

**Izabella Andrzejuk, Natalia  
Zhmura, Eryk Łażewski**

---

**Sprawozdania z posiedzeń Katedr  
Historii Filozofii. Cz. 4**

---

Studia Philosophiae Christianae 42/2, 221-236

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

w ostatnich latach X wieku w Rzymie, a potem tzw. *Vita altera*, pióra Brunona z Kwerfurtu, który był Niemcem z pochodzenia i który pozostawił, prócz żywota Św. Wojciecha, jeszcze, przynajmniej dwa utwory zasługujące na najwyższą uwagę. Pierwszy z nich, to *Żywot pięciu braci męczenników*, który został prawdopodobnie napisany w Polsce na dworze Bolesława Chrobrego, tuż przed męczeńską śmiercią Brunona. Opisuje on wydarzenia, które rozegrały się w Polsce. Mamy więc do czynienia z dziełem związanym tematycznie z tym, co działo się w Polsce, ale nie jest to dzieło polskiego twórcy. Drugim tekstem Brunona jest słynny *List* do Henryka II, w którym broniąc polskiego władcy, pisze apologię Bolesława Chrobrego. Przed Gertrudą, jeszcze mógłby wchodzić w grę tzw. *Kodeks Matyldy*, ofiarowany Mieszkowi II w roku ok. 1027, a zawierający akcenty polskie, ale ten Kodeks jest tylko „importem” (bardzo ważnym dla naszych dziejów). Wobec tego prof. T. Michałowska uważa, że należy wprowadzić pewną istotną poprawkę do historii naszego narodowego piśmiennictwa, wskazującą, że pierwszym polskim tekstem nie jest – jak dotychczas sądzono – *Kronika polska* Mistrza Wincentego Kadłubka, lecz znacznie od niej starszy *Modlitewnik* Gertrudy.

Po tej wypowiedzi prof. A. Andrzejuk zakończył Sympozjum i podziękował wszystkim prelegentom i uczestnikom za wzięcie udziału w dyskusji i sympozjum.

IZABELLA ANDRZEJUK, NATALLIA ZHMURA, ERYK ŁĄŻEWSKI

## SPRAWOZDANIA Z POSIEDZEŃ KATEDR HISTORII FILOZOFII (4)

### 1. POSIEDZENIE JEDENASTE (11 MARCA 2003 R.):

#### ZAGADNIENIE FILOZOFII POLITYKI ŚW. TOMASZA (REF. PAWEŁ MILCAREK)

Prowadzący spotkanie, prof. Artur Andrzejuk poprosił o odczytanie protokołu z poprzedniego posiedzenia Katedr. Następnie dr Paweł Milcarek wygłosił referat zatytułowany: *Zagadnienie filozofii polityki św. Tomasza*. Rozpoczynając swoje wystąpienie, prelegent

wskazał na trudności związane z podjęciem takiego tematu, po pierwsze, ze względu na wielość problemów dyskutowanych w ogóle w obrębie filozofii polityki, po drugie, ze względu na rzadkość podejmowania badań nad filozofią polityki w interpretacji Akwinaty.

Swój referat dr Milcarek ograniczył do przedstawienia zagadnień z zakresu tomistycznej filozofii polityki dyskutowanych od ostatnich 50 lat. Ze względu na ograniczone ramy swojego wystąpienia prelegent zaznaczył, iż jego prezentacja nie obejmie szczegółowej analizy tekstów Tomasza poświęconych problemom filozofii polityki.

P. Milcarek stwierdził, że obecnie stan znajomości Tomaszowej filozofii polityki jest naznaczony kilkoma trudnościami.

1. Przede wszystkim dysponujemy niewielką ilością tekstów na ten temat (np. *De regno* oraz pewien zespół wypowiedzi, padających przy okazji rozważań o prawie i o cnotach, pochodzący z różnych traktatów).

2. Obecnie teksty te są rozumiane poprzez filtr doktryn nowożytnych – Tomasz nie mógł zareagować na wiele akcentów nowożytnej filozofii polityki, co sprawia, że wypowiedzi Akwinaty na ten temat można poddawać wielorakim interpretacjom.

