

Mieczysław Gogacz

"Etyka" Abelarda na seminarium historii filozofii przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w roku akademickim 1967/68

Studia Philosophiae Christianae 5/1, 282-302

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

tęsknotę i mękę, i zaliczył mu to jako miłość. Nie wiemy tego. Wiemy, że Pascal rozdał przed śmiercią swój majątek biednym, że i dziś doprowadza ludzi do Boga. Znamienna jest w związku z tym wypowiedź premiera Belgii, Theo Lefevre: „aż do 1946 r. nie było dnia, abym nie czytał kilku stron „Myśli”, a jeśli zdawać by się mogło, że stałem się niewierny Pascalowi, to tylko dlatego, że doprowadził mnie do codziennego czytania Biblii”.

Pascal jest wielki z racji przemyśleń, które sformułował, i tęsknot, które przeżył. I jakże jest w tej wielkości tragiczny. Wykazał błąd intuicjonizmu i błąd życia bez Boga. Odważnie przyznał się w tym do swoich pomyłek i błędów. Ale filozofii już nie odzyskał, nie znalazł. I nie znalazł miłości, nie umiał, nie przeżył, uwikłany w problemy swoje i ludzkie.

Myśląc o Pascalu poza jego tekstami, jestem spokojny. Wiem, że na taki krzyk duszy, zresztą na najmniejszy gest ludzki, Bóg odpowiada miłością.

Stanowisko, które tu wypowiedziałem, to nie ocena, to tylko powtarzająca się i znana czytelnikom Pascala sytuacja: Pascala nie można czytać obojętnie. Pascal tak dalece wciąga swymi mocnymi tezami, że nawiązanie z nim kontaktu jest nie tylko intelektualne, lecz także uczuciowe, angażujące całego człowieka. Na mocne słowa Pascala odpowiadam mocnym ich przeżyciem. A to nigdy nie jest niesprawiedliwością.

Zresztą słowa, które wypowiadam tu o Pascalu, to słowa nie tylko hołdu, składanego wielkości. Jest to także serdeczne przejęcie się Pascalem, jego sprawami i losem. To jakaś okazja zwierzzeń i troski, a tym samym przyjaźni w stosunku do Pascala człowieka, bezradnego i mocnego Pascala — naszego brata, zaplątanego jak każdy z nas w trudne sprawy świata.

M. GOGACZ

„Etyka” Abelarda na seminarium historii filozofii przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w roku akademickim 1967/68.

1. Mieczysław Gogacz: Na marginesie „Etyki” Abelarda

Wydane w Polsce przed kilkoma miesiącami „Listy Heloizy i Abelarda” oraz wcześniejsze publikacje, np. książka Gilsona „Heloiza i Abelard”, szkic R. Palacza „Abelard”, powieść H. Waddell „Abelard i Heloiza”, a w latach pięćdziesiątych zaprezentowany czytelnikom

tekst Abelarda: „Historia moich niedoli”¹, informując ciekawie o Abelardzie i jego roli w kulturze umysłowej XII wieku powodują może jednak, że w świadomości odbiorców spraw tragicznego małżeństwa Abelarda i Heloizy uzyskuje rangę problemu, wyczerpującego prawie całą rolę Abelarda we współczesnej mu i późniejszej kulturze. Wymienione książki są oczywiście adresowane do szerokiego kręgu odbiorców i muszą czy przynajmniej mogą podejmować atrakcyjny temat. Temat ten stanowi zresztą także naukowe zagadnienie i często jest przedmiotem badań ze strony historyków kultury, a nawet historyków filozofii, o czym świadczy choćby książka Gilsona. Historycy filozofii, nie zajmujący się w swych pracach wprost Abelardem, znają także jego logikę lub wpływ w tym zakresie osiągnąć Abelarda na rozwój filozofii XII wieku. Bardzo rzadko osobom zainteresowanym Abelardem kojarzy się jego „Etyka”, a więc grupa zagadnień dotyczących człowieka².

Abelard niewątpliwie wywierał wpływ na rozwój teologii, pokazał użyteczność logiki w unikaniu błędów i w trafniejszym rozpoznawaniu prawdy nawet objawionej. Dokonał tego swoimi naukowymi pismami i wykładami, mniej problemem swego małżeństwa. Wszyscy na ogół o tym wiedzą, lecz jednak małżeństwu Abelarda przypisują rolę większą niż prywatnemu wydarzeniu w jego osobistym życiu. Nie chodzi o rozstrzygnięcie tej sprawy, ani o umniejszanie kulturowych wartości wypowiedzi Heloizy i Abelarda na temat teoretycznych problemów, wywołanych ich tragedią. Chodzi tylko o to, aby nie umniejszyć czy wprost nie zagubić lub nie stracić z oczu na terenie głównie polskim linii faktycznego oddziaływania Abelarda.

Fakt wpływu Abelarda na filozofię i teologię XII wieku świadczy nie tylko o metodologicznym ładunku jego ujęć. Owszem, Abelard domaga się ładu w badaniach naukowych, szuka zasad uniknięcia dowolności w interpretacji tekstów objawionych, tropi te dowolne ujęcia i błędy rozpoznawane rozumem, wyszkolonym w logicznym i konkretnym myśleniu. I można zgodzić się z jego postulatami, które nie

¹ P. Abelard, Abelard i Heloiza — Listy, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1968; E. Gilson, Heloiza i Abelard — Średniowieczne początki humanizmu, tłum. A. Podsiad, Warszawa 1956; R. Palacz, Abelard, Warszawa 1966; H. Waddel, Abelard i Heloiza, tłum. J. Janowski, Warszawa 1955; P. Abelard, Historia moich niedoli, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1952.

² Podkreślając szeroki odbiór myśli Abelarda nie wykluczam specjalistycznych zainteresowań i publikacji, np. ks. W. Poplatek, Poglądy etyczne Piotra Abelarda w zestawieniu z etyką sytuacyjną, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* VII (1960), z. 4, 91—102.

zawsze przedstawiał jasno i czytelnie dla swych współczesnych. Wydaje się, że może jednak konflikt Abelarda z Bernardem wynikał z nieporozumienia: Bernard nie mógł zgodzić się na skrajny racjonalizm Abelarda, który mówiąc o rozumie, jako jedynym kryterium prawdy, pozornie czy raczej werbalnie ten racjonalizm głosił. Bernard jednak, czego sobie nie uświadamiał, odczytywał myśl Abelarda jako ujęcie teoriopoznawcze, a nawet metafizyczne, podczas gdy Abelard, jak to dziś widać, wciąż pozostawał w porządku metodologii, czy raczej metodyki i logiki. Jego postulaty miały charakter metodologiczny i w tym aspekcie były słuszne. Gilson pokazuje, że Abelard swymi narzędziami logicznymi jednak wkroczył w teren metafizyki i problemy właściwe już filozofii rozwijał przy pomocy metod, którymi tych problemów nie da się rozwiązać³. Wynikałoby z tego, że Bernard z Clairvaux słusznie się niepokoił i że tak zwani intelektualni przeciwnicy Abelarda lub wrogowie, jak ich często Abelard nazywał, mieli podstawy, aby swe zastrzeżenia wyrażać. Można jednak przypuszczać, że Abelard nie miał intencji wykroczenia poza porządek, jak byśmy dziś powiedzieli, metodologiczny i popełniając błędy rzeczowe, które mu wykazywano i które także według Gilsona niewątpliwie popełnił, nie czuł się winny i słusznie mógł czuć się pokrzywdzony. Może więc nie jest przypadkowe (jeżeli tak psychologistyczne potraktowanie jego twórczości naukowej jest uzasadnione), że na zagadnieniu intencji Abelard głównie zbudował swoją etykę. Uważał, być może rozżalony i rozczarowany ludźmi, pewny zgodności swych działań z sumieniem, że intencja kwalifikuje nasze czyny i że Bóg oceniając tę intencję dopiero w jej świetle widzi i sądzi nasze postępowanie⁴.

