

# M. Gogacz

---

## "Inteligencja w wiekach średnich", J. Le Goff, Warszawa 1966 : [recenzja]

---

Studia Philosophiae Christianae 3/1, 353-359

---

1967

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Z ZAGADNIEN HISTORII FILOZOFII

Gogacz M.

Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, przełożyła E. Bąkowska, Warszawa 1966, ss. 263.

Pieper J., *Tomasz z Akwinu*, przełożyła Z. Włodkowa, Kraków, 1966, ss. 151.

Ślaga Sz. W.

Lektorski W. A., *Ot pozitivizmu k neopozitivizmu*, „Woprosy Filozofii” XX (1966) n. 9, s. 57—67.

*Le Goff J., Inteligencja w wiekach średnich*, przełożyła E. Bąkowska, Czytelnik, Warszawa 1966, ss. 236.

Tematem książki są dzieje społeczno-zawodowej grupy pracowników intelektualnych w średniowieczu, krótko mówiąc intelektualistów. Autor doszedł do wniosku, że grupa ta „istniała w średniowieczu, że oddała cenne usługi i godna była zaszczytów, które uczyniły z inteligencji jeden z motorów historii licznych społeczeństw, ale że z czasem nie umiała czy też nie mogła tej roli utrzymać”<sup>1</sup>. Cel książki Autor sprowadza do nakreślenia i wyjaśnienia krzywej rozwoju tej grupy.

Książka została wydana po francusku już w roku 1962, lecz w Polsce zaczęła szerzej kształtować obraz średniowiecza dopiero od roku 1966, od chwili ukazania się tłumaczenia na język polski. Zasługuje na uwagę i recenzję ze względu na godny odnotowania fakt powodzenia w środowiskach głównie studenckich, jak i ze względu na walor z jednej strony naukowy, z drugiej — może nawet ważniejszy — walor ujęcia tematu: ogromnie świeże i jasne przedstawienie spraw wielu ludziom zapewne znanych, lecz podanych w aspekcie kształtowania się i przekształcania instytucji uniwersytetu, a przy tym łatwe podanie ogromnej erudycji i często nowych ocen wydarzeń, kształtujących średniowiecze.

Autor posługuje się współczesną terminologią z zakresu historii powszechnej i w tym języku charakteryzuje atmosferę czasów tak odległych, a w książce prawie dzisiejszych i dziś zrozumiałych. Operując wiele mówiącymi lub niedopowiadającymi pytaniami (np. tytuł roz-

<sup>1</sup> P. Le Goff, op. cit., s. 6.

działu — „Paryż: Babilon czy Jeruzolima”?) budzi zainteresowanie czytelnika, nie pozwalające na odłożenie książki. Przekornie i może często ironicznie zestawia wzloty i upadki, blaski i cienie, dobro i zło epoki. Zabieg ten pozwala mu uwypuklić problem, pokazać złożoność spraw i specyfikę czasów. Tę specyfikę Autor jednak komentuje, czy nawet interpretuje. Nie da się bowiem ukryć, że np. darzy sympatią, zresztą słusznie, Abelarda i że nie lubi Bernarda z Clairvaux. Że bardzo po swojemu charakteryzuje powiązanie papieżstwa z uniwersytetem paryskim, że upraszcza problem metody scholastycznej, którą wyraźnie dezaprobuje („Trudno o coś mniej obskuranckiego jak scholastyka”<sup>2</sup>). Z jednej więc strony uwypuklenie złożoności epoki, z drugiej uproszczenia. Zobaczmy to na przykładzie trzech wymienionych spraw.

