

Otisk, Marek

Lanfrank a scholastická metoda

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
2002, vol. 51, iss. B49, pp. [35]-49

ISBN 80-210-2815-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106298>

Access Date: 21. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MAREK OTISK

LANFRANK A SCHOLASTICKÁ METODA

Jedním z nejvýstižnějších charakteristických znaků scholastiky je metodický přístup k problémům. Metoda, která je v této epoše používána, tvoří do značné míry základ scholastiky jako takové. Scholastika proto někdy bývá popisována primárně jako scholastická metoda. Za významný mezník v dějinách utváření této metody je zpravidla považován Petr Abaelard, a to zejména zásluhou svého programového spisu *Sic et Non*.

Podstatným znakem scholastické metody je vymezení kompetencí rozumu a autorit, tj. autority svatého Písma a církevních otců či učitelů. Kam může rozum jít ve vztahu k autoritám? Má vůbec racionalita a kritický rozumový přístup k teologickým a nejen teologickým problémům nějaké možnosti, nebo je třeba následovat slova a názory autorit a nepřekračovat jejich závěry a doporučení? A jak se pak vyrovnat s tím, že si tyto autority někdy v něčem protirečí? S takovými a jim podobnými otázkami se snaží vyrovnat scholastická metoda. Vytváří jasně vymezené pouto mezi *auctoritas* a *ratio*, určuje každému z těchto pólů (ovšemže ne nutně protikladných) své místo.

K těmto problémům můžeme zaujmout několik stanovisek. V nejvyhrocenější podobě pak dvě protikladná: buď budeme rozum zavrňovat a tvrdit, že je to nástroj, který nás vede na scestí nebo ne tím nejlepším směrem, nebo se o něj opřeme a přidělíme mu více či méně významné místo. Nevraživost mezi zastánci jednoho či druhého přístupu je historicky dobře doložitelná, a to nejen v časech Petra Abaelarda, ale také například v XI. století.

Na jedné straně stojí např. Berengar z Tours (c. 1000–1088) či Lanfrank z Pavie (c. 1010–1089) a proti nim třeba Petr Damiani (1007–1072). Petrus Damianus pocházel ze severní Itálie, kde nabyl obsáhlého vzdělání, které se vyznačovalo velkým důrazem na sekulární vědy a zejména právní obory. Ještě v mladém věku však svobodná umění zavrhl a stal se velkým odpůrcem všech, kteří se snažili do teologické problematiky vnášet *artes liberales*. Tvrdil, že člověk nemůže používat svobodných umění ke studiu bible, že rozum nemůže být naším vodítkem na cestě k poznání Boha či jeho záměrů, neboť Bůh je všemohoucí a jako takový může spoustu věcí měnit. Dle Petra by mohl učinit, aby už

nebyl Řím, přestože ten už dlouhá staletí stál, a mohl by to zařídít tak, že by Řím nikdy nebyl, tedy ani v minulosti.¹ Všemohoucnosti Boží to určitě neodporuje, kdežto to zásadně odporuje našim znalostem o tomto světě a jeho dějinách. K čemu by nám bylo vědění o předmětu, který by Bůh podstatně změnil? Jak pak máme rozumět výrokům logiků o nutnosti nebo možnosti, navíc vztažené k Bohu, když si nemůžeme být jisti svými znalostmi ani o našich dějinách nebo městě Řím? Jak si můžeme nárokovat znalosti o Bohu nebo o teologických záležitostech?² Závěr je potom zřejmý: žádné sekulární vědění nás nemůže přiblížit k poznání božských věcí, naopak je to výraz lidské pýchy a jako takové musí být odmítnuto.³ Máme se tudíž obrátit ke své duši a v ní nechat promlouvat slovo Boží a ne ho pitvořit spekulativními naukami.

Prologus k *Sic et Non*

O století později se s podobnými pohledy na možnosti rozumu vyrovnával Petr Abaelard. Jeho spis *Sic et Non*, respektive předmluva k tomuto dílu, patří k výrazným zlomům v nahlížení problematiky scholastické metody. Abaelard se nejprve snaží vyjít vstříc všem, kteří by chtěli stavět na autoritách, neboť si uvědomuje, že nikdo z nás si nemůže osobovat nárok na větší znalosti, než jakých dosáhli církevní učitelé a otcové před námi, o Bibli ani nemluvě. Proto píše:

Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam intelligendo deesse quam eis scribendo defuisse credamus... (Radšej verme, odvolávajúc sa na svoju slabosť, že skôr nám chýba milosť pri chápaní, ako im chýbala pri písaní...)⁴

Pokud něčemu ve spisech svatých otců nerozumíme, pokud něco nepochopíme, pak je na vině zejména naše slabost. Vážnost autorit a úcta k nim musí hrát velmi podstatnou roli v zájmech o jednotlivé problémy. Pokud začneme zkoumat nějakou otázku, měli bychom se na prvním místě zaměřit na to, co už bylo k tomu tématu napsáno, a teprve potom můžeme postupovat dále. Přicházet jen se znalostmi svobodných umění nebo bible není metodicky nejlepší, protože je třeba znát výroky nesrovnatelně slavnějších autorů, než jsme my.

¹ Petrus Damianus: *De divina omnipotentia*, in *Patrologia Latina* (dále PL), ed. J. P. Migne, t. 145, Parisii 1867, c. 619 a.

² *Tamtéž*, c. 604 a–b.

³ Je ovšem patrné, že sám k odmítnutí logiky používá logiku a bez celého trivía by se neobešel ani při *artes divinae*. Přesto je jeho záměr zřetelný a k Lanfrankovi stojí bezpochyby v opozici. Srov. např. A. A. Maurer: *Medieval Philosophy*, New York: Random House 1962, s. 47–48; nebo M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Berlin: Akademie Verlag ¹1957, s. 231–234; dále také M. B. Pranger: *Anselm Misunderstood: Utopian Approaches Towards Learning in the Eleventh Century*, in J. Zúmr – V. Herold (eds.): *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 171–175.

⁴ Petrus Abaelardus: *Sic et Non*, in PL, ed. J. P. Migne, t. 178, Parisii 1885, c. 1339 a. Slovensky viz Petr Abaelard: *Áno a nie*, in *Antológia z diel filozofov III*, Patristika a scholastika, Bratislava 1975, s. 239.

