

Stanisław Wielgus

O MICIE „CIEMNEGO” ŚREDNIOWIECZA I „ŚWIATLEJ” NOWOŻYTNOŚCI POLEMICZNIE

Nie jeden historyk, śledzący rozwój ludzkiej świadomości i wiedzy na przestrzeni wieków, skłonny jest przyjąć tezę, że nie mające wiele wspólnego z obiektywną prawdą fikcje i mity mają często o wiele trwalszy żywot niż prawda historyczna. Do tego poglądu przychyliło się zapewne wielu mediewistów *ex professo* zajmujących się szeroko rozumianą kulturą średniowiecza, obejmującą zarówno naukę i sztukę, jak również moralność i religię tej epoki. Mimo już dwieście lat trwających badań, bardzo poważnych i zwieńczonych olbrzymią liczbą naukowych ustaleń na temat wielkiego znaczenia osiągnięć ludzi średniowiecza dla rozwoju nowożytnej nauki, cywilizacji technicznej, sztuki itd., mit o ciemnym, przepelnionym zabobonami, fanatyzmem religijnym i niewyobrażalnym okrucieństwie średniowieczu nadal jest żywy w świadomości bardzo wielu ludzi i nadal jest rozpowszechniany przez media, przez wielu nauczycieli wykładających w najróżniejszych szkołach, a nawet przez polityków i parlamentarzystów, którzy z lubością kwalifikują zwalczanych przez siebie adwersarzy do ciemnego średniowiecza, siebie kreując przy tym na niezłomnych nosicieli i obrońców postępu.

Po ukazaniu się tysięcy doskonałych, opartych na rzetelnie zbadanych źródłach, publikacji, które z pełnym krytycyzmem oddają wielkość tej epoki, wydałoby się, że dalsze dowodzenie jej olbrzymiego znaczenia dla współczesnej kultury byłoby wyważaniem dawno już otwartych drzwi. Tymczasem jest inaczej. Codzienne doświadczenie dowodzi, że drzwi te są jeszcze mocno zaryglowane. Kontakt z większością studentów pierwszych lat, rozpoczynających studia humanistyczne (!) w uniwersytecie, dowodzi na przykład, że mają oni spaczony obraz epoki średniowiecza, i że taki obraz ukształtowała w nich szkoła, a więc instytucja powołana do przekazywania rzetelnej wiedzy, w tym także wiedzy historycznej. Dowodzi to niewłaściwego przygotowania naukowego wielu nauczycieli. Trudno jednak szczególnie negatywnie oceniać poziom wiedzy nauczycieli, skoro zmuszeni byli do posługiwania się przez dziesiątki lat tendencyjnymi, fałszującymi

prawdę historyczną podręcznikami. Dopiero od kilku ostatnich lat historii średniowiecznej literatury naucza się w szkołach średnich z niezłych już podręczników. Przez wiele lat młodzież gimnazjalna uczyła się z podręcznika literatury polskiej, w którym tysiącletnią epokę średniowiecznej nauki scharakteryzowano w sposób następujący:

Nauka w okresie średniowiecza pozostawała pod pełną kontrolą Kościoła i dostosowana była do potrzeb religii. Przede wszystkim opierała się na autorytecie *Biblii* w interpretacji nakazanej przez Kościół rzymski, co oznaczało, że nie można było głosić żadnego poglądu z nią niezgodnego. Wszystkie inne poglądy były traktowane jako herezje i odpowiednio tępione. Przeznaczeniem i głównym celem nauki było rozumowe uzasadnienie prawd religijnych. Toteż rozwijały się tylko pewne nauki, np. teologia, filozofia, inne natomiast, jak medycyna, przyrodoznawstwo, miały niewielkie możliwości rozwoju. Nauka średniowieczna przejęła pewne poglądy filozoficzne i metody dowodzenia greckiego filozofa Arystotelesa i przekształcając je odpowiednio, aby były zgodne z religią – zastosowała do własnych badań. W oparciu o naukę Arystotelesa została wykształcona specjalna metoda naukowa zwana scholastyką, polegającą na rozumowym dowodzeniu wcześniej przyjętych twierdzeń. Stosowano scholastykę nie tylko w teologii i filozofii, gdzie przedmiotem rozważań były prawdy wiary doświadczalnie niemożliwe do stwierdzenia, ale i w innych naukach, np. w medycynie, a więc tam gdzie doświadczenie wiele by wyjaśniało. Nauka średniowiecza jednak zdecydowanie odrzuciła doświadczenie jako metodę badawczą.

Uniwersytetowi Krakowskiemu natomiast autor omawianego podręcznika (nazwiska nie przytaczamy zgodnie z zasadą „*nómina sunt odiosa*”, a „*sapienti sat*”) poświęcił „aż” 20 wierszy, w których podał tylko datę założenia uczelni, informację na temat wydziałów, które posiadała, i jedno zdanie (całkiem zresztą sprzeczne z tym, co mówił przedtem na temat nauki średniowiecznej) stwierdzające, że Uniwersytet Krakowski był jedną z najświetniejszych uczelni europejskich, na której rozkwitały różne nauki, a szczególnie matematyka i astronomia.

Nawiasem mówiąc nawet to zdanie nie jest do końca prawdziwe, bo piętnastowieczni uczeni krakowscy mieli osiągnięcia na światowym poziomie nie tylko z zakresu matematyki i astronomii, lecz także innych nauk, jak np. filozofia przyrody (burydanizm z jego teorią impetu), logika, teologia (koncyliaryzm, *devotio moderna*), prawo międzynarodowe (teoria *ius gentium*, teoria wojny sprawiedliwej), historia, filologia.

Nie jest zamierzeniem tego opracowania apologetyczna obrona średniowiecza *per fas et nefas*. Nie chodzi bowiem o to, by cofać się do średniowiecza jako do utraconej, szczęśliwej krainy, do owego legendarnego, minionego „złotego wieku”, o którego powrocie marzyli ludzie wszystkich czasów, bo epoka ta nie była szczęśliwsza niż inne epoki, bo podobnie jak inne naznaczona była wojnami, głodem, cierpieniem, ludzką słabością i zbrodnią. Chodzi wyłącznie o prawdę historyczną. Chodzi o to, aby pokazać, że myli się ten, kto twierdzi, iż właśnie wtedy nastąpiła wyjątkowa koncentracja zła, okrucieństwa, ciemnoty i fanatyzmu. Tak jak inne epoki, średniowiecze ma nie tylko same cienie, lecz także swoje blaski, które w niejednym przypadku są jaśniejsze niż blaski epoki renesansu, oświecenia, a także naszych czasów. Skoro tak jest i skoro można to udowodnić, rodzi się

pytanie – kto jest odpowiedzialny za tę fatalną opinię, jaką od kilku wieków do dziś ma średniowiecze u przeciętnie wykształconego człowieka. Historycy dość zgodnie odpowiadają, że dobre imię epoki wieków średnich zepsuli ludzie odrodzenia. Zgodnie z tezą Z. Freuda, że „synowie z nienawiścią odnoszą się do epoki ojców, a uwielbiają epokę dziadów”, ludzie odrodzenia potępiali w czambuł wszystko, co wiązało się ze średniowieczem, i za wszelką cenę usiłowali wrócić do antyku, programowo rezygnując z własnej oryginalności, w przekonaniu, że starożytność przyniosła szczytowe osiągnięcia ludzkiego umysłu, które wystarczy przywołać i zaadaptować do współczesnej im rzeczywistości. Myśleli podobnie, jak wybitny średniowieczny filozof arabski Awerroes, który był przekonany, że Arystoteles osiągnął już wszystko, co możliwe jest do osiągnięcia dla ludzkiego ducha, stąd bez sensu jest szukanie nowych rozwiązań, pisanie nowych dzieł, wystarczy bowiem zrozumieć i skomentować dzieła Stagiryty. Nie bez powodu średniowiecze nadało Awerroesowi powszechnie przyjęty przydomek „Komentatora”. W swoim zupełnie nieracjonalnym odrzucaniu wartości, które wytworzono w średniowieczu, ludzie renesansu potępiali nawet sztukę tej epoki. Średniowieczne malarstwo i architekturę, którymi zachwyca się współczesny człowiek, owe cudowne, strzeliste katedry średniowieczne, ludzie odrodzenia nazwali pogardliwym mianem sztuki „gotyckiej”, tzn. barbarzyńskiej, będącej produktem nieokrzesanych Gotów. Z biegiem lat słowo „gotycki” straciło całkowicie swój pejoratywny charakter i nabrało innej treści. Ten proces nie nastąpił jednak, chociaż powinien był, w odniesieniu do średniowiecznej religijności, moralności i nauki, identyfikowanej zresztą z nadal pejoratywnie rozumianym pojęciem scholastyki, tzw. barbarzyńskiej scholastyki jak głosili ludzie renesansu. Pod wpływem takich przekonań, w Anglii ukuto określenie *the dark ages* (wieki ciemne), a we Francji epokę średniowiecza identyfikowano z ograniczającym ludzką wolność feudalizmem. O tym, jak mocne i paraliżujące racjonalne, obiektywne myślenie jest oddziaływanie pewnych mitów, świadczy fakt, że nawet uczeni historycy tak wysokiej klasy, jak E. Gibbon czy prawie współczesny nam J. Bury, ulegli skrajnie błędnym opiniom o średniowieczu. Gibbon w swoich publikacjach nazywa wieki średnie „tryumfem barbarzyństwa i religii”, Bury natomiast określa je mianem „epoki uwięzionego rozumu”. Sama nazwa zresztą – „wieki średnie” – ukuta przez humanistów, miała od początku charakter pejoratywny, nawiązywała bowiem do nazwy łaciny używanej w średniowieczu – „*media Latinitas*”, uważanej za zbarbaryzowaną i skażoną. Średniowiecze rozumiano więc jako wieki skażone, jako coś pośredniego między dwiema naprawdę ważnymi dla historii ludzkości epokami. Nazwę tę spopularyzował Christoph Cellarius (Keller), profesor uniwersytetu w Halle, używając jej w wydany przez siebie w 1688 r. podręczniku historii powszechnej zatytułowanym *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ac Constantinopolim a Turcis captam deductam*. Za daty graniczne owych wieków średnich Cellarius przyjął wstąpienie na tron Konstantyna Wielkiego (306) i zdobycie Konstantynopola przez Turków (1453). Graniczne terminy Cellariusza dla epoki średniowiecza nie zostały zaakceptowane. Wielu historyków za początek epoki średniowiecznej uważa upadek zachodniego cesarstwa rzymskiego (476). Nie ma też powszechnej

zgody na datę końca średniowiecza. Tu rozbieżność wśród specjalistów jest jeszcze większa. Niektórzy za kres średniowiecza przyjmują datę odkrycia Ameryki przez Kolumba (1492), inni rok wystąpienia Lutra (1517), a jeszcze inni zakończenie Soboru Trydenckiego (1563).

Jest jeszcze jeden powód, dla którego do dziś utrzymuje się tak zdecydowanie nieprzyjazna opinia o średniowieczu. Był to bowiem czas, kiedy idea *christianitatis* stanowiła motyw przewodni dla całej kultury, a Kościół katolicki odgrywał doniosłą rolę we wszystkich sferach życia narodów europejskich. Już w XV w. zaczęto w związku z tym kulturę średniowieczną, we wszystkich jej dziedzinach, identyfikować z Kościołem katolickim. I niemal każdy, kto z sobie wiadomych względów czuł się wrogiem Kościoła katolickiego, stawał się także, niemal automatycznie, wrogiem kultury średniowiecznej. Dowodem na to jest chociażby niezrozumiała wprost zaciekłość, z jaką innowiercy, którzy oderwali się od Kościoła katolickiego, niszczyli biblioteki, bez względu na to, co zawierały. Tak postępowali w pierwszej połowie XV w. husyci, którzy spalili wiele bibliotek na zajętych przez siebie terenach, między innymi na Śląsku, nie inaczej traktowali szacowne księgozbiory średniowieczne protestanci w XVI w. Żywa nienawiść do Kościoła katolickiego inteligencji protestanckiej przeniosła się na całą epokę średniowieczną ze wszystkim, co ona reprezentowała, i ciągle podsycana, przekazywana była z pokolenia na pokolenie. Wiele mówiącym przykładem może tu być postawa Tomasza Hobbesa, który w swoim słynnym *Lewiatanie* stawia w jednym rzędzie magów, czarownice i katolików, życząc sobie przy tym, żeby wszyscy wymienieni zostali spaleni żywcem na stosie. Libertyni osiemnastowieczni skwapliwie przejęli ten sposób myślenia o Kościele katolickim jako ostoju ciemnoty i zaboronu, jako przeszkodzie na drodze ludzkości do postępu i jako ciemności narodów spragnionych wolności. Niektórzy z nich (nawiązując przy tym jeszcze do agresywnie misyjnej antyreligijnej retoryki Lukrecjusza) odnieśli wypracowane przez pokolenia wrogów Kościoła katolickiego zarzuty do religii w ogóle, identyfikując średniowiecze z wiekiem religii i głosząc, jak to było w przypadku P. Bayle, La Mettrie, Holbacha, Diderota i Helvetiusa, że właśnie religia odpowiedzialna jest za najróżniejsze nieszczęścia, które spotykają ludzkość, i że w związku z tym należy ją bezwzględnie zwalczać, dążąc konsekwentnie do zbudowania społeczeństwa idealnego, składającego się wyłącznie z ateistów.