Postępowanie Bernarda z Clairvaux wobec Abelarda, konkretnie wyrok kościelny, przeprowadzony „przez Bernarda w sposób, jak się wydaje, niezbyt szlachetny”<sup>3</sup> niewątpliwie budzi naszą niechęć. Le Goff jednak cały powód niechęci Bernarda do Abelarda widzi w powiązaniu Abelarda z banitą Arnoldem z Brescji, a może głównie w tym, że Bernard, „ten człowiek wsi, który pozostał feudałem, a przede wszystkim żołnierzem, nie jest w stanie zrozumieć inteligencji miejskiej”<sup>4</sup>, może w ogóle miasta, z którego powstaniem „rodzi się — na Zachodzie — inteligencja”<sup>5</sup>. Przyjmuje się na ogół, że powody sporu były głębsze. Bernard z Clairvaux podejmuje swój atak głównie „przeciw ‘racjonalizmowi’ Abelarda”<sup>6</sup>. Choćby J. Pieper pisze, (powołuję się na książkę „Scholastyka”, ponieważ jest dostępna Czytelnikowi w tłumaczeniu polskim) że najgłębszych zainteresowań Bernarda „nie można rozumieć w sensie jakiejś odseparowanej religijności... Namiętnie i prawdziwie ‘filozoficzne’ zainteresowanie Bernarda zmierzało przede wszystkim ...do nieuszczipionego zbawienia bytu w całości — wszystkie poszczególne formy wypowiedzi człowieka, zarówno filozofia jak i teologia, są przeznaczone do służenia temu celowi. Bernard widzi, że to właśnie jest zagrożone i postawione pod znakiem zapytania przez ‘dialektyków’ w rodzaju Abelarda. To niebezpieczeństwo, którego zapowiedź — zupełnie słusznie — widzi w takich postaciach i któremu się przeciwstawia, oznacza, że istota prawdy, którą karmi się człowiek w życiu ziemskim, mogłaby być strawiona i unicestwiona przez próżny

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 125.

<sup>3</sup> J. Pieper, *Scholastyka*, przełożył T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 80.

<sup>4</sup> J. Le Goff, op. cit., s. 62.

<sup>5</sup> Tamże, s. 15.

<sup>6</sup> J. Pieper, op. cit., s. 80.

formalizm 'poprawnego' myślenia"<sup>7</sup>. Le Goff wyostża problem. Konflikt w jego ujęciu jest bardziej tragiczny, lecz także mniej zrozumiały. Dla tych, którzy znają średniowiecze, niepokój Bernarda jest słuszny. Le Goff, tak świetnie przecież znający tę epokę, nie dodał jednak, że i Bernard walczył z Abelardem na miarę środków i zwyczajów swoich czasów, i że przedmiot sporu dla obydwu przeciwników był sprawą zasadniczą. Zresztą i Bernard i Abelard ponoszą konsekwencję tego, co dziś nazywamy scholastyką.

Scholastyka, to nie tylko uruchomienie procesu nauczania. To raczej ustalona już przez Boecjusza zasada „przenikania rozumu w prawdy wiary”<sup>8</sup>. W traktatach Boecjusza nie ma „ani jednego zwrotu z Biblii, chociaż rozpatrują one prawie wyłącznie teologiczne przedmioty”<sup>9</sup>. I „Scholastyka, ujmowana w całości, a mianowicie na mocy jej zasadniczej właściwości, kryje w sobie niebezpieczeństwo przeocenienia racjonalnego myślenia, to znaczy: argumentującego i wyciągającego wnioski”<sup>10</sup>. „Racjonalne zrozumienie' rzeczy podanej do wierzenia jest... o tyle nieodzowne, że wierzący musi wiedzieć, co w ogóle obwieszcza Boska wiara. W porównaniu z tym zupełnie inną sprawą jest żądanie, by przez rozumowe uzasadnienie całkowicie wyjaśnić Objawienie Boże, tak żeby przez to po prostu usunąć charakter tajemnicy; w rezultacie Objawienie i wiara okazałyby się jednakowo zbytne”<sup>11</sup>. I Pieper dodaje, że „to właśnie rozumie tutaj przez termin 'racjonalizm'. Zawiera on w sobie założenie, że nic nie może istnieć, co przekracza siły poznawcze ludzkiego rozumu”<sup>12</sup>. Anzelm z Canterbury boecjańską zasadę wyraził w zdaniu: *fides quaerens intellectum* i *credo ut intelligam*. I Anzelm programowo rozprawiając np. w *Monologion* o Trójcy Świętej swej argumentacji nie opiera na Piśmie św. lecz wyłącznie na rozumie. Dodaje też, że „traktat nie zawiera niczego, czego by się nie dało pogodzić z nauką Augustyna”<sup>13</sup>. Pieper stwierdza, że „racjonalizm logicznie dedukującego rozumu, w szczególny sposób, jako wewnątrz ukryte niebezpieczeństwo, jest ... (zgodny) z platońsko-augustyńskim poglądem na świat... właśnie to niebezpieczeństwo 'dedukującego racjonalizmu' Anzelm z Canterbury wywołał po raz pierwszy w zachodnim chrześcijaństwie”<sup>14</sup>. Połączenie w scholastyce „fides”

<sup>7</sup> Tamże, s. 87—88.