Další otázkou je, jak si poradit v situacích, kdy si některé autority zdánlivě nebo skutečně odporují. Jednoznačně to neznámá, že bychom měli z těchto důvodů nějakou autoritu odmítat. Abaelard nejprve zmiňuje, že jsme správně nepochopili to, co se nám autor snaží sdělit. Příčin nepochopení může být několik, např. některá slova mají více významů a my je nedokážeme správně dešifrovat, naopak různá slova mohou mít stejný význam a vzhledem k posluchačům se jejich užívání různí, někteří autoři se vyjadřují svým vlastním způsobem a čtenáři pak mají potíže proniknout do povahy jejich sdělení.⁵

Jinou skupinu problémů vidí Abaelard v tom, že se jedná o skutečně věcnou záležitost, ve které si dvě různé autority odporují, nebo kde jedna z nich zjevně popírá jinak nepochybná tvrzení.⁶ Dané texty nemáme proto zavrhnout, ale spíše se máme domnívat, že se jedná o chybu, kterou do textu vnesli opisovatelé. Nejedná se totiž o rozpor, ale o chybu v textu, která byla do něj dodána teprve později a nikoli vinou uznávané autority.⁷ Abaelard k tomu dodává:

Si itaque aliquid a veritate absonum in scriptis sanctorum forte videatur, pium est et humilitati congruum atque charitati debitum, quae omnia credit, omnia sperat, omnia sufferet, nec facile vitia eorum quos amplectitur suspicatur, ut aut eum scripturae locum non fideliter interpretatum aut corruptum esse credamus, aut nos eum non intelligere profiteamur.. (Ak sa nám teda v spisoch svätých niečo zdá v nesúlade s pravdou, je zbožné a v duchu pokory i povinnosťou lásky, ktorá všetkému verí, vo všetko dúfa, všetko znáša a ťažko predpokladá chyby u tých, ktorých miluje, pokladá také miesto v Písme alebo za nesprávne vyložené, alebo za chýbne odpísané, prípadne pripustí, že nie sme schopní pochopiť ho.)⁸

Buď text špatně interpretujeme, nebo ho někdo špatně interpretoval, nebo byl špatně opsán, nebo je chyba v nás. Kdyby tady Abaelard skončil, asi by jeho Prologus k *Ano a Ne* neměl v dějinách středověké filosofie a metodologie místo, jaké se mu přisuzuje. Ale významný dialektik XII. století nekončí, nýbrž zkouší nalézt další důvody, které mohou vnášet do textů autorit nejasnosti nebo omyly. Petr Abaelard upozorňuje, že výroky a díla vyžadují historickou kritičnost. Musíme zjistit, zda se autor nevyjádřil k problému několikrát, přičemž první závěry mohl později revidovat, takže dřívější názor, který nám může připadat sporný, později sám zavrhl.⁹ Některá dodnes uznávaná autorita se také mohla přidržet názorů jiných myslitelů, kteří se ve své době těšili velké úctě. Teprve později se ukázalo, že šlo o bludaře, což však stále uznávaná autorita ve své době nepoznala a přejala proto některé jejich mylné názory.¹⁰

⁵ Petrus Abaelardus: *Sic et Non...*, c. 1339 b; slovensky s. 239.

⁶ Jako příklad uvádí biblický rozpor, kde se v Matoušově evangeliu mluví v odkaze na Jeremiášovo proroctví o třiceti stříbrných, mzdě oceněného, což ale v Jeremiášovi nikde není. Matoušovo evangelium zde může mít předchůdce jedině v proroctví Zachariášově (srov. Zach 11, 12–13).

⁷ „Quid itaque mirum, si in Evangeliiis quoque nonnulla per ignorantiam scriptorum corrupta fuerint, ita et in scriptis posteriorum Patrum, qui longe minoris sunt auctoritatis nonnunquam eveniat?“ Petrus Abaelardus: *Sic et Non...*, c. 1341 c; slovensky s. 241.

⁸ *Taméž*, c. 1341 c–d; slovensky s. 241.

⁹ *Taméž*, c. 1342 c–1343 d; slovensky s. 242–243.

¹⁰ *Taméž*.

Rovněž se může stát, že tyto největší autority, které máme ctít také podle toho, jak dlouho požívají všeobecné vážnosti, se dopustily skutečného omylu. Protože i u nich se může stát, že z nevědomosti (a nikoli ze zlého úmyslu) zastávaly v některých otázkách nepřesná stanoviska. To ovšem není žádný závažný nedostatek, protože ani svatí nejsou v tomto ohledu naprosto dokonalí a mohou se mýlit, přesto jim to nikterak neubírá na autoritě a milosti Boží. Naopak nás to má motivovat k tomu, abychom šli za ně, právě v těch bodech, kde se mýlili. Tím můžeme napomoci dalšímu rozvoji znalostí o tom kterém problému.¹¹

Nemáme se všemožně snažit uvést názory svatých do souladu s tím, co považujeme za oprávněné, ale naopak máme, pokud je to nezbytné, tuto autoritu opravit a říci, že se v tom a v tom mýlila. Abaelard v této předmluvě nenabádá jen k slepému následování autorit a jejich postupnému „sладování“, ale explicitně říká, že bychom měli ke každému textu přistoupit kriticky, snažit se odhalit různé textové nebo historické souvislosti, a pokud nám nic z toho nepomůže k odhalení příčiny vyskytnuvší se chyby v textu autority, pak máme zřetelně tuto nedokonalost pojmenovat, označit a posunout problematiku o něco dál, i když bychom od jiné autority neměli ujištění, že jdeme správným směrem. A co je důležité: takto můžeme odmítat autority proto, že nás k tomu samy svou vážností nabádají!¹²

Abaelardem navrhovaná metoda přímo vybízí k tomu, abychom v určitých případech mezi autoritami soudili, což je rovněž podpořeno slovy osoby těšící se velké vážnosti, svatým Jeronýmem.¹³ Na počátku musí stát *auctoritas*, ale ne jako nepřekročitelná mez, spíše jako prostor ke kladení dalších otázek, neboť teprve ony jsou klíčem ke skutečné moudrosti. Nestačí znát výroky svatých, ale je třeba, aby nás tyto

... ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. (...podnecovali k úvahám a k tomu, aby sa milí čitatelia čo najviac venovali skúmaniu pravdy a týmto skúmaním získali vyšší stupeň bystrosti.)¹⁴

¹¹ „Aliud itaque est mentiri, aliud itaque errare loquentem, et a veritate in verbis per errorem, non per malitiam, recendere. Quod si forte etiam sanctis ipsis, ut diximus, accidere Deus permittat, in his quidem, qui nullum fidei detrimentum habent, nec id etiam illis infructuose accidit, quibus omnia cooperantur in bonum; hoc et ipsi ecclesiastici doctores deligenter attendentes et nonnulla in suis operibus corrigenda esse credentes, posteris suis emendandi vel non sequendi licentiam concesserunt, si qua illis retractare et corrigere non liquit.“ („Teda niečo iné je klamať, niečo iné mýliť sa, v reči a slovách upustiť od pravdy omylom, a nie zo zlomyseľnosti. Ak teda Boh dopustí, ako sme spomenuli, aby sa to prihodilo aj samým svätým, teda tým, ktorí nemajú nijaký nedostatok viery, predsa, aj v tom prípade, keď sa im to prihodí, majú z toho iba úžitok, lebo im všetko pomáha k dobrému. Aj cirkevní učitelia na to veľmi dbali a boli presvedčení, že niečo sa bude musieť v ich dielach poopraviť, a preto povolili svojim nástupcom robiť opravy, prípadne sa nepridŕžať ich názorov, ak to sami nemohli prepracovať alebo opraviť.“) *Tamtéž*, c. 1346 c–d.; slovensky s. 246.

