we własnym interesie powinien zadbać o udzielenie tych gwarancji. Rzecz jasna, takie myślenie rozmijało się z myśleniem o Bogu nie tylko Pascala, ale także wielu chrześcijan.

W gronie „oświeconych” Pascal wyróżniał również osoby, które stawiają wysokie wymagania poznaniu pewnemu, ale wahają się, czy można zaliczyć do pewników istnienie Boga. Do nich adresowany jest tzw. zakład Pascala. Sprowadza się on do generalizującego wniosku, że wprawdzie nie można mieć całkowitej pewności co do istnienia Boga, jednak bardziej prawdopodobne jest Jego istnienie niż nieistnienie. Pascal odwołuje się tutaj m.in. do racji, które pojawiły się już w jego *Rozważaniach ogólnych nad geometrią*, w tym do ograniczeń ludzkiego umysłu, które sprawiają, że człowiek nie jest w stanie do końca zmierzyć się z nieskończonością zarówno matematyczną, jak i fizykalistyczną (makro- i mikroświata). W punkcie wyjścia „zakładu” Pascal obiecuje wspomnianym osobom wykazać, że Bóg jest jedynym nieskończonym bytem, który nie ma części; to „rzecz nieskończona i niepodzielna”, „punkt poruszający się wszędzie z nieskończoną chyżością; jeden we wszystkich miejscach i cały w każdym”, „punkt, który wypełnia wszystko; moment spoczynku, nieskończoność bez ilości, niepodzielny i nieskończony” (Pascal 1972, s. 192).

Dla tych „oświeconych” mogło to być niezrozumiałe. Pascal miał tego świadomość. Dodawał bowiem przy tym we fragmencie 447, że „niezrozumiałe jest, aby Bóg był, i niezrozumiałe, aby Go miało nie być, aby dusza była

zespólna z ciałem i abyśmy nie mieli duszy, aby świat był stworzony i nie był itd.; aby był grzech pierworodny i aby go nie było” (Pascal 1972, s. 192–193). Lista takich niezrozumiałych rzeczy i stanów rzeczy jest znacznie dłuższa. Ich wyliczenie ma stanowić argument przekonujący osoby, które się wahają, czy podążać za rozumowaniem mającym wykazać, że trzeba dokonać wyboru między wiarą i niewiarą w istnienie Boga, dowodząc im, że wybór pierwszej opcji „nie jest z większym uszczerbkiem dla ich rozumu niż drugiej” (Pascal 1972, s. 196). Jednak to nie wszystko, bowiem zdaniem Pascala, jeśli osoby te wybiorą pierwszą opcję, to mają szansę na „zyskanie wszystkiego”. W *Mysłach* owo „wszystko” jest szansą na życie wieczne w niebie. Jeśli jednak wiara okaże się bezzasadna, to osoby te „nie tracą nic”. W „zakładzie” za owo „nic” uznane zostaje skończone życie doczesne.

W zamykających tę część *Mysli* fragmentach Pascal podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego Bóg chciał pozostać ukrytym?” (Pascal 1972, s. 280). W świetle uwag Pascala powodów było wiele, bowiem w ten sposób chce on bardziej „nastroić wolę niż rozum”⁴, ale przede wszystkim „gdyby nie było ciemności, człowiek nie czułby swego skażenia, gdyby nie istniało światło, człowiek nie spodziewałby się lekarstwa, ale użyteczne dla nas jest, aby Bóg był po części ukryty, a po części jawny, skoro jest niebezpieczne znać Boga nie znając swej nędzy i znać nędzę nie znając Boga” (tamże). W następnym rozdziale *Mysli* – zatytułowanym przez wydawcę: *Nowy Testament – Jezus Chrystus* (Pascal 1972, cz. II, dz. III, rozdz. 2) – znajdują się liczne dopowiedzenia do tej i innych jeszcze kwestii związanych z taką wykładnią chrześcijańskiej wiary, do której Pascal chciał przekonać adresata swoich przemyśleń. Są to jednak już osoby wierzące w Boga ukrytego i oczekujące jedynie odpowiedzi na pytania, jak się mają do ich wiary m.in. prorocтва żydowskich proroków, formułowane przez chrześcijańskich teologów dowody na istnienie Boga, „tajemnica eucharystii”, „skutki odkupienia” czy udzielanie i działanie łaski bożej. Przykładowo, we fragmencie 654 Pascal stwierdza, że: „Aby zrobić z człowieka świętego, trzeba, aby się to stało przez łaskę; kto o tym wątpi, ten nie wie, co jest święty i co człowiek” (Pascal 1972, s. 303).