<sup>8</sup> Tamże, s. 33.

<sup>9</sup> Tamże, s. 33.

<sup>10</sup> Tamże, s. 41.

<sup>11</sup> Tamże, s. 40.

<sup>12</sup> Tamże, s. 41.

<sup>13</sup> J. Pieper, op. cit., s. 57.

<sup>14</sup> Tamże, s. 57—58.

i „ratio”, rozpatrywane logicznie, jest oparte na jednym z tych członków. „Rozwiązanie musi iść z jednej strony w kierunku jakiegokolwiek racjonalizmu, a z drugiej strony w kierunku irracjonalnego pojmowania wiary”<sup>15</sup>. Abelard zaufał wyłącznie lub przede wszystkim rozumowi, Bernard zaufał słowu Bożemu. Minęli się na dwu ścieżkach tej samej scholastycznej drogi. Konflikt musiał zaistnieć, jeżeli nie umieli połączyć w swym naukowym dociekaniu rozumu i wiary. Dziś wiemy, że tragedia konfliktu, który musieli przeżyć, ma swe źródło w wyborze scholastyki i w sprzeniewierzeniu się scholastyce. Obydwaj wyłamali się z niej i obydwaj w swoim rozumieniu jej służyli. Przeciwwstawiali się scholastyce w obrębie scholastyki. I może tylko Bernard zrozumiał sytuację, gdy pod koniec życia określił swoje poszukiwania w zdaniu: *anima quaerens Verbum*. Wierny swemu naukowemu sumieniu Bernard musiał wystąpić przeciw racjonalizmowi Abelarda, a Abelard musiał akcentować rozum. Wyrośli bowiem na scholastyce i ten pokarm wywołał konflikt na miarę greckich tragedii: obydwaj niewinni i obydwaj zawinili.

Wydaje się, że Le Goff jednak zbyt wąsko rozumie scholastykę. Widzi w niej tylko technikę myślenia. Chwali i jednocześnie gani troskę o ustalenie znaczenia terminów, o właściwe metody dowodzenia. Stwierdza krótko, że „scholastyka żywi się tekstami. Jest metodą autorytetu”<sup>16</sup>. Uważa, że „do prawideł naśladownictwa scholastyka dodaje prawidła rozumu, do nakazów autorytetu — argumenty nauki” i że „nawet teologia odwołuje się do rozumu, ... do rozumu teologicznego, ... oświeconego wiarą... Trudno o coś mniej obskurancckiego jak scholastyka”<sup>17</sup>. Trudno przypuścić, że Le Goff obiektywnie informuje o zagadnieniu. W świetle choćby przytoczonych wypowiedzi J. Piepera scholastyka jest czymś o wiele bardziej złożonym. Jest między innymi koncepcją nauki, owocującą z jednej strony wielkimi osiągnięciami Tomasza z Akwinu, z drugiej tragicznym sporem Bernarda z Abelardem.

Nie jest też prosta sprawa relacji między papieżem i uniwersyte-tem średniowiecznym. Le Goff uważa, że „uniwersytety toczą walkę najpierw z władzą duchowną”<sup>18</sup>. Ludzi uniwersytetu biskup uważa za swoich poddanych, a ze swych uprawnień korzysta przez specjalnego urzędnika-scholastyka, nazwanego później kanclerzem. Biskup jednak traci najpierw w 1213 r. przywilej udzielania prawa nauczania, w 1301 r. przestaje być zwierzchnikiem uniwersytetu, a w latach 1229—1231 uniwersytet uwalnia się całkowicie spod jego jurysdykcji.

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 62.

<sup>16</sup> J. Le Goff, op. cit., s. 123.

<sup>17</sup> Tamże, s. 125.

<sup>18</sup> Tamże, s. 93.