Jakby w swoistej sztafecie nienawiści do Kościoła katolickiego, identyfikowanego z kulturą średniowieczną, ów cały sztafaż antykatolickiej i jednocześnie antyśredniowiecznej retoryki, przejęli pozytywiści, scjentyści i różnego rodzaju materialści, od Feuerbacha poczynając, a na Marksie, Engelsie i ich krwawych następcach kończąc. Nic więc dziwnego, że tam, gdzie przez kilkadziesiąt lat, urzędową, „jedynie słuszną” i „jedynie naukową” ideologią był marksizm-leninizm, stare, wyświechtane już w ciągu wieków hasła antykatolickie i antyśredniowieczne łączono ze sobą oraz podawano „do wierzenia” na uniwersytetach, w szkołach i w całej totalitarnej propagandzie komunistycznej. Przykładem kuriozalnego wprost braku obiektywizmu w wyborze i interpretacji źródeł historycznych oraz literatu-

ry przedmiotu – dotyczących epoki średniowiecza, identyfikowanego z Kościołem katolickim – była wydawana kilkakrotnie w Polsce praca niejakiego J. Putka (komunistycznego ludowca i posła do KRN) zatytułowana *Mroki średniowiecza*, w której ignorancja naukowa i żywa nienawiść do Kościoła katolickiego walczą ze sobą o lepsze. Do książki tej, która w krzywym zwierciadle maluje historię Polski od średniowiecza aż do XX w., przez całe lata odwoływali się różnego rodzaju (zawodowi i niezawodowi) specjaliści od „naukowego światopoglądu” i budowniczo wie „świećlanej” komunistycznej przyszłości, wolnej od „zabobonu religijnego”.

Tymczasem, wbrew wszelkiego rodzaju zarzutom i kalumniom, średniowiecze to nie poczekalnia między dwoma różnymi światami, to nie ciemna luka w historii ludzkości, lecz to okres tworzący nowy świat, ten sam, z którego się wywodzimy z całą naszą kulturą i do którego w sposób nieunikniony ciągle musimy wracać.

Jak powiedziano wyżej, poczynając od odrodzenia, twierdzi się autorytatywnie, że średniowiecze to obskurancka, ogłupiająca scholastyka, która tworzyła w nieskończoność swoje sztywne definicje i podziały i która nie potrafiła wyjść poza autorytet *Biblii* i Arystotelesa. Jest to krzywdzące uproszczenie. Najlepiej na ten zarzut odpowiedzą słowa M. D. Chenu, który w swoim *Wstępie do studiów nad Tomaszem z Akwinu* stwierdza, że „myślenie jest rzemiosłem, którego prawidła muszą być drobiazgowo ustalone” (za: J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 122). Zasługą scholastyki jest to, że nauczyła europejskich uczonych owych prawideł rozumowania, bez których niemożliwy byłby jakikolwiek postęp w nauce, również dzisiaj. Faktem jest, że scholastyka to metoda, w której ogromną rolę odgrywało powoływanie się na autorytet. Był to autorytet opierający się na dorobku chrystianizmu i myśli starożytnej, wzbogaconej przez uczonych arabskich i żydowskich. Scholastyka nie posługiwała się nim ślepo i bezkrytycznie, potrzebowała go przede wszystkim jako fundamentu dla swoich dokonań. Słynny uczoney ze Szkoły w Chartres – Bernard z Chartres – powiada: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, ażeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego iż to oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość” (por. J. Le Goff, *Inteligencja...*, s. 25). Zaś Gilbert z Tournai stwierdza: „Nie znajdziemy prawdy, jeśli zadowolimy się tym, co już znalezione... Ci, którzy pisali przed nami, nie są dla nas panami, lecz przewodnikami” (*op. cit.*, s. 124). Scholastycy dodają po prostu nowe piętra do tej budowli, którą stworzyli starożytni. Czasy nowożytne uczyniły zresztą to samo w stosunku do średniowiecza. Tak samo oparły się na dokonaniach ludzi średniowiecza, choć najczęściej nie chcą się do tego przyznać. A. N. Whitehead, wybitny filozof i matematyk współczesny, który patrzył na średniowiecze wyłącznie z pozycji ciekawego obserwatora, stwierdza, że mentalność nowożytna europejska otrzymała od średniowiecznej scholastyki podstawową zaprawę w myśleniu racjonalnym, od którego zależały wszystkie późniejsze osiągnięcia. Voltaire natomiast, którego naprawdę trudno posadzać o sympatię dla chrześcijaństwa i średniowiecza, mówi o wieku trzynastym – szczytowym okresie scholastyki – że był to jeden z nielicznych okresów

w dziejach świata, które dowodzą wielkości ducha ludzkiego (odnośnie do wypowiedzi Whiteheada i Voltaire'a por. Chr. Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966, s. 152).

Scholastyka nauczyła Europę myśleć. To średniowiecze ukuło niesłychanie ważne pojęcia, bez których nie może się obejść żaden nowożytny kierunek filozoficzny, takie jak: natura, substancja, przyczynowość, realność, finalność, uniwersalność, indywidualność, rozum, intelekt, dusza, duch, świat, Bóg, prawo natury, istota państwa. Więzy F. Bacona, Kopernika, Szekspira, Kartezjusza, Spinozy, Hobbesa, Locke'a, Leibniza, Wolffa czy Kanta ze średniowieczem są niezmiernie silne, silniejsze niż owi filozofowie i uczeni sami sobie to uświadamiali – które dopiero potomni, mający szerszą perspektywę historii myśli ludzkiej, są w stanie dokładnie zidentyfikować. E. Gilson powiada: „niepodobna zrozumieć kartezjanizmu, nie konfrontując go stale ze scholastyką, którą on gardzi, lecz w której łonie się sadowi i którą przyswaja sobie tak, iż można powiedzieć, że się nią karmi” (por. Le Goff, *Inteligencja...*, s. 130). Na poparcie tezy o daleko idącej zależności myślicieli nowożytnych od dorobku średniowiecza można przytoczyć wiele dowodów. Gdy czytamy słynny opis wieku złotego i żelaznego Jana de Meung (lub: Jean de Meun, Jean Clopinel), z pewną konsternacją stwierdzamy, że jest w nim wszystko, co na temat genezy ustroju społecznego pisali Hobbes i Rousseau. Szesnastowieczna krytyka średniowiecza postawiła sztuczną barierę pomiędzy umysłowością europejską a średniowieczną kulturą, uniemożliwiając przez długie wieki właściwą ocenę tej ostatniej.

Posądza się scholastykę o werbalizm. Jest oczywiście, że czasem mu ulegała, zwłaszcza w swoim ostatnim okresie, ale gdyby ktoś sądził, że współczesna nauka jest od niego wolna – byłby w wielkim błędzie. Liczba publikacji we współczesnym świecie rośnie w postępie geometrycznym, ale jest tajemnicą poliszynela, że tylko znikomy procent tych publikacji wnosi coś do nauki. Scholastycy dążyli uparcie i konsekwentnie do najściślejszego określenia związków między nazwą, jej treścią oraz bytem. Oni naprawdę chcieli dokładnie wiedzieć, o czym mówią. Cały sławny i przez wieki ciągnący się spór między realistami a nominalistami na temat powszechników, spór, którego apogeum przypada na czasy scholastyków, jest tego najlepszym dowodem. To właśnie scholastycy rozwinęli dialektykę, tj. zespół metod postępowania, które z przedmiotu wiedzy czynią problem, które go wykładają, definiują, wyjaśniają, bronią przed atakami, rozwiązują i przekonują słuchacza lub czytelnika. Stworzono w ten sposób narzędzie badawcze, którym posługuje się każdy nowożytny uczoney, chociaż, trzeba to przyznać, nie ustrzeżono się niekiedy przed rozumowaniem w próżni, bowiem, jak mówił Jan z Salisbury, „logika sama w sobie jest bezkrwista i jałowa, jeśli nie jest ustawicznie zapładniana z zewnątrz, aktualnymi i ważkimi problemami, stawianymi do rozwiązania” (za: Le Goff, *Inteligencja...*, s. 123). Niemniej jednak i w takich sytuacjach należy zachować ostrożność w ocenie. Zanim wyda się negatywny wyrok na temat metod uprawiania nauki średniowiecznej, trzeba najpierw spróbować wejść w mentalność ludzi tamtej epoki, a także zapoznać się ze stosowanymi przez nich technikami badawczymi i sposobem przeprowadzania wykładu naukowego. Obiegowym

przykładem, mającym całkowicie deprecjonować średniowieczne dysputy naukowe, jest zachowana do dziś kwestia, zaczynająca się od bulwersującego pytania – „Ile diabłów zmieści się na końcu szpilki?” Na pozór temat, podjęty przez średniowiecznego uczonego, wydaje się całkiem niepoważny. Ale czy jest tak rzeczywiście? Podstawową formą uprawiania nauki w średniowieczu było komentowanie ściśle określonych dla danej dziedziny nauki dzieł. Średniowieczny wykład uniwersytecki miał postać komentarza, który składał się z następujących części: najpierw przytaczano fragment komentowanego dzieła, potem następowała tzw. *divisio*, w której ramach za pomocą definicji pojęć, najrozmaitszych rozróżnień, eksplikacji i podziałów systematyzowano i objaśniano jego treść; wreszcie tzw. *expositio*, tj. wykład tekstu mający na celu wydobyć z niego najgłębszej treści. W związku z *expositio* pojawiały się różne problemy i pytania, mniej lub bardziej związane z treścią wykładu. Przybierały one postać kwestii, które podawano zaraz po *expositio*. *Divisio* i *expositio* razem wzięte zwano *lectio*, a zagadnienia opracowane w związku z *expositio* – *quaestio*. W *quaestio* można było roztrząsać te problemy, na które nie było miejsca w *lectio*. Dysputa, której zapisem jest *quaestio*, odbywała się według ściśle ustalonych reguł. Była jakby odtworzeniem procesu sądowego. Uwidocznili się w niej również prastary pęd człowieka do turniejów, zawodów i pojedynków – w tym wypadku za pomocą słów i intelektu. Jak każdy pojedynek, dysputa miała swoje fazy: najpierw powolne i stopniowe rozwijanie problemu, następnie atak w postaci zarzutów, zaraz potem obrona za pomocą najróżniejszych argumentów, pytania, odpowiedzi, rozróżnienia, negacje, sofizmaty, pułapki itd. Wszystko to sprawiało, że dysputa średniowieczna zmuszała do precyzji, ćwiczyła ostrość myślenia i wyrażania się, uczyła błyskotliwości w słowach i natychmiastowej repliki, a następnie łatwości formułowania myśli i zdolności oddzielania prawdy od fałszu. Było kilka rodzajów dysput średniowiecznych. Znane są szczególnie tzw. *disputationes ordinariae* (zwyczajne, które mistrz przeprowadzał ze swoimi studentami co tydzień) oraz *disputationes quodlibetales* (uroczyste, publiczne, prowadzone przez najlepszych mistrzów dwa razy do roku, w trakcie których można było zadawać prowadzącym je uczniom pytania ze wszystkich dziedzin wiedzy). Materiał z dysput, uporządkowany i spisany, stanowiły *quaestiones*, jeden z najbardziej popularnych gatunków średniowiecznej literatury naukowej. Oprócz wspomnianych dysput, mistrzowie średniowieczni prowadzili ze swoimi studentami różne dysputy ćwiczebne, kształcące i sprawdzające wiedzę oraz poprawność rozumowania słuchaczy. Należały do nich tzw. *disputationes tentativae, sophisticae, scrupulosae, insidiosae* i wiele innych. Dla sprawdzenia, czy student umie myśleć logicznie, formułować i odpierać zarzuty, wyciągać wnioski i odróżniać prawdę od fałszu – mistrzowie wymyślali najróżniejsze tematy do dyskusji, nie zawsze mające podstawę w komentowanym tekście. Postępowali podobnie, jak współcześni nauczyciele matematyki czy fizyki, którzy także opracowują zadania o dowolnej treści, dbając jedynie o to, aby kształciły dobrze od strony formalnej umysły uczniów.

Wracając do ośmieszanego od wieków przykładu o diabłach na szpilce, należy zwrócić uwagę na fakt, że i od strony merytorycznej nie jest on bynajmniej pozbawiony sensu, świadczy bowiem o bardzo interesującym zamiarze autora

wspomnianej kwestii, który za pomocą tak postawionego pytania podjął próbę ilościowego ujęcia rzeczywistości duchowej i jakościowej. Historycy nauki wiedzą o tym, że Arystoteles, genialny metafizyk, logik, zoolog itd., w zakresie filozofii przyrody popełnił poważny błąd. Oto odrzucił ilościową fizykę, wypracowaną przez pitagorejczyków i przyjętą przez Platona, a w to miejsce opracował fizykę jakościową, w której ważne było tylko dochodzenie do istoty i natury rzeczy, ważna była jedynie forma rzeczy stanowiąca nośnik jej cech jakościowych. Był to fałszywy trop w przyrodoznawstwie. Olbrzymi autorytet Arystotelesa sprawił, że ludzkość poszła za tym tropem na 1500 lat. Hamowało to bardzo skutecznie późniejszy rozwój nauk przyrodniczych. Poważniejszy przełom nastąpił dopiero w XIV w. Wtedy to zaczęto stopniowo porzucać jakościową fizykę Arystotelesa na korzyść ilościowego, matematycznego traktowania przyrody. Rzecz dziwna, bodźcem w tym kierunku były ogłaszane w XIII w. przez niektórych biskupów z miast uniwersyteckich, a zwłaszcza z Paryża, zakazy czytania pism Arystotelesa, którego poglądy Europa łacińska poznała najpierw w niezgodnej z doktryną chrześcijańską interpretacji Aleksandra z Afrodyzji i Awerroesa. Wielu europejskich uczonych zwróciło się wówczas do matematycznej koncepcji rzeczywistości, koncentrując się na ilościowym ujmowaniu zjawisk przyrodniczych. Wymienić w tym kontekście należy nazwiska takich zwłaszcza uczonych z Merton College w Oxfordzie, jak Tomasz Bradwardine, Ryszard Swineshead, Wilhelm Heytesbury i in. Ich wpływ na europejskie ośrodki naukowe był wyjątkowo wielki, a ich pisma studiowano we Włoszech, Francji, Niemczech, Czechach i w Polsce przez cały XV w. Szczególnie ważne były ściśle teologiczne dyskusje prowadzone przez wymienionych *calculatores* z Merton College, w trakcie których zastanawiano się nad problemem ilościowego zwiększania w człowieku cnót teologicznych. Innymi słowy, usiłowano ująć ilościowo, a nawet geometrycznie, co dane jest jakościowo. Rzecz znamienita, owe dyskusje stanowiły początek nowożytnego przyrodoznawstwa, bowiem metodę angielskich *calculatores* bardzo szybko przyswoili sobie uczeni zajmujący się badaniem przyrody.