¹² *Tamtéž*, c. 1347 c–d.; slovensky s. 247.

¹³ „Beatus quoque Hieronymus, cum inter ecclesiasticos doctores quosdam ceteris anteferrat, ita nobis legendos esse consuluit, ut eos magis dijudicemus quam sequamur.“ *Tamtéž*, 1348 b; slovensky 247.

¹⁴ *Tamtéž*, c. 1349 a; slovensky s. 248.

Avšak ani otázky, ke kterým nás mají výroky autorit vést, nemohou být kladeny libovolně, ale systematicky, protože jinak nás k moudrosti nedovedou. Poté už Abaelard cituje „nejmoudřejšího, ze všech filozofů“ Aristotela a jeho slovy doporučuje pochybovat,¹⁵ neboť „ubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus“ („pochybovaním sa dostáváme ku skúmaniu, skúmaním k pochopeniu pravdy“).¹⁶

Pochybovaní a následné racionální přezkoumávání, na němž se zakládá kladení otázek, má vést k moudrosti a pravdě. Hlavním materiálem, který se má zkoumat na cestě k pochopení, jsou *auctoritas*, ale nástrojem zkoumání není nic jiného než *ratio*. Znalost autorit je nezbytná, ale rozum má v Abaelardově metodě rovněž důležité místo: má třídit, klást otázky, pochybovat a hledat, někdy dokonce autority překračovat.

Metodu, kterou Abaelard předkládá v *Sic et Non*, lze shrnout do několika bodů: 1. nejdříve je nutno shromáždit autority a seznámit se s jejich výroky; 2. pokud se vyskytne jakýkoli problém, který v nás vyvolává pochybnost, je třeba jasně položit otázku (*quaestio*) a zabývat se touto otázkou se zřetelem na stanovisko či stanoviska autorit v oné otázce (*pro – contra*); 3. probrat všechny možné významy, souvislosti či omyly, které nám brání v správném pochopení problému (*respondeo*); 4. dospět k řešení otázky.

Z toho je poměrně zřetelné, jak Abaelard formoval scholastickou metodu v jejich jednotlivých bodech a postupech.¹⁷ Rozhodující úlohu hraje rozum, který je nástrojem k orientaci ve stanoviscích autorit a který nás určujícím způsobem vede k odpovědi na otázku. Forma, jakou Abaelard tyto metodické zásady představuje, je pro scholastiku do značné míry typická. Celý nepřilíh dlouhý text je z velké části opřen o citace z autorit, za kterými stojí úctyhodná tradice. Je to jakási prostředkující cesta mezi *auctoritas* a *ratio*. Obojí má jasně vymezenou působnost a jistě není náhodou, že Abaelard mezi texty svatých užívá i citaci z Aristotela. Bez jeho logiky by tato metoda mohla vzniknout jen obtížně.

Lanfrank z Pavie

Scholastická metoda vznikala a vyvíjela se postupně. Důležitou etapou v jejím formování tvoří XI. století a kromě jiného rovněž dílo či myšlenkové postupy Lanfranka z Pavie. Tomuto mysliteli se v dějinách filosofie většinou nedostává příliš významného místa, o české medievistice ani nemluvě. Je-li jeho jméno vůbec zmíněno, pak je to buď v úvodu kapitoly o „Otcích scholastiky“ Anselmovi z Canterbury, nebo v závěru kapitoly předchozí.¹⁸

¹⁵ *Tamtéž*, c. 1349 b; slovensky s. 248.

¹⁶ *Tamtéž*, c. 1349 b; slovensky s. 248.

¹⁷ A to nejen v tomto ohledu. Už dříve v díle apeloval, aby se každý při snaze o poznání pravdy vyvaroval jakýchkoli literárních používání slov, aby zbytečně nezatežoval text oživujícími prvky, které možná zajistí lepší čtivost či zájem posluchačů, ale nepomohou ke snadnějšímu pochopení problému. Abaelard nabádá k co nejpřeciznějšímu a co nejvíce strohému užívání jazyka, což určitě nezůstalo bez odezvy. Viz *tamtéž*, c. 1339 d–1340 a; slovensky s. 240.

¹⁸ Srov. např. A. A. Maurer: *Medieval Philosophy...*, s. 48; R. Heinzmann: *Středověká filosofie*,

Přitom z mnoha zpráv Lanfrankových současníků či kronikářů doby bezprostředně následující lze snadno vyvodit, že ve své době byl Anselmův učitel velmi uznávaným znalcem dialektiky,¹⁹ který podstatným způsobem formoval rodící se scholastiku. Zřejmě není náhodou, že se dokonce objevily názory, které považovaly právě Lanfranka za toho, kým scholastika skutečně začíná.²⁰

Rodák z Pavie získal rozsáhlé vzdělání již ve svém rodišti, kde podobně jako Petr Damiani obsáhl nejen *artes liberales*, ale také značné právní znalosti. Za další erudici odešel do slavných francouzských škol, kde byl mimo jiné žákem svého pozdějšího velkého protivníka Berengara z Tours. Proslavil se už jako učitel v Avranches, odkud odešel do nově zřízeného kláštera v Le Bec, kde se brzy stal převorem a založil tamní slavnou školu, do které za ním posílali své žáky de facto všichni: od papeže po císaře. Velká část studentů následuje Lanfranka do Caen, kde se stal opatem, a protože už za svého beckého působení zastával post hlavního poradce normanského vévody a pozdějšího anglického krále Viléma Dobyvatele, nepřekvapí Lanfrankovo jmenování canterburským arcibiskupem a primasem anglické církve.

Největší slávu zajistil Lanfrankovi spis *De corpore et sanguine Domini*, kterým se postavil proti eucharistickému učení Berengara z Tours. V tomto sporu o povahu změny chleba a vína v tělo a krev Ježíše Krista využil rodák z Pavie svých dialektických znalostí, které dokázal skloubit s názory autorit. Papež podpořil Lanfrankovo stanovisko a otevřeně Anselmova učitele vybízel k dalšímu zájmu o svobodná umění.²¹ Rodák z Pavie však nebyl pouze uznávaným dialektikem, ale proslavil se rovněž v dalších uměních trivia.

Lanfrankovo dílo vyšlo souborně v polovině XVII. století zásluhou L. D'Achery.²² Jen malé korektury musel udělat J. A. Giles v modernější edici dochovaných Lanfrankových textů.²³ V *PL* se opěli o starší vydání s přihlédnutím

Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2000, s. 146; A. H. Armstrong (ed.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1980, s. 593–610; S. Gersh: Anselm of Canterbury, in P. Dronke (ed.): *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 255–257, a mnoho dalších.

¹⁹ Z pramenů, které popisují Lanfrankovu obsáhlou dialektickou erudici a případně i jeho význam pro další rozvoj *artes liberales* v jedenáctém století, stačí jmenovat jeho životopisce, kterým byl zřejmě Miles Crispin (*Vita Lanfranci*, ed. M. Gibson, in G. d'Onofrio: *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993), Eadmera (*Vita sancti Anselmi, The Life of St Anselm, archbishop of Canterbury*, ed. R. W. Southern, Oxford: Clarendon Press 1962), Gilberta Crispina (*Vita sancti Herluini*, in *PL*, t. 150, Parisiis 1880), Anselmovu korespondenci (*Opera omnia*, t. III-V, ed. F. S. Schmitt, Seckau – Rom – Edinburgh: Thomas Nelson and son 1938-1961), kronikáře Roberta z Torigny (*Chronica*, in *PL*, t. 160, Parisiis 1880), Orderica (*Historia Ecclesiastica*, in *PL*, ed. J. P. Migne, t. 188, Parisiis 1880) a mnoho dalších.

²⁰ Takový pohled zastával v dávnější době třeba Georgius Hornius. Blíže k tomu viz M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode...*, s. 228.

²¹ Viz Nicolaus II Papa: *Epistolae et Diplomata XXX*, in *PL*, t. 143, Parisiis 1882, 1349 d–50 a.

²² *Beati Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, ed. L. D'Achery, Paris 1648.

²³ *Beati Lanfranci Archiepiscopi Cantuariensis opera quae supersunt omnia*, ed. J. A. Giles, Oxford – Paris 1844.

k Gilesovým změnám. Kritické vydání Lanfrankových děl zatím chybí, což ale neplatí o korespondenci, kterou zpracovaly Helen Clover a Margaret Gibson.²⁴

Dopis do Poitiers

V Lanfrankově díle, ze kterého se nám dochovala jen část, lze vystopovat jistý posun v akcentaci problémů, které se váží k otázce scholastické metody. Zatímco v první fázi tvorby se v jeho spisech objevovaly odkazy na autority poměrně málo nebo vůbec ne, postupně jich začalo přibývat a jejich důležitost v Lanfrankových dílech roste. To je hlavní důvod, proč se mu příliš nezamlouval Anselmův *Monologion*, neboť v něm nenašel potvrzování jednotlivých závěrů od těch nejpopovolanějších církevních autorit.

Ilustrativním příkladem Lanfrankových badatelských postupů je list, ve kterém vysvětluje své a Berengarovo stanovisko ohledně Ježíšova vztahu k lidskosti a božskosti. Na poměrně omezeném prostoru postupuje transparentně metodou, kterou užíval při probírání (nejen) teologických otázek minimálně od druhé poloviny šedesátých let. Strukturálně obsahuje Lanfrankova metoda několik postupných kroků.

Otázka, kterou zkoumá, stojí na tvrzení Hilaria z Poitiers.²⁵ Lanfrank primárně zjišťuje, zda je možno Hilaria a jeho díla brát jako skutečnou autoritu, nebo jestli můžeme jeho názor odmítnout a posléze revidovat, jak to učinil Berengarius. Lanfrank, poté co uvede, že Berengar se se svými závěry dostává do rozporu s Hilariem, zkoumá, zda lze v tradici potvrdit, že by třeba jiné a případně i váženější autority postupovaly podobným způsobem jako Berengar, a zjišťuje, že nikoli. Naopak Hilarius byl uznáván např. papežem Gelasiem (v úřadě 492–496), svatým Augustinem i svatým Jeronýmem.²⁶

²⁴ *The Letters of Lanfranc; Archbishop of Canterbury*, Oxford: Clarendon Press 1979.

²⁵ Hilarius (320–366) byl biskupem v Poitiers. Jeho nejslavnějším spisem je dvanáctiknihové dílo *De Trinitate*.

²⁶ „Reuera quisquis Ylario alicuius hereseos notam imponit multos orthodoxos patres, qui magnis eum laudibus extulerunt, eiusdem erroris macula inuoluit. Gelasius papa in decretis suis omnes libros eius inter catholicas scripturas enumerat. Eius auctoritas in sacris canonibus decantissime memoratur, recipitur et laudatur. Sanctus Augustinus in libro De Trinitate excellenti laude eum extollit et quaedam ab eo de Patre et Filio et Spiritu Sancto obscure dicta enucleatius exponit. Beatus Ieronimus quantis eum omnesque libros eius in quibusdam scriptis suis preconis effert epistolam breuitate comprehendendi non potest, uocans eum Romanorum luciferum, aeclesiarum lucernam, lapidem preciosum ad quem mortalia uix ascendunt, pulchro sermone aureoque ore uniuersa loquentem.“ H. Clover – M. Gibson (eds.): *The Letters of Lanfranc Archbishop of Canterbury...*, n. 46, s. 146. Lanfrank se v této pasáži dopustil hned dvou omylů, když ve zmínce o kanonickém právu zaměnil Hilaria z Poitiers za papeže Hilaria (v úřadu 461–468) a výrok připsaný Jeronýmovi pochází od Hinkmara z Reims, což ovšem neznamená, že by Jeroným neměl poitierského biskupa ve velké úctě a také se o něm velmi pochvalně nezmiňoval. Srov. M. Gibson: *Notes*, in *tamtéž*, s. 144–145. Vysvětlením těchto nepřesností by mohl být odkaz na Lanfrankovu zaneprázdňenost na arcibiskupském stolci, možná absence kvalitně vybavené knihovny. Každopádně primas anglické církve psal tento list přátelům, kteří si těchto chyb zřejmě byli vědomi a na podstatě problému, který Lanfrank řeší, to stejně nic zásadního nemění.

Pro Lanfranka je typické, že už první krok své metody opírá výhradně o následování dřívějších autorit. Důraz na tradici je obrovský a i ona mu může potvrdit, že Hilariovo a nikoli Berengarovo stanovisko je v souladu s autoritami. Ovšem autority nemusí mít vždy za všech okolností pravdu a nemusí nás vždy vést neomylně správným směrem. Někdy se některým lidem připisuje vážnost také podle jejich vlastností a chování a vůbec to neznamená, že bychom měli výroky a názory těchto lidí brát jako uznávané autority.²⁷

Lanfrank v úvodu celého diskutovaného problému klade proti sobě oba názory. Zatímco Hilaria uznává jako autoritu, neboť ho jako takového brala i církevní tradice, Berengara odmítá, neboť není třeba vždy jen naslouchat tomu, co bylo řečeno, ale je nezbytné podívat se také na to, kdo a hlavně co řekl. Jednoznačně však na *auctoritas* musíme brát zřetel a vycházet z nich, což se pak v menší míře odráží i v dalším postupu, když se Lanfrank zaobírá řešením problému.

To přichází na řadu hned poté. Lanfrank cituje podstatnou a dále probíranou pasáž přímo z Hilaria. Poitierský biskup ve svém díle *De Trinitate* říká, že Ježíš Kristus jakožto syn Boží přijal lidskou podobu a stal se de facto stejným jako my, takže cítil, když byl bičován, cítil, že je ubližováno jeho tělu, ale neměl pocít bolesti, nezakoušel utrpení, stejně jako vodu nebolí, když do ní proniká zbraň, přestože na to svým způsobem reaguje. A ve druhém úryvku cituje Lanfrank Hilariovo tvrzení, že jeho tělo zakoušelo trýzeň, aniž by ji cítilo.²⁸

V těchto několika řádcích stanoví Lanfrank *quaestio disputata*. V listě, respektive následném rozboru problému, se pokusí zjistit, jak to bylo s Ježíšem a jeho vnímáním bolesti. Stále ještě otevřeně nezastává v této otázce žádné stanovisko a stejně tak neuvedl, jak se k tomuto problému stavěl Berengarius, omezil se pouze na hodnotící soud o jeho schizmatickosti, takže je možno očekávat, že jeho postoj bude odmítnut. Lze s velkou pravděpodobností předpokládat, že čtenáři tohoto dopisu, kterým Lanfrank svou úvahu posílá, byli seznámeni s názory obou, takže už věděli, že oponent Hilaria tvrdil, že Ježíš nebyl člověkem jako my, protože utrpení, které musel zakoušet, necítil. V otázce jsou tak stanoveny dva protikladné názory, na jedné straně stojí *pro* a na druhé *contra*.

Lanfrank hned po vyřčení otázky začíná s vlastním řešením problému, ve kterém v podstatných pasážích nepoužívá odkazy na autority, proto se na ně odvolává předem a říká, že to, co bude během dalšího vysvětlování tohoto bodu uvádět, je, jak se domnívá, naprosto ve shodě s patristickými učiteli.²⁹ Nepouští se tedy do řešení, aniž by si nebyl jist, že jeho slova mohou podpořit uznávané

²⁷ H. Clover – M. Gibson (eds.): *The Letters...*, n. 46, s. 146.

²⁸ „Verba prefati doctoris, quae prefatus inuorsor in eius calumniam conatur inuertere, haec in uestris litteris repperi: ‚Dei Filius hominem uerum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit. In quo, quamuis aut ictus incideret aut uulnus discinderet, afferrent quidem haec impetum passionis non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem conpungens aut aera uulnerans.‘ Et paulo post: ‚Virtus corporis sine sensu poenae uim poene in se deseuiens excepit.‘“ *Tamtéž*.

²⁹ „Haec sine preiudicio melioris expositionis, consona ut putamus sanctis patribus astipulatione, sic exponuntur a nobis...“ *Tamtéž*.

autority, ale v samotném postupu vlastní úvahy se odkaz na tradici objevuje jen jako vsuvka na konec, jež má jeho slova potvrdit. Toto potvrzení je důležité, neboť sám dospěje k řešení bez jejich pomoci pouze cestou dialektikou vybaveného a školeného rozumu.

Ježíš Kristus byl, dle Lanfrankových slov, pravdivě člověkem a stejně tak pravdivě Bohem. A protože byl stejným člověkem jako my, měl stejnou přirozenost, tak mu také byly vlastní naprosto stejné pocity: cítil hlad, žízeň, bolest, podléhal lidským slabostem, byl unaven a vyčerpán. Jen jednu jedinou vlastnost měl od všech ostatních lidí odlišnou – nebyl hříšný, nepodléhal hříchu. Takový byl Ježíš jako člověk, nakolik v něm byla přítomna lidská přirozenost.³⁰ Jedinou autoritou, kterou Lanfrank cituje, je Písmo svaté, a to výhradně slova samotného Ježíše Krista.

Sylogistická struktura této úvahy je velmi dobře patrná. Lanfrank vychází z toho, že v Ježíši Nazaretském byla během jeho pozemské pouti přítomna lidská přirozenost. Toto je základní znalost, kterou o něm máme. Pokud ale víme, že každé lidské přirozenosti jsou vlastní pocity hladu, žízně, bolesti atd. (vyšší premisa), o čemž se dá jen těžko pochybovat, pak, protože víme, že Ježíš Kristus byl také lidské přirozenosti (nižší premisa), z toho nutně vyplývá, že Ježíš zakoušel pocity hladu, žízně apod. Synu Páně tak můžeme přepisovat úplně všechny lidské vlastnosti a charakteristiky, neboť mu patřilo vše, co patří lidem. Aby však logické (a je to samozřejmě motivováno teologicky) obecnosti bylo učiněno zadost, Lanfrank zdůrazní, že v jediném případě tomu tak není, a to v lidské vlastnosti hřešit. Je to jediná výjimka, ve které by onen sylogismus neplatil, a protože becký převor velmi dbal na dialektické přesnosti, nepřekvapí, že na tuto možnost upozorňuje.

Ale Ježíš byl zároveň Bohem. A jakožto Bůh, nakolik v něm byla přítomna přirozenost božská,³¹ žádný z těchto lidských pocitů neměl a proto je ani nezakoušel. K tomuto tvrzení Lanfrank přímo neuvádí žádné autority, neboť, jak sám říká, o tom panuje mezi věřícími shoda a *sacra pagina* je plná odkazů, které tento postoj potvrzují. I zde se jedná o úvahu, která má podobu obdobného sylogismu, jako tomu bylo v případě Ježíšovy lidskosti. Opětovně je užito stejného postupu k potvrzení závěru, že Syn Boží, protože byl božské přirozenosti, nemohl mít lidské pocity a vlastnosti, takže mu jsou, jakožto soupodstatnému s Otcem, cizí pocity hladu, utrpení, únavy atd.

Jádro problému je podle Lanfranka v tom, že Ježíš je osobou, která sjednocuje Boha a člověka,³² tedy má vlastnosti božské i lidské, které samozřejmě ne-

30 „Dominus Iesus Christus in eadem persona uerus homo et uerus Deus secundum humanitatem quidem esuriuit, sitiuit, fatigatus est, fleuit, appropinquante hora mortis ‚pauere et tedere coepit‘. Vnde et orauit dicens: ‚Pater si fieri potest transeat a me calix iste.‘ Plagas uirgarum uulnrumque discissiones ut homo similis nobis sensit et doluit, ceterasque humanae naturae infirmitates assumendo hominem preter peccatum assumpsit.“ *Tamtéž*.

