

ABELARD I HELOIZA

Etienne Gilson *Abelard i Heloiza*,
przeł. A. Podsiad, PAX, Warszawa 2000, 221 s.

Książka stanowi zapis treści wykładów wygłoszonych przez autora w College de France w roku 1937. Pierwsze wydanie francuskie (jak i jego polski przekład z 1956 roku) nosiło podtytuł „Średniowieczne początki humanizmu”. Zgodnie z relacją samego autora, na historię Abelarda i Heloizy natknął się on niejako przypadkiem – celem jego wykładów było bowiem rozpoznanie ideologicznego krajobrazu średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem elementów zapowiadających nową epokę. Wymagało to oczywiście zajęcia się osobą Abelarda. W toku badania jego dorobku okazało się jednak, że to historia związku Abelarda z Heloizą stanowi właściwy „kamień probierczy dla przyjętych poglądów na średniowiecze i odrodzenie, pozwalając docenić ich wartość” (*Abelard i Heloiza*, Warszawa 2000, s. 5).

Gilson pragnie, zgodnie ze wstępną deklaracją, rozpatrywać zaplecze ideologiczne historii Abelarda i Heloizy, wpisując swe rozważania w szerokie spektrum tego, co nazywa „humanizmem średniowiecznym”. „Humanizm” jest terminem opisującym całość życia duchowego humanisty. Temat obejmuje więc z konieczności coś znacznie szerszego, niż strukturę konieczną, by wizja opowieści o Abelardzie i Heloizie nie straciła spójności – albo sensu. Pierwszym założeniem jest więc, że można i należy nadać opowieści sens ideologiczny – by ją zrozumieć. Gilson zamierza odtworzyć postawy aktorów dramatu w dwojaki sposób. Po pierwsze, rekonstrukcji podlegać mają idee, ożywiające oboje bohaterów, po drugie zaś – ich punkty widzenia oparte na rozumieniu tych idei, bowiem zdaniem autora nie może ulegać wątpliwości, że właśnie idee determinowały stanowiska Abelarda i Heloizy w całej historii. Jest to wedle Gilsona ujęcie nowe i oryginalne acz, jak się z góry zastrzega, bynajmniej nie ostateczne.

Niespójność idei spajającej – ten przede wszystkim zarzut można postawić po lekturze książki. Z jednej strony, ma ona pokazać relację bohaterów symetrycznie. Stąd też Heloiza występuje (pominąwszy kilka momentów wątpliwych) nie jako przypadkowy przedmiot namiętności i przyczyna niedoli Abelarda czy też

feministka *avant la lettre*, ale jako pełnoprawna uczestniczka rozgrywki pomiędzy kochankami. Przedmiotem analizy jest przede wszystkim wzajemna relacja bohaterów, nie zaś życie emocjonalne jednego z nich, ze sprowadzeniem drugiego do roli jednego ze stałych warunków brzegowych. Gilson trwa konsekwentnie przy zrównoważonym opisie historii, sprawiedliwie na ogół rozkładając akcenty. Jest to bez wątpienia dobra metoda realizacji celu, który przyświeca całości pracy Gilsona. Celem owym jest odtworzenie opowieści o miłości Abelarda i Heloizy w sposób obiektywny – zgodnie z prawdą. Teza, że czynniki natury ideologicznej działające w całej historii powinny zostać wykryte i ujawnione, nie jest tylko pomysłem na kolejne, twórcze opracowanie znanego tematu. Opiera się ona na gruntownych badaniach zarówno odpowiednich tekstów źródłowych (przede wszystkim *Historiae calamitatum* i zachowanej korespondencji bohaterów), jak i obszernej literatury przedmiotu. Ze studiów swoich wyniósł Gilson przeświadczenie, że to „przekonania doktrynalne obojga kochanków” tworzą „razem z namiętnościami czysto ludzkimi, które się w nich rozpalają, kościec tej historii” (s. 8). Wbrew jednak powyższemu cytawowi, sugerującemu co najmniej równą wagę namiętności i doktryny jako elementów podlegających analizie, autor przyznał zdecydowany prymat tej drugiej. Jest to skądinąd naturalne, skoro dopiero poglądy filozoficzne i teologiczne przenikające stosunki między kochankami nadawały im sens i organizowały amorficzną rzeczywistość ludzkiej arcyłudzkiej emocji w zorganizowaną strukturę rodzącego się średniowiecznego humanizmu. Metoda Gilsona zakłada, że prawda zastygła w ideologii, zachowana dość wiernie, by czytelnik mógł poznać ją samą, niezmienną, wiernie świadczącą.