Krzywdzące, bo niezgodne z prawdą historyczną, jest nonszalanckie i aroganckie określanie mianem obskurantów uczonych średniowiecznych i przeciwstawianie im, jako swoistej antytezy, oświeconych humanistów. Jeśli za kryterium naukowości i duchowego oświecenia, przeciwnego obskurantyzmowi, przyjmujemy posługiwanie się w pracy rozumem, to scholastyka będzie zawsze górą nad humanizmem. Zdobyczą scholastyki jest bowiem, nawet na terenie teologii, nie mówiąc już o innych dyscyplinach wiedzy, ciągłe i konsekwentne odwoływanie się do rozumu. To scholastyka rozwija zachętę zawartą implicite w *Piśmie św.*, która nakłania wierzącego, aby uzasadnił swoją wiarę: „Bądźcie zawsze gotowi, ktokolwiek was zapyta, podać racje waszej wiary i nadziei” (1 P 3,15). To scholastycy odpowiadają na apel św. Pawła, dla którego wiara jest przekonywającym dowodem rzeczy niewidzialnych („argumentum non apparentium”, Hbr 11,1). To scholastycy wreszcie są twórcami haseł, które stały się zasadami i wytycznymi dla ówczesnych badaczy, a które brzmiały: „Ratio fide illustrata” (Rozum oświecony

wiarą), „Intellige ut credas, crede ut intelligas” (Wiedz, abyś wierzył, wierz, abyś wiedział) św. Augustyna i „Fides quaerens intellectum” (Wiara poszukująca zrozumienia) św. Anzelma z Canterbury. Hasła powyższe wyjaśnia w pełni św. Tomasz z Akwinu, formułując swoją słynną zasadę: „Gratia non tollit naturam, sed perficit” (Łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala), a jeden z wybitniejszych pisarzy dwunastowiecznych – Honoriusz z Autun (lub: Honorius Augustodunensis) powiada: „Wygnaniem człowieka jest ciemnota, jego ojczyzną jest wiedza”, w innym zaś miejscu: „Nie ma innego autorytetu jak prawda dowiedziona rozumem; to, co autorytet podaje do wierzenia, to rozum umacnia w nas swoimi dowodami” (por. J. Le Goff, *Inteligencja...*, s. 80, 73).

Trudno o coś mniej obskuranckiego jak scholastyka. A wracając do owego niekorzystnego dla scholastyki porównania z humanizmem, trzeba dodać, że w gruncie rzeczy to właśnie nie średniowieczny scholastyk, lecz szesnastowieczny humanista jest głęboko antyintelektualny. To on jest bardziej literatem kierującym się emocjami niż uczonym, bardziej fideistą niż racjonalistą. Dialektyce i scholastyce średniowiecznej humanista będzie przeciwstawiał filologię i retorykę. Charakterystyczną rzeczą jest, że w okresie odrodzenia do łask wraca Platon i zyskuje sławę największego filozofa, i to nie ze względu na swoje poglądy filozoficzne, ale ze względu na piękny język, którym się posługiwał w swoich dziełach. Charakterystyczne dla humanizmu i czasów późniejszych jest także niesłychane wprost zainteresowanie na wpół magiczną literaturą hermetyczną, wywodzoną od mitologicznego uczonego i kapłana egipskiego Hermesa Trismegistosa (Potrzykroć wielkiego), a następnie różnymi misteriami, mającymi swoje źródło we wschodnich wierzeniach orfickich, oraz w sposób szczególny kabałą. Wystarczy zapoznać się bliżej z zainteresowaniami i twórczością wybitnych uczonych, skupionych w Akademii Florenckiej, jak np. Marsiglia Ficino czy Pico della Mirandoli, aby pozbyć się w tym względzie wątpliwości.

Od wieków funkcjonuje mit, że Giordano Bruno i Galileusz to czołowi reprezentanci rozumu, męczennicy za naukę i ofiary obskurantyzmu średniowiecznego. Najnowsze badania wykazały tymczasem, że – o paradoksie – uczeni ci, nie ujmując im nic z zasług dla nauki, wyżej niż rozum stawiali magię. Giordano Bruno w swoim dziele *La cena delle ceneri* (1584) opowiada się na przykład za teoriami Kopernika, ale na poparcie swojego stanowiska nie przytacza, jak należałoby się spodziewać, dowodów empirycznych czy matematycznych, lecz dowody zgoła innej natury. Stwierdza mianowicie po prostu, że opowiada się za heliocentryzmem, ponieważ ten wskazuje na bliski powrót religii „egipskiej”, czyli magicznej, a „słońce kopernikańskie zwiastuje zwycięskie odrodzenie się prawdziwej filozofii”. Zdaniem Franciszki A. Yates (współczesna uczona z Instytutu Warburga w Londynie) filozofia Bruno „jest nową interpretacją hermetyczną bóstwa wszechświata, jest po prostu rozwiniętą gnozą” (za: A. Socci, *Giordano i Galileusz...*, s. 205). Kościół tamtych czasów tymczasem akceptował teorię Kopernika jako hipotezę naukową, ale broniąc rozumu i doświadczenia, uważał wywody Bruna za brednie, które spowodowały podejrzenia co do samej teorii heliocentryzmu.

O skłonności do magii i astrologii (zdecydowanie odrzucanych przez chrześcijańskich uczonych średniowiecznych, zwłaszcza teologów) luminarzy nauki odrodzeniowej świadczy także wiele innych faktów. Na wystawie, którą w dniach 12 XII 1991 - 8 I 1992 zorganizował w Paryżu Instytut Francuski, eksponowano bardzo interesujący dokument. Jest to sprawozdanie z zebrania, na którym powołano do życia Akademię Lincei, pierwszą akademię naukową nowoczesnego świata, której najwybitniejszym przedstawicielem był Galileusz. Zebranie, o którym mówi dokument, odbyło się w pałacu rzymskim Fryderyka Cesiego, na ulicy Maschera d'Oro 25 IX 1603 r. o godz. 9⁵⁰. Sprawozdanie wyjaśnia, że dzień i godzinę wybrano celowo, by „zdobyć przychylny wpływ gwiazd, zwłaszcza Merkurego”, a tekst, zredagowany przez głowę akademii Cesiego, jest opisem magicznej operacji prowadzonej według kanonów hermetyzmu i astrologii. Sam Galileusz także był bardzo zainteresowany astrologią. On i pierwsi członkowie Akademii Lincei uważają się, jak czytamy w sporządzonym projekcie (*Proponimento Linceo*), za „najbieglejszych badaczy nauk tajemnych” oraz za „miłośników nauk i badaczy sztuk spargicznych (alchemicznych)” (*op. cit.*). Uznając olbrzymie zasługi dla nauki, a zwłaszcza dla sztuki, uczonych odrodzeniowych, niepodobna jednak zgodzić się na tezę, że byli oni racjonalistami i przyrodnikami. Wszystkie wielkie nazwiska tej epoki zanurzone są, jak pisze Socci, w magmie hermetyzmu, astrologii i magii. Poczynając od Kopernika, który powołuje się na Hermesa Trismegistosa, a kończąc na Keplerze, twierdzącym, że studiuje astronomię „w sposób hermetyczny”, F. A. Yates wykazuje, że także Franciszek Bacon wychodzi z tradycji hermetycznej, z magii i kabały odrodzenia, którą łączy z odziedziczoną nauką średniowieczną. Co więcej, podobnie jak P. Bayle, Grocjusz, Kartezjusz, Kalwin i wielu innych wielkich tej epoki, F. Bacon był gorącym orędownikiem polowania na czarownice i palenia ich na stosie, a jego *Nowa Atlantyda* wykazuje zdumiewające podobieństwo do *Stawy Bractwa (Fama Fraternitatis)* Różokrzyżowców. F. Yates w swoich rzetelnych publikacjach wykazuje także różokrzyżowcowe pochodzenie Royal Society, wielkiej akademii naukowej w Anglii, która powstała pod sztandarem F. Bacona i z woli króla w 1662 r., wyraźnie na wzór Akademii Lincei. Całe ówczesne środowisko naukowe, związane z Royal Society, żyje w tej epoce w świecie sugestii ezoterycznych i w ścisłych związkach z tajemniczym Bractwem Różokrzyżowców, z którego, jak stwierdza Tomasz De Quincey, wyłoniła się angielska masoneria (za: A. Socci, *op. cit.*).

Humanizm wyrządził kulturze europejskiej poza tym wielką szkodę, pozbawiając ją łaciny – jedyne go języka międzynarodowego, jakim rozporządzała. W okresie średniowiecza łacina była językiem żywym. Wprawdzie był to już inny język niż ten, którym posługiwał się Cyncero czy Tacyt, o wiele bardziej uproszczony, pełen zapożyczeń z języka arabskiego i z języków narodowych (tego, co humaniści nazywali barbaryzmami), ale przez to łatwy w użyciu dla wszystkich, bardzo precyzyjny w swojej prostocie, świadomie rezygnujący z walorów formalnych na rzecz treści, wyrażający łatwo wszystko to, co w średniowieczu było nowe w stosunku do antyku. Łacina średniowieczna, jeśli chciała być językiem żywym, mu-

siała wprowadzać zapożyczenia. Musiała na przykład znaleźć jakieś określenie dla podkowy, której Rzymianie nie znali, i wzięła je z języka tureckiego – „babatum”. Tak było w wielu innych przypadkach. Przez to łacina stała się językiem żywym, językiem, który mógł z powodzeniem towarzyszyć przez wieki narodowym kulturom europejskim. Humanisci w swoim przesadnym kulcie dla antyku, a co za tym idzie również w dążeniu do przywrócenia łaciny klasycznej, przekreślili łacinę średniowieczną. Wracając niejako na siłę do łaciny klasycznej, uczynili z niej język definitywnie martwy, niezdolny do wyrażenia współczesnych treści. Widać to wyraźnie na przykładzie renesansowych tłumaczeń dzieł Arystotelesa i innych filozofów, które do tłumaczenia są wprawdzie o wiele piękniejsze językowo od tłumaczeń dokonanych przez średniowiecznych tłumaczy, takich np. jak Wilhelm z Moerbeke, Henryk Arystyp, Gerard z Cremony, Burgundiusz z Pizy czy Robert Grosseteste, lecz treściowo są niedokładne, nieprecyzyjne, a nawet fałszywe; są raczej parafrazami tłumaczonych dzieł, a nie ich właściwymi tłumaczeniami. Wyraził to dokładnie kardynał Alonso Garcia de Cartagena, biskup Burgos i profesor Uniwersytetu w Salamance, polemizując na temat tłumaczeń z Leonardem Bruni, autorem nowego tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa:

Ja powiadam, że Leonardo, o ile wykazał się dostateczną wymową, dał dowody małego wykształcenia filozoficznego. Dawny tłumacz nie tylko tłumaczył księgi Arystotelesa z greki na łacinę, lecz także interpretował je z największą możliwą wiernością i nie zabrakłoby mu ani wielkiej wytworności, ani najpiękniejszych ozdób, gdyby chciał się być nimi posłużyć [...]. Ale dawny tłumacz, który więcej dbał o prawdę filozoficzną, nie życzył sobie nadmiaru ozdób, gdyż chciał uniknąć błędów, w które Leonardo popadł. Widział przecież doskonale, iż język łaciński nie może rościć sobie pretensji do takiego samego bogactwa wyrażen jak grecki (por. J. Le Goff, *Inteligencja...*, s. 216-218; A. Birkenmajer, *Vermischte...*).

W podobny sposób wypowiadał się Jan Gerson i wielu innych autorów. Mając na uwadze wszystkie zasługi humanizmu, nie można zapominać także o tym, że w zasadzie propagował wiedzę tylko dla wybranych i wtajemniczonych. Był elitarny. Humanista to w jakimś sensie arystokrata. Jego środowiskiem jest wąskie grono intelektualistów, a nie, jak to było w średniowieczu, tysiące żądnych wiedzy studentów z różnych stanów. Terenem działania uczonego-humanisty nie jest już uniwersytet, lecz zamknięte grona, np. Kolegium Lektorów Królewskich (przyszłe Colège de France), medycejska Akademia Florencka lub dwór królewski. Humanista to przede wszystkim dworzanin, czego w żadnym wypadku nie można powiedzieć o przeciętnym uczonym średniowiecznym. Humanistów otacza opieka możnych, stają się przez to bardzo od nich zależni, stają się ich sługami i piewcami ich czynów. Uczony średniowieczny żył najczęściej ze składek tych, których uczył. Miał dzięki temu nieporównanie większą swobodę działania, a czym jest wolność dla rozwoju nauki, nikogo nie trzeba przekonywać.