31 „...secundum diuinitatem uero, qua Patri et Spiritui Sancto per omnia aequalis est, nihil horum sustinuit.“ *Tamtéž*.

32 „Et tamen propter unitatem personae, in quam conficiendam Deus et homo conuenerant, saepe quae hominis sunt assignantur Deo et quae solius Dei sunt dicitur habere homo.“ *Tamtéž*.

jsou stejné, ale připisují se mu přesto, že se právě mluví o druhé přirozenosti. Tak svatý Pavel ve svém prvním listě Korintským píše o ukřižování Pána slávy,³³ ale Lanfrank upozorňuje, že to nebyl Pán slávy, jenž byl ukřižován, ale Ježíš Kristus, pokud byl člověkem. Podobně dokládá, že v Janově evangeliu nalezneme zprávu o tom, že na nebe vystoupil ten, který z něj sestoupil, syn člověka.³⁴ Syn člověka však na nebe nevystoupil, neboť Jan hovoří o lidských vlastnostech Ježíše a vztahuje je na jeho božskou přirozenost. To neznamená, že by Ježíš Kristus nebyl ukřižován a že by nebyl vstoupil na nebe, ale Lanfrank připomíná, že nebyl ukřižován Bůh, nýbrž člověk, a na nebe nevstoupil člověk, nýbrž Bůh.³⁵

Ježíš Kristus ve svých výrocích obě roviny také zaměňoval, jenže on byl zplozen Bohem – Otcem a nikdy neopustil jeho lůno, byl s ním tedy neustále v nejtěsnějším možném kontaktu, byl jím. Pro Ježíše a v Ježíši bylo lidství a božství jedno. Proto bylo výše uvedeno, že jakožto člověk cítil bolest, rány a utrpení, ale jakožto Bohu mu tyto pocity byly cizí. Je třeba brát zřetel na to, jakým způsobem o Synu Božím mluvíme, zda z pohledu jeho lidskosti nebo božskosti. Potom je možné používat i sobě protivné výroky, které naznačují, že v jednom smyslu tomu tak bylo, ale ve druhém nikoli.

Lanfrank zde má před sebou znovu sylogismus stejné struktury, který vlastně jen spojuje oba dřívější v jeden. Když se vztáhne tento sylogismus na problematiku smrtelnosti, pak může vypadat takto: 1. Lidské přirozenosti je vlastní smrtelnost; 2. Žádnému Bohu není vlastní smrtelnost, 3. Ježíš Kristus byl lidské i božské přirozenosti; tedy závěr – Ježíši Kristu byla vlastní smrtelnost i nesmrtelnost.

V tuto chvíli, kdy začíná být v problému jasno, zopakuje Lanfrank metaforu, která stála u kořene otázky, že bolest se má k Ježíši jako zbraň, která propichuje vodu. Závěr Lanfrankovými slovy zní, že se správně říká, tj. aniž bychom odpořovali křesťanské víře, že Ježíš Kristus, tedy jeho tělo, trpělo na kříži a už netrpí, atd.³⁶ Tímto Lanfrank zodpověděl disputovanou otázku a zároveň tím dal za pravdu Hilariovi, jehož výroky stály v úvodu. Ježíš trpěl (jako člověk), ale necítil bolest (jako Bůh). Tento výrok vyplynul canterburskému arcibiskupovi nejen z jeho vlastní dedukce, kterou opřel o výroky Písma svatého a o svou logickou výbavu, takže v praxi postupoval čistě racionálně (samozřejmě některé premisy nelze verifikovat bez odkazu na náboženskou zkušenost), ale ještě navíc tento závěr potvrzují další autority: zvyky a tradice církve a shoda všech svatých otců.³⁷ Na závěr je proto nutno zahrnout stanovisko Berengara a každého, kdo by se jej snažil následovat v tom, že Syn Boží vůbec necítil bolest,

33 „Tu moudrost nikdo z vládců tohoto světa nepoznal; neboť kdyby ji byli poznali, nebyli by ukřižovali Pána slávy.“ 1 Kor 2,8.

34 „Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, který sestoupil z nebes, Syn člověka.“ Jan 3,13.

35 Viz H. Clover – M. Gibson (eds.): *The Letters...*, n. 46, s. 146-148.

36 „Homo assumptus impetum passionis et uim doloris sensit; Deus assumens non sensit. Et hoc paulo post declarat dicens: Virtus corporis, id est diuinitas assumens ipsum corpus, sine sensu poenae, quantum ad ipsam pertinet, uim poene in se, id est in carne assumpta deseuentis excipit.“ *Tamtéž*.

37 *Tamtéž*.

neboť by tím popíral, že se Ježíš stal člověkem jako my. Tato možnost je odmítnuta a vyplývá z předešlého.

Srovnání s Abaelardem

Tímto jednotlivé kroky Lanfrankovy metody končí a problém je pro něj v tuto chvíli vyřešen. Pokud bychom jeho postup srovnali s tím, co uváděl Abaelard ve své předmluvě k *Sic et Non*, tak se vyskytne možná až překvapivě velká řada shodností. Oba se jednoznačně zaměřují na *auctoritas*, bez jejichž znalostí by se úvaha vůbec neměla začínat. Pokud se vyskytne ve tvrzení autorit nějaký problém, nějaká nejasnost nebo nesrovnalost, pak je třeba jasně formulovat otázku, kterou má tato konkrétní aplikace jejich metod řešit. Je třeba se seznámit s povahou problému, k čemuž je nezbytné znát názory autorit, pokud se k tomuto problému také vyjadřovaly. Protože autority bychom neměli následovat slepě, dostává své důležité a nezastupitelné místo rozum v podobě dialektiky, který se opírá především o Aristotelem zprostředkované logické znalosti. Než přijde na řadu racionalita a začneme otázku zodpovídat, měli bychom mít stanoveny základní postoje k disputovanému problému, tedy měli bychom určit názory pro a proti. Pak tedy rozum, nepřímou potvrzen autoritami, dojde k řešení, které vysvětlí, a zároveň se tak postaví na jednu stranu v dialogu *pro – contra*. Chybět nemůže ani vypořádání se s protikladným názorem, a tím je *quaestio* u konce. Takto by měla vypadat scholastická metoda nejen podle Abaelarda, ale zároveň podle Lanfranka.