3. Komentarze

Problemem, który za życia Pascala wywoływał najpoważniejsze kontrowersje, była kwestia pojmowania i przedstawiania kwestii łaski bożej. Jest to o tyle zrozumiałe, że eksponowana była ona przez najpoważniejszych oponentów Kościoła rzymskiego, w tym przez Lutra i Kalwina. Udziałem Pascala w tej

⁴ „Doskonała jasność posłużyłaby umysłowi, a zaszkodziła woli” (Pascal 1972, s. 280).

polemice były *Listy napisane do mieszkańca prowincji przez jednego z jego przyjaciół na temat dysput w Sorbonie*; do historii przeszły one pod tytułem *Prowincjałki*. Było ich 17, powstawały w okresie od stycznia 1656 roku do marca 1657 roku z myślą o obronie krytykowanego przez jezuitów profesora Sorbony i propagatora idei Janseniusza we Francji, Antoine'a Arnaulda. Biograf autora *Prowincjałek*, Albert Béguin, stwierdza:

Ze swymi rywalami w dziedzinie fizyki i geometrii Pascal prowadził zażarte spory, w tonie często nieumiarkowanym. Dopiero jednak w *Prowincjałkach* pokaże w całej pełni swoją napastliwość, skierowując na rzekomych przeciwników ostrze dialektycznego rozumowania. Zaciekłości w walce z błędem towarzyszy u niego chęć usprawiedliwienia się, a nawet uniewinnienia się od uczucia nienawiści, które może się przy tym wkraść... (Béguin 1963, s. 121).

Taka ocena prowadzenia przez Pascala polemik z jego oponentami jest w moim przekonaniu co najmniej dyskusyjna. Bezdyskusyjne jednak zdaje się to, że *Prowincjałki* nie tylko nie pomogły Arnauldowi, lecz także wręcz przyczyniły się w jakiejś mierze do tego, że najpierw został pozbawiony prawa wykładania w Sorbonie, a później był zmuszony szukać schronienia poza granicami Francji (por. Nathan 1970, s. 291 i n.). Pośrednio mogły one mieć wpływ na to, że ośrodek jansenistyczny w klasztorze Port-Royal w 1661 roku został decyzją władz królewskich zamknięty, a w 1713 roku klasztor został zburzony. *Prowincjałki* wprowadziły nadal „żyją” w kulturze francuskiej, jednak nie tyle jako przedłużenie czasu sporu jansenistów z jezuitami, ile jako znaczące i wpływowe dzieło literackie (por. Roger 1974, s. 395 i n.).

Miały one istotny wpływ na postrzeganie Pascala jednak nie tylko przez obrońców katolickiej wiary, ale także przez tych, którzy się od niej dystansowali. Szczególnie widoczne jest to u czołowych przedstawicieli francuskiego oświecenia – takich jak Voltaire i Denis Diderot. Ten pierwszy, po opublikowaniu w 1734 roku swoich dwudziestu czterech *Listów o Anglikach*, dopisał i opublikował list dwudziesty piąty, zatytułowany: *Anty-Pascal*. René Pomeau w ironicznym komentarzu do tego listu stwierdza:

Voltaire, którego nie stać na głębię myśli, wykazuje nieomylną pewność, kiedy ma do czynienia z wielkimi ideami. Miał obalić pascalowską metafizykę zbawienia, przeciwstawić teorii „rozrywki” pogląd, że człowiek jest stworzony do działania, że „myśleć o sobie to myśleć o niczym”. Opowiada się za wartościami, którymi są: działanie, myśl krytyczna, miłość życia – wartości humanistyczne wewnątrz cywilizacji technicznej (por. Pomeau 1974, s. 605 i n.).

Natomiast Diderot w swoich *Myślach filozoficznych* (w jakiejś mierze wzorowanych na *Myślach* Pascala) wprowadzi przyznaje, że „Pascalowi nie brakowało prawości”, ale dodaje, że:

był łękliwy i łatwowierny. Ten wytworny pisarz i głęboki myśliciel oświeciłby ludzkość, gdyby Opatrzność nie rzuciła go na pastwę ludziom, którzy poświęcili jego talenty dla tra-

wiących ich nienawiści. Jakże bardzo życzyć by sobie należało, aby nie mieszał się był do sporów ówczesnych teologów, lecz poświęcił się całkowicie szukaniu prawdy i nie lękając się obrazić Boga, posługiwał się bez zastrzeżeń umysłem, który otrzymał od niego [...] (Diderot 1953, s. 27).

Nawet w tych najtrudniejszych dla Pascala czasach pojawiały się również bardziej przychylne mu komentarze. Dotyczyły one jednak jego osiągnięć w zakresie techniki oraz matematyki. Przykładowo, w liście francuskiego matematyka i fizyka Pierre'a de Carcavy'ego do Leibniza z 20 czerwca 1671 roku autor „zauważył, że jego rodak Pascal wiele lat wcześniej stworzył maszynę umiejacą dodawać i odejmować”, i nakłaniał Leibniza, aby ten przesłał swoją maszynę do Paryża, gdzie mogłaby zostać zaprezentowana „samemu założycielowi Królewskiej Akademii Nauk, ministrowi Ludwika XIV, Jean-Baptystie Colbertowi” (Antognazza 2018, s. 151 i n.). Skonstruowana przez Leibniza maszyna była jednak doskonalsza, potrafiła bowiem nie tylko wykonywać dodawanie i odejmowanie, lecz także „automatycznie mnożyć, dzielić, a nawet wyciągać pierwiastek drugiego i trzeciego stopnia”. Kwestią dyskusyjną jest pierwszeństwo i trafność osiągnięć matematycznych obu filozofów i uczonych.

Pracując nad kwadraturą koła, Pascal przypisał trójkąt o nieskończenie małych bokach – który Leibniz nazwał „trójkątem charakterystycznym” – punktowii na okręgu. Metoda obliczeń francuskiego matematyka opierała się na podobieństwie „trójkąta charakterystycznego” [...]. Leibniz uogólnił tę metodę i stosował ją do dowolnej krzywej, zastępując promień okręgu prostopadłą do krzywej (Antognazza 2018, s. 204).

Leibniz uznawał wprawdzie Pascala za na swój sposób oryginalnego uczzonego, ale raczej raczkującego filozofa. Do takiego wniosku można dojść m.in. na podstawie jego twierdzenia, że „to, co Pan Pascal powiedział o podwójnej nieskończoności, która nas otacza zmniejszając się i powiększając, gdy prawii w swych *Myślach* o ogólnej wiedzy człowieka, nie jest niczym innym, jak wstępem do mojego systemu” (Leibniz 1969, s. 277). W części *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, w której prezentowany jest przez Leibniza rachunek prawdopodobieństwa, pojawia się wprawdzie wzmianka o Pascalu, ale jako tym uczonym, którego zachęcił kawaler de Méré, „człowiek wnikliwego umysłu oraz gracz i filozof [...] do przyjrzenia się nieco tym sprawom” (Leibniz 2001, s. 408).

Lepsze czasy dla filozoficznych osiągnięć Pascala pojawiły się wtedy, gdy na plan dalszy zeszły stare herezje, a na placu boju ukazały się nowe, poszukujące dla siebie sojuszników w gronie tych, którzy kwestionowali społeczną pozycję Kościoła katolickiego. We Francji należeli do nich antyklerykałowie, którzy otwarcie głosili, że „najstarsza córka” tego Kościoła być może niegdyś była jego „córką”, ale już nie chce nią być, przynajmniej w życiu publicznym. Krótko mówiąc: Francja chce być Francją laicką i dzisiaj jest laicka; a to, że jeden z uniwersytetów w Clermont-Ferrand nosi imię Pascala, nie tylko jej nie

przeszkadza, ale nawet jest po jej myśli, bowiem wszyscy janseniści potępieni zostali bullą papieża Innocentego X (zob. Kołakowski 1959, s. 302–306). Udział w tym miały różne opcje światopoglądowe i filozoficzne, w tym takie, które zwykło się zaliczać do lewicowych lub lewicujących. Ten nieco politykujący komentarz stanowi wstęp do kilku słów o interesującym, ale jednak wyraźnie zorientowanym ideologicznie obrazie poglądów Pascala, jaki pojawia się na kartach dzieła Lucien Goldmanna pt. *Bóg ukryty* (1955). W okresie przygotowywania przeze mnie rozprawy doktorskiej pt. *Myśl paradoksalna Blaise Pascala* książka Goldmanna stanowiła dla mnie ważny, ale krytyczny punkt odniesienia. Nie mogłem się zgodzić z tym, że paradoksy Pascala są wyrazem walki klasowej najbardziej znaczących sił społecznych w ówczesnej Francji (por. Drozdowicz 1986, s. 45 i n.). Dla takiego lewicującego historyka myśli jak Goldmann odwoływanie się do teorii walki klasowej wydawało się jednak rzeczą ze wszech miar pożądaną.

Bibliografia

- Antognazza M.R. (2018), *Leibniz. Biografia intelektualna*, przeł. Z. i Ł. Lamżowie, Kraków: Copernicus Center Press.
- Ariew R. (2007), *Descartes and Pascal*, „Perspectives on Science” 15 (4), s. 397–409.
- św. Augustyn (1994), *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- św. Augustyn (1998), *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty: Antyk.
- Béguin A. (1963), *Pascala portret własny*, przeł. A. Borkowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Descartes R. (1960), *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty: Antyk.
- Diderot D. (1953), *Myśli filozoficzne*, w: tenże, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Rogoziński, J. Hartwig, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 21–70.
- Drozdowicz Z. (1986), *O Bogu ukrytym B. Pascala*, w: tenże, *O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin: Glob, s. 45–68.
- Garber D. (1992), *Descartes' physics*, w: J. Cottingham (red.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 286–334.
- Goldmann L. (1955), *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard.
- Joachimowicz L. (1972), *Sceptycyzm grecki*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kołakowski L. (1959), *Filozofia XVII wieku. Francja, Holandia, Niemcy. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kołakowski L. (1997), *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Leibniz G.W. (1969), *O podwójnej nieskończoności w naturze*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa [...] oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz i in., Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 275–279.
- Leibniz G.W. (2001), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmb-ska, Kęty: Antyk.
- Montaigne M. (1985), *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, t. I–III, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nathan H. (1970), *Arnauld Antoine*, w: *Dictionary of Scientific Biography*, t. 1, New York: Charles Scribner's Sons.
- Pascal B. (1962a), *Pamiętka*, w: tenże, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 75–78.
- Pascal B. (1962b), *Rozważania ogólne nad geometrią*, w: tenże, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 113–156.
- Pascal B. (1972), *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pascal B. (2017), *Prowincjalki*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Pomeau R. (1974), *Voltaire (1694–1778)*, w: A. Adam, G. Lerminier, É. Morot-Sir (red.), *Literatura francuska*, t. I, przeł. A. Żarska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 603–619.
- Roger J. (1974), *Myśl katolicka. Od Bérulle'a do Pascala*, w: A. Adam, G. Lerminier, É. Morot-Sir (red.), *Literatura francuska*, t. I, przeł. A. Żarska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 380–402.
- Russell B. (1946), *History of Western Philosophy*, London: Simon & Schuster.
- Spink J.S. (1974), *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, przeł. A. Neuman, Warszawa: Książka i Wiedza.

Z b i g n i e w D r o z d o w i c z

Clocks of Time by Blaise Pascal

Keywords: *Augustinism, clocks of time, Jansenism, times of man*

In the reflections presented herewith I take the position that time is what we measure. This is the same kind of simplification of the problem of time as the one proposed by Albert Einstein. This simplification has a relative character because it makes room for a wide gamut of applications of various measurements of time and admits various types of clocks constructed for that purpose. In a broad sense a clock measures the emergence and functioning of diverse views and forms of human behavior in culture. In a narrow sense a clock measures the intellectual activity of individual persons. Pascal used these two significantly different concepts of the clock in several other of his works, also in *Les Pensées*.