Humanizm zaniedbał jedno z naczelnych haseł intelektualisty – wiedza dla wszystkich. Stało się tak, bo stracił kontakt z „masami”, zerwał więź między wiedzą a nauczaniem. Dopiero reformacja i kontrreformacja sprawiły, że uczeni znów poczuli się zmuszeni wyjść do ludu. Nawet ikonografia odrodzeniowa i średnio-

wieczna wskazują wyraźnie na różnice między uczonym scholastykiem a uczonym humanistą. O ile ten pierwszy, przedstawiany jest na różnych malowidłach i rycinach jako profesor pochłonięty działalnością dydaktyczną, otoczony studentami, żywo dyskutujący i rozprawiający – to uczony humanista przedstawiany jest najczęściej jako samotnik w pięknej, cichej, ustronnej i bogatej pracowni, zapatrzonej w piękny krajobraz i zatopiony w medytacjach.

Należy także zauważyć, że to przecież nie w okresie odrodzenia, lecz właśnie w średniowieczu powołano do istnienia niezliczone szkoły i ok. czterdziestu pierwszych uniwersytetów. To średniowiecze stworzyło szkolnictwo dostępne dla wszystkich stanów. Na synodzie w Voison (529) zdecydowano, że każdy kapłan miejskiej parafii powinien zatrudnić u siebie lektora, który będzie nauczał młodzież. Ta słynna uchwała traktowana jest jako akt powołania do życia szkolnictwa powszechnego (por. S. Wielgus, *Badania nad „Biblią” ...*, s. 268). Szkolnictwo powszechne, tworzone i utrzymywane przez Kościół, wspierał także Karol Wielki, który wydał w 797 r. nakaz, na mocy którego zarządził otwarcie przy każdym kościele szkoły, w której mieli się kształcić chłopcy pragnący podjąć naukę (*op. cit.*, s. 287). W tym samym duchu wypowiadają się wielokrotnie liczne synody z tej epoki, a więc: akwizgrański (789), bawarski (798), w Châlons i Moguncji (813), w Aix (816), w Attigny (822 i 829), w Paryżu (824), w Valence (855) oraz w Savannières (859). Powszechne nauczanie wspierają również papieże z tego czasu. Papież Eugeniusz II wydaje w 826 r. rozporządzenie o następującej treści: „W każdej stolicy biskupiej i innych miejscach należy mianować magistrów i doktorów dla nauczania młodzieży gramatyki i sztuk wyzwolonych”. Prawie 30 lat później, bo w 853 r., Leon IV zarządził, że szkoły powinny istnieć przy wszystkich parafiach. Za Grzegorza VII zarządzenia te powtórzył V synod rzymski (*op. cit.*, s. 287-288).

Wbrew powyższym faktom stawia się pod adresem średniowiecza zarzut, że nie rozwijało nauki, że zajmowało się magią, czarami i paleniem heretyków na stosie. Rzecz jasna, że to wszystko da się w epoce średniowiecza odnaleźć, ale pewnie w mniejszym zakresie niż oświeconym XX w. Współczesny świat ma także swoich heretyków, swoje czarownice i swoje stosy. Ma setki tysięcy wróżek i astrologów w największych stolicach świata, zabobonną wiarę w horoskopy, satanistyczne obrzędy i ofiary; ma też swoich inkwizytorów bez porównania okrutniejszych od tych w średniowieczu. Czy ludzie XX w., wieku obłądnego rasizmu hitlerowskiego i nie mniej obłądnego komunizmu z jego irracjonalną wizją społeczeństwa i surrealistyczną gospodarką, mają prawo posądzać o ciemnotę i brak rozumu ludzi średniowiecza, tych samych, którzy racjonalnie i realistycznie traktowali słabą ludzką naturę i nie szukali bynajmniej raję na ziemi, lecz w niebie, gdzie jest jego miejsce? Czy ludzie XX w., w którym, w imię zbrodniczych mrzonek różnych wodzów i magów, wymordowano okrutnie co najmniej sto milionów ludzi, niszcząc przy tym całe narody, a inne poddając bezwzględny terrorowi, szalejącemu przez całe dziesięciolecia, mają prawo do załamywania rąk nad nie stojącymi w żadnej proporcji do współczesnych nam zbrodni, występkami ludzi średniowiecza? Postarajmy się o odrobinę obiektywizmu. Człowiek XX w., wieku niesłychanego rozwoju intelektualnego i cywilizacyjnego, powinien zdobyć się na

trochę mniej dzikie postępowanie niż biedny, przelamujący dopiero z wielkim móżdżem tajemnice przyrody człowiek średniowiecza. A jednak było inaczej. Wiek XX był najdzikszy w całej historii naszej cywilizacji. Co więcej, nie widać żadnych symptomów poprawy na przyszłość. Miejmy jednak nadzieję, że kiedyś, po latach, przyszłe pokolenia nie będą go identyfikowały wyłącznie z hitleryzmem, komunizmem, łagrami, obozami koncentracyjnymi i zdżiczeniem moralnym, lecz także, a może zwłaszcza, z odkryciami i takich uczonych, jak Skłodowska czy Einstein, i z takimi zdarzeniami jak lądowanie człowieka na księżycu. Tak samo średniowiecza nie powinniśmy identyfikować wyłącznie z inkwizycją i polowaniami na czarownice. Zło ma to do siebie, że widać je z daleka. Odpowiednio wykształcony historyk wie dobrze, że nie zawsze nawet najbardziej kompletne archiwum daje obiektywny, prawdziwy obraz instytucji czy osoby, której dotyczy. Dokumenty mówią najczęściej o tym, co było złe. O przeciętnej, zwyczajnej dobroci i uczciwości rzadko kto wspomina, stąd jeśli badacz tego nie uwzględni, to obraz, jaki stworzy, jedynie opierając się na zebranych dokumentach, może być niepełny, a czasami fałszywy i krzywdzący.

Bądźmy jednak wielkoduszni i oceniając średniowieczną inkwizycję, poprzestańmy na archiwach, tym bardziej że od Soboru Watykańskiego II mogą z nich bez większych przeszkód korzystać historycy i inni uczeni. W ostatnich latach, oprócz wspomnianych już wyżej prac Franciszki Yates, ukazały się książki innych historyków, będące rezultatem ich długoletnich badań przeprowadzonych w archiwum watykańskim, a dotyczących inkwizycji średniowiecznej. Chodzi tu o prace profesora historii na uniwersytecie w Neapolu Giovanni Romeo, autora książki *Inquisitori, esorcisti e straghe nell'Italia della Controriforma*; oraz duńskiego historyka Gustawa Henningsena, autora wydanej po angielsku, a także po włosku i hiszpańsku pracy *The witches' advocate* (Nevada 1980). Wnioski, do jakich doszli ci uczeni (podobnie jak L. Biały autor cennej pracy *Dzieje inkwizycji hiszpańskiej*, Warszawa 1989), obiektywnie i bez uprzedzeń badający sprawę inkwizycji, są całkiem odmienne od ustalonej „czarnej legendy”. Z badań Romeo i Henningsena wynika bowiem, że za fanatyzm religijny, jaki nawiedził szesnastowieczną Europę, w małej tylko mierze odpowiedzialny jest katolicyzm. Ich zdaniem gros odpowiedzialności w tym względzie spada na niekatolickich, fanatycznych szermierzy nietolerancji religijnej. Zdaniem wspomnianych wyżej autorów od ponad dwustu lat utrzymała się w Europie „czarna legenda” wokół inkwizycji skupiającej w sobie jakoby kwintesencję rozwścieczonych, fanatycznych i ciemnych mnichów, mordców z powołania. Daniel Defoe w znanej książce *Robinson Crusoe*, oddającej doskonale poglądy burżuazji angielskiej XVIII w., pisze m.in.: „Wolałem zostać wydany dzikusom i zjedzony żywcem niż wpaść w niemiłosierne szpony klechów i być zaciągnięty przed trybunał inkwizycji”. Ta sama burżuazja, która dostawała dreszczy i uczucia grozy, gdy w jej wyrafinowanych salonach wspominał ktoś o Świętym Oficjum, i która nie znajdowała wprost słów dla wyrażenia swojego wstrętu wobec „przeklętych papistów” i całego Kościoła katolickiego, w tym samym czasie, dla zwyczajnego zysku, prowadziła bezwzględne wojny kolonialne, w czasie których wyrzynała w pień liczne plemiona na podbitych ziemiach – poczynając od

Indii przez Afrykę aż po Amerykę, zagarniając ich własność, a z tych, co pozostali przy życiu, czyniąc niewolników. Obraz inkwizycji, który dostrzegamy np. u Defoe, tkwi do dziś w świadomości bardzo wielu ludzi. Nawet Umberto Eco, który w znanej powieści *Imię róży* ze znanostwem i talentem oddał wiele realiów epoki średniowiecza, przedstawia historyczną postać inkwizytora Bernarda Gui jako psychopatycznego, posępnego i krwiożerczego mnicha, fałszując w ten sposób rzeczywistość historyczną. Jeden z najwybitniejszych współczesnych mediewistów, cytowany już wielokrotnie J. Le Goff, którego prace charakteryzują się doskonałą znajomością epoki i naukową bezstronnością, poddał druzgocącej krytyce nakreślony przez Eco wizerunek Bernarda Gui. W swojej polemice profesor Le Goff przytoczył fragment z napisanego przez Gui w XIV w. podręcznika inkwizycyjnego, który jednoznacznie świadczy o tak wielkiej mądrości prawniczej autora, a także o jego humanitaryzmie, że wielu współczesnym sądom można by go postawić za wzór.

Giovanni Romeo we wstępie do wspomnianej pracy (*Inquisitori...*) stwierdza: „XX wiek zdaje się powoli zostawiać trzeciemu tysiącleciu niespodziewanie nowy obraz trybunałów inkwizycji, tradycyjnie umieszczonych przez naszą zbiorową wyobraźnię pośród okropności fanatyzmu klerykalnego” (za: A. Socci, *op. cit.*). A wybitny historyk włoski Luigi Firpo, który wiele czasu spędził na badaniach naukowych w archiwum „Świętego Oficjum”, powiada: „Przed trybunałem inkwizycyjnym stawali o wiele częściej pospoliccy przestępcy i osoby winne czynów, za które byłyby skazane również według nowoczesnego prawa, niż osoby walczące o wolność myśli” (*op. cit.*). Najbardziej kompletny, jak dotychczas, obraz inkwizycji, wyłania się z publikacji najbardziej chyba zaawansowanego w badaniach źródłowych na jej temat uczonego – Duńczyka Gustawa Henningsena. Przedstawiając, we wspomnianej już wyżej pracy, postać hiszpańskiego inkwizytora Alonso de Salazar Frias, Henningsen wypowiada swoją naukową opinię, że chrześcijańskie średniowiecze nie było bynajmniej skażone kryminalnym szałem polowania na czarownice. Przez okres ponad 1000 lat, we wszystkich tzw. wiekach ciemnych, nie istnieją ani polowania na czarownice, ani stosy. Oficjalne stanowisko Kościoła w tej materii zawiera tzw. *Canon episcopi* przypisywany synodowi w Ancyrze (314), który to kanon obowiązywał przez całe średniowiecze, a według którego należało rozgrzeszać różne praktyki (z czarami włącznie), jakie tkwiły jeszcze w pogańskiej tradycji ludów europejskich. *Canon* zaleca nie tylko daleko idącą tolerancję, ale wyraża jednocześnie przekonanie, że praktyki, o których mowa, nie stanowią poważnego zagrożenia dla wiary chrześcijańskiej. Jeżeli mowa o krwawej obsesji polowań na czarownice, to fenomen ten zrodzony u schyłku średniowiecza, charakterystyczny jest przede wszystkim dla epoki renesansu i rozwijał się przez dwa wieki, z większą intensywnością zresztą na ziemiach rządzonych przez protestantów niż w krajach katolickich. Bezwzględność Kalwina i kalwinistów np. w krwawych prześladowaniach „nieprawowiernych” była tak wielka, że na ziemiach polskich, które miały do czynienia z przemarszami wojsk wyznających kalwinizm, słowo „kalwin” weszło do języka ludowego jako synonim szczególnego okrucieństwa, co autor tego opracowania sam może potwierdzić, bowiem słyszał je

używane w takim znaczeniu (Lubelszczyzna). Cały świat wie (i słusznie!) z niezliczonych podręczników i opracowań o męczeństwie spalonego na stosie za swoje poglądy przez katolików Giordano Bruno, ale informacja o tym, że z rozkazu Kalwina spalony został 27 X 1553 roku na stosie, po uprzednich niesłychanie okrutnych torturach, doktor Servet (Miguel de Vilanova), wielki uczyony (odkrywca krążenia krwi) i teolog hiszpański, udostępniona była opinii publicznej z dużo większą wstrzeźliwością. Protestanci fanatycy byli także autorami ostatniego tragicznego epizodu z zakresu polowań na czarownice, jakim było wydarzenie z roku 1692 w Salem (Nowa Anglia), gdzie sfanatyzowany tłum pod przywództwem pastora Cottona Mathera spalił 19 domniemanych czarownic, a torturom poddał 150 osób. Wspomniany wyżej pastor Mather wydał w r. 1693 książkę *The Wonders of the Invisible World (Cuda niewidzialnego świata)*, która poświęcona jest rozważaniom na temat działalności diabłów.

G. Romeo (autor niniejszego opracowania także!) nie chce usprawiedliwiać fanatyków katolickich, którzy mieli na swoim sumieniu również liczne zbrodnie, ale wykazuje, że dokonano ich najwięcej w epoce renesansu i że przyczyniła się do nich w znaczącym stopniu reformacja ze swoją niesłychanie ponurą wizją kompletnie zniszczonej przez grzech pierworodny natury ludzkiej, ze swoją nauką o przeznaczeniu większości ludzi na potępienie i ze swoją autentyczną obsesją na punkcie szatana. G. Romeo pisze:

[..] władze inkwizycji katolickiej starały się unikać prześladowań czarownic nie tylko dlatego, że nie były do końca przekonane o istnieniu sekty czarownic i ich zbrodni, ale głównie dlatego, że w drugiej połowie XVI w. umiano już korzystać z bardzo mądrze obmyślonemu systemu obrony [...]. Zakłopotanie i wstrzeźliwość w ściganiu herezji, okazywana przez różne osobistości w łonie Kościoła katolickiego i inkwizycji rzymskiej z końca XVI w., nie znalazły żadnego oddźwięku w postawie wspólnot protestanckich tamtego czasu. Wewnątrz tych wspólnot przeważała niestety, rozniecana dodatkowo przez charakterystyczny dla nich fundamentalizm biblijny, nieprzejednana swoista żarliwość religijna, wyrażająca się także w prastarej, a w tym czasie niejako odradzającej się skłonności do składania krwawych ofiar, które miały mieć walor oczyszczający wspólnotę i skazańca. Zniszczenie obronnego systemu przed czarami, wypracowanego przez tradycyjne chrześcijaństwo, być może przyczyniło się w zasadniczy sposób do ujawnienia w całej pełni manii prześladowczej (za: *O inkwizycji inaczej*, „Znaki Czasu” 18(1990) s. 317).

Cytując słowa Romeo wspomnieć należy także o tym, że w XVI i XVII w. protestanci bardzo ostro oskarżali Święte Oficjum o zbyt dużą powściągliwość, którą *notabene* uważali za dowód współpracy Kościoła rzymskokatolickiego z czarownicami (*op. cit.*)

Przytaczanie historycznych informacji na temat udziału protestantów w trwającej dwa wieki akcji podpalania stosów z czarownicami nie ma na celu spychania odpowiedzialności za popełnione zbrodnie na innych, czy też usprawiedliwiania okrutnych czynów popełnionych przez katolików. Chodzi wyłącznie o próbę od-falszowania rozpowszechnionego szeroko przekonania, łączącego prześladowania religijne i płonące stosy wyłącznie z Kościołem katolickim. Uczciwość naukowca bowiem domaga się całej prawdy o tych strasznych zdarzeniach, domaga się od-

dania „każdemu, co mu się należy” – *Suum cuique*. Nikogo natomiast nie można tu usprawiedliwić. Zarówno katolicy, jak i protestanci uważali się za wyznawców nauki Chrystusa i znali dobrze Jego przykazanie miłości, które z góry wyklucza taki *modus operandi* w stosunku do błądzących bliźnich. Choćby się zdarzył jeden tylko fakt zbrodni dokonanej przez chrześcijanina w imię Chrystusa, to wystarczyłoby, żeby prosić o wybaczenie Boga i ludzkość. Zbrodnia popełniona w imię Chrystusa jest bowiem zawsze największą zbrodnią przeciw Chrystusowi. Jest rzeczą niesłychanie przygnębiającą, że chrześcijanie XV, XVI czy XVII w., skazujący swoich bliźnich na płonący stos, zrównali się w zbrodni z pogańskimi, rzymskimi prześladowcami, skazującymi na taką właśnie męczarnię starożytnych wyznawców Chrystusa. Znana badaczka historii starożytnej Ewa Wipszycka w swojej książce *O starożytności polemicznie* podaje następującą informację:

Ukrzyżowanie, stosowane szczególnie wobec niewolników, w prześladowaniach chrześcijan pojawia się raczej rzadko. Częściej palono ich na stosie. Skazanego po rozebraniu z szat przywiązywano (lub przybijano) do słupa i obkładano szczapami drewna, które następnie zapalano pochodniami. Była to tradycyjna kara wobec podpalaczy, stosowano ją jednak i przy innych przestępstwach (s. 165).

Zajmując taką, a nie inną postawę wobec zbrodni popełnianych przez fanatyków religijnych, historyk zobowiązany jest jednak do podjęcia próby pokazania „kulis” faktów, które miały miejsce, do odpowiedzi na zadane przez słynnego historyka niemieckiego – L. Rankego pytanie: „Wie es eigentlich geworden?”

Bez wątplenia, polowanie na czarownice, płonące stosy, tortury, wszystko to było czymś w rodzaju zbiorowej obsesji, która boleśnie zraniła całą Europę i ugodziła dotkliwie w chrześcijaństwo, będące przecież w istocie swojej religią miłości. Była to odrażająca masakra, za którą ponoszą odpowiedzialność chrześcijanie różnych wyznań, a przy tym (i to należy w tym właśnie opracowaniu szczególnie mocno podkreślić) przede wszystkim ludzie epoki nowożytnej, a nie średniowiecza. Jest rzeczą naprawdę bolesną przyznanie się do tego, że ową zbrodniczą obsesję z przekonaniem podniecali nie tyle przedstawiciele „ciemnego i fanatycznego tłumu”, ale przede wszystkim ludzie należący do elity intelektualnej tamtej epoki, tacy, jak np. wybitny prawnik i polityk angielski E. Coke, znany filozof i mąż stanu F. Bacon, uczony fizyk i chemik R. Boyle, prawnik, dyplomata i filozof Hugo Grotius, jeden z prekursorów nowożytnego materializmu T. Hobbes czy uważany powszechnie za wybitnego politycznego myśliciela i twórcę idei nowoczesnego państwa Jean Bodin, który napisał między innymi podręcznik dla prawników zatytułowany *Démonomanie* (1580), będący swojego rodzaju instruktarzem torturowania i mordowania czarownic. Nie od rzeczy będzie zacytować w tym miejscu słowa wielkiego mediewisty J. Huizingi:

Wiek XV można nazwać stuleciem prześladowania czarownic. Ten sam okres, który dla nas oznacza koniec średniowiecza i zwiastuje radosną perspektywę rozkwitającego humanizmu, ten sam okres przypieczętowany przez bullę *Summis desiderantes* z r. 1484 i dzieło teologów niemieckich J. Sprengera oraz H. Institoris pt. *Malleus maleficarum* (*Młot na czarownice*, 1487), systematyczne opracowanie rytuałów polowań na czarownice [...]. Ani

humanizm, ani reformacja nie oparły się temu szaleństwu; czyż to nie humanista Jean Bodin jeszcze w II połowie XVI w. dostarczał w swojej *Démonomanie* najobfitszej i najuczeńszej stawy dla szału prześladowań? Nowa epoka i nowa nauka nie odepchnęły od siebie potworności związanych z prześladowaniem czarownic. Tymczasem już w wieku XV pojawiły się znacznie bardziej umiarkowane poglądy na temat czarów niż te, które pod koniec XVI w. głosił lekarz Jan Wier (*Jesień średniowiecza*, s. 285).

Trudno jest dziś określić liczbę osób, które w ciągu kilku wieków skazano na stos za heretyckie poglądy, czary, czy też za zwyczajne kryminalne zbrodnie. Niektórzy publicyści, zaangażowani w propagandę antykatolicką bądź w ogóle antyreligijną, szacowali liczbę skazanych nawet na kilka milionów. Jest to liczba absurdalnie zawyżona i nie mająca żadnego oparcia w źródłach historycznych. Rzetelne badania współczesnych historyków wykazują, że ofiar skazanych na stos nie było więcej niż sto tysięcy (por. E. Wiśniowski, *Czarownic procesy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, kol. 762-763). Nie można poza tym zapominać o tym, że sama instytucja inkwizycji katolickiej powstała w specyficznych warunkach religijnych i społecznych. Była ona próbą obrony, którą w XII w. zastosował Kościół, jak też ówczesne państwo, przeciwko albigensom, inaczej katarom. Doktryna sekty katarów opierała się na manichejskiej, dualistycznej teorii dobra, identyfikowanego z duchem, i zła, personifikowanego przez materię. Między dobrem i złem toczy się odwieczna walka. Szczególnie widoczna jest ona w rozdzieranym przez te dwie moce człowieku. Kto chce się opowiedzieć za dobrem, musi odrzucić materię i wszystko, co się z nią wiąże. Taka postawa, konsekwentnie realizowana, prowadziła do kompletnej pogardy dla ciała ludzkiego, życia, małżeństwa, rodziny oraz wszelkich urządzeń społecznych i politycznych. Zasięg ruchu katarów (od gr. *katharós* – czysty) był bardzo wielki i praktycznie ogarnął prawie całą zachodnią Europę. Początkowo usiłowali ich nawracać i polemizować z nimi wybitni teologowie tamtych czasów, jak np. Piotr Czigodny, Bernard z Clairvaux czy Alanus z Lille. Wobec zupełnej nieskuteczności metod perswazyjnych zaczęto sięgać stopniowo po przymus zarówno kościelny, jak i świecki. W pierwszej fazie wprowadzania owego przymusu biskupi zdecydowanie sprzeciwiali się karze śmierci i torturom dla heretyków. Dopiero na synodzie w Tours (1163) ustalono określoną procedurę śledztwa kościelnego. Katarowie uznani za heretyków mieli być oddawani władzom świeckim (*brachium saeculare*), te zaś miały karać ich więzieniem i konfiskatą mienia. Karę śmierci przez spalenie na stosie historycy wiążą z dekretem Piotra Aragońskiego z 1197 r. Coraz większe sukcesy katarów spowodowały zorganizowanie przeciw nim przez papieństwo instytucji inkwizycji. Na mocy dekretu Lucjusza III biskupi mieli obowiązek wykrywania heretyków i przekazywania ich do ukarania władzy świeckiej. Rodzaj tej kary – spalenie na stosie – określony został przez cesarza Fryderyka II w 1224 r., choć w praktyce stosowano ją już nieco wcześniej. Papież Grzegorz IX włączył procedurę inkwizytorскую do prawa kanonicznego. Stopniowo zorganizowane specjalnie krucjaty wspomagane przez inkwizycję wykorzeniły kataryzm z Europy Zachodniej, chociaż ideowe odrzucenie poglądów z nim związanych nastąpiło przede wszystkim dzięki pokojowej,

systematycznej i akcentującej powrót do wartości ewangelicznych pracy zakonów żebraczych.

Należy zaznaczyć, że inkwizycja, która początkowo miała uzupełnić sądownictwo kościelne, wkrótce całkowicie wyparła sąd biskupi w odniesieniu do spraw katarów. Proces przebiegał według ściśle określonych reguł. Najpierw zachęcano do przyznania się oskarżonego o herezję do winy, a w konsekwencji do wyrzeczenia się błędnych poglądów. Jeśli oskarżony nie potrafił wykazać swojej niewinności, a jednocześnie nie przyznawał się do winy, poddawany był przesłuchaniu określanemu „wnikliwym”. Jeśli w wyniku takiego przesłuchania przyznał się do herezji, wyznaczano lżejszą lub cięższą karę. Najcięższą karą, jaką mógł wyznaczyć inkwizytor, było skazanie na dożywotnie uwięzienie, ukaranie tzw. *carcere perpetuo*. Od razu należy zaznaczyć, że nazwa „dożywotnie więzienie” jest w tym wypadku myląca, oznaczała bowiem skazanie na kilka z reguły lat więzienia, a nawet na krótki pobyt w domu krewnych, czy w danym mieście (L. Biały, s. 129). Formalne skazywanie na dożywocie jest dopiero wynalazkiem rewolucji francuskiej i zapisane zostało w wydanym w 1795 r. *Code des délits et des peines* (por. K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 1993, s. 293-294). Historycznych dowodów na to, że tak właśnie w średniowieczu rozumiano *ad carcerem perpetuum conicere* jest wiele. Kilkoma latami pobytu w Zamku Anioła skończyło się np. dożywocie Jana Falkenberga, skazanego *ad carcerem perpetuum* w 1417 r. przez Dominikańską Kapitułę Generalną za *Satyre* napisaną z poduszczenia Krzyżaków przeciw Polakom, a wzywającą chrześcijańskich władców do wytępienia polskiego narodu. Papież Marcin V zatwierdził wyrok. W 1424 r., po odwołaniu swoich błędów, Falkenberg był już wolny. Podobnie rzecz miała się z niejakim Henrykiem Czechem, który w 1429 r. otrzymał także (przy wielkiej pomocy merytorycznej dla krakowskiego sądu, wybitnego i bardzo światłego prawnika Stanisława ze Skarbimierza wyrok *ad carcerem perpetuum* za praktyki satanistyczne i szerzenie husytyzmu, a po kilku latach procesował się już, jako wolny człowiek, z niejakim Janem Popowskim, o czym świadczą akta sądu krakowskiego.