Rovněž další důležitá Abaelardova připomínka o systematickém a nikoli jen náhodném a libovolném kladení otázek v Lanfrankově listu nechybí. Canterbury arcibiskup si je této metodické direktivy dobře vědom a upozorňuje v závěru dopisu do Poitiers, že celou úvahu sepsal narychlo (i když to vysloveně neuvádí) a že je proto potřebné dál promýšlet všechny možné varianty jím předložené úvahy, neboť by se mohlo stát, že se dopustil chyby, které by mohli využít schismatici.³⁸ Bez důkladného a systematického kladení otázek by totiž mohlo dojít k omylu, čehož se chce Lanfrank vyvarovat. Takže i v tomto ohledu, i když přece jen trochu jinak, stojí Lanfrank znovu po boku Abaelarda. Jeho metodu lze proto směle označit za předchůdce pozdější scholastické metody.

Eucharistický spis a Komentáře k Pavlovým epištolám

Lanfrankova dialektická erudice se v teologickém bádání projevuje velmi silně. Nedochoval se nám žádný Lanfrankův spis, který by nebyl zaměřen na doktrinální záležitosti, a hlavně Lanfrank nikde svou metodu explicitně nepopsal.³⁹

³⁸ „Obscuro uigilate omnibus modis, quia scismatici et fautores eorum circa uos et intra uos sunt.“ *Tamtéž*.

³⁹ V soupisech katalogů z jedenáctého století přitom existují záznamy o dvou Lanfrankových dílech, o jejichž obsahu však není nic bližšího známo. Dochovaly se pouze názvy těchto spisů: *Lanfrancus de dialectica* a *Quaestiones Lanfranci*.

Jeho metodický postup proto musí být rekonstruován dle dochovaných děl a list do Poitiers není jediným dokladem značné strukturální podobnosti s Abaelardovou metodou ze *Sic et Non*. I v jeho dopisech nalezneme formálně stejný postup.⁴⁰ A potom je tu zejména Lanfrankovo nejznámější a nejlivnější dílo *De corpore et sanguine Domini*.

Celý tento spis je vystaven v dialogické formě. Na jedné straně stojí znovu Berengar a úryvky z jeho dnes ztraceného díla, na straně druhé Lanfrankovy reakce na něj. Nejedná se tedy o rozhovor v pravém slova smyslu, ale spíše o vyvrácení Berengarových názorů. Svůj postup a zásady Lanfrank objasňuje v několika větách první kapitoly a postupně je potom dokládá a doplňuje v dalším textu. Hned první větou dává jasně najevo, že Berengarovy názory bude odmítat.⁴¹

Lanfrank v úvodní kapitole vysvětluje, že on se chce opírat o autority, že jeho tvrzení podporují takové postavy jako Augustin, Řehoř nebo Jeroným.⁴² A Lanfranka jistě nelze vinit z neznalosti autorit, neboť celý spis je přeplněn odkazy nejen na tuto trojici, ale i na další *auctoritas*.⁴³ Podobně jako v rozebíraném listě i tady se hned zaměřuje na to, zda názor, ke kterému chce v dalším dojít, je možno opřít o tradici. U Hilaria to nebyl problém, stejně jako pro něj samotného, neboť se odvolává na to, že Berengarovo stanovisko odporuje snad všem názorům, které se v církevní tradici vyskytly.⁴⁴ Lanfrank zde znovu používá osvědčených postupů. Stanoví si autority, které mají potvrzovat názory *pro*, a pak postupně odmítá všechna Berengarova tvrzení, jež vlastně stojí v pozici *contra*.

A co je mu hlavním nástrojem k odmítání „bludných představ“ tourského učence? Lanfrank to říká v tomto díle zcela otevřeně a jakoby trochu nerad přiznává, že k tomu je nejlepší používat dialektiku a její nástroje.⁴⁵ Ovšem i toto užívání logiky v teologické problematice dokládá odkazem na autoritu. K prokázání přiměřenosti sekulárních *artes* ke studiu doktrinní problematiky použije citaci ze svatého Augustina. V dalším textu ukazuje nezbytnost racionálních postupů, pokud se chceme dobrat pravdy.⁴⁶ A neopomene uvést i Aristotelovo

40 Srov. např. list adresovaný munsterskému biskupovi Domnallovi. H. Clover – M. Gibson (eds.): *The Letters...*, n. 49, s. 154–160.

41 „Lanfrancus, misericordia Dei catholicus, Berengario catholicae Ecclesiae adversario.“ Lanfrancus: *De corpore et sanguine Domini* I, PL, ed. J. P. Migne, t. 150, Parisiis 1880, c. 407 a.

42 *Tamtéž*, c. 408 a.

43 Už M. Gibson upozorňovala, že větší polovina textu *De corpore et sanguine Domini* je poskládána z citací autorit. Viz M. Gibson: *Lanfranc of Bec*, Oxford: Clarendon Press 1978, s. 91.

44 „...sacrilegus violator contra praefatam synodum, contra catholicam veritatem, contra omnium Ecclesiarum opinionem scriptum postea condidisti, cui in hoc opusculo, confisus de Christi misericordia, respondere disposuit.“ Lanfrancus: *De Corpore et Sanguine Domini* I, c. 409 c.

45 „Et si quando materia disputandi talis est, ut hujus artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus, in quibusdam suis scriptis, et maxime in libro De doctrina Christiana, hanc disciplinam amplissime laudet, et ad omnia quae in sacris litteris vestigantur plurimum valere confirmet.“ *Tamtéž*, VII, c. 417 a-b.

46 *Tamtéž*, c. 417 b-c.

jméno.⁴⁷ Naopak Berengarovi vyčítá, že vlastně ani neumí vytvořit pořádný sylogismus.⁴⁸ To vše znovu a znovu dokládá autoritou svatého Augustina.

I z tohoto díla lze poměrně snadno rekonstruovat Lanfrankovy metodické zásady. Poté, co si stanovil autority i protikladné názory, je třeba využít aristotelické logiky a její pomocí se pokusit o objasnění daného tématu.⁴⁹ Potvrzením jednoho stanoviska se automaticky ruší a neguje stanovisko druhé. Je to týž metodický postup jako u poitierského dopisu.