3. Ponadto w sposób naturalny interpretacja filozofii politycznej Tomasza była włączana w polityczne spory nowożytne, w wyniku których bądź kwestionowano myśl Tomasza, bądź też przystosowywano jego doktrynę do sytuacji.

4. Pojawienie się fenomenu nazywanego chrześcijańską demokracją jest też pewną trudnością, początkowo powstała ona bowiem w opozycji do tradycji Tomaszowej. Dopiero później zaczęła ona szukać korzeni w myśli św. Tomasza.

5. Osobny problem stanowi oddziaływanie E. Gilsona i J. Maritaina. Obaj filozofowie byli związani z francuską chrześcijańską demokracją. To ich zaangażowanie polityczne znalazło odzwierciedlenie w chadeckiej interpretacji Tomaszowej filozofii polityki. Można więc powiedzieć, iż wytworzyli oni pewien model rozumienia doktryny Akwinaty (tomizm egzystencjalny w metafizyce i wspomniana interpretacja filozofii polityki). Ponieważ wspomniani autorzy wygrali spór z tomizmem tradycyjnym na płaszczyźnie metafizyki, skłaniało to do uznania ich za autorytety w interpretacji wszystkich elementów myśli Tomasza.

Prelegent referując stan badań nad tomistyczną filozofią polityki w Polsce zwrócił uwagę na wymuszoną przez politykę władz PRL-u apolityczność środowisk tomistycznych. Nie prowadzono badań w dziedzinach, które groziły aresztowaniem. Były jednak środowiska manipulujące interpretacją elementów filozofii społecznej (np. środowisko „Więzi”), podczas gdy interpretacje tradycyjne były kojarzone z reakcją, faszyzmem i antykomunizmem.

Jeżeli chodzi o aktywność służb bezpieczeństwa PRL, to początkowo interesowano się tylko wspomnianymi interpretacjami tradycyjnymi, w latach 60-tych uznano zaś, że należy popierać konkretnych teologów, jak np.: Rahner i Schillebeeckx.

Dr Milcarek zauważył, że z wyżej wspomnianych powodów znane nam interpretacje filozofii polityki św. Tomasza zostały wyznaczone przez działalność służb bezpieczeństwa. Obecnie filozofia polityki Tomasza nie jest źródłem inspiracji filozoficznej. Korzysta się więc albo z myśli T. Hobbes'a, albo z poglądów J. J. Rousseau. Nie ma tomistycznej filozofii polityki. Na tym terenie jedynym autorytetem jest Maritain.

Przystępując do właściwej części swojej wypowiedzi, P. Milcarek najpierw omówił spór, na temat miejsca polityki w gmachu wiedzy. Tomasz uważa politykę za część filozofii praktycznej – onomastyki. Pojawił się jednak problem, czy politykę można utożsamić z etyką. W tym wypadku polityka byłaby rozumiana jako nauka moralna. Takie ujęcie było w XIX wieku przedmiotem dyskusji. Pojawiły się dwie strony sporu:

1. moralści, którzy twierdzili, że polityka stanowi zespół działań człowieka porządkowanych przez zasady etyki,

2. fizycyści, którzy głosili, że wiedza polityczna musi uwzględnić fakt, iż człowiek jest istotą społeczną, polityka nie jest więc tylko pewnym zespołem działań, lecz *proprium* natury człowieka. Z tego względu polityka byłaby przede wszystkim antropologią.

We wspomnianym sporze sukces odnieśli moralści, ponieważ ujęcie polityki jako etyki bardziej odpowiadało ówczesnej mentalności katolickiej.

Kolejnym punktem spornym było wyważenie roli w więziach społecznych między naturą a decyzją. Należy więc zadać pytanie, czy więzi społeczne powstają ze względu na naturę (ludzie się w nich rodzą), czy też każda konstrukcja społeczna jest sztuczna – jako wynik umowy. W tekstach św. Tomasza można przy tym zna-

leżć stwierdzenia, iż w społeczności autorytety i podział zadań mają charakter naturalny, a dopiero potem porządkowane są decyzją. We współczesnych interpretacjach wycisza się te aspekty pochodzące z natury, natomiast akcentuje się możliwości decyzyjne, które są nazywane wolnością wyboru. Ponieważ jednak trudno było zupełnie zanegować problem konieczności natury we współczesnych interpretacjach pojawiło się odróżnienie jednostki od osoby. Jednostka jest włączona w społeczność, a jako osoba podejmuje wybory. Tymczasem człowiek jest od początku osobą, która należy do społeczności.