Nietrudno jednak z drugiej strony dostrzec, że to prawda właśnie odpowiada za niespójność doskonale skądinąd przemyślanej koncepcji. Wraz z autorem książki wkraczamy w środowisko ludzi określanych niekiedy jako klerkowie (*clerics*), jak i w zawierający się w nim nieco węższy świat ludzi uczonych. Warto przy tej okazji, dla odnowienia intuicji co do reguł rządzących tym specyficznym kręgiem, wrócić do opracowań, takich jak choćby *Inteligencja w wiekach średnich* Jacques’a LeGoffa. Książka ta, ustępując skądinąd dziełu Gilsona pod wieloma względami – na czele z urodą języka, co daje się odczuć zarówno w lekturze oryginału, jak i w przekładzie – zwraca uwagę na jeden punkt, który autor *Abelarda i Heloizy* zlekceważył niemal zupełnie. Nie na darmo klerkowie to przede wszystkim *litterati*. Ich świat – o ileż bardziej świat uczonych! – to świat książek. Uczony żyje dzięki księgom – jest z nimi związany emocjonalnie, przede wszystkim jednak instytucjonalnie. To księga określa przynależność człowieka do magicznego świata średniowiecznego uniwersytetu – księga i umiejętność czerpania z niej treści. Czerpanie to było – bardziej niż w jakiegokolwiek innej epoce – przede wszystkim wchłanianiem. Uczony przejmował nie tylko to, co dziś określilibyśmy jako treść – przejmował też nadaną jej formę, nie dysponował bowiem żadną alternatywą, jeżeli chciał oswoić treść.

Wszystko powyższe należy do podręcznikowej wiedzy o średniowiecznej recepcji kultury antycznej, który to proces był rzecz jasna kluczowy dla narodzin

humanizmu i Odrodzenia. Tym bardziej jednak warto podchodzić ostrożnie do średniowiecznych tekstów zawierających odwołania do antycznych i wczesnochrześcijańskich tradycji. Słowo jest bowiem w takich razach zaciekłym wrogiem badacza. Owszem – można, opierając się o przekazy słowne, ustalić fakty w rozumieniu tradycyjnej historiografii – o ile dysponujemy jakąś metodą kontroli znaczenia słów. Przedmiotem badania Gilsona są jednak nie twarde fakty, lecz subtelne przeżycia wewnętrzne, do których dostępu bronią słowa. Jeśli nie żądamy faktów, lecz rekonstruujemy stan podmiotu operującego słowem, warto założyć – dla dobra jakości wyniku – że nie jest ono medium w pełni odpowiedzialnym. Zwłaszcza gdy jego treść była niejako zadana, gdy przyniosło swoje znaczenie bez żadnej definicji, a okazało się środkiem wyrazu jedynie dostępnym.

Gilson tymczasem szuka w słowach prawdy. Jak sam mówi, nie ma w jego rekonstrukcji niczego, czego nie mógłby przyjąć każdy, kto opiera się na zachowanych tekstach (s. 144). Jego bohaterowie to ludzie w swojej epoce najbardziej żyłci z księgami, najmniej krytyczni wobec tego, co można z nich odczytać. Używają oni słów potężnych; nabrzmiałych znaczeniem. Nawiasem mówiąc, już to samo świadczy, jak wielka musiała być emocja domagająca się takiego wyrazu – lub też przynajmniej, jak wielcy byli ludzie taki dający wyraz swym emocjom. Czy ów styl wysoki – stosowany do przedmiotu tak w ówczesnych pojęciach lichego – traktować jako rozpaczliwą próbę nazwania rzeczy nowej, czy też jako zadowalający efekt poszukiwania odpowiedniego do przedmiotu środka wyrazu – to już rzecz interpretacji. Gilson opowiada się za drugim wariantem. Bierze słowa jako wyraz rzeczywistych odczuć bohaterów i nie uwzględnia w ogóle możliwej rozbieżności sensu słowa w danym użyciu i jego sensu całościowego, wrośniętego w świat kultury. Otrzymujemy więc prawdę, której Gilson w słowach szukał i w słowach znalazł. Dlatego też czytamy obszernie fragmenty dzieł Abelarda pisanych z myślą o księni Parakletu i listów Heloizy do ukochanego. Wypowiedzi, które mają wyrażać prawdę ich relacji, które zatem stanowią cel poszukiwania. Dalej kwestii nie drażymy – cel jest osiągnięty.