³ „Czym jest definicja? Czym jest różnica? Czym jest gatunek? Czym jest rodzaj? Takie i wiele podobnych pytań stanowiło właściwy materiał, z którym Abelard miał do czynienia jako logik. A jednak właśnie dlatego, że interesował się klasyfikacją ludzkich pojęć i określaniem warunków różnych ich połączeń, spodziewać się należało, że natknie się na następujący problem filozoficzny: jaka jest istota naszych pojęć oraz jaki jest ich stosunek do rzeczy? Był to właśnie przykład pytania filozoficznego, które mogło powstać w sposób naturalny w umyśle logika, rodzi się ono bowiem na linii granicznej pomiędzy logiką a filozofią. Linia ta jest prawie niewidoczna, a jednak ten, kto ją przekroczy, momentalnie znajduje się na całkowicie odmiennym terenie, a jeśli tego nie zauważy, łatwo się zabiąka. Nieszczęściem Abelarda było, że granicę tę przekroczył, przy czym zupełnie sobie z tego nie zdawał sprawy”. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, 12.

⁴ „Deus vero solus, qui non tam quae fiunt quam quo animo fiant attendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat et vero iudicio

M. de Gandillac ciekawie nazywa „Etykę” Abelarda „teorią pokuty i łaski”⁵. Widzi jej ogromną zależność od ujęć autorów starożytnych. Dodajmy, że większość rozdziałów „Etyki” Abelard poświęca zagadnieniu grzechu, wad ludzkich i ich wpływu na nasze decyzje moralne, zagadnieniu właśnie intencji, a więc zgodności naszego postępowania z sumieniem. Rozważając czyny ludzkie w świetle teorii intencji Abelard wyłamuje się z prawniczej wersji nauki o moralności i słusznie, jak zauważył M. de Gandillac, sięga po aspekt teologiczny, który uzasadnia mu spojrzenie na człowieka od wewnątrz, od strony jego sumienia, a nie tylko spojrzenie zewnętrzne, ujęte i oceniane prawem. Abelard więc formułuje swoje poglądy z zakresu etyki w świetle jakiejś sobie właściwej filozoficzno-teologicznej wizji człowieka i jego działań. Te działania ocenia, potępia lub usprawiedliwia przez odwołanie się do teorii łaski, teorii intencji i sumienia, teorii normy w zależności działań od zgodności z samym sobą. Jeżeli tak jest, to można zapytać o tę wcześniejszą u Abelarda wizję człowieka, uzasadniającą szczegółowe działania. „Etyka” dostarcza więc badaczowi problemu metodologicznego: zależność twierdzeń szczegółowych od wcześniejszych założeń ogólnych. I dostarcza tematu rzeczowego: jakie są te założenia, jaka jest teoria człowieka, jeżeli takie są szczegółowe odpowiedzi.

Zbadanie teorii człowieka, zawartej w „Etyce” Abelarda, nie jest tylko czysto szkolnym tematem. Wiąże się z powszechnymi dziś zainteresowaniami wyznaczającymi współczesną filozofię podmiotu, wiąże się z obudzonymi przez fenomenologię i egzystencjalizm pytaniami o to, kim jest człowiek. Te pytania zawsze niepokoiły. Szukali na nie odpowiedzi już starożytni, których wpływ na Abelarda według de Gandillaca był duży. Echo ich odpowiedzi mogło się znaleźć w „Etyce”. Ze względu na ogromny wpływ Abelarda na kulturę jego i późniejszych czasów, rekonstrukcja teorii człowieka w jego „Etyce” jest naukowo ważna i ciekawa. Może pokazać tę nową, właściwą Abelardowi teorię człowieka i jej konflikt z ujęciami czasów Abelarda, a więc konflikt poglądu budowanego na tradycji filozoficznej z obiegowymi pojęciami na podobny temat. Śledzenie tego konfliktu pozwala historykowi filozofii nie tylko głębiej poznać epokę, badać ciekawy mechanizm wpływu

culpam examinat: unde et probator cordis et rerum”. Petri Abelardi *Ethica seu Liber dictus Scito te ipsum*, PL 178, col. 648 (Dla „Etyki” Abelarda przyjmuje się w tych pracach cytowanie skrócone, np. „col. 648 B”. Oznacza to, że dany tekst znajduje się w odcinku B kolumny 648 „Etyki”, wydanej w tomie 178 *Patrologia Latina*).

⁵ „Son Ethique elle-même, si imprégnée d’influences antiques, est avant tout une théorie de la pénitence et de la grâce”. M. de Gandillac, *Introduction*, W: *Oeuvres choisies d’Abelard*, Paris 1945, 72.

Abelarda na rozwój, kultury, lecz także szukać tych ujęć, które przez pokolenia kształtują i modyfikują tę samą wciąż wiedzę o człowieku.

W roku akademickim 1967/68 uczestnicy seminarium historii filozofii średniowiecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK studiowali tekst „Scito te ipsum” Abelarda poszukując w tych rozważaniach właśnie teorii człowieka. Wybrano dzieło, w którym Abelard omawia szczegółowo zagadnienia postępowania człowieka. Omówienia te, a właściwie rozwiązania, metodologicznie rzecz biorąc muszą wynikać z jakiejś wprost wyrażonej lub uwikłanej w tych analizach a więc implicite zawartej w tekście wizji osoby ludzkiej. Każde przecież szczegółowe ujęcie wynika z jakichś ogólnych i wcześniejszych zdań pierwszych, uzasadniających wyrażone rozwiązania. Uświadomiono sobie zaraz szereg trudności: 1) Czy nie popełnia się błędu zakładając, że w tekście zawarta jest przynajmniej implicite teoria człowieka? 2) Jaką metodą należy dokonać rekonstrukcji tej ewentualnej teorii; czy ustalone w kontekście znaczenie użytych terminów odnosi do właściwych, bezpośrednio uzasadniających to znaczenie tez ogólniejszych? 3) Czy zespół tych wcześniejszych i ogólnych twierdzeń będzie stanowił już teorię człowieka, czy raczej tylko teorię postępowania? 4) Jakie może być uzasadnione przejście z teorii postępowania do teorii człowieka? 5) Czy przy rekonstrukcji abelardowskiej teorii człowieka będzie możliwe uniezależnienie się od opinii, że poglądy filozofów starożytnych wyznaczały rozwiązania Abelarda, a więc jego wizję osoby ludzkiej; w jakim więc stopniu jest możliwe odtworzenie abelardowskiej teorii człowieka, a nie teorii filozofów starożytnych? Co może zagwarantować, że zostały ujęte myśli Abelarda i że nie dokonano kompilacji zawartych w tekście odniesień do cytowanych filozofów? Uczestnicy seminarium doszli do pierwszego, słusznego wniosku, że trzeba najpierw gruntownie poznać łacinę czasów Abelarda, aby przy braku w XII wieku ustalonej terminologii filozoficznej sprawniej ujmować poprzez znaczenie wyrazów te skojarzenia, które dany termin budził u słuchaczy Abelarda i w nim samym. Zamierzenia, ujętego w taki wniosek, do końca nie zrealizowano.

Pamiętając o wszystkich wymienionych i innych trudnościach usiłowano jednak próbnie poprzez analizę tekstu wnioskować na temat uzasadniającej rozwiązania teorii człowieka.

Nawiązując być może do sugestii M. de Gandillaca uczestnicy seminarium dokonali analizy tekstów, głównie dotyczących grzechu i pokuty, przywołującej usprawiedliwiającą łaskę. Poprzez zagadnienie grzechu i pokuty usiłowali dotrzeć do ewentualnych wyznaczników teorii człowieka. Jest to właśnie próba szukania w szczegółowych ujęciach Abelarda danych, odnoszących do ogólniejszej teorii. Pragnę zaprezentować cztery takie próby analizy, które mimo że jeszcze nie zadawalają auto-

rów, jednak pokazują zmaganie się z metodycznie trudnym tematem i mogą ewentualnie pomagać w odczytywaniu „Etyki” Abelarda. Przedstawione tu przez trzech autorów (Jan Wróbel, ks. Edward Kawa, Stanisław Porębski) omówienie rozdziałów 14—20 zamyka esej, w którym ks. Piotr Góra rozważa treść rozdziałów 1—3 i poruszoną w przedstawionych pracach problematykę na tle filozoficznej tradycji średniowiecza.