Następnym problemem, poruszonym przez P. Milcarka było przeciwstawienie istoty więzi społecznych przypadłościom tychże więzi – instytucjom. Przeciwstawienie to – obecne w nowożytnych interpretacjach myśli Akwinaty – nie znajduje swojego potwierdzenia w tekstach św. Tomasza. Autor ten bowiem stwierdza, że przypadłości (instytucje) stanowią konieczne dopełnienie tego, co potrzebne jest naturze.

Wspomniane wyżej abstrahowanie przypadłości (instytucji) od natury prowadzi do szukania wspólnoty idealnej. Przykładem jest spór o najlepszy ustrój. W wielu tekstach Tomasz stwierdza, że zasadniczo najlepszym ustrojem są rządy jednego, ale to, jaki ustrój jest najlepszy dla danej społeczności, wynika z wielu konkretnych uwarunkowań (chodzi o dobro wspólne). Z tego powodu Akwinata, oprócz jedynowładztwa, dopuszcza też ustrój republikański. Obecnie obowiązujące interpretacje Gilsona i Maritaina sugerują, że dla Tomasza najlepszym ustrojem jest demokracja.

Innym problemem są wzajemne relacje religii i polityki. Tomasz przyjmuje tradycję dwóch władz (doczesna i duchowna), obie są suwerenne, a władza duchowa nie zastępuje świeckiej. Jest to klasyczna doktryna papieża Gelazego, rozwijana później przez Leona XIII. Obecnie najbardziej popularna jest interpretacja relacji między religią a polityką pochodząca od Maritaina, którą prelegent nazwał naturalistyczno-korygującą. Według niej społeczeństwo to pole wyłącznie respektowania praw człowieka. W ten sposób następuje jednak negacja pewnego elementu Tomaszowej filozofii polityki – obowiązku religijnego społeczności, które muszą deklarować swoją podległość względem Boga.

Kolejną kwestią jest interpretacja pojęcia sprawiedliwości społecznej. Prelegent zauważył, że pojęcie to nie występuje w myśli św.

Tomasza. Mimo tego zastanawiano się, jak je interpretować w świetle myśli Akwinaty. Autor ten bowiem sprawiedliwość dzieli na legalną i rozdzielczą – umiejętność oddawania tego, co się należy dla dobra wspólnego. Sprawiedliwość społeczną więc można by utożsamić ze sprawiedliwością rozdzielczą.

Na koniec prelegent wspomniał spór o zasadę całości. Temat ten jest trudny do prawidłowego przedstawienia ze względu na konieczność uprzedniego zdefiniowania zagadnień całości, części i przynależności, czyli: w jaki sposób człowiek jest częścią społeczności, do której przynależy.

Po zakończeniu referatu, prowadzący A. Andrzejuk otworzył dyskusję.

Jako pierwszy zabrał głos dr Stanisław Krajski, pytając, dlaczego referent nie skorzystał w swym wykładzie z Tomaszowego Komentarza do Polityki Stagiryty. Odpowiadając, dr Milcarek stwierdził, iż wspomniany tekst jest obciążony niejasnościami, ponieważ trudno jest ustalić gdzie Tomasz jest samodzielny wykładowcą, a gdzie tylko interpretatorem myśli Arystotelesa.

Ponownie głos zabrał S. Krajski, który stwierdził, iż problem rozdziału fizyki społecznej od etyki znika wtedy, gdy pamięta się, że dobrem jest to, co służy człowiekowi z jego natury i z tego właśnie powodu jest dobre. Ponadto dr Krajski zauważył, iż prelegent, wymieniając ustroje polityczne, nie wspomniał korporacjonizmu (ustrój cechowy), podczas gdy sami korporacjoniści twierdzili, że to oni sami realizują polityczