

Frankowska, Małgorzata

"Abelard", Ryszard Palacz, Warszawa 1966; "Tomasz z Akwinu", Joseph Pieper, Kraków 1966 : [recenzja]

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 12/1, 135-138

1967

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

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wanie jego ewolucji technicznej w ścisłym powiązaniu z szeroko pojętym procesem rozwoju gospodarki i polityki morskiej. Wierzę, że kryteria takie znajdują uzasadnienie i potwierdzenie w nowych materiałach i studiach" (s. 138). Z tej słusznej tezy wynika jednak właśnie postulat szerokiej współpracy z historykami gospodarczymi i innymi specjalistami.

Tom zamyka *Lista ważniejszych zabytków szkutnictwa skandynawskiego, odkrytych w Danii, Norwegii i Szwecji*, która obejmuje 95 pozycji i jest dla czytelnika polskiego bardzo przydatna, podobnie jak następująca po niej *Bibliografia* (185 pozycji). Na końcu podano obszerne streszczenie w języku angielskim (ss. 157—163). I tu nasuwa się nieodparcie uwaga: o ileż większy byłby pożytek, gdyby specjalistę obcego mogło takie streszczenie naprowadzić na materiały o zabytkach szkutnictwa słowiańskiego. Sprawa jest przy tym niebłaża, bo np., nie mogąc doczekać się polskich opracowań, odpowiadających współczesnym wymaganiom stawianym pracom z zakresu historii techniki szkutniczej, Instytut Etnografii (Institut für Volkskunde) Akademii Nauk NRD od kilku lat obejmuje zasięgiem swoich badań także nasze wybrzeże aż po Zalew Wiślany. Instytut ten dysponuje rozbudowaną i solidną pracownią, statkiem badawczym i zespołem pracowników (m. in. doc. W. Rudolph). Po utworzeniu podobnej pracowni u nas możliwa więc byłaby efektywna współpraca, tematyka bowiem wybitnie nie nadaje się dla samotnych, choć pionierskich poczynań indywidualnych.

Herbert Wilczewski

Ryszard Palacz, *Abelard*. „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1966, ss. 192.
Joseph Pieper, *Tomasz z Akwinu*. Przełożyła z jęz. niemieckiego Z. Włodkowska. „Znak”, Kraków 1966, ss. 152.

Mniej więcej w tym samym czasie — na początku lata 1966 r. — ukazały się dwie książki, które, chociaż pisane z diametralnie różnych stanowisk i dotyczą różnych postaci, prowokują do wspólnego omówienia. Do porównań skłania przede wszystkim fakt, że obie pozycje stanowią przyczynek do historii filozofii, i to filozofii średniowiecza. Jedna omawia życie i działalność filozofa wieku XIII — Piotra Abelarda; druga — filozofa wieku XIII — św. Tomasza z Akwinu. Obie książki są kolejnymi tomikami serii o podobnie zakrojonej problematyce. Książka o Abelardzie wchodzi w skład serii „Wiedzy Powszechnej” *Myśli i ludzie*; książka o Tomasz — w skład serii „Znaku” *Ludzie i czasy*. Trzeba jednak zaznaczyć, że seria „Wiedzy Powszechnej” egzystuje już od kilku lat i ma na swoim koncie dwadzieścia parę pozycji, niektóre naprawdę znakomite, a seria „Znaku” istnieje dopiero od niedawna i poza Tomaszem z Akwinu wydała na razie tylko dwie książeczki: o św. Augustynie i Pawle z Tarsu.

Ciekawe, jak w wypadku dwu omawianych książek uwydatnia się w czysto formalnym układzie treści drobna, zdawałoby się, różnica w tytule serii. W książce R. Palacza na plan pierwszy wybijają się istotnie „myśl”, czyli dzieło Abelarda w ścisłym powiązaniu ze współczesnymi mu prądami filozoficznymi. Abelard jako człowiek — mimo szerokiego omówienia kolei jego życia — nakreślony jest dosyć papierowo. Przeciwnie u J. Piepera. Zgodnie z tytułem serii, na pierwszym miejscu widać plastycznie postać św. Tomasza — nie jego poglądy, ale jego samego jako twórcę tych poglądów. „Czasy”, w których żył i tworzył Tomasz z Akwinu, ukazane są jako — wnikliwie zresztą scharakteryzowane — tło jego działalności. Te dwa niejednakowe układy dają przykład różnicy może niezbyt istotnej, niemniej jednak wskazującej w ogólnych zarysach na odmienny klimat obu pozycji. Rozbieżności będzie zresztą więcej.

Książka R. Palacza skonstruowana jest według typowego schematu całej serii, a mianowicie: czasy-życie-dzieło-wyбір tekstów. Krótki (10-stronicowy) rozdział wstępny podaje zwięzłą charakterystykę XII w. — stulecia, w którym żył i działał Abelard. Autor nie pomija tu najważniejszych momentów ówczesnego życia ekonomicznego i kulturalnego, które przygotowały wystąpienie Piotra Abelarda. Można jedynie mieć zastrzeżenia co do samej formy przekazu — chwilami tok myślenia autora zarysowany jest niewyraźnie. Brakuje też własnego stanowiska autora i wykład odbiera się jako suchą, bezosobistą relację. Najbardziej może jest to uchwytne na s. 9, gdzie R. Palacz omawia stosunek niektórych badaczy do zjawiska zwanego „renesansem” kultury średniowiecznej. Samo natomiast zakończenie rozdziału, w którym autor dokonuje przy pomocy cytatu z dzieła W. Tatarkiewicza podsumowania klimatu epoki (s. 16), pozwala czytelnikowi plastycznie uzmysłwić sobie, czym w historii filozofii był wiek XII.

Obszerny rozdział omawiający *Niedole Piotra Abelarda i Heloizy* (ss. 17—61) jest niestety najslabszy. Wielki dramat życiowy sławnej pary wymagałby chyba literackiego pióra. Jakże inaczej brzmi ta sama treść w ujęciu E. Gilsona (*Heloiza i Abelard. Średniowieczne początki humanizmu*. Warszawa 1956) — szkoda, że nie ma tej pozycji w wykazie lektury dodatkowej, umieszczonym na końcu książki — albo też w ujęciu Heleny Waddel (*Abelard i Heloiza*. Warszawa 1955).

Żadnych wątpliwości nie budzi natomiast rozdział trzeci, w którym R. Palacz przedstawia dzieło Piotra Abelarda. Widać, że autor czuje się tu najswobodniej i najłatwiej mu operować konkretnym materiałem tekstów filozoficznych. Z tekstów tych wyłania się obraz twórczości Abelarda na polu logiki i etyki oraz jego stanowisko wobec relacji filozofia — teologia. Cennym zaś uzupełnieniem tego obrazu jest obszerny wybór fragmentów pism Abelarda i innych wypowiedzi, tym bardziej dla nas ważny, że — poza listami Heloizy i *Apologią* Berengara — znajdują się tam fragmenty po raz pierwszy tłumaczone na język polski (tłumaczenia dokonał sam autor): wyjątki z *Dialektyki*, *Wstęp do Sic et Non* oraz *Dialog między Filozofem, Żydem i Chrześcijaninem*.

Reasumując — książka R. Palacza jest ważką i bardzo potrzebną pozycją. Jednakże, im poprawniejsza jest ona w zamierzonej treści, tym większą irytację budzi bardzo niestaranny styl szczegółowego jej zredagowania. Od razu choćby pierwsze zdania wstępu (s. 7) budzą sprzeciw: jeżeli stwierdza się, że nie zachowały się żadne wizerunki Abelarda, to nie można szeregiem zdań następnych opisywać paru jego portretów. Nie jest to jednak efekt niekompetencji merytorycznej, lecz tylko nieodpowiedniego formułowania myśli, nieprecyzyjnego języka. Niedopracowanie godzi, niestety, przede wszystkim w samego autora. Wydawnictwu zaś trzeba wytknąć niedbałą korektę: tego typu przeoczenia, jak Mahomet i mahometanie przez „ch” (s. 51) czy „Chruch” zamiast Church (s. 190) — nie powinny zdarzać się w podobnej książce.

Przejdźmy teraz do pracy J. Piepera. Logicznie zaplanowany układ rozdziałów (koleje życia Tomasza wplecione w problematykę stulecia) i piękny, soczysty język stanowią wartościową oprawę wykładu, który jednak w bardzo wielu miejscach budzi chęć ostrego starcia ze stanowiskiem autora. Książka — będąc zbiorem wykładów uniwersyteckich — ma za zadanie „ukazać postawę intelektualną znamionującą Tomasza jako Doktora *communis* chrześcijaństwa” (s. 5). Zdaniem autora, dzieło Tomasza wynikało z potrzeb i wymagań epoki i było odpowiedzią na nie. Wiek XIII bowiem — jak słusznie za F. Steenberghenem i E. Gilsonem powtarza J. Pieper — mimo że był złotym wiekiem scholastyki (a może właśnie dlatego), był okresem kryzysu myśli chrześcijańskiej. Koncepcja Tomasza miała ten kryzys złagodzić.

Coraz bardziej pogłębiała się w XIII w. sprzeczność między światem zewnętr-

nym, uchwytnym zmysłowo, wyrażającym się najpełniej w filozofii Arystotelesa, a wymogami *Biblii* zamykającej w sobie objawienie, które leży u podstaw wiary chrześcijańskiej. A więc powstał jeszcze jeden wariant starego sporu: wiara — rozum czyli filozofia — teologia. Św. Tomasz, zdaniem J. Piepera, spór ten rozstrzygnął w sposób doskonały: „Całą mocą swego wewnętrznego życia Tomasz ukształtował syntezę dwóch postaw: świeckiej, ale opartej na teologicznych podstawach, i teologicznej, ale otwartej na świat. Jasno i precyzyjnie przedstawił nam koncepcję, do której zdążyła myśl chrześcijańska od Justyna poprzez Augustyna, Boecjusza i Anzelmą, której poszukiwała cała epoka chrześcijańska w dążeniu do *coniunctio rationis et fidei* — do połączenia tego, co się wie, z tym, w co się wierzy” (s. 104). Nie tu miejsce na polemikę z autorem w tej kwestii — temat to zbyt obszerny, aby go potraktować wyczerpująco w krótkiej recenzji. Warto jednak wybrać parę chociaż poglądów, z którymi również nie sposób się zgodzić.

Rozpatrując wzajemny stosunek teologii i filozofii, J. Pieper czyni następujące zastrzeżenie: „Nie ma sensu, by zajmował się tym zagadnieniem ktoś, kto odrzuca istnienie teologii w ogóle, to znaczy, kto ani nie uznaje faktu Objawienia, ani też nie przyjmuje treści Objawienia jako prawdy. Nie tylko twierdzą, że bez tego omawianie stosunku teologii i filozofii byłoby rzeczą czysto hipotetyczną i abstrakcyjną, ale śmiem twierdzić, że omówienie takie nie jest nawet możliwe jako „zabawka” intelektualna. Są rzeczy, do których nie można przystępować w ten sposób nie dlatego, żeby to miało być niewłaściwe, ale po prostu nie jest to możliwe” (s. 116). Cytat ten mówi sam za siebie. Uzupełnieniem jego byłoby tylko stwierdzenie, że problemami mającymi choćby najłżejszy związek z religią chrześcijańską zajmować się winni wyłącznie uczeni o światopoglądzie katolickim. Badania zaś w tej dziedzinie naukowców niewierzących z góry są przekreślone jako bezwartościowe. Tego rodzaju stanowisko stawia pod znakiem zapytania sens wszelkich badań historycznych, zakładając świadomą rezygnację z obiektywizmu.

W dalszym ciągu wykładu J. Pieper pisze, że z powodu słabości naszych władz poznawczych teolog wykorzystuje wiadomości dostarczane mu przez nauki szczególne i filozofię. Taki punkt widzenia, zdaniem autora, obala „niesmaczne pytanie: kto komu służy?” (s. 124), gdyż filozofia i teologia są po prostu nierozdzieloną jednością. Filozofia niczemu „nie służy”, gdyż szuka mądrości. „Właśnie przez to, że nie jest podporządkowana celowi leżącemu poza nią, różni się filozofia od poszczególnych nauk” (s. 121). „Filozofia — zmierza do mądrości, i to do mądrości dla niej samej. A teologia, która rości sobie prawo do „rządzenia”, jest wyższą formą tej mądrości” (ss. 121—122). Wywód autora oparty jest na uznaniu rzekomej „odrębności” filozofii. Odrębność ta jednak w rzeczywistości nie istnieje — nie ma i nigdy nie było nauki, której cel leżałby w niej samej. Tłumacząc nawet dosłownie filozofię — po prostu jako „miłość mądrości” — trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że zawsze, w każdym bez wyjątku systemie filozoficznym, określona mądrość w istocie rzeczy miłowana była w imię określonego ideału człowieka lub Istoty Wyższej. W tym kontekście pytanie: „kto komu służy?” nie zostaje obalone.