2. Jan Wróbel: Określenie grzechu i wnioski w zakresie teorii człowieka na podstawie rozdziału XIV „Etyki” Abelarda⁶.

Abelard podaje cztery zasadnicze określenia grzechu: 1) grzech jest pogardą Boga lub zgodą na zło, 2) grzechem jest złe postępowanie, tzw. złe uczynki, 3) (określenie implícite zawarte w tekście) grzechem jest sam zamiar popełnienia złego czynu. 4) grzechem jest niewiara i niewiedza człowieka⁷.

Abelard, który w rozdziale II rozróżnia grzech i zło, w podanym tu określeniu utożsamia grzech ze złem. Można przypuszczać, że Abelard w swych określeniach jest niekonsekwentny. Wydaje się, że przez pogardę Boga rozumie złe nastawienia człowieka na Boga. To nastawienie jest złe samo w sobie. Grzech powstaje w chwili, gdy człowiek w sposób wolny wybierze takie postępowanie. Takiej postawy nie przeżywają dzieci i umysłowo chorzy, których czyny nie mogą być grzechem. Nawet nie wybierając Boga zostają zbawieni dzięki sakramentom, które przyjmują. Abelard uważa, że będziemy odpowiedzialni wobec Boga za własne uczynki, a więc za świadome postępowanie. Przez własne uczynki rozumie te, które wykonujemy w wyniku naszej zgody na dane postępowanie. W drugiej definicji grzechu Abelard wyraźnie akcentuje uczynki zewnętrzne, a nie tyle naszą postawę czy zgodę na działania. Świadczy o tym podany przez Abelarda przykład św. Szczepana, który prosi Boga, aby nie poczytywał za grzech Żydom dokonywanego na nim kamieniowania. O wartości czynu decyduje wewnętrzna zgoda. Wynika to z rozważań Abelarda nad problemem, czy dzieci odpowiadają za czyny popełnione przez rodziców. Abelard wy-

⁶ „Quot modis peccatum dicatur”, col. 654 A.

⁷ „Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus vel consensus in malum”, col. 654 A; „Peccatum dicimus omne, quod vitiose agimus vel contra salutem nostram habemus, utique et infidelitas, et ignorantia eorum quae ad salutem credi necesse est”, col. 656 BC; „Opera quoque ipsa peccati vel quidquid non recte scimus, aut volumus, nonnunquam peccata dicimus”, col. 654 B.

rażnie odpowiada, że każdy człowiek osobno odpowiada za swoje czyny. Mówiąc, że grzechem już jest zły zamiar człowieka, Abelard akcentuje w naszym działaniu intencję czynu. Ta właśnie intencja sprawia, że dane działanie staje się złe lub dobre. Abelard wyjaśnia, że jeżeli czegoś dobrze nie znamy albo nie chcemy, nie może to stać się grzechem.

Powyższe trzy określenia grzechu mają charakter stwierdzeń bardziej z zakresu filozofii. W czwartym określeniu Abelard wchodzi na teren teologii. Uważa, że niewiara z konieczności zamyka nam drogę do Boga i do zbawienia. Jeżeli bowiem w pełni używamy rozumu, akt niewiary jest całkowicie świadomym odwróceniem się człowieka od Boga. To odwrócenie się od Boga powoduje nasze postępowanie, co wynika z przytoczonych przez Abelarda słów Chrystusa: „kto nie wierzy jest już osądzony” (Jan III, 18).

Ignorancja może uwalniać człowieka od winy. Abelard jednak także w niewiedzy widzi pogardę Boga. Uzasadnienie tego dostrzega w logice. Gdy przypisujemy na przykład jakiejś rzeczy niewłaściwie daną cechę, popełniamy błąd logiczny. Błąd ten wynika z ignorancji i nie ma w nim wprost pogardy Boga. Według Abelarda jednak, „łączy się to ściśle z winą, choć może się zdarzyć, że nie ma winy w jakimś niewłaściwym postępowaniu”⁸. Wyjaśnia to Abelard przy pomocy przykładu: niektórzy ludzie nie mieli możliwości poznania ewangelii, nie mają więc z tego powodu grzechu, że jej nie znają. Stało się to bez winy i są gotowi na przyjęcie ewangelii. Teologowie czasów Abelarda twierdzili, że niewiara wystarcza do potępienia. Abelard dodaje, że według niego grzechem może być tylko lekceważenie poznania ewangelii.

Z powyższych rozważań Abelarda można wyprowadzić trzy następujące czynniki składające się na teorię człowieka: 1) człowiek jest obdarzony świadomością, a dokładniej mówiąc zdolnością rozumowania, 2) człowiek jest także obdarzony wolnością woli, skoro sam dokonuje wyboru w swym postępowaniu. O tej wolności świadczy także indywidualna odpowiedzialność za postępowanie, czyli za tak zwane, jak je Abelard określa, własne uczynki. Tę odpowiedzialność człowiek ponosi w sprawach tak ważnych jak wybór celu ostatecznego, którym jest Bóg stanowiący najwyższe dobro człowieka, 3) człowiek ma także zdolność oceny, nie tylko zdolność wolnego wyboru własnych czynów. Świadczy o tym intencja, która jak gdyby zawiera się wewnątrz świadomości ludzkiej i nie zawsze jest czytelna dla kogoś z zewnątrz. Dzięki intencji właśnie sami oceniamy wartość naszego postępowania.

⁸ Col: 656 B.

3. Edward Kawa: Elementy teorii człowieka w rozdz. XV, XVI, XVII „Etyki” Abelarda.

W piętnastym rozdziale swej etyki Abelard stawia pytanie: „czy wszelki grzech jest zakazany?”⁹, czy Bóg rzeczywiście zabrania człowiekowi popełnienia wszelkiego grzechu? Abelardowi wydaje się, że tak nie jest. Skoro bowiem życie człowieka nie jest wolne nawet od lekkich uchybień, to jak odnieść do człowieka słowa Pisma św. obiecujące mu „iugum suave” i „onus leve”? Opanowanie takich nawet słabości, jak uchybienie w słowie, przekracza siły człowieka. Abelard popiera swój wywód słowami listu św. Jana (I. 1, 8): „Jeślibyśmy powiedzieli, że nie mamy, grzechu, samych siebie zwodzimy i nie ma w nas prawdy”. Jeśli według Abelarda znacznie słowa grzech pojmiemy nieco szerzej, wolność od grzechu będzie niemożliwa dla nikogo. Jeżeli natomiast nadamy temu słowu jego właściwe znaczenie, to znaczy, że jest to wzgarda samego Boga, wtedy co prawda nie bez trudności, ale bezgrzesznie będziemy mogli spędzić życie. Tak więc zakaz Boży dotyczyłby tego ostatniego ujęcia, mianowicie pogardy Boga¹⁰. Rozwijając następnie Abelard zagadnienie ciężkości grzechu, podając czynniki wpływające na akt ludzki, jedno stawiające człowieka w pełni odpowiedzialności, inne łagodzące ocenę czynu ludzkiego¹¹.

Następny szesnasty rozdział etyki Abelard poświęca rozważeniu możliwości ze strony człowieka: czy łatwiej powstrzymać się od przewinień lekkich czy od ciężkich?¹² Wydawać by się mogło, że łatwiej jest ustrzec się od lekkich przewinień. Według Abelarda jednak rzecz polega na tym, że unikając ciężkiej winy czynimy to raczej „ex timore” a nie „ex caritate”¹². Ta ostatnia, to znaczy miłość, daje człowiekowi wolność, o której mówi Ewangelia. Czyż nie łatwiej — powiada Abe-

⁹ „Utrum omne peccatum sit interdictum?”, col. 657 D.

¹⁰ „... nobis a Deo prohibitum est, nisi consensus mali, quo Deum contemnimus”, col. 658 B.

¹¹ „Tales itaque consensus, quos per oblivionem incurrimus, venialia aut levia dicuntur peccata, hoc est non magnae satisfactionis poena corrigenda... haec quippe (graviora peccata) non per oblivionem, ... sed tamquam ex studio, et deliberatione committimus, abominabiles etiam Deo effecti... quasi execrabiles et valde odibiles ex his in quibus scienter praesumpserunt”, col. 658 D i A.

¹² „Utrum melius sit a levioribus culpis, uam gravioribus abstinere?” col. 659 B.

¹² „Timor poenam habet, quam perfecta charitas foras mittit et quicumque timor aguntur, plus opere laborant, quam quos charitas spontaneos facit”, col. 659 B.

lard — ustrzec się przed wrogiem niż na przykład przed pchłą, albo czyż nie łatwiej zabezpieczyć się przed wielkim kamieniem niż przed małym, który — dodajmy dla ilustracji — można ukryć w dłoni, procy, kiszeni, a potem niepostrzeżenie rzucić do celu. Jednak, chociaż trudniej uniknąć tych drobnych rzeczy, to mniej one szkodzą człowiekowi¹⁴. To właśnie winy lekkie, zakładają w życiu człowieka dosyć pokaźny trud, jak czujność, uwagę, trafną ocenę, nielekceważenie sobie rzeczy małych i tym podobne sprawności, z którymi łączy się wysiłek. Ciężkie grzechy „quibus amplius offendi credimus Deum” łatwiej jednak zauważyć w naszym działaniu. Miłość jest tą właśnie cnotą, która sprawia, że człowiek strzeże się bardziej tego wszystkiego, co byłoby obrazą, na przykład pogardą wobec przyjaciela, a nie bierze na plan pierwszy szkody lub własnego cierpienia. W miłości więc poszerza się jakby płaszczyzna wolności człowieka, choć pozornie wydaje się być uszczuplona. Chodzi tu oczywiście o miłość prawdziwą i specjalnie o miłość względem Boga. Na gruncie jednak cnoty miłości — co można odczytać jako konkluzję autora w tym rozdziale — przewinienia zarówno lekkie jak ciężkie są w równej mierze zauważalne i brane poważnie, chociaż sama sprawność posługiwania się tą cnotą w stosunku do lekkich uchybień jest trudniejsza. „Collatione itaque facta, tam singulorum ut diximus, quam omnium simul invicem peccatorum, liquere arbitrator non melius vel maioris perfectionis esse venialia peccata cavere, quam criminalia”. „Melius” nie oznacza tu chyba „facilius”, podobnie też termin „maior perfectio” sprowadza całą sprawę — jak się wydaje — na płaszczyznę działania danego człowieka. W postawionym zaś problemie chodzi o teoretyczne, obiektywne rozważenie tego co łatwiej, a co trudniej uczynić człowiekowi. W wystrzeganiu się przewinień, zarówno lekkich jak i ciężkich, poważną rolę odgrywa nasze poznanie grzechu, wiedza o nim oraz pamięć.

Rozdział siedemnasty streszczają — można by powiedzieć — cytowane przez Abelarda słowa św. Hieronima, który mówi, że samo traktowanie o chorobach, jakimi są w tym wypadku grzechy, nie wystarcza. Ta moralna patologia ma równocześnie pouczyć człowieka, jak zwalczać „plagam animae”. Jako „curationis remedium” podaje Abelard pogodzenie się z Bogiem przez pokutę, spowiedź i zadośćuczynienie¹⁵.

Człowiek podejmuje coś lub wstrzymuje się od czegoś przy pomocy prostych aktów, ponadto musi często wybierać, wybór zakłada pewne rozumowe rozważanie, uruchamiające nasze władze umysłowe i moralne. Rozważanie to trwa dopóty, dopóki wola uznawszy, że jest wy-

¹⁴ „Quod difficilium est, cavere, minus potest nocere”, col. 659 C.

¹⁵ „Tria itaque sunt in reconciliatione peccatoris ad Deum, poenitentia scilicet, confessio, satisfactio”, col. 661 A.

starczająco oświecona, nie postanowi w końcu zadecydować. Widać z tego, że analiza poszczególnych momentów całokształtu działania wykrywa w nim wielorakie, odrębne składniki, że w rzeczywistości działanie to jest przeniknięte jedynym poruszeniem, a mianowicie intencją, czy zamiarem. Zdarza się, że przy najlepszej nieraz intencji człowiek nie potrafi obliczyć swego czynu, lub też nie uda mu się go dokonać. Ale i wtedy dobre zamierzenie przebija się przez cały szereg wyrosłych zeń czynów, okupując może nieraz ich niezręczność, uszlachetniając ich mierność. Oczywiście tych prawd ma wielkie znaczenie dla myślicieli — moralistów przy określaniu tego, co nazywamy grzechem, winą, cnotą. „Etyka” Abelarda na pierwszy plan wysuwa doniosłość wewnętrznego przyzwolenia, jego przewagę nad wpływającym z niego czynem. Czym innym jest popełniać zło, a czym innym grzeszyć. Zły uczynek nie tylko nie zasługuje na miano grzechu w ścisłym znaczeniu, ale nawet w niczym nie pogarsza samej winy. Jeśli nie jesteśmy skłonni tego uznać, to dlatego, że widzimy iż na ogół złe czyny bywają częściej karane niż grzech. Jeśli przeniesiemy ten problem na płaszczyznę społeczną, musimy się posunąć jeszcze dalej. Zdarza się przecież, że prawo karze za czyny, które nie są nawet złe, a dopuszcza takie które są złe. Inaczej ma się sprawa w oczach Boga. On jeden tylko zważa nie tyle na to, co człowiek czyni, ile na to, w jakim duchu to czyni. Treść więc tego, co określamy mianem grzechu, sprowadzałaby się według Abelarda do „duszy” złego czynu, czyli do ożywiającego go zamiaru, woli, i intencji¹⁶. Z tej woli płynie również odpowiedzialność za czyn spełniony, poczucie naprawienia porządku między Bogiem a człowiekiem. Gwarancją tego ładu moralnego jest sprawność moralna zwana cnotą miłości, na płaszczyźnie której człowiek najlepiej reguluje swoją działalność i względem Boga i względem ludzi. Wydaje się, że w swej teorii etycznej Abelard stawia akcent na własnych sprawnościach moralnych człowieka, na jego woli. Dobro przeto i zło znajdują się między spontaniczną skłonnością woli a samym czynem (opus), powstałym pod wpływem działania, czyli w intencji kierującej tym działaniem. Miłość cnoty ma tu swoje prawie zasadnicze miejsce.

4. Stanisław Porębski: Uwagi o teorii człowieka na podstawie rozdz. XVIII—XX „Scito te ipsum”.

W analizowanych rozdziałach Abelard rozważa zagadnienie pokuty. Zastanawia się, co należy rozumieć przez pokutę (rozdz. XVIII) na czym

¹⁶ „... ut quemadmodum virtus in bona voluntate ita peccatum in mala voluntate consistat...”, col. 636 B.

polega owocna pokuta (rozdz. XIX) i czy można pokutować za jeden grzech z wyłączeniem innego (rozdz. XX).

Abelard w rozdziale XVIII¹⁷ określa pokutę jako smutek duszy z powodu błędów popełnionych w naszym postępowaniu. Uważa, że jeśli ten stan jest podyktowany miłością Boga, wtedy pokuta jest owocna. Gdy smutek płynie z poczucia straty, nie można mówić o pokucie w sensie właściwym. Znana jest także pokuta wynikająca ze strachu przed karą. Dzieje się to wtedy, gdy mniej komuś podoba się sprawiedliwość Boża niż własna niegodziwość¹⁸. W odwróceniu się od zła ważne jest bowiem zadośćuczynienie.

W rozdziale XIX¹⁹ Abelard ponownie podkreśla, że czynnikiem, który nadaje zbawienną wartość naszemu nawróceniu, jest nie strach, lecz miłość Boga. Ta miłość sprawia, że natychmiast jednamy się z Bogiem. Abelard powołując się na proroka Ezechiela wyjaśnia, że Bóg nie może wymierzyć kary wiecznej człowiekowi, który odstąpił od grzechu. Bóg jednak darowuje jedynie karę wieczną. Tym, którzy w tym życiu nie wyrównali wyrządzonych krzywd, pozostawia karę czyśćca.

W rozdziale XX²⁰, Abelard zdecydowanie wyjaśnia, że prawdziwa pokuta płynąca z miłości Boga nie dopuszcza żadnego ustępstwa na rzecz zła. Znaczy to, że nie można z jednych czynów złych zrezygnować, a przy innych pozostawać²¹.

