

ABÉLARD Pierre (Abaelardus Petrus, Abailard Petrus) — filozof i teolog, ur. w 1079 w La Pallet k. Nantes, zm. w 1142 w opactwie Cluny.

Pochodził z rodziny należącej do stanu rycerskiego; ok. 1095 przybył do Chartres, gdzie m.in. u Teodoryka z Chartres studiował matematykę, która jednak sprawiała mu znaczne trudności. W Loches k. Vannes w latach 1095–1099 słuchał wykładów dialektyki wybitnego logika Roscelina z Compiègne. Ok. 1100 przeniósł się do Paryża, gdzie dialektyka cieszyła się wówczas dużym powodzeniem, i uczestniczył w wykładach Wilhelma z Champeaux, z którym dwukrotnie zrywał kontakty z powodu niezgodności poglądów; studiował także teologię u Anzelma z Laon; ok. 1104 prowadził już własną szkołę w Melun, potem przeniósł się bliżej Paryża, do Corbeil, skąd prowadził polemikę z Wilhelmem. Inspiracji i materiałów do swojej pracy A. szukał u różnych mistrzów. W 1113 otrzymał stanowisko kierownika w katedralnej szkole Notre-Dame; miał wielu uczniów, jednym z nich był przyszły papież Celestyn II. O sobie pisał w jednym z listów: „Nie chcę być filozofem, jeśli prowadzić ma mnie ona (filozofia) do odrzucenia św. Pawła; nie chcę być Arystotelesem, jeśli to może odwieść mnie od Chrystusa” (List XIV).

Przełom w życiu A. nastąpił na tle miłości do Heloizy. Ten tragiczny romans był przyczyną wstąpienia A. do klasztoru w opactwie św. Dionizego. Również Heloiza złożyła śluby zakonne w klasztorze w Argentueil. W 1121, wyrokiem synodu w Soissons, został A. uznany za heretyka, potępiony, a jego pierwszą rozprawę teologiczną (o Trójcy Świętej *Tractatus de unitate et trinitate divina*) skazano na spalenie. Zmuszony do przebywania w klasztorze św. Medarda, uciekł potajemnie i ok. 1123 założył na pustyni Quincey własny klasztor pod wezwaniem Parakleta, czyli Ducha Świętego. A. przebywał także w klasztorze w Saint-Gildas de Rhuys. W 1141, za namową Bernarda z Clairvaux, został zwołany synod w Sens, gdzie ponownie potępiono błędy nauki A.

Swoje poglądy filozoficzne przedstawił A. w *Dialectica* (wyd. kryt. L. M. Rijk, As 1956); *Introductiones parvulorum*; *Logica „Ingredientibus”* (Głosy do Porfiriusza, do Kategorii oraz do *Peri hermeneias* Arystotelesa, Mr 1933); *Ethica seu Scito te ipsum* (PL 178, 633–678); *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* (PL 178, 1611–1684); A. pisał również hymny religijne: *O quanta qualia* (*O wielkie i chwalebne są Dni Pańskie*), znane też są jego listy biograficzne *Historia calamitatum* (*Historia moich niedoli*), które są jedynym zapisem autobiograficznym, jaki po A. pozostał do dziś. W kwestiach teologicznych wypowiedział się A. w takich dziełach, jak: *Tractatus de unitate et trinitate divina* (1121), *Sic et non* (1121–1122), *Theologia christiana* (1123), *Introductio ad theologiam*, *Epitome theologiae christiana*, *Expositio in Hexaëmeron*, *Commentariorum super sancti Pauli Epistolam ad Romanos libri quinque*. W przekładzie polskim wydano *Pisma wybrane* (I–III, Wwa 1968–1970).

A. zajmował się głównie problemami logicznymi, zwł. kwestią uniwersaliów. W nawiązaniu do pytań Porfiriusza — pierwszego: czy uniwersalia istnieją w rzeczywistości, czy jedynie w umyśle?, i kolejnego: zakładając, że istnieją one w rzeczywistości, czy są natury cielesnej, czy niecielesnej, i w jaki sposób są powiązane z rzeczami zmysłowo poznawalnymi? — A. zadał pytanie o podstawy, na jakich nadajemy rzeczom wspólne nazwy. W dyskusji, jaka wówczas się wywiązała, część filozofów przyjęła stanowisko, że uniwersalia są rzeczami (skrajny realizm pojęciowy — Roscelin i Wilhelm z Champeaux), inni zaś

zaprzeczali istnieniu takich przedmiotów, a gatunki uznawali tylko za wyrazy (nominalizm). Ideą przewodnią rozważań XII-wiecznych filozofów było wypracowanie kompromisu w sporze o uniwersalia.