Świat słów, w którym z konieczności zamyka nas przyjęta przez Gilsona metoda analizy, nie jest z pewnością krainą swojską i bezpieczną. Język myśli Abelarda i Heloizy nie jest naszym językiem – zagubiliśmy nie tylko umiejętność jego używania, ale – o ile można rozdzielić te dwa pojęcia – także i rozumienia. Tym większa zasługa autora, który wprowadza nas w ten świat słów – nieoczywistych i obcych, – z niezwykłą maestrią, od której zdążyliśmy już w nowoczesnej historiografii odwyknąć. Jako że słowa mają dla niego wagę nie tylko jako wyraz emocji, figura stanu rzeczy opisywalnego w kategoriach intersubiektywnych i obiektywnych, odtworzenie ich systemu daje w efekcie obraz o wielkiej sile oddziaływania, przydanej mu wbrew naszemu konwencjonalistycznemu przyzwyczajeniu. Słowa są elementem konstrukcyjnym świata życia bohaterów – jego jedynym twórcyem – są więc dzięki temu rzeczywiście prawdziwe, skoro prawdziwe było ich życie. Znikają Abelard i Heloiza – niewiele zarezerwował sobie miejsca we własnym świecie. Zamiast nich pojawiają się ich typy. Widzimy Hieroni-

ma i Marcellę, w tle Seneka, za nim Kornelia – postaci ze świata, który przywykliśmy uważać za wytwór naszego, za rzeczywistość o tyle tylko realną, o ile zaczerpnie substancjalności od tego, co dla nas rzeczywiste. Dla nas Kornelia to za ledwie dźwięk, to wiązka sensów, dla których nie znajdujemy już zastosowania. Te same sensory obsługujemy innymi słowami, wiążemy je w inne struktury – my nie znamy Kornelii i prawdy o Kornelii. Przyjmujemy, by wyjaśnić historyczną zmienność języka, że ktoś obcy wypowiedział kiedyś taką prawdę w czasach, gdy była prawdą. Jego prawda nas nie wiąże, nie musimy godzić jej z naszą – możemy więc zapomnieć o Kornelii, której nie włączamy w zakres naszych zainteresowań. Interesująca jest dla nas natomiast Heloiza i jest prawda o Heloizie. Nie widzimy interferencji pomiędzy Kornelią a Heloizą – bo tylko jednej z nich gotowi jesteśmy przyznać cechę realności.

Takiemu rozumowaniu Gilson próbuje zaprzeczyć. Słowami samej Heloizy zmusza nas do uznania, że nie ma tu dwóch różnych prawd. Heloiza jest Marcellą – Abelard jest Hieronimem. Realność ich – nie jako postaci historycznych czy literackich, ale jako konkretnych osób, jest realnością zapośredniczoną przez doskonale zinternalizowany świat tego, co my przywykliśmy uważać za fikcję. Prawda jest nią w świecie myśli – formą świata myśli jest słowo. Nie można jednak zapominać, że dla Abelarda i Heloizą jest to być może słowo cudze.

W momencie, w którym pojawia się konieczność odczytania alegorii, analiza Gilsona wykracza poza materiał źródłowy, jak i poza własną przenikliwość. Ile było prawdy między Abelardem i Heloizą – ile może być prawdy między mężczyzną i kobietą? Szukając prawdy, szukamy intuicyjnie odniesienia do tego, co uznajemy za obiektywne i ze względu na swą obiektywność wiążące. Etienne Gilson uznał za obiektywną rzeczywistość wzorzec relacji, zaczerpnięty z języka kochanków – który to wzorzec oboje starali się, zgodnie z wynikami jego badań – wcielić w życie. Jest to w pewien sposób naturalne, jako że wzorzec ów – uznawany za ponadczasowy, funkcjonujący w kulturze jako źródło metafor o niemal nieograniczonej nośności – zawarty jest w wielkiej ilości dostępnych źródeł, tych samych, z których przejęli go Abelard i Heloiza. Wydaje się więc łatwiej, bardziej bezpośrednio dostępny. Znamy Pismo Święte, możemy znać pisma Seneki, dramaty Lukana, listy świętego Hieronima. Jeśli, jak pisałam powyżej, nie ma już w naszym kulturowym zapleczu dość miejsca, by traktować te teksty jako bezpośrednio źródła naszego życia wewnętrznego, by traktować je emocjonalnie, możemy przynajmniej podjąć wysiłek odwołania się do tego, co daje się intelektualnie zinternalizować. Dysponując inną niż Abelard i Heloiza wrażliwością, możemy mówić sobie, że mamy ten sam – albo możliwie zbliżony – zasób wiedzy, możemy więc odtworzyć pojęciowo wzorzec ich relacji. Gilson zdaje się robić wszystko, by nam to zadanie ułatwić. Stara się przybliżyć nam typy, za którymi kryją się Abelard i Heloiza, jakby chciał sprawić, byśmy i my uznali ich prawdę.