Z lektury rozdziału XVII może wynikać, że Abelardowi chodzi o pokutę w znaczeniu także postawy człowieka, a nie tylko w znaczeniu sakramentu. Wynika to z wyróżnienia szeregu rodzajów pokuty. Abelard mówi na przykład o pokucie z powodu straty i przytacza tu przykład Judasza, który zdradził Chrystusa. Judasz według Abelarda żałował nie dlatego, że zdradził Chrystusa, lecz że był sprzedajny, bezwartościowy²². Abelard wspomina też o pokucie tych, którzy bojąc

¹⁷ „Quid proprie dicatur poenitentia”, col. 661 A.

¹⁸ „Multos quippe quotidie de hac vita recessuros de flagitiis perpetratis poeniteri videmus, et gravi compunctione ingemiscere non tam amore Dei, quem offenderunt, vel odio peccati quod commiserunt, quam timore poenae in quam se praecipitari verentur”, col. 661 B.

¹⁹ „De fructuosa poenitentia”, col. 663 C.

²⁰ „Utrum quid de uno peccato sine altero poenitere possit?”, col. 665 B.

²¹ „Ubicumque igitur vera est poenitentia, ex amore scilicet Dei solo proveniens, nullus Dei contemptus remanet... Quicumque ergo in amore Dei persistunt, salvari necesse est: quae salvatio nequaquam contingeret uno peccato, id est uno Dei contemptu retento”, col. 665 C D.

²² Col. 661 B.

się kary dokonują odwrotu od złego życia. Pobudki te nie stanowią istotnego czynnika prawdziwej pokuty. Pokuta ma płynąć z miłości Boga, którym pogardziliśmy jako dobrem, a nie tylko sprawiedliwością.

Wynika z tych rozróżnień, że istotą grzechu jest pogarda Boga a nie określony czyn. Do popełnienia więc grzechu, złego czynu, jest konieczna wola sprzeciwu wobec Stwórcy. Abelard ustawia tak problem rozważając niesprawiedliwości popełnione przez nas wobec bliźnich. Tłumaczy to także przy pomocy przykładów: ponieważ jesteśmy braćmi Chrystusa i braćmi wobec siebie, zatem na przykład grabież i uciskanie biednych jest jednocześnie wykroczeniem przeciwko Bogu. Natomiast wyjście z pomocą innym, rozdzielanie swoich dóbr, udzielanie jałmużny, sprawiają w nas zbawienne skutki. Abelard więc przypuszcza, że w tym, co czynimy dla ludzi, istnieje odniesienie także do Boga: chęć przypodobania się lub też lekceważenia, pogarda. W końcowej fazie omawianego rozdziału Abelard rysuje wzór człowieka, któremu obce są takie wady, jak chciwość, czy grabież rzeczy cudzych.

W rozdziale XIX przytaczając wypowiedź św. Pawła Abelard niejako sugeruje myśl, że do nawrócenia, odmiany życia jest potrzebna wola samego człowieka i świadomość, czy raczej znajomość tej prawdy, że Bóg nie chce śmierci grzesznika, i że dobroć Boża skłania nas do pokuty. Zwraca też uwagę na trzeci jeszcze element pokuty, to jest na smutek, że pogardzaliśmy Bogiem. Skrucha wynikająca nie ze strachu przed karami lecz z miłości Boga zniechęca nas do złego postępowania. Te wymienione czynniki sprawiają, że pokuta jest owocna i zbawienna. Wtedy natychmiast jednamy się z Bogiem i osiągamy przebaczenie. Znaczący to, że dusza okazała się godna zbawienia.

Ciekawe tu jest użycie terminu „dusza”. Abelard mówi o zbawieniu duszy, a nie człowieka²³.

Rozważania w rozdz. XX są już tylko jakimś wnioskiem, dopełnieniem tego, co zostało wyjaśnione przez Abelarda w rozdziale poprzednim. Miłość do Boga, która ogarnia nas całych, nie może być tego rodzaju, abyśmy byli połowiczni w swoim nawróceniu. Miłość ta w pełni powoduje naszą rezygnację ze zniewagi Boga²⁴. W tym także rozdziale Abelard zawarł myśl, że pokuta nie jest naszym dziełem, lecz płynie z natchnienia Bożego²⁵. Bóg jednak nie czyni tego wbrew naszej

²³ „Salute animae suae dignus efficietur”, col. 664 D.

²⁴ Col. 665 C.

²⁵ „... per inspiratum ei poenitentiae gemitum dignum indulgentiae efficere... Peccatum itaque Deus condonat, cum ipse, a quo poena fieri debuit, faciat, poenitentiam inspirando, cur iam non debeat inferri”, col. 666 B.

woli, jak gdyby było już wcześniej postanowione, że jedni mają się zbawić, a inni potępić. Bóg w swej wszechwiedzy jedynie przewiduje nasze losy, ale nie przeznaczają nam takiego lub innego w nich udziału. Pokuta jest naszą odpowiedzialnością na Boże natchnienie, co w rezultacie prowadzi do zbawienia.

Rozważana przez Abelarda teoria pokuty pozwala wyciągnąć następujące wnioski filozoficzne, które prowadziłyby do teorii człowieka: człowiek jest tylko duszą, jest wolny w swym działaniu, ponieważ jest w stanie akceptować lub odrzucić Boga; człowiek jest także odpowiedzialny za swoje postępowanie, ponieważ jako ostateczny podmiot postępowania jest właśnie wolny w swoim wyborze. Dodajmy też, że wolność w działaniu wyklucza przeznaczenie. Obok tych wniosków filozoficznych można wymienić także czynniki, które składałyby się na teologiczne momenty teorii człowieka: pod wpływem łaski (natchnienie) człowiek rezygnuje ze zła (nawraca się) i może nawiązać relację z miłością Bożą oraz uzyskać zbawienie.

5. Piotr Góra: Analiza trzech pierwszych rozdziałów „Etyki” Piotra Abelarda.

We wstępie do traktatu Abelard wspomina tylko o istnieniu wad i cnót i rozróżnia zalety czy wady tak duszy jak i ciała. Pomija w zupełności zagadnienie udowodnienia istnienia tychże właściwości, bo przechodzi niemal *in medias res*, do zagadnienia, któremu poświęca cały traktat słusznie zapewnijający mu wyjątkowe miejsce w dziedzinie nauki o moralności.

Zagadnienie wad i cnót, które same przez się jeszcze nie kwalifikują człowieka, wiąże się ściśle z zagadnieniem wolności człowieka. Abelard tego zagadnienia również nie roztrząsa ale po prostu przyjmuje za całą tradycję chrześcijańską. Ojcowie Kościoła kładli szczególny nacisk na tę właściwość człowieka wyrażając swoją myśl w różnych równoznacznych terminach powtarzanych przez całe generacje myślicieli chrześcijańskich. Wolność warunkuje konieczność autodeterminacji, u podłoża której leżą pewne wrodzone skłonności wywierające wpływ na linię działania człowieka a tym samym aktualizujące tkwiące w nim możliwości.

Według Abelarda wada jest czymś wrodzonym, czymś, co nie powstało przy współudziale człowieka. Na takie określenie wady wskazuje wyrażenie Abelarda, że wada sama przez się nie jest grzechem, który zakłada świadomość. Abelard nie mówi, jak powstają wady czy cnoty. Według niego po prostu istnieją jako właściwość ludzkiej natury. Nie rzucają żadnego cienia na człowieka ani też nie przema-

wiają na jego korzyść. Abelarda nie interesuje w tym tekście ani cnota ani wada, ani zagadnienie wolności człowieka, czy związanej z tym odpowiedzialności, lecz jedynie i wyłącznie różnica między wadą i grzechem, aby przy pomocy tej różnicy ustalić istotę grzechu. A zatem rozważa zagadnienie etyki od strony negatywnej.