Niestety, nie zawsze tak łagodnie kończyły się procesy inkwizycyjne. Wobec jawnych heretyków, jeśli odmówili wyrzeczenia się błędnej nauki, albo dla tych, którzy po wyrzeczeniu się herezji byli wypuszczeni na wolność i raz jeszcze w nią popadli, władze świeckie stosowały karę spalenia na stosie.

Prawdą jest, że inkwizycja stosowała niekorzystną dla oskarżonego procedurę. Oskarżyciele pozostawali anonimowi, a oskarżony sam musiał dowodzić swojej niewinności, zgodnie ze stosowaną przez inkwizytorów zasadą, że „jesteś winien, dopóki nie udowodnisz, że jest inaczej”. Prawdą jest także, że oskarżyciele mogli być materialnie zainteresowani w donoszeniu na bliźnich, bowiem w razie ich skazania partycypowali w pozostawionym przez ofiary majątku.

Ale prawdą jest również, że jeśli oskarżony wypowiedział sakramentalne *mea culpa* i wyrzekł się przed inkwizycyjnym trybunałem swoich błędów, był natychmiast wolny. Czy możemy sobie wyobrazić taką sytuację w odniesieniu do totalitarnych dwudziestowiecznych trybunałów? Mimo dezaprobaty, jaką odczu-

wamy na myśl o inkwizycji, ścigającej ludzi za wyznawane poglądy, musimy się zgodzić z opinią, że stoi ona nieporównanie wyżej od tych trybunałów, które stosowały inkwizycyjną regułę: „Jesteś winien, dopóki nie udowodnisz, że jest inaczej”, ale w odróżnieniu od inkwizycji nie uwalniały, lecz okrutnie karały oskarżonego, nawet jeśli się przyznał do prawdziwej czy rzekomej winy i żałował zarzucanych mu czynów lub poglądów. Inkwizytorzy poza tym, bez względu na to jak byśmy ich dziś oceniali, skazywali ludzi za coś, co jawiło się im jako największe zło, które nie tylko godzi w doktrynę chrześcijańską, lecz także niszczy kompletnie struktury społeczne, gdy tymczasem inkwizytorzy XX w. skazywali na okrutną śmierć bądź więzienie ludzi, których jedyną winą było to, że urodzili się Żydami, Cyganami czy Polakami. Czy na tym ma polegać przewaga nowożytności nad „ciemnym” średniowieczem? Inkwizycja poza tym, jak stwierdzają to cytowani wcześniej historycy, ścigała bardzo często zwyczajnych kryminalistów, a także tych, którzy z racji swojej przynależności do określonych związków kultowych popełniali kryminalne występki i zbrodnie. Tak było w przypadku zwolenników różnych kultów satanistycznych.

Jeżeli we współczesnych Stanach Zjednoczonych (i nie tylko tam) policja odnotowuje kilkadziesiąt tysięcy rocznie kryminalnych przestępstw, w tym wiele zbrodni, porwań, wymuszeń, zranień i okaleczeń, popełnianych w związku ze sprawowanymi tajemnymi obrządkami satanistycznymi i innymi kultami w rodzaju „Dzieci Boga”, to nie należy sądzić, że średniowiecze było wolne od takich przestępstw. Przeciwnie. Mentalność ludzi tamtych czasów była o wiele bardziej skłonna do takich praktyk. Dziś nikt się nie dziwi, że kilka lat temu w Stanach Zjednoczonych postawiono przed sądem i skazano grupę satanistów, która dokonała rytualnej zbrodni na niemowlęciu, przeznaczonym zresztą przez matkę satanistkę na krwawą ofiarę. Nie należy się więc dziwić, że trybunały inkwizycyjne również ścigały podobne zbrodnie i surowo je karały. Była to po prostu obrona społeczeństwa przed poważnymi zagrożeniami. W wielu wypadkach inkwizytorzy byli ludźmi bardzo rozumnymi i ferując nawet wyroki skazujące, czynili to w ostateczności i z ogromną niechęcią. Oceniając ich czyny, nie wolno tracić z oczu perspektywy historycznej. Ci ludzie myśleli innymi kategoriami niż my. W przeciwieństwie do wielu współczesnych chrześcijan, oni brali dosłownie ostre słowa Chrystusa, który powiada:

Jeśli tedy twoje oko gorszy cię, to je wyłup [...]. A jeśli twoja ręka cię gorszy, odetnij ją [...]. Albowiem lepiej jest dla ciebie, aby zginął jeden z twoich członków, niżliby miało całe twoje ciało iść do piekła (Mt. 5,29 n.).

Ludzie średniowiecza uważali, że zgodnie z chrześcijańską hierarchią wartości ważne jest przede wszystkim zbawienie duszy. Ciało jest mniej ważne. Rozumowali mianowicie w następujący sposób: Być może straszna śmierć, jaką skazany heretyk lub zatwardziały zbrodniarz musi przyjąć, wyjedna mu u Boga to, co naprawdę się liczy, tzn. zbawienie wieczne. Może go uchroni przed czymś, co jest naprawdę najstraszniejsze – przed ogniem wiecznym, przed potwornym cierpieniem, które trwać będzie nie kilka minut, ale wiecznie. J. Huizinga w swojej cyto-

wanej już książce *Jesień średniowiecza* przytacza słowa typowego przedstawiciela średniowiecznego sposobu myślenia, jakim był żyjący na przełomie XIV/XV w. znany teolog Dionizy Rickel zwany Kartuzem, który we wstrząsający sposób maluje obraz mąk piekielnych, jakie cierpieć muszą potępienicy – oto nagi człowiek, powiada Kartuz, umieszczony zostaje w rozżarzonym do białości piecu. Straszliwie, niewyobrażalnie cierpi, krzyczy, wyje i nie może umrzeć. Nie może przestać cierpieć. Musi tak żyć i tak cierpieć, bez przerwy, na wieki, i ma ciągle ostrą świadomość, że ta potworna kara, ten nie do wyobrażenia ból nie skończy się nigdy (*op. cit.*, s. 256). Taki obraz piekła miał przed swoimi oczyma przeciętny średniowieczny inkwizytor. I mocno weń wierzył. Ludzi niewierzących w tej epoce, poza naprawdę nielicznymi przypadkami (por. Huizinga, *op. cit.*, s. 198), nie było. Człowiek niewierzący był w średniowieczu traktowany jak kaleka psychiczny, jak ktoś, kto nie uznaje oczywistości. Tak więc inkwizytor wierzył bez zastrzeżeń w takie piekło, jakie namalował Dionizy Kartuz. Wierzył też w to, że niepoprawnemu heretykowi, skazanemu z góry na to straszliwe potępienie, może pomóc, jeśli da mu szansę odpokutowania jego winy przez wielkie, ale w gruncie rzeczy bardzo krótkie cierpienie. Myślał – być może Pan Bóg, widząc tę straszliwą mękę grzesznika, zlituje się nad nim, a jego cierpienie przyjmie jako pokutę za popełnione zło.

I jeszcze jeden wzgląd sprawiał, że inkwizytor skazywał, bywało z bólem serca, ale konsekwentnie, przestępcę lub heretyka, a mianowicie wzgląd społeczny. Tomasz z Akwinu prezentuje swoje stanowisko na temat traktowania heretyków w sposób następujący:

Sługa Boży winien być uprzejmy, z łagodnością strofujący tych, co prawdzie się sprzeciwiają, w nadziei, że kiedyś da im Bóg pokutę do poznania prawdy [...]. Jeśli nie będzie się tolerowało heretyków, ale śmiercią karało, odbierze się im możliwość pokuty [...]. Na heretyków trzeba patrzeć z dwóch stron: pierwsze, ze strony ich samych; drugie, ze strony Kościoła. Ze strony heretyków: popełniają oni grzech, którym zasłużyli sobie nie tylko na to, by zostali karą ekskomuniki wykluczeni z Kościoła, lecz także usunięci ze świata karą śmierci. O wiele bowiem cięższą zbrodnią jest psuć wiarę, która daje życie dla duszy, niż fałszować pieniądze, które służą życiu doczesnemu. Skoro więc władcy świeccy od razu karzą fałszerzy pieniędzy i innych złoczyńców karą śmierci, tym bardziej heretyków można od razu, skoro tylko udowodni się im winę herezji, nie tylko ukarać kłątwą, ale także sprawiedliwie uśmiercić. Ze strony zaś Kościoła jest miłosierdzie troszczące się o nawrócenie błądzących; stosownie do nauki Apostoła, nie potępia ich od razu, lecz dopiero po pierwszym i drugim napomnieniu, po tym zaś, skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję w jego nawrócenie, a mając na uwadze zbawienie innych, Kościół karą kłątwy wyklucza go ze swojego łona i następnie zostawia sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci. Mówi przecież Hieronim: Trzeba odciąć zgangrenowane członki i usunąć z trzody parszywą owcę, aby nie zaraziło się całe ciało, nie zginęła cała trzoda (*Suma teologiczna 2^a 2^{ca}*, 11,3-4).

Wspomniany już Stanisław ze Skarbimierza, który przygotował *Consilia* dla procesu Henryka Czecha, powołuje się na cytowane słowa św. Tomasza i z pełnym przekonaniem je akceptuje, stwierdzając, że grzech należy potraktować ła-

godnie, jeżeli nie wiąże się ze zgorszeniem innych ludzi, ale gdy taki grzech zagraża zbawieniu i dobru wielu, jeśli stanowi niebezpieczeństwo dla wiary, jeśli wreszcie powoduje rozłam w państwie i niszczy pokój społeczny (wyraźna aluzja do husytyzmu), to wówczas należy zachować ostre środki, wykluczając sprawcę tego zła ze społeczeństwa (por. S. Wielgus, „*Consilia*” de Stanislas de Scarbimiria..., s. 168-169).

W świetle powyższych rozważań widać, że inkwizycja jest fenomenem bardzo złożonym i trudnym do jednoznacznej oceny, choć niezależnie od najrozmaitszych uwarunkowań, które ją wywołały i które jej towarzyszyły, stanowi plamę na historii chrześcijaństwa, winnego kierować się zawsze ponadczasowym, obowiązującym w każdej epoce i każdego człowieka wierzącego w Chrystusa przykazaniem miłości, zawsze i w każdych okolicznościach przebaczącej. W żadnym jednak wypadku inkwizycja nie może być argumentem służącym do degradowania średniowiecza przez współczesnego człowieka żyjącego przecież w epoce, która ma na sumieniu miliony razy większe zbrodnie.

Faktem jest, że średniowiecze to czas głodu i nędzy. Literatura tego okresu obsesyjnie marzy o jedzeniu i piciu. Ten motyw znajdujemy w każdej baśni, w legendach, żywotach świętych itp. Nawet kości ludzi średniowiecza mówią o tym, że ludzie ci byli w pełni, słabi i chorowici. Średniowiecze to czas nieurodzajów, zdarzających się co 4-3 lata, czas strasznych chorób, takich jak, gruźlica, trąd, gangreny, wrzody, guzy, egzemy, róża, jaglica i inne; czas kalectw, chorób nerwowych, a wreszcie zaraz dziesiątkujących Europę. Złe odżywianie, nieporadność medycyny i wielka umieralność niemowląt sprawiały, że przeciętna życia ludzkiego wynosiła wówczas 30 lat. Czterdziestoletniego człowieka dokumenty określają – „w podeszłym wieku”, a pięćdziesięcioletniego – „w wieku sędziwym”.

Kobieta zepchnięta jest na plan dalszy, szczególnie jednak dziecko. Dziecko w średniowieczu jakby nie istniało. Nie widać go wyraźnie ani w literaturze, ani w ikonografii z tego czasu. Dodajmy do tego ustawiczne wojny, napady, grabieże, morderstwa dokonywane przez różnych – obcych i rodzimych zbójców, od których roiły się lasy i drogi europejskie, a będziemy mieli pełny obraz tej epoki. Nic więc dziwnego, że człowiek średniowiecza, jak żaden inny, marzy o śmierci i o niebie. Życie doczesne było bowiem dla niego najczęściej prawdziwą drogą po cierniach. Nic dziwnego, że literatura średniowieczna tak wiele mówi o śmierci, eschatologii i znikomości ludzkiego ciała, o które nie warto zbyt zabiegać, skoro jest takie nietrwałe i przemieni się wkrótce w odrażającą zgniliznę. Najlepiej, choć w szokujący sposób, ten stosunek do doczesności i ludzkiego ciała wyraża makabryczna poezja tej epoki. Filip Ariès w swojej książce *Człowiek i śmierć* cytuje wśród wielu innych przykładów, fragment poezji Pierre’a de Nesson przedstawiający w ponurych barwach kres ludzkiego ciała:

Leży w tym brudzie, otoczony
zgnilizną, kałem z każdej strony,
w smrodzie, plwocinach, nieczystości.
Miejże na wszystko to baczenie...
Spójrz, jak z wewnętrznych dróg, kanałów,
Mazie cuchnące się pomału
Na zewnątrz ciała wydostają (*op. cit.*, s. 126)

J. Huizinga natomiast w swojej *Jesieni średniowiecza* cytuje słowa Odon z Cluny (XI w.), który medytując nad znikomością i zewnętrznością piękna ludzkiego ciała stwierdza:

Piękno ciała tkwi wyłącznie w skórze. Gdyby bowiem ludzie mogli zobaczyć, co się znajduje pod skórą, gdyby tak mogli ujrzeć wnętrze, jak to się opowiada o pewnym ostrowidzu z Boecji, zmierzłoby ich spoglądanie na kobiety. Ich powab składa się z flegmy i krwi, z wilgoci i żółci. Gdyby ktokolwiek zastanowił się, co ukrywa się w dziurkach od nosa, w gardle i w brzuchu, doszedłby do wniosku, że są tam tylko nieczystości. A jeżeli nie możemy nawet czubkiem palca dotknąć flegmy czy kału, jak przeto możemy pragnąć obejmować worek łajna (s. 171).