Charakterystyczne jest, że każda ze stron opisywanej relacji stara się ocalić to, co w drugiej uważa za prawdziwe: mistrza duchowej doskonałości czy grzeszną niedyś, dziś żałującą pokutnicę. Jest to jedyny chyba moment, gdy stanowisko

autora zdaje się zyskiwać mocne uzasadnienie. Abelard, grzeszący pychą i nieczystością, potępiany teolog, staje się świętym kapłanem, pasterzem sumień mniszek z Parakletu. Heloiza, namiętna kochanka, przeorysza bez powołania, zostaje siostrą duchową swego małżonka. Oto nadali sobie imiona, oboje (choć Abelard z pewnością w większym stopniu) przypisując swoim słowom moc performatywną. Zapomnieli, a wraz z nimi ich kronikarz, że ich sytuację można traktować jako prostą konsekwencję splotu ich czynów – nie idei – z obiektywnymi okolicznościami. Słowa złożyły się w oderwany od materialnej rzeczywistości, niezwykle skomplikowany schemat – i ten schemat próbuje autor rzetelnie odtworzyć, angażując dla potrzeb rekonstrukcji całą swą ogromną erudycję. Jego wysiłek zostaje, jak sądzę, uwieńczony sukcesem. Familiarność wzorca, o której pisałam powyżej, okazuje się jednak zwodnicza. Gilson opisuje reguły, wedle których sami bohaterowie oceniali zgodność swej sytuacji z wzorcową – i trudno mieć do tego zastrzeżenia. Jest to pierwsze wystąpienie prawdy wzorca jako idei regulującej opisywaną relację. Zarazem jednak Gilson przyznaje sobie prawo do własnej oceny nie tylko postępowania (które go w ogóle mniej zajmuje), ale i przeżyć duchowych kochanków. Stąd ciągłe wartościowanie wypowiedzi Abelarda i Heloizy, do której autor ma zresztą zdecydowanie więcej zastrzeżeń, z punktu widzenia stopnia realizacji wzorca. Jego prezentacji podporządkowany jest więc nie tylko opis świata intelektualnego bohaterów (z czym jeszcze łatwiej można się pogodzić), ale też konstrukcja ich przeżyć emocjonalnych – co budzi, mój przynajmniej, intuicyjny sprzeciw. Normatywizm tego typu kłóci się z kolejnym intuicyjnym – być może naiwnym – poczuciem, że między kobietą a mężczyzną jest dokładnie tyle prawdy, ile jest prawdy w ich emocjach, poza pojęciowymi konstrukcjami. Gilson każe nam uwierzyć, że nie było w historii Abelarda i Heloizy niczego poza formą pojęciową, dość obszerną, by pomieścić w sobie i wchłonąć bez śladu wszelką treść. Formie podporządkowuje wszystko, nawet pożądanie cielesne, które – wedle samych bohaterów – nie dało się zadowalająco podporządkować żadnej ze stosowanych przez nich kategorii, włączając tak pojemne nawet, jak grzech. Mamy zatem, pomimo zastrzeżeń w przedmowie i całego systemu uzasadnień, przyjąć tezę książki właściwie bez dowodów wobec eliminacji wszystkiego, co wydaje się nie należeć do modelu.

Otrzymujemy więc ujęcie nietypowe przede wszystkim dlatego, że statyczne. Miłość Abelarda i Heloizy – o której Gilson ani przez chwilę nie wątpi! – zmienia pod jego piórem swoje oblicze. Autor rezygnuje ze znanego nam skądinąd obrazu namiętności wykraczającej, choćby tylko z racji nieprzeciętnego formatu osób zaangażowanych, poza ograniczenia swojego czasu, tworzącej nowy, oryginalny model. Zamiast tego przedstawia Abelarda i Heloizę jako ostateczny wyraz Średniowiecza w tym, co – jak można by wnosić z przyjęcia przez niego opisaną powyżej metody analizy historycznoliterackiej – jest dla tej epoki najbardziej charakterystyczne: entuzjastycznej a pokornej gotowości pozostawania w cieniu olbrzymów. Nie do końca da się to moim zdaniem pogodzić z ideą humanizmu, nawet zmodyfikowaną odpowiednio do warunków średniowiecznych.

Ostateczny wyraz – czyli realizację wzorca dostatecznie wierną, by sam wzorzec pozostawał niejako od początku w jej cieniu. Gilson podejmuje próbę wydobycia wzorca i odsłania przed nami sposób jego funkcjonowania w analizowanej opowieści – efektem próby jest krytykowane powyżej odwrócenie relacji między formą i treścią. Nawet jeśli, zgodnie z życzeniem autora, rozumiemy Abelarda i Heloizę lepiej, tracą oni część naszej sympatii, jawią się bowiem przede wszystkim jako osobowości w znacznym stopniu niesamodzielne. Obraz taki może dziwić i budzić niechęć, zarazem jednak pozwala zrozumieć, że być może wcale nie chcemy poznać idei, która rządzi historią Abelarda i Heloizy – chcemy znać samą historię, chcemy prawdy właśnie – naszej prawdy. Historia znów stawia przed nami problem, którego sama nie potrafi rozwiązać (ibidem).

Marta Bucholc