Wady i cnoty Abelard umieszcza w duszy. Mówi bowiem o „vitia animi”. Wydaje się, że jest to nawiązanie do nurtu platońskiego. Trudno bowiem przypuszczać, aby w owym czasie znana była arystotelesowska metafizyka i oparta na niej koncepcja człowieka jako materii i formy, aktu i możliwości, substancji i przypadłości. Na przełomie czwartego i piątego wieku jest wprawdzie znana teoria człowieka, która nie jest platonizmem czy neoplatonizmem, wypracowana przez Nemezjusza z Emezy, lecz która jest nawskroś chrześcijańska. Na skutek upartego przesądu urobił się pogląd, że greccy i łacińscy Ojcowie przejęli platońskie pojęcie duszy, podczas gdy w scholastyce zwyciężyło pojęcie arystotelesowskie. Oba te twierdzenia są fałszywe. Chrześcijańskie pojęcie duszy, reprezentowane przez Nemezjusza, utrzymuje się pośrodku między obydwoma tymi koncepcjami choćby nawet w swoich konkretnych sformułowaniach zbliżało się czasem do kierunku platońskiego czy arystotelesowskiego²⁶. Abelard oczywiście powołuje się na Augustyna i tylko na niego w tej rozprawie, zatem słusznie można przyjąć, że podziela augustyńską koncepcję duszy i człowieka.

W augustyniźmie mówi się o duszy jako „animus” czy „mens” na oznaczenie wyższej części duszy. Nie czyni się zresztą zasadniczego rozróżnienia między „anima, animus, voluntas”. Używa się tych określeń zależnie od tego, jaki aspekt duszy chce się zaakcentować. Dusza jako poznająca jest oznaczana terminem „animus, mens”, a jako działająca jest określana pojęciem „voluntas”. W augustyniźmie źródłem działania jest istota duszy. Dusza wyłania działanie poznawcze czy dążeniowe. Ta teoria jest tak głęboko zakorzeniona w umysłach, że jeszcze w XIII w. teologowie Francji i Anglii, odrzucając Tomaszowy podział na istotę duszy i władze, będą mówili o poznawczej funkcji woli²⁷.

Infirmitas. Abelard zaznaczając, że niekiedy grzeszymy bez żadnej złej woli albo pod wpływem złej woli powściągniętej lecz nie wygaszonej, oznacza ten stan człowieka jako słabość, „infirmitas”²⁸. Pod tym

²⁶ Ph. Böhner i E. Gilson, *Historia Filozofii Chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, 126.

²⁷ E. Gilson, *Historia Filozofii Chrześcijańskiej w Wiekach Średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, 253.

²⁸ P. Abelard, *Etyka*, col. 636 C.

względem myśli chrześcijańska różni się całkowicie od myśli greckiej, która nie znała pojęcia „*infirmitas humanae naturae*”. Dla Greków człowiek był bogiem, przejawem Zeusa. Według stoików, był boską duszą, towarzyszem bogów, częścią bóstwa. Nigdy jednak nie mówiło się o jakiegokolwiek słabości ludzkiej natury. Dusza mogła być zaciemniona, jak u Platona czy pitagorejczyków, lub mogła potrzebować oczyszczenia jak u orfików, lecz nie ze względu na słabość. Natura ludzka nie była słaba, przynajmniej nie mówiło się o tym wyraźnie tak, jak w chrześcijaństwie.

Grzech od strony bytu. Abelard również nie określa wyraźnie czym jest grzech, czy jest bytem, lub przeciwnie czy jest niebytem. Po prostu tak mimochodem przy okazji określenia grzechu dodaje, jakby dla uzupełnienia, że grzech nie jest czymś pozytywnym, lecz negatywnym, ponieważ zgrzeszyć znaczy zaniechać, pominąć, nie uczynić czegoś co należy uczynić. Zatem grzech nie jest bytem, lecz niebytem. Oczywiście pod tym względem Abelard nie jest nowatorem, nie wnosi nic oryginalnego, swojego, po prostu powtarza przekonanie całej teologii średniowiecznej²⁹, zaczerpnięte już z pism OO. Kościoła a zwłaszcza Dionizego Pseudoareopagity, który powiada, że „*malum non est existens*”³⁰, idąc pod tym względem za wpływami neoplatoników³¹ zwłaszcza Plotyna, dla którego zło „było nieobecnością dobra”. Z tym wiąże się zagadnienie przeznaczenia, które w teologii jest poważnym problemem. Dla całego średniowiecza autorytetem w tej kwestii jest Augustyn i na nim oprze swoją argumentację św. Tomasz³² cytując twierdzenie Augustyna, że Bóg nie jest autorem zła, ponieważ nie jest przyczyną dążenia do niebytu. Oczywiście przez to określenie przebija neoplatonizm i całe tłumaczenie powrotu bytów do najwyższego dobra pociągającego wszystkie byty. To dobro powoduje wszelki ruch, a samo nie jest poruszane czyli pociągane do czegokolwiek. Jest więc tym nieporuszonym poruszcycielem, nie jest przez nic pociągany, a zatem nie ulega poruszeniu, ku niczemu nie dąży i nie może dążyć, bo jest pełnym dobrem. Wszystkie natomiast stworzenia, a zwłaszcza dusze,

²⁹ S. Tomasz, S. Th. I. 48, 1; P. Lombard, 2 Sent. 35, 2; E. Gilson, *Duch Filozofii Średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, 319, przypis. 8.

³⁰ Dionizy, *De Divinis Nominibus*, P. G. 3, 17; S. Tomasz, S. Th. I, 48, 1, przypis 4.

³¹ Plotyn, *Enneady*, I, 8, 11, tł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 1, 35.

³² S. Tomasz, S. Th. I, 49, 2 sed contra.

są przyciągane przez to Najwyższe Dobro. Dusze z kolei kierują sferami, co wyjaśnia zjawisko ruchu we wszechświecie³³.

Intencja — *zamiar*. Zasadniczym problemem, któremu Abelard poświęca cały traktat, jest zagadnienie grzechu. Sponuje ono wyjaśnienie innego problemu, a mianowicie „voluntarium” i „involuntarium”, a zarazem określa przeszkody w stosunku do „voluntarium”. Pod tym względem źródłem jest „Etyka Nikamachejska” (III, 1—8) gdzie Arystoteles ustala różnicę między „voluntarium” i „involuntarium”, a zarazem określa przeszkody w stosunku do „voluntarium” i wycisza ich trzy, mianowicie siłę, strach, ignorancję. Ponadto Arystoteles roztrząsa, na czym polega wybór (*deliberatio*) i w ten sposób dochodzi do pojęcia wolności jako zdolności wyboru środków ze względu na cel. Tym samym rzuca podstawy do rozważań nad aktem ludzkim. Rozważania te podjął szerzej Augustyn i Tomasz. Według Augustyna zło można przypisywać tylko człowiekowi, bo tylko człowiek jest wolny, niezeterminowany. Może przyjąć lub odrzucić prawo moralne. Augustyn widzi różnicę między człowiekiem wewnętrznym a człowiekiem zewnętrznym. Człowiek wewnętrzny osądza wszystko z punktu widzenia wieczności przez odniesienie do bytu niezmiennego, najwyższego, natomiast człowiek zewnętrzny wiąże nas w jakiś sposób ze światem zwierzęcym³⁴. Najpełniejszą i zwartą analizę aktu ludzkiego da Tomasz z Akwinu w *Sumie Teol.* II—II, 6—17, w oparciu o arystotelesowskie pojęcia zawarte w „Etyce Nikomachejskiej”.

Grecka filozofia moralna bazuje na problemie szczęścia i wszelkie rozważania koncentrują się wokół sposobu urzeczywistnienia najwyższego stopnia szczęścia w życiu człowieka, polegającego na możliwie pełnym zadowoleniu wszelkich pragnień. Uwagę przyciągają dobra umożliwiający osiągnięcie tego celu³⁵. Znajdzie to swój wyraz w ogólnej tendencji do harmonii między wewnętrznym a zewnętrznym aspektem życia. Jedyną normą w tym względzie będzie skuteczna realizacja szczęścia. Etyka grecka ma charakter naturalistyczny i estetyczny, zmierza do pokierowania harmonijnym rozwojem możliwości człowieka, jego sił czy uzdolnień i życiowych przejawów. Ideałem będzie człowiek mądry, którego ucieleśnieniem jest Sokrates. Dla człowieka mądrego tylko sprawiedliwość ma znaczenie. Dobro posiada taką moc skuteczną, moc przyciągania, że wystarczy tylko poznać je, by je realizować.

³³ E. Gilson, *Historia Filozofii Chrześcijańskiej w Wiekach Średnich*, 195—196.