Myśl o śmierci i pogarda wobec doczesnego, tak bardzo nietrwałego i godnego politowania świata jest stałym refrenem wielu traktatów średniowiecznych, zwłaszcza ascetycznych, ale często także filozoficznych, skoro wielu myślicieli traktuje wówczas filozofię jako *ars moriendi* (sztukę umierania) wychodząc z założenia, że myśl o śmierci najlepiej uczy właściwego życia. Przykładem tego typu traktatów ascetycznych może być dzieło *De contemptu mundi* (*O wzgardzeniu światem*) Innocentego III, o którym Huizinga powiada, że był najszcześniejszym z polityków na Stolicy Piotrowej, uwikłanym z konieczności w całe morze doczesnych spraw, co nie przeszkodziło mu widzieć je i oceniać w skrajnie pesymistyczny sposób: „Któż kiedykolwiek chociażby jeden cały dzień spędził przyjemnie [...]. by nie zraniło go przy tym spojrzenie, dźwięk albo jakiś cios?”, pyta Innocenty. A zastanawiając się na losie kobiety-matki, powiada: „Poczyzna kobieta w nieczystości i smrodzie, rodzi w smutku i bólu, karmi z udręką i trudem, strzeże z obawą i strachem” (za: Huizinga, *Jesień...*, s. 172).

Pesymizm wielu autorów średniowiecznych w ocenie życia doczesnego, niechęć do ludzkiej miłości i przekonanie o znikomości ciała ludzkiego nie były jednak tak dominujące w mentalności ludzi tej epoki, jak to próbują w nas wmówić różni krytycy. Średniowiecze to czasy skrajności. Żyją wówczas asceci praktykujący tzw. dziką ascezę, biczownicy, pokutnicy, pustelnicy, ale także weseli, aż ponad miarę, goliardzi, trubadurzy sławiący ziemską miłość i rozpowszechniający poezję miłosną. To wtedy, jak przedstawiła to w swoim interesującym artykule H. Sawicka, działają tzw. trybunały miłosne i prowadzone są najróżniejsze gry miłosne. To przecież średniowiecze wytwarza szereg nieśmiertelnych historii miłosnych z opowieścią o Tristanie i Izoldzie na czele. To wtedy, obok poezji makabrycznej, pojawia się piękna poezja miłosna, jak np. znany i czytany powszechnie przez inteligencję średniowieczną *Romans o róży* Jana z Meun. Tak więc w epoce tej splatają się śmierć z życiem, pesymizm z radością, heroiczne cnoty z nikczemną zbrodnią, szlachetność z podłością, najwyższej klasy osiągnięcia intelektualne z kompletną głupotą, ekstaza duchowa z uwielbieniem fizyczności, przepych z niewyobrażalnym ubóstwem, wysublimowana pobożność ze sprośnymi obyczajami i bluźnierstwem, wstręt do ciała z przekonaniem o jego godności, skoro jest „mikrokosmosem” i skoro zmartwychstanie, programowe niechlujstwo i brud ascetów z wyjątkowo wielką troską o higienę ciała (większą nieporównanie niż w czasie

renesansu), wielka cześć dla duchownych z żywiołową nienawiścią skierowaną przeciw nim.

Święci średniowieczni, jak stwierdza Le Goff w swym dziele *Kultura średniowiecznej Europy*, mają nie tylko siedem darów duszy (przyjaźń, mądrość, zgoda, honor, potęga, bezpieczeństwo i radość), lecz także siedem darów ciała (uroda, zręczność, siła, swoboda, zdrowie, odczuwanie rozkoszy, długowieczność).

Czy owe skrajności są właściwe tylko dla epoki średniowiecza? Należy w to wątpić. Dostrzec je można bardzo łatwo w każdej innej epoce, łącznie z naszą.

Prawdą jest, że w średniowieczu Kościół miał wielki wpływ na społeczne i polityczne życie narodów europejskich. Zdecydowały o tym różne czynniki ideowe, jak np. koncepcja zwierzchnictwa władzy duchowej nad świecką, ale także ten prozaiczny fakt, że tylko Kościół był wówczas dobrze zorganizowaną instytucją i jako taki jedynie on mógł stabilizować życie społeczne i mógł pomagać w rządzeniu państwami, dysponując zastępami stosunkowo karnych i najlepiej w tej epoce wykształconych ludzi. To wszystko sprawiało, że w wielu dziedzinach życia średniowiecznej Europy Kościół był wprost zmuszony do przejmowania tych funkcji, które *par excellence* są domeną nowożytnego państwa. Zajmował się więc dyplomacją. Organizował szkoły i uniwersytety. Potrafił zachować, rozwinąć i przekazać społeczeństwom europejskim skarby kultury i nauki antycznej. Nauczał ludzi nie tylko wiary i moralności chrześcijańskiej, lecz także różnych rzemiosł, uprawy roli, hodowli bydła, sadownictwa, budowy domów, dróg, mostów, młynów itd., itd. W tych trudnych czasach zajmował miejsce państwa także jako organizator miłosierdzia i opieki zdrowotnej. Miał swoje listy biedaków, którym regularnie udzielał pomocy. Budował i utrzymywał szpitale, sierocińce, domy starców i hospicja dla podróżnych. Łagodził, jak mógł, obyczaje, zakazując pod karą ekskomuniki pojedynków, prowadzenia wojen w pewnych okresach roku kościelnego, napadania przez szlachtę na ludzi niższych stanów z bronią w ręku, traktowania pól chłopskich podczas polowań itp. Jedynie Kościół wybija się na tle tych wieków jako ostoja, zarówno materialna, jak i duchowa ludzkości. To Kościół opiekuje się różnego rodzaju potrzebującymi, wyzwala niewolników, wykupuje jeńców wojennych. Jedynie on przejmuje się biednymi, chorymi, sierotami i starcami. Kościół średniowieczny nawet na moment nie zapomina o tym, że jego królestwo nie jest z tego świata, ale sytuacja zmusza go do tego, żeby zajął się także doczesnością. Pamięta o tym, że Chrystusa należy odnajdywać w głodnych, spragnionych, uwięzionych, potrzebujących wsparcia i pomocy. W wiekach chaosu przejmuje niejako na siebie misję porządkowania i formowania świata. Będąc jedynym świadomym dziedzicem kultury rzymskiej, z konieczności staje się monopolistą nauki i sztuki. Dzięki Kościołowi przede wszystkim powstają w chrześcijańskiej, średniowiecznej Europie dzieła wielkie, które nie tylko równoważą, lecz znacznie przewyższają cienie średniowiecza, mówi się o nich nieustannie od kilku wieków. Powstają wspaniałe dzieła malarstwa, architektury i muzyki. Rozwijają się szkoły i uniwersytety, o których znaczeniu dla kultury europejskiej nie ma przecież sensu mówić, bo byłoby to banalne. Rozpowszechnia się odciążające ludzkie siły wyna-

lazki, takie np. jak młyn wodny, udoskonalony pług, wiatrak, podkowę i chomonto – które rewolucjonizuje transport, bo zwierzę może teraz ciągnąć ciężary piersią, a nie szyją. Upowszechnia się trójpolówkę, zastosowanie młynów wodnych do folusznictwa, urządzeń browarskich, kamieni szlifierskich, młotów do zgniatania kory dębowej. Rozpowszechnia się używanie tacek, kołowrotka i pięciu ogniw kinematycznych, tzn. śruby, koła, zapadki, koła zębatego, bloku oraz korby. Rozwija się produkcja szkła i papieru. Wprowadzenie weksla rewolucjonizuje finanse. Wprowadzenie cyfr wynalezionych przez Hindusów (Aryabhata, Brahmagupta, Bhaskara), a przejętych przez Europę od Arabów (stąd nazwa cyfry arabskie), szczególnie zaś zera – rewolucjonizuje matematykę.

Stawiany jest zarzut, że średniowiecze, a ściślej średniowieczny Kościół niszczył nauki przyrodnicze, że to już św. Augustyn mówi o nauce jako próżnej ciekawości odrywającej umysł od prawdziwych jego zadań, które polegają nie na liczeniu gwiazd i szukaniu ukrytych praw natury, lecz na poznaniu i miłości Boga; że to mnisi chrześcijańscy zamordowali znaną filozofię aleksandryjską Hypatię; że to Justynian, wychodząc z założeń chrześcijańskich, zamknął w r. 529 Akademię Platónską w Atenach po tysiącu lat jej istnienia.

Ale nie dodaje się, że nauka, o której w ten sposób mówi św. Augustyn, to astrologia, która w swoich założeniach jest nie do przyjęcia zarówno przez wiarę chrześcijańską, jak i prawdziwą naukę; nie wspomina się tego, co myśliciel ten pisał w swoim bardzo ważnym traktacie *De doctrina christiana* na temat ogromnej użyteczności nauk świeckich (wiedzy naturalnej, matematyki, muzyki, dialektyki, retoryki i innych), które porównał do bogactw, jakie Żydzi zabrali Egipcjanom, by zrobić z nich lepszy użytek (por. S. Wielgus, *Badania*, s. 270).

Nie mówi się, że Akademia Ateńska, mimo prawdziwej czci dla nauki hellenickiej, w czasach Justyniana była na wskroś przesiąknięta magią i okultyzmem, które miały wybitnie destrukcyjny wpływ na rozwój nauki, a zamknięcie jej nastąpiło na skutek tego, że cesarz przestał płacić pensje pracownikom tej szkoły. Zapomina się, że zdarzenie z Hypatią miało mniej więcej tyle wspólnego z jej wiedzą naukową, co wygnanie Einsteina z Niemiec z teorią względności. Powtarza się od wieków ustaloną opinię, że średniowieczna nauka nie była wolna, że ograniczała się w zasadzie do teologii i do skrępowanej przez teologię filozofii, pozostającej pod ustawiczną presją dogmatów chrześcijańskich, czego wyrazem ma być znana dewiza przypisywana Piotrowi Damiani – *philosophia ancilla theologia* (filozofia służebnicą teologii).

Odpowiadając na tak sformułowany zarzut, należy raz jeszcze cierpliwie wyjaśnić, że w olbrzymiej liczbie dzieł średniowiecznych (napisanych prawie bez wyjątku przez duchownych) z zakresu logiki, przyrody, astronomii, medycyny, matematyki, prawa i wielu innych nie znajdzie się nie tylko jakichkolwiek treści teologicznych, ale nawet jednej wzmianki o Bogu (Roger Bacon skarży się nawet, że „wszystko w prawie cywilnym ma charakter świecki”, za: J. Le Goff, *Inteligencja*, s. 135). Co więcej, wiele dzieł średniowiecznych *stricto* teologicznych, jak np. pewne komentarze biblijne jest po prostu prawdziwymi encyklopediami, zawiera-

jącymi usystematyzowane i bardzo obszerne wiadomości z dosłownie wszystkich dziedzin ówczesnej nauki. Za przykład mogą posłużyć komentarze do *Genesis* Henryka z Hesji (Langenstein) oraz Stanisława z Zawady (por. S. Wielgus, *Średniowieczna ...*, s. 114 i n.). Należy także zwrócić uwagę na fakt, że to nie średniowieczny Piotr Damiani, lecz starożytni uczeni – Filon z Aleksandrii i Klemens Aleksandryjski pierwsi zastosowali i rozpowszechnili zasadę: *philosophia ancilla theologia*.

Czy istotnie nauka średniowieczna pozbawiona była wolności? Źródła z zakresu filozofii średniowiecznej niedwuznacznie wskazują na to, że uczeni tego czasu traktowali prawdziwe problemy filozoficzne w sposób obiektywny, niezależny i według naukowych (jak na owe czasy) metod. Nie można zapominać o tym, że myślenie ludzi średniowiecza i prowadzenie badań było z zasady całkowicie wolne, bardziej wolne niż myślenie i twórczość wielu uczonych XX w., skutych wymaganiami różnych ideologii i partii, nie mogących sobie pozwolić na wyrażenie własnych poglądów z obawy, że będą posądzeni o swoistą herezję, co może mieć dotkliwie skutki praktyczne.

Zakrawało wprost na surrealistyczny żart, gdy ideologowie komunizmu, którzy przez dziesięciolecia dławili wolność uczonych za pomocą cenzury, policji, rewizji, zakazów poruszania się w kraju i wyjazdów zagranicznych, a nawet więzienia, gdy ci ideologowie rozdierali szaty (a niektórzy z nich nadal to czynią) nad „skrępowaną” przez Kościół naukę średniowieczną.