Takich i podobnych kwestii spornych można byłoby cytować wiele. Tym niemniej znaleźć można w książce J. Piepera sporo cennego materiału źródłowego i ciekawych sformułowań, świadczących o gruntownej i rozległej erudycji autora. Interesujące jest omówienie roli łaciny w średniowieczu (ss. 83—93). Również zasługuje na uwagę rozdział 7 (ss. 63—72) traktujący o roli dysputy w średniowiecznym życiu naukowym.

Na zakończenie omówienia książki o Tomasz z Akwinu przytoczę jeszcze jeden cytat: „Kto zapyta Tomasza o jego zdanie, otrzyma odpowiedź, która jasno wyraża, co Tomasz uważa za prawdę, nawet gdy odpowiedzią jest cytat Arysto-

telesa. Gdy ktoś jednak zapyta o nasze zdanie, odpowiadamy cytataми udokumentowanymi historycznie, z których niejedno może wynikać, np. nasze ogromne odczytanie; nie wynika jednak, co sami uważamy za prawdę" (s. 46). Otóż z pracy J. Piepera wynika jasno, co on uważa za prawdę, a chociaż prawda ta w naszym odczuciu jest błędna — stanowi to rzadki walor książki. Wyraźne zaangażowanie osobiste w połączeniu z wszechstronną wiedzą daje w sumie wypowiedź o rysach indywidualnych, pobudzającą do dyskusji i przemyśleń.

I oto stajemy wobec dylematu, jaki nasuwa się przy lekturze obu omawianych tu publikacji. Z jednej strony — mamy pracę dobrą, merytorycznie bezbłędną, dostarczającą niemało ważnych i ciekawych wiadomości. Z drugiej — pracę, która podaje przeważnie obraz jednostronny, miejscami nawet fałszywy, ale za to porusza umysł czytelnika, zmusza do zastanowienia, prowokuje do polemiki. Co jest cenniejsze?

Małgorzata Frankowska

Jean-Claude Margolin, *Érasme par lui-même*. Édition du Seuil, Paris 1965, ss. 188, ilustr.

Jean-Claude Margolin, *Érasme et la musique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1965, ss. 137, tabl. 4.

Imponujący dorobek europejskiego piśmiennictwa związanego z Erazmem z Rotterdamu znany jest w Polsce zapewne tylko kilku erazmianistom, i to, jak można przypuszczać, w wyborze. Na język polski zostało bowiem przetłumaczone jedynie dzieło Huizingi (z 1924 r.)¹, które — choć znakomite i szeroko dostępne — nie zdoła zaspokoić zainteresowań naukowych w tym kierunku. Studiów tak wybitnych erazmianistów, jak A. Renaudet, P. Mesnard, M. Bataillon, S. A. Nulli i ostatnio J. C. Margolin, na ogół nie można znaleźć w polskich bibliotekach, a informacje o nich w czasopismach naukowych należą również do rzadkości.

A przecież znajomość tych studiów jest niezbędnym narzędziem w każdej pracy podejmującej problematykę erazmiańską, czy nawet ogólniej — renesansową. Otwierają one możliwość spojrzenia na postać holenderskiego humanisty zarówno oczami jego przeciwników i wielbicieli, katolików i protestantów, jak i najbardziej dbałych o obiektywizm historyków. Nieunikniona wieloznaczność interpretacji postaci Erazma, jaką spotyka się w literaturze, ukazuje w efekcie szereg „profilów” Erazma, zasadniczo się między sobą różniących.

Autor niedawno wydanej w serii *Écrivains de toujours* książki *Érasme par lui-même*, J. C. Margolin, nie podejmuje jeszcze jednej subiektywnej próby pokazania nowego Erazma. Pragnie przedstawić autoportret Erazma, taki jaki on sam zostawił swoim współczesnym, i oddaje głos Erazmowi tak często, jak tylko można.

Jednocześnie Margolin obserwuje z zainteresowaniem i ciekawością „pisarzy i myślicieli, jednostki lub grupy społeczne, które poczawszy od XVI w. odbijają się w lustrze podanym im przez humanistę z Rotterdamu” (s. 8).

Zadanie podjęte przez Margolina jest niełatwe. Autoportret taki bowiem, jak wiadomo, w rzeczywistości nie istnieje — trzeba go mozolnie budować z elementów rozproszonych w pismach Erazma, przesiewając każdy z nich przez sito wszechstronnej krytyki i konfrontując z sądami współczesnych badaczy. Margolin nie poprzestaje przy tym na prostym zbieraniu danych dotyczących postaci

¹ Por. artykuł: A. Czekańska, *Dwadzieścia lat erazmianistyki polskiej* w „Kwartalniku” nr 4/1966, ss. 341—359.