W sporze o wartość uniwersaliów chodziło o znaczenie intelektualnych ujęć poznawczych oraz o to, jak dalece nazwy ogólne są zgodne z rzeczywistością. Mowa ludzka używa znaków umownych dla wyrażenia treści ogólnych. Akceptowanie istnień przedmiotów jednostkowych nie jest jednoznaczne z negacją uniwersaliów. A. reprezentował w tym sporze stanowisko spokrewnione z nominalizmem, które jest określane mianem sermonizmu. A. odróżniał dźwięk (vox) od znaczenia słowa (sermo), które powiązał z powszechnikami. W odniesieniu do ludzkiego poznania powszechnikom odpowiadają tylko słowa, ale nie słowa jako znak fizyczny ani desygnat, lecz jako ich znaczenie. Słowo jako vox wyraża pojęcie ogólne i abstrakcyjne, i tak rozumiane stanowi nazwę (nomen) lub mowę (sermo), czyli w swej treści wyraża pomyślaną rzeczywistość. Nazwa zaś pełni funkcję logiczną, może być orzekana o wielu konkretach. A. uważał, że rzeczy nie mogą być ogólne, realnie istnieją tylko byty jednostkowe, konkretne. Pojęcia rzeczy powstają w wyniku abstrakcji, która z kolei swą podstawę ma w rzeczach. Jednostki danego gatunku posiadają zawsze wspólną formę, która daje podstawy, aby nadać im wspólną nazwę.

Ze sposobów rozwiązania problemu uniwersaliów przez A., uznającego prymat konkretnego nad tym, co ogólne, wynika, że poznanie zmysłowe jest dokładne, realne i daje wiedzę pewną, a poznanie ogólne jest raczej mniemaniem. Interpretacja ta była podstawą rozwoju logiki u myślicieli XIII w., którzy przejęli od A. terminologię logiczną, a tym samym podstawy dalszego rozwoju logiki.

W pracy *Sic et non* A. zestawiał sprzeczne ze sobą wypowiedzi z Biblii i Ojców Kościoła. Pokazał, że teksty autorytetów wymagają interpretacji i nie mogą być traktowane dosłownie. Dzięki temu dał początek nowej metodzie teologicznej. Uważał, że wprowadzenie dialektyki do teologii ułatwi przyjmowanie tajemnic wiary i pomoże w odpieraniu ataków ze strony filozofów i heretyków. Opierając się na wprowadzonej przez siebie metodzie dialektycznej, oraz na różnego rodzaju podobieństwach i analogiach starał się wyjaśniać poszczególne prawdy wiary, nie uniknął jednak błędów.

Etyka zaprezentowana w pracy *Scito te ipsum* ma u A. charakter spekulatywny, argumentacja teologiczna jest tam tylko uzupełnieniem. Zadaniem etyki jest wskazanie człowiekowi najwyższego dobra jako celu dążeń, którym jest Bóg. Dobro to zgodność postępowania z wolą Bożą. Najwyższe dobro można osiągnąć poprzez cnotę. Działanie samo w sobie jest moralnie obojętne. Ważna jest kwestia intencji lub przekonania. Za normę czynów ludzkich A. uznaje sumienie, wartość czynu wynika z intencji, a więc zgodności postępowania z sumieniem. Postępować dobrze, to działać w zgodzie z intencją respektowania woli Boga. Intencje ujawniają się w wewnętrznym akcie zgody na jakieś dążenie. Same skłonności nie są ani dobre, ani złe, dopiero akt zgody na coś, co „nie uchodzi”, jest grzechem. Działanie ma tę samą wartość moralną co warunkująca je intencja. Na pytanie, co jest dobrą intencją, A. odpowiada, że nie wystarczy wierzyć, iż to, co się robi, jest miłe Bogu, lecz musi to być obiektywnie zgodne z wolą Bożą.

A. należał do wyjątkowych umysłowości epoki średniowiecza; za jego przyczyną podjęto wiele dyskusji zarówno w dziedzinie filozofii, jak i teologii, a on sam pozostawił po sobie dzieła trwale wpływające na rozwój myśli ludzkiej.

Bibliografia: É. Gilson, *Héloise i A.*, P 1938 (*Heloiza i A. Średniowieczne początki humanizmu*, Wwa 1956); Gilson HFS 142–151; W. Poplatek, *Poglądy etyczne Piotra A. w zestawieniu z etyką sytuacyjną*, RTK 7 (1960) z. 4, 91–102; J. Jolivet, *A. et la philosophie*, RHR 164 (1963), 181–189; W. Michałowski, *Pojęcie zdania logicznego u Piotra A.*, RuF 22 (1964), 218–220; R. Palacz, *Abelard*, Wwa 1966; R. Thomas, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter A. im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Bo 1966; L. Grane, *Peter A., Philosophie und Christentum im Mittelalter*, Gö 1969; H. J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, F 1992, 234–242; L. Joachimowicz, *Wstęp*, w: Piotr A., *Historia moich niedoli i inne listy*, Wwa 1993, 5–20.

Kazimierz Wójcik, Mirella Nawracała-Urban