Uczeni średniowieczni tymczasem byli nieporównanie wolniejsi niż wielu uczonych współczesnych. Przekraczali granice, kiedy chcieli i bez żadnych paszportów. Wędrowali po całej Europie, aby słuchać wykładów i dyskutować we wspólnym dla całej ówczesnej inteligencji języku. Mimo nieporównanie trudniejszych możliwości komunikowania, wymieniali szybko swoje dzieła, naukowe poglądy i idee. Świadczą o tym ich biblioteki, zachowane jeszcze w różnych miastach europejskich. To przecież średniowieczny papież Innocenty III na pytanie, czy jakiś wierzący, który na podstawie lepszego rozeznania rzeczy nie chce się zgodzić z rozkazem przełożonego, winien być za to ukarany, odpowiedział: „Wszystko, co nie dzieje się z przekonania jest grzechem; i to, co przeciwko sumieniu się dzieje, zasługuje na piekło. Nie wolno przeciw Bogu słuchać sędziego, lecz raczej trzeba się w takim razie poddać ekskomunice niż ustąpić” (*Corpus iuris canonici* II 286). Powyższa wypowiedź jest wyraźnym usankcjonowaniem subiektywnego sumienia, za którego głosem człowiek ma obowiązek iść. Jeżeli mimo takich deklaracji władzy kościelnej, człowiek średniowieczny nie czynił zbyt wielkiego użytku ze swojej wolności, jeżeli przyjmował z góry pewne założenia teologiczne, to nie dlatego, że oddziaływał na niego przymus zewnętrzny, lecz dlatego, że podstawowe prawdy religijne uważał za rzecz tak oczywistą, jak fakt istnienia własnego bądź fakt istnienia otaczającego go świata.

Każda epoka ma swoje światopoglądy i w każdej z nich ludzie uwzględniali, świadomie lub nieświadomie, ideologiczne uwarunkowania swoich czasów. Również współczesny filozof jest dzieckiem swojego wieku, uwzględniającym cały

jego ideowy bagaż. Godny uwagi i ubolewania zarazem jest fakt, że to nie tylko w średniowieczu, lecz właśnie w późniejszych epokach (poczynając od renesansu) chlubiących się wolnością prześladowano uczonych za ich poglądy. To przecież w epoce renesansu spalono na stosie, jak już o tym była mowa, Serveta i Giordano Bruno, a Galileusza i Campanellę prześladowano w wieku XVII, szczytującym się słusznie racjonalizmem kartezjańskim, spinozjańskim itp.

Nazwisko Galileusza, wielokrotnie już wspomnianego w tym opracowaniu, stało się przy tym swojego rodzaju symbolem „uciśnionej” przez Kościół nauki. Jak stwierdza Walter Brandmüller w swojej książce: *Galilei und Kirche oder Das Recht auf Irrtum* (1982), przez kilka ostatnich wieków rozpowszechnia się ciągle tezę o rzekomym konflikcie, jaki występuje między wolnością badań naukowych, i w ogóle nauką, z jednej strony – a wiarą religijną i Kościołem katolickim z drugiej strony. Przy czym Galileusz traktowany jest jako personifikacja wolności, postępu i nowoczesności, Kościół natomiast jako personifikacja skostniałego dogmatyzmu, skrępowanego myślenia i obskurantyzmu (s. 9).

Sprawa Galileusza wróciła niejako na scenę publiczną w ostatnich latach w związku z jego rehabilitacją, dokonaną przez Ojca św. Jana Pawła II w dniu 30 października 1992 r. Można stwierdzić z całym przekonaniem, że sprawa Galileusza nigdy nie upoważniała do wygłaszania tezy, którą przytacza W. Brandmüller. Nigdy nie było i nie ma teraz sprzeczności między nauką a religią chrześcijańską. Nikomu nie udało się takiej sprzeczności wykazać. Jeśli istniały konflikty między nauką a religią, to zawsze następowały one wskutek tego, że któraś z nich w nieuprawniony sposób wkraczała na obszar drugiej. *Biblia* jest dla chrześcijan autorytetem jedynie w sprawach wiary religijnej i moralności, nie zaś w sprawach zoologii, astronomii, matematyki czy medycyny. Jeśli ktoś zwalczał naukowe poglądy Galileusza, odwołując się do wiedzy astronomicznej zawartej w *Biblii*, to czynił to w sposób nieuprawniony i dlatego Jan Paweł II rehabilitował Galileusza. Papież stwierdził, że Galileusz wyprzedził swoją epokę i niejako wyznaczył kierunek rozwoju biblistyki. Sam był człowiekiem głęboko wierzącym, a do Benedetto Castellego napisał znamienne słowa: „Choć *Pismo św.* nie może się mylić – może się mylić i to na wiele sposobów ten, kto je interpretuje”. Nie bądźmy jednak zbyt surowi dla tych, którzy nie mogli zrozumieć Galileusza. Po prostu byli ludźmi swojej epoki. Historyk doskonale to rozumie. Nawiasem mówiąc ludzie oświeceni z XVII w., jak np. kardynał Bellarmin i papież Urban VIII, nie mieli żadnych uprzedzeń do teorii kopernikańskiej. Owszem, popierali badania naukowe. Kościół zwracał się z prośbą do Galileusza, by ten trzymał się postawy naukowej i nie przekształcał hipotez naukowych w dogmaty religijne. Tak naprawdę, to Kościół w czasach Bellarmina i Galileusza, mając świadomość, że najgorszym zagrożeniem, zarówno dla chrześcijaństwa, jak i samego człowieka, jest idealizm, który dla wymyślonych przez siebie fikcji poświęca konkretną ludzką jednostkę, ten Kościół bronił przede wszystkim arystotelizmu jako najbardziej racjonalnego i realistycznego ujęcia rzeczywistości. Trzeba mocno podkreślić, że rodząca się wiedza galileuszowska nie miała w swoim wyraźnym programie wojny z dogma-

tami wiary i z doktryną katolicką, lecz cały impet swojej niechęci kierowała na arystotelizm, czerpiąc swoje uzasadnienie ze starożytnej mitologii hermetycznej i okultystycznej oraz z magii i alchemii odrodzeniowej. To, że mimo takiej genezy nauka Galileusza przyniosła rozwój dyscyplin matematyczno-przyrodniczych, bierze się z odrzucenia przez niego arystotelesowskiej fizyki jakościowej, która, jak była już o tym mowa, stanowiła fałszywy trop w nauce. Wracając do genezy konfliktu: Galileusz – Kościół, należy stwierdzić, że groźba nieuprawnionego wkraczania religii katolickiej w sferę nauki już od dawna nie istnieje. Dobrze by było, gdyby także poszczególne nauki nie próbowały zastępować religii i wyciągać wniosków, do których nie są uprawnione, zastępować religii przedmiotem, jakim się zajmują, ani też metodami badawczymi, którymi się posługują. Takie metodologiczne błędy popełniane były przez wielu uczonych z całkiem świeżych czasów. Rzeczywistość, w jakiej żyjemy, jest tak bogata, że dla ogarnięcia jej i zrozumienia nie wystarcza pozytywistyczny model nauki, odpowiadający na pytanie „Jak jest?”, lecz konieczny wydaje się powrót do starych antycznych, naukotwórczych pytań – „Dlaczego?” i „Po co?”. Należy chyba zadawać w dzisiejszych badaniach naukowych te właśnie pytania, aby zamiast dobra nie przyniosły one współczesnemu człowiekowi zagłady. Nie istnieje światopogląd naukowy *sensu stricto*. To była jedna z wielu fikcji marksistowskich. Każdy człowiek czerpie odpowiedź na podstawowe, dręczące go egzystencjalne pytania z wielu źródeł, na pewno nie z samej tylko nauki. W bardzo wielu przypadkach także z religii, której dziś potrzebuje tak samo jak w średniowieczu. I nie chodzi tu tylko o ludzi niewykształconych. W jednym z numerów „Spraw Nauki” zamieszczono interesującą anegdotę, której autorem miał być E. von Bruecke. Jego zdaniem „teologia to taka dama, bez której współczesny biolog nie może żyć, ale z którą wstydzi się publicznie pokazać”. Średniowieczny uczony był roztropniejszy i szczerzy, po prostu się jej nie wstydził (por. S. Wielgus, *Sama nauka nie wystarcza*, s. 13-14).

Wydaje się, że właściwym zakończeniem dla rozważań na temat – jakie naprawdę było średniowiecze? – będą słowa L. Génicota, który rakapitułuje ciągnące się od lat polemiki w sposób następujący:

Okresy historyczne następują jeden po drugim, lecz nie unicestwiają się. Każdy z nich dziedziczy coś po tych, co go poprzedziły, a żaden nie burzy wszystkich osiągnięć poprzedników. Czasy nowożytne zajęły miejsce średniowiecza, lecz nie zepchnęły go w nicość. Między tymi epokami nie było przerwy w łączności. Można raczej mówić o zmianie perspektywy, o odwróceniu skali wartości, same jednak składniki niewiele się zmieniają. Te same są mniej więcej granice polityczne, języki narodowe, te same absolutyzmy władców tu i ówdzie mniej lub więcej złagodzone – wskutek oporu poddanych. Nie zmienia się gospodarka, handel. Te same rodzaje literackie, ta sama technika malarstwa olejnego, uniwersytety, kierownicza rola papieżstwa, pomocnicza zakonów, chrystianizm. Dzieła, sztuka, pojęcia, idee, społeczności – wykute i stworzone w średniowieczu, przetrwały do dziś i nic nie zapowiada ich zmiernych (L. Génicot, *Powstaje nowy świat*, Warszawa 1964, s. 259).

Bibliografia

- Alcalá A. y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, New York 1983, Barcelona 1984.
- Ariès Ph., *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992.
- Bennassar B., *L'Inquisition espagnole. XV^e - XIX^e siècle*, Paris 1979.
- Biały L., *Dzieje inkwizycji hiszpańskiej*, Warszawa 1989.
- Birkenmajer A., *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie”, 20(1922), s. 129-210. Przedruk: „Studia Copernicana”, 1(1970), s. 405-486.
- Brandmüller W., *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum*, Regensburg 1982.
- Caro Baroja J., *The World of the Witches*, Chicago 1975.
- Chaunu P., *Czas reform*, Warszawa 1989.
- Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, Warszawa 1960.
- Dawson Ch., *Religia i kultura*, Warszawa 1958.
- *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958.
- *Szkice o kulturze średniowiecznej*, Warszawa 1966.
- Franceschini E., *Leonardo Bruni e il „Vetus Interpres” dell Etica a Nicomaco*, [w:] *Medioevo e Rinascimento – Studi in onore di B. Nardi*, I, Firenze 1955, s. 297-319.
- Génicot L., *Powstaje nowy świat*, Warszawa 1964.
- Grabmann M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Graz 1957.
- *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926 (I), 1936 (II), 1956 (III).
- Henningsen G., *The witches' advocate: Basque witchcraft and the Spanish inquisition, 1609-1614*, University of Nevada Reno (Nevada), 1980. Tłum. hiszpańskie: *El abogado de las brujes. Brujería vasca e Inquisición*, Madrid 1983. Tłum. włoskie: *L'avvocato delle streghe* (Garzanti Editore).
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992.
- Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, pod redakcją J. Kellera, Warszawa 1973.
- Knowles M. D., Obolensky D., *Historia Kościoła 600-1500*, t. 2, Warszawa 1988.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.
- *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986.
- T. Lucretius Caro, *O naturze rzeczy*, Warszawa 1994.
- Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974.
- O inkwizycji inaczej*, „Znaki Czasu” 18(1990), s. 315-318.
- Putek J., *Mroki średniowiecza*, Kraków 1966.
- Romeo G., *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990 (Sansoni Editore).
- Sawecka H., *Legenda i prawda o trybunałach miłosnych w średniowieczu*, [w:] *Acta Mediaevalia* 3(1978), s. 157-166.
- Socci A., *Giordano i Galileusz od słabej strony*, „Il Sabato” (18 I 1992). Tłum: „Rycerz Niepokalanej”, nr 7-8 (1993), s. 203-205.
- Southern R. W., *Kształtowanie średniowiecza*, Warszawa 1970.
- Sójka-Zielińska K., *Historia prawa*, wyd. IV, Warszawa 1993.
- Swieżawski S., *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 1983.
- *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. 1-6, Warszawa 1974-1983.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1983.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15 (*Wiara i nadzieja*), Londyn „Veritas” 1966, tłum. P. Betch.
- Wielgus S., Edycja kwestii: *Utrum omnis assertio alicui veritati catholicae repugnans, haeretica sit censenda* z *Quaestiones super Matthaeum* Mikołaja z Dinkelsbühl, zawierającej jego pogląd w sprawie *Satyry* Jana Falkenberga, „Acta Mediaevalia” 4(1983), s. 5-58.
- *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.
- *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce*, Lublin 1990.

- *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblijstka polska*, Lublin 1992.
 - „*Consilia*” de Stanislas de Scarbimiria contre l’astrologue Henri Bohemus, „*Studia Mediewistyczne*” 25,1(1988), s. 145-172.
 - *Les sciences au service de l’exégèse biblique du moyen âge*, „*Studia Mediewistyczne*” 26,2(1990), s. 45-53.
 - *Sama nauka nie wystarcza* (wywiad), „*Sprawy Nauki*” 5(1993), s. 13-15.
- Wipszycka E., *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994
- Wiśniowski E., *Czarownic procesy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 762-763.
- Yates F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, London Routledge Chicago Univ. of Chicago P. 1978.
- *The occult philosophy in the Elizabethan age*, London Routledge and Kegan Paul 1979.
 - *Lull and Bruno: collected essays*, London; Boston: Routledge and Kegan Paul 1982.
 - *Collected essays*, London Routledge and Kegan Paul 1982 (vol. 1), 1983 (vol. 2).
 - *Renaissance and reform: the Italian contribution*, London; Boston: Routledge and Kegan Paul 1983.
 - *Ideas and ideals in the North European renaissance*, London; Boston: Routledge and Kegan Paul 1984.