Le Goff dodaje, że „uniwersytety zwyciężyły przede wszystkim dlatego, że znalazły wszechstronnego sojusznika w papieżstwie”<sup>19</sup>. Papieże nadają uniwersytetom przywileje. Uwalniają go od jurysdykcji i od kontroli kościelnej na szczeblu lokalnym, „ale po to tylko, aby poddać Stolicę Apostolskiej, wciągnąć... do swej polityki, narzucić... swoją kontrolę i swoje cele... Klerkowie chcąc zyskać to poparcie, zmuszeni są wybrać drogę przynależności do Kościoła, wbrew silnemu prądowi, który niesie ich ku laicyzmowi”<sup>20</sup>. Stolica Apostolska popiera intelektualistów, „aby tym lepiej ich ujarzmić... Zaważyło to na... niezależności, na bezinteresowności studiów i nauczania”<sup>21</sup>. Zgadza się z Le Goffem, że „przywileje nadawane przez Papieża ugruntowały i zapewniły wolność uniwersytetu, mianowicie wolność od nadzoru władz i mocodawców politycznych i kościelnych”, i że „mianowany przez papieża kanclerz uniwersytetu stawał się niebezpieczny, gdy chodziło o swobody organizacyjne i samostanowienie owej 'universitas magistrorum' ”<sup>22</sup>. Czy jednak rzeczywiście papieże krępowali niezależność studiów i ich bezinteresowność? Weźmy dla przykładu sprawę recepcji Arystotelesa. „W Paryżu, pomimo zakazów, zajmowano się Arystotelesem”<sup>23</sup>. Tomasz i Albert Wielki komentują dzieła Arystotelesa, „jak powiada Grabmann 'na oczach papieży', co chyba ma znaczyć: 'wbrew papieżom' ”<sup>24</sup>. „Prawdopodobnie te niekonsekwencje odzwierciedlają ciągłe krzyżowanie się różnych prądów w tym okresie; z jednej strony mamy elementarny proces asymilacji Arystotelesa, ... z drugiej strony rozumiały, a może i konieczne wysiłki Kościoła, by przecież zachować ciągłość tradycji”<sup>25</sup>. Wydaje się, że ta podkreślana przez Le Goffa walka uniwersytetu z Kościołem wyrażała tę samą troskę obu stron, troskę o dobre studia, o szerokość spojrzenia, o uniwersalność odpowiedzi filozoficznych i teologicznych. To nie była walka o niezależność instytucji jako instytucji, usiłowanie ujarznienia lub nie poddania się ujarzmeniu. Le Goff wyakcentował stronę administracyjną i polityczną sporu. Tymczasem sprawy administracyjne i polityczne w sensie zwolennik-przeciwnik, rządzący-poddany, były tylko ramą spraw o wiele donioślejszych. Chodziło o kształt wiedzy filozoficznej i teologicznej (nie zapominajmy o uwal-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 97.

<sup>20</sup> Tamże, s. 99.

<sup>21</sup> Tamże, s. 99.

<sup>22</sup> J. Pieper, Tomasz z Akwinu, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1966, s. 58.

<sup>23</sup> Tamże, s. 35.

<sup>24</sup> Tamże, s. 36.

<sup>25</sup> Tamże, s. 36.

nianiu przez Alberta nauk szczegółowych od metod symbolizmu, i o uwalnianiu od takich samych metod filozofii w wysiłkach Tomasza), o kształt całości chrześcijańskiej tradycji, o kształt kultury. Przecież choćby Tomaszowi a także Albertowi chodzi z jednej strony o to, by odkryte na nowo Pismo św. „stało się przewodnikiem dla doktryny chrześcijańskiej i chrześcijańskiego życia”, z drugiej, by prowadzić badania „w sposób czysto przyrodzony rzeczywistości, roztaczającej się przed oczyma człowieka”<sup>26</sup>. Zauważmy tylko tyle, że skrótowe ujęcie sprawy przez Le Goffa nie powinno znaczyć zniekształcenia faktów. Akcentowanie walki nie powinno wykluczać przedmiotu i celu walki. Spór był donioślejszy niż to sugeruje Le Goff.

Książka Le Goffa jest esejem z zakresu historii powszechnej. Interesuje jednak historyków filozofii, ponieważ informuje o wydarzeniach i problemach, które kształtują filozofię średniowieczną. Trzy przykładowo omówione sprawy pokazują, że zbyt duże uproszczenie lub może zbyt skrótowe ujęcie konfliktu między Abelardem i Bernardem, między papieżem i uniwersytetem, oraz problemu scholastyki, mogą zniekształcić obraz, który tak ciekawie w książce Le Goffa został zarysowany. Trudno niespecjaliście wypowiadać się szczegółowo na temat zawartej w książce erudycji ściśle historycznej. Ogólnie można stwierdzić, że książka Le Goffa pokazuje średniowiecze ciekawie, jako żywą epokę, z żywymi ludźmi, pełnymi pasji, osiągnięć, wad i zalet. W tym sensie obraz średniowiecza jest wierny.