³⁴ A. M. Moschetti, *Atto umano*, W: *Enciclopedia Filosofica*, Venezia—Roma, 1957, t. I, 479.

³⁵ F. Battaglia, *Morale filosofia*, W: *Enciclopedia Filosofica*, op. cit., t. III, 698.

Starożytność nie zna pojęcia grzechu. Posługuje się pojęciem dobra i zła. Dobro — to mądrość, a zło — to ignorancja. Wypracowany przez Sokratesa ideał szczęścia nie zasadza się na dobrach zewnętrznych, nie wyraża się w posiadaniu, lecz zdobywaniu mądrości. Dla Platona normą mądrości będzie sprawiedliwość, która warunkuje harmonijne funkcjonowanie różnych sił w obrębie jednostki oraz poprawne funkcjonowanie wszystkich jednostek, składających się na zbiorowość stanowiącą społeczeństwo. Zatem sprawiedliwość — to harmonia tak wewnątrz człowieka jak i na zewnątrz, gdy człowiek realizuje trzy zasadnicze, podstawowe cnoty: umiarkowanie, mądrość, męstwo. Najistotniejszym czynnikiem szczęścia jest mądrość, ponieważ kieruje uwagę ku rzeczom wiecznym, niezmiennym, do Najwyższego Dobra. Motywem ascezy u Platona jest rezygnacja z dóbr doczesnych i dążenie do Dobra transcendentnego. Arystoteles, główny interpretator etycznej myśli greckiej, opartej na dążeniu do harmonii i szczęścia, buduje cały system celów i środków. Zatem istotą etyki jest znajomość celów i środków.

Do tej myśli filozoficznej przeniknęła myśl chrześcijańska i to jest bardzo charakterystyczne, że pod wpływem tej myśli, zaczerpniętej zresztą z Biblii i Ewangelii, moralność chrześcijańska mogła się uewewnętrznić. Jest to więc moralność wnętrza, moralność intencji, oparta na „*rectitudo cordis*”. Akt osobowy ma swoją siedzibę w sercu, a jest nim poddanie się woli Ojca, który jest najwyższym zachowawcą bytu wszystkiego i nie ma nawet myśli, która mogłaby ująć jego wiedzy³⁶.

Abelard posunął niemal do krańcowości tę myśl, że intencja i tylko intencja jest zasadą i jedyną, wyłączną zasadą moralnej oceny naszych aktów. Cała moralność zawarta jest w intencji.

Punktem wyjścia jego rozważań jest analiza augustyńskiego pojęcia cnoty i wady. Augustyn jest zresztą jedynym autorem, na którego powołuje się w tej rozprawce Abelard i to tylko jeden raz. To zresztą wystarczy, by nas przekonać, że pod tym względem idzie śladami tegoż właśnie Ojca Kościoła. W problemie obyczajów liczy się, według Abelarda, tylko dyspozycja, tylko nastawienie duszy. Cnoty — to dyspozycje uzdalniające i skłaniające do dobrych czynów, a wady — to skłonności, dyspozycje popychające do złych czynów. Cnoty i wady są diametralnie przeciwstawne. Przy moralnym określaniu wad i cnót Abelard zupełnie nie bierze pod uwagę zewnętrznych czynów, wręcz przeciwnie wyklucza zewnętrzne akty, a sprowadza całą istotę moralności do wewnętrznego aktu, którym jest intencja³⁷. Czyny zewnętrzne są, zdaniem Abelarda, absolutnie obojętne i niczego nie wnoszą, nie

³⁶ E. Gilson, *Duch Filozofii Średniowiecznej*, 315.

³⁷ P. Abelard, *Etyka*, col. 636 A.

mają żadnego znaczenia dla moralności. Wada sama przez się, aczkolwiek jest stałą dyspozycją będącą źródłem skłonności do zła, nie jest grzechem, który ma miejsce dopiero wówczas, gdy człowiek wyrazi zgodę na tę dyspozycję ku złemu. Czy akt wyrażonej zgody otrzymuje odpowiednią kwalifikację moralną ze względu na zewnętrzny czyn, na przedmiot? Bynajmniej. Przy moralnej ocenie zewnętrznego aktu liczy się tylko świadomość i zamiar lekceważenia Boga, przeciwstawienia się jego woli. Zgrzeszyć znaczy nie czynić tego, co wiemy, że powinniśmy uczynić, to znaczy również pominąć to, czego nie należy pomijać³⁸. Zatem zło jest, by się tak wyrazić, zlokalizowane w intencji. Zło nie polega na złej woli, nie w złej woli zawarty jest grzech, jakby się na pozór wydało, bo przecież zdarza się niekiedy, że człowiek grzeszy pomimo dobrej woli oraz zdobywa zasługi nawet mimo złej woli, która nie jest całkiem wygaszona. Przy tej sposobności Abelard rozważa przypadek słusznej obrony, jako przykładu grzechu, ze względu na wyrażenie zgody na śmierć prześladowcy, a przecież sprawcy tej śmierci absolutnie nie można posądzać o złą wolę. Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że Abelard nie rozróżnia między pożądaniem zmysłowym a złą wolą. I pod tym względem nie jest odosobniony w swej epoce, gdzie pojęcie złej woli bywa mieszane ze zmysłowym pożądaniem. Jeśli więc grzech nie zawiera się w złej woli lecz tylko i wyłącznie w intencji w takim razie dochodzi się do wniosku, że zewnętrzny czyn nie dodaje nic do tego wewnętrznego aktu. Ten sam czyn może być zakazany lub dozwolony bez względu na przedmiot materialny. Zasadniczą rolę odgrywa zgodność lub niezgodność z prawem moralnym czyli podporządkowanie się lub nie, najwyższemu Prawodawcy.

Jeśli przyjrzymy się wymaganiom, nakazom czy zakazom, zawartym w Biblii lub w Ewangelii, to dochodzimy bez trudności do przekonania, że nie idzie tu o zewnętrzne czyny lecz o wewnętrzny akt, który jest podstawą moralnej oceny. „Czemu myślicie zło w sercach waszych?” (Mt 9, 4). W sercu człowieka dokonuje się zło lub dobro zanim jeszcze nastąpią czyny lub słowa.

Naukę tę wyłożoną w Ewangelii przyjęli Ojcowie Kościoła. Apologetyci pierwszych wieków przeciwstawiają ją światu pogańskiemu wyrażając przekonanie, że człowieka nie usprawiedliwi samo skrupulatne przestrzeganie własnych przepisów. Do grzechu popełnionego czynem dochodzi grzech myśli. Abelard sądzi inaczej. Dla niego liczy się tylko wewnętrzny akt i ten akt jest źródłem czynu zewnętrznego, który jednak nie powiększa ani nie umniejsza winy. Zauważa Abelard, że aczkolwiek Dekalog zabrania czynów zewnętrznych, to jednak uważa-

³⁸ Col. 636 A B.

niejsze przyjrzenie się tym zakazom przekonuje nas, że nie sam zewnętrzny czyn podlega zakazowi lecz właśnie wewnętrzny akt zgody na czyn zewnętrzny.

Należy zatem odróżniać zewnętrzny czyn i intencję skłaniającą do tego czynu. Ten sam czyn zewnętrzny może mieć odmienną ocenę moralną u człowieka dobrego i u człowieka złego. Oto Ewangelie dają nam przykład działania należącego do trzech różnych osób: Bóg Ojciec wydaje swego syna, Syn wydaje samego siebie, Judasz wydaje Syna Bożego. Zdrajca czyni więc to samo, co czyni Bóg Ojciec, a mimo to jego działanie wcale nie jest dobre, nie posiada tej samej wartości moralnej, a zatem nie sam czyn lecz intencja, którą może osądzić tylko Bóg, liczy się w tym wypadku. W tej właśnie intencji zachodzi głęboka, zasadnicza różnica między aktem Boga Ojca a aktem Judasza³⁹.

Podobnie zdarza się, że ten sam akt sprawiedliwości ma odmienne źródła u jednego człowieka i u drugiego: na przykład wykonanie wyroku śmierci na zbrodniarzu przez dwóch katów: jeden z nich powoduje się tylko troską o sprawiedliwość a drugi ożywiony jest jakąś niechęcią, nienawiścią, a zatem działanie jednego będzie dobre, a działanie drugiego będzie złe.