Vztah mezi *ratio* a *auctoritas* je v Lanfrankově metodě velmi úzký. Snad si jsou tyto póly k sobě navzájem ještě o něco blíže, než tomu bylo v plně etablované scholastické metodě. Lanfrank patří k prvním, kteří začali postupovat tímto způsobem.⁵⁰ Pokud nechtěl být považován „jen“ za dialektika, který zcela neoprávněně používá logiky a rozumu v teologických otázkách, do nichž by sekulární vědy neměly vůbec zasahovat, potom potřeboval mít u každého svého více či méně novátorského pokusu doklad, že se v žádném případě nepřičí církevní tradici. Lanfrank byl v první řadě dialektik, který si dobře uvědomoval, že pokud vede spor s logikem, pak musí přistoupit na jeho argumenty a použít stejného nástroje (tj. dialektiky) k vyvracení jeho omylů, byť se jedná o doktrinnální problematiku. Zároveň si však byl dobře vědom, že jej to v očích některých může diskreditovat, proto hledal pro každý svůj krok potvrzení u autorit.⁵¹

Dalším dokladem může být jeho starší rozsáhlá práce *Commentari in omnes Pauli Epistolas*, jejíž sepsání spadá do doby Lanfrankova převorství v Bec. Ve finální verzi se sice jedná o důkladné sladění a spojení Lanfrankovy dialektické, gramatické a rétorické erudice se znalostí církevních autorit, které zastupují Augustin a Ambrož. V dřívější verzi tohoto díla ovšem citace z obou významných osobností chybějí a jediným vodítkem je dialektika.⁵² Lanfrancus objasňuje Pavlův list a nepřináší vlastně nic nového k jeho sdělení. Pouze se snaží ukázat, že Pavel do svých epištol vtiskl jistou logickou strukturu a Lanfrank ji jen dostává na povrch. Pokud takto rozebereme vše, jasně se ukáže, že dialektika poskytuje přesnější a fundovanější pochopení svatého Pisma. Hlavní úkol, který si v této práci Lanfrank vytyčil, je hledání sylogismů, jejich premis a následné vyvozování konkluzí.⁵³ Právě rozum a jeho dialektická výbava nejlépe objasní komplikované pasáže.

47 Tamtéž, c. 417 b.

48 Tamtéž, c. 418 a.

49 Také Orderic Vitalis zaznamenal ve své kronice, že Aristotelés patřil k Lanfrankovým základním učebním textům. Viz Orderic Vitalis: *Historia ecclesiastica* IV, 10, c. 327 b.

50 Srov. R. W. Southern: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge: University Press 1990, s. 44–51.

51 Srov. A. Cantin: La riposte ultime de Lanfranc a l'intrusion der raisons dialectiques dans la science sacrée, in F. Van Fleteren – J. C. Shnaubelt (eds.): *Twenty-five yaers (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 126.

52 Referuje o tom třeba Sigibert z Gembloux. Viz Sigibertus Gemblacensis: *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, in *PL*, ed. J. P. Migne, t. 160, s. 582 c–583 a.

53 Srov. R. W. Southern: *Saint Anselm...*, s. 40, či M. Gibson: *Lanfranc of Bec...*, s. 57.

Učitel becké školy pracoval na komentářích k Pavlovým epištolám dlouhou dobu. V rané fázi vytvářel glosy a noticky, které vpisoval k původnímu textu a postupně se z těchto okrajových poznámek sesbíralo poměrně obsáhlé dílo. Pro ilustraci Lanfrankova užití výhradně dialektických instrumentů k analýze biblických textů stačí uvést jednu krátkou ukázkou. Pavel píše:

Naprosto ne! Ať se ukáže, že Bůh je pravdivý, ale ‚každý člověk je lhář‘, jak je psáno: ‚Aby ses ukázal spravedlivý ve svých slovech a zvítězil, přijde-li na soud.‘⁵⁴

Lanfrank této citaci rozumí jako Pavlovu důkazu toho, že Bůh je pravda.⁵⁵ Becký převor říká, že spravedlnost řeči je pravdou. Tato poznámka odkazuje k sylogismu, který měl zřejmě Lanfrank na mysli. Prvotní je, že Bůh je spravedlivý ve své řeči. Spravedlnost řeči ovšem znamená pravdu. To poté vede nutně k závěru, že Bůh je rovněž pravdou. Procesuálně postupuje Lanfrank výhradně podle dialektických zásad.

Učitel dialektiky a svobodných umění se v těchto komentářích nezapře. Glosy k Pavlovi ukazují, jak důležitou roli hrála u Lanfranka racionalita. Přístupuje k biblickému textu vybaven jen znalostmi *trivia*, a přesto to považuje za dostatečné. Rozum, který se může opřít o aristotelskou logiku a sylogistiku, a dost možná i sylogistické deduktivní pochopení metodologie vědeckosti jako takové, je plnohodnotným nástrojem ke zkoumání.

Lze rekonstruovat, že později si Lanfrank dobře uvědomil, že takto může působit jako učitel ve své becké škole, ale pokud půjde o boj se schizmatiky a heretiky, pak musí rozum podpořit ještě autoritami. Rozum tím nic neztrácí na své výkladové i vůdčí kompetentnosti, jenom jsou k jeho závěrům dodány citace z patristických otců, aby se mohlo potvrdit, že to, co je možno čistě racionálně vydedukovat, neodporuje církevní tradici, ba právě naopak.

Tento příklon k autoritám a snaha potvrdit racionální závěry odkazy na další uznávané osobnosti zřejmě spolupůsobily na konečnou podobu jeho metody. Nejznámější Lanfrankův žák Anselm v užívání tohoto postupu nepokračoval, takže se formální struktura scholastické metody jen málo podobá uspořádání úvah v dílech Otce scholastiky. Pátráme-li po kořenech pozdější scholastické metody a ohlížíme-li se do jedenáctého století v souvislosti s klášterem v Le Bec, nelze opomíjet, že vzhledem k formální struktuře je třeba vracet se spíše k Lanfrankovi než k Anselmovi.

⁵⁴ Řím 3,4.

⁵⁵ „Probatio quod Deus verax est:iustitia enim sermonum est veritas.“ Lanfrancus: *Commentari in omnes Pauli Epistolas*, in PL, ed. J. P. Migne, t. 150, Parisiis 1880, c. 115 b.

LANFRANK AND THE SCHOLASTIC METHOD

This text presents in history of philosophy a relatively little known figure of medieval thinking – Lanfranc of Pavia (cca 1010–1089). In an analysis of one his letter, the text attempts to show a method, which he used in his research. Documents of this method are added from other works, which have remained from Lanfranc. The comparison of Lanfranc's procedures to a well known primary representative of scholastic method, Peter Abaelard, try to show that Lanfranc had already worked along similar methods and procedures fifty years prior to Abaelard.

Therefore: in the first place we must have an extended knowledge of authority (*auctoritas*) in the case that there would appear to be a discrepancy or if we want to study some sort of problem, then we must provide a concrete question (*quaestio disputata*) then we must formulate two different opinions regarding the problem (*pro – contra*); after this, with the help of logic, or more accurately of reason (*ratio*), we answer the studied question, we support one of the formerly presented opinions and refute the other (*respondeo*). This is how a formal structure of scholastic method looks like in the outlined preface of *Sic et Non* of Peter Abaelard and the same method was used by Lanfranc of Pavia fifty years prior.