Zapytajmy tylko o to, czy Autor jest wierny obranemu tematowi? Czy przedstawia dzieje grupy średniowiecznych pracowników intelektualnych? Tak i nie. Tak — ponieważ charakteryzując osoby, które są związane z instytucjami naukowymi lub korporacjami, musiał opisać także te instytucje i korporacje. Nie — ponieważ dał skrót wydarzeń historycznych i wydarzeń, kształtujących dzieje filozofii średniowiecznej, a nie tylko dzieje mistrzów czy instytucji nauczania. Książka mimo wszystko jest w równym stopniu podręcznikiem historii powszechnej jak i historii filozofii, podręcznikiem pisany według tradycyjnego wzoru metodycznego, posługującego się w wyjaśnieniu genezy problemów filozoficznych erudycją historyczną, a erudycją filozoficzną w tłumaczeniu genezy wydarzeń historycznych. Geneza w dużym stopniu prawdziwa, lecz przecież nie do końca da się w ten sposób wytłumaczyć średniowiecze.

Czy Autor osiągnął zamierzony cel: ukazanie krzywej rozwoju grupy intelektualistów średniowiecznych? Tak, lecz widzi to wyraźnie tylko ktoś, kto już skądinąd zna historię kultury, filozofii i teologii średnio-

<sup>26</sup> Tamże, s. 28.

wiecznej. Czytelnik niezorientowany w tych dziejach z trudem tę krzywą historii intelektualistów odkryje. Raczej ubawi się wędrówką po kuluarach wydarzeń, zwiedzaniem dość brudnej i nieciekawej kuchni wielkich i ciekawych osiągnięć średniowiecznej myśli naukowej. Le Goff nie uprzedza Czytelnika, że głosi własny pogląd na spór między Abelardem i Bernardem, Kościołem i uniwersytetem, że po swojemu rozumie scholastykę, nie tak, jak się o niej na ogół informuje w nauce.

Dodajmy jednak, że ten zarys historii kultury średniowiecza, kultury, w której historia grup ludzkich i instytucji oraz historia myśli filozoficznej, są pokazane z pasją i sympatią, że ten zarys jasny i pobudzający refleksję krańcowymi ujęciami wnosi do dyskusji nad średniowieczem ożywczy powiew, zachęcający do poznawania wydarzeń, wyznaczających przecież to wszystko, czym dziś żywi się intelekt ludzki.

*M. Gogacz*

*Pieper J., Tomasz z Akwinu, tłum. Z. Włodkowa, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1966, ss. 151.*

Przetłumaczona z niemieckiego na język polski książka Piepera uczy polskiego Czytelnika bardzo obiektywnego spojrzenia na średniowiecze i na św. Tomasza z Akwinu. Ponieważ dopiero w tłumaczeniu książka ta oddziaływa na polskie środowiska umysłowe, należy zająć wobec niej stanowisko. Otóż nie często zdarza się, aby publikacja, dotycząca średniowiecza lub osoby i filozofii Tomasza, nie wywoływała oporów, niechęci, czy nawet sprzeciwów. Książka Piepera budzi sympatię. W sposób ogromnie dociekliwy Pieper wyjaśnia sens dokonanej przez Tomasza recepcji Arystotelesa, wstąpienie Tomasza do zakonu żebraczego i rolę w średniowieczu zakonów, realizujących ideał ubóstwa; wyjaśnia spory i konflikty XIII wieku, sytuację uniwersytetu paryskiego, styl nauczania, podejmowanie przez Tomasza wielkich problemów epoki, formułowanie jednolitej filozoficzno-teologicznej wiedzy o rzeczywistości.

Pieper tłumaczy, że Tomaszowi chodziło o prawidłowe powiązanie tego, co się wie, z tym, w co się wierzy, w sposób, który by nie zatarł odmienności tych dziedzin, a jednocześnie doprowadził do ich połączenia (s. 95). Impulsem do tej pracy było odkrycie przez Tomasza i odczytanie rzeczywistości ziemskiej przy pomocy Arystotelesa. Tomasz nie korzystał z Arystotelesa jako autorytetu, lecz korzystał z niego dlatego, że Arystoteles trafniej, jaśniej i prawdziwiej widział ziemską rzeczywistość. Tomaszowi chodziło o afirmację świata, stworzonego przez Boga, a ponieważ tę afirmację znalazł u Arystotelesa, nawiązał do jego filozofii. Ta afirmacja więc jako „element chrześcijańskiej afir-