Biorąc pod uwagę intencję przy rozpatrywaniu czynu ludzkiego widzimy, że niekiedy może człowiek postępować niezgodnie z przykazaniami Boga. Jeśli jednak nie miał złej intencji, nie będzie również miał grzechu, ponieważ nie miał woli nie liczenia się z wolą Stwórcy. Przecież Bóg nakazał to co w realizacji było złe, mianowicie nakazał Abrahamowi zabicie syna. Jeśli więc Boga usprawiedliwia intencja, zamiar, to rzecz jasna i człowieka tłumaczy lub obciąża zamiar, intencja, a nie sam czyn wzięty w sensie materialnym.

Zdaniem Abelarda jedynym źródłem moralności, jedynym źródłem i podstawą ocen moralnych jest tylko i wyłącznie wewnętrzny akt woli człowieka, akt przyzwolenia. Intencja zatem, rzecz można, jest dobra sama w sobie lub zła sama w sobie, natomiast czyn zewnętrzny jest dobry lub zły ze względu na intencję. Zewnętrzny czyn nie zawiera w sobie waloru moralnego, jest czymś obcym dla moralności. Nabiera mocy dopiero po zestawieniu go z intencją. Zatem tylko akt wewnętrzny rzuca takie czy inne światło na czyn zewnętrzny.

Na uwagę więc zasługuje fakt, że etyka Abelarda na pierwszy plan wysuwa doniosłość wewnętrznego przyzwolenia i zasadniczą rolę tego przyzwolenia w moralnej ocenie, przeważającej absolutnie nad czynem, który następuje. Co innego jest grzech, a co innego dokonanie czynu poczytywanego za grzech. Przypisując decydującą rolę wewnętrznemu przyzwoleniu Abelard idzie tak daleko, że według niego czyn nie

³⁹ Col. 644 A.

tylko nie zasługuje na miano grzechu, ale w niczym nie pogarsza samej winy. Nie jesteśmy skłonni tego dostrzec czy uznać, ale tylko dlatego, że na ogół bywają karane same złe czyny a nie grzech. Z punktu widzenia ładu społecznego zdarza się, że prawo karze za czyny, które wcale nie są złe. Dzieje się tak dlatego, że zadaniem prawa nie jest nagradzanie dobra moralnego czy karanie zła moralnego, lecz utrzymanie jakiegoś ładu w społeczeństwie, wskutek czego prawo społeczne zwraca uwagę na to, czy czyn został dokonany, czy miało miejsce przestępstwo. Jest to zrozumiałe, bo czynniki mające na uwadze ład społeczny nie mają wglądu do wnętrza człowieka i nie widzą czym się powołał dany człowiek, mogą co najwyżej wnosić o pobudkach, by ustalić nasilenie złej woli. Natomiast Bóg ma wgląd w serce człowieka i dlatego baczy nie tyle na zewnętrzne przejawy, lecz sięga także do samego źródła czynów, jakim jest myśl człowieka, jego poznanie. I dlatego według Abelarda powiedziane jest w Piśmie św., że Bóg „bada serca i nerki człowieka”. Skoro więc Bóg widzi znakomicie to, czego nikt nie dostrzega, to karząc za grzech zważa nie tyle na czyn, ile na intencję, zamiar. Natomiast my postępujemy odwrotnie. Nie karzymy za zamiar, który nie jest nam znany, lecz za czyn, który jest nam dostępny. Można więc mówić tylko o grzechach duszy, bo treść ich sprowadza się do czynu duszy⁴⁰.

W związku z tym wysuwa się pogląd, że Abelard jakoby wystąpił przeciw etycznej tradycji w Kościele przypisującej dobro wyłącznie Bogu, a zło człowiekowi, co czyni np. R. Palacz na str. 93 swej książki⁴¹. Palacz nie dostrzega toku myśli średniowiecznego myśliciela, który bynajmniej nie przeciwstawia się tradycyjnej tezie chrześcijańskiej, lecz akcentują ją bardzo wyraźnie wyjaśniając, kiedy popełnia się grzech. Grzech popełniamy wówczas, gdy człowiek chce nie liczyć się ze Stwórcą, kiedy chce Nim gardzić, niepodporządkować się Jego woli. Abelard bynajmniej nie traktuje całego zagadnienia w oderwaniu od zależności od Boga, wręcz przeciwnie, podkreśla to bardzo mocno, czego nie dostrzega R. Palacz i błędnie przypisuje Abelardowi to, czego tenże autor bynajmniej nie miał na myśli. Abelard nie usiłował odrywać zasad etyki od podstaw Ewangelii, wszak właśnie cytatami z Ewangelii i Starego Testamentu potwierdza swój wywód. Wynika z tego, że czyny człowieka kwalifikuje nie kto inny, lecz sam Bóg. Zachodzi tylko ta różnica, że Bóg czyni to o wiele głębiej, ponieważ

⁴⁰ Col. 636—647 *passim*. Są to rozważane w tej pracy trzy pierwsze rozdziały „Etyki” Abelarda: „I De vitiis animi quod ad mores pertinent, II Quid distat inter peccatum et vitium inclinans ad malum?, III Quid sit animi vitium et quid proprie dicatur peccatum?”.

⁴¹ R. Palacz, Abelard, 93.

zna nie tylko zewnętrzny przejaw działania ludzkiego, ale zwraca uwagę na źródło, z którego wypływają. Palacz zapomniał zauważyć, że według Abelarda nie każda intencja jest dobra. Możliwa jest intencja błędna, pozbawiona prostoty i czystości, a właśnie prostota i czystość kwalifikują intencję. Kryterium prostoty i czystości jest zgodność ze sobą samym, ale momentem odniesienia jest jednak Bóg. „Grzechem jest... gdy nie czynimy tego, co sądzimy, że powinniśmy czynić ze względu na Boga, gdy nie wystrzegamy się tego ze względu na Boga, czego, w naszym przekonaniu, powinniśmy się wystrzec”⁴².

Widzimy w tych słowach echo greckiej myśli, że człowiek jest miarą wszystkiego, że w swym działaniu powinien być zgodny sam z sobą, ale Abelard dodaje, uwzględniając myśl chrześcijańską, że człowiek wówczas jest zgodny sam ze sobą, jeśli jest zgodny ze Stwórcą. Tego właśnie drugiego członu rozumowania nie zauważył R. Palacz i widzi w Abelardzie racjonalistycznego nowatora myśli etycznej, co jest o tyle prawdą, że ten racjonalizm nie polega na zerwaniu z tym, co wnosi Objawienie.

Intencja jest dobra nie ta, która się taką być wydaje, lecz taka, która jest dobra naprawdę, rzeczywiście⁴³. Wynika z tego, że warunkiem dobrej intencji jest znajomość Boga, znajomość Objawienia, a zatem rozum Boga, a nie rozum człowieka, który może być w błędzie. Dobra intencja, to — jak powiedział Augustyn — dobra wiara. Wynika z tego również inna analogia do myśli greckiej, że dobrem jest mądrość, wiedza, a złem jest ignorancja. Nie jakiegokolwiek działanie człowieka, czyli nie jakiegokolwiek pobudki będące wewnętrznymi aktami stanowią o wartości człowieka, lecz tylko akty zrodzone w poznaniu.

Rozprawa Abelarda ma charakter próby, jest to zatem nie wykończony obraz aktu ludzkiego, na który składa się i czynnik rozumu, i czynnik wolitywny oraz czynnik uczuciowy zaszeregowany przez Abelarda do kategorii wad i cnót. Brak u Abelarda sprecyzowania okoliczności czynu, problemu sumienia błędnego czy prawidłowego. Te sprecyzowania przyniosą dopiero późniejsi systematycy, jak Tomasz z Akwinu oraz inni twórcy średniowiecznej myśli.

Ryszard Palacz, Abelard, Seria Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 192.

Bardzo udana książka Palacza o Abelardzie obok eseju o życiu i poglądach Abelarda, podobnie jak inne publikacje tej serii, zawiera

⁴² P. Abelard, *Etyka*, col. 636 B C.

⁴³ Col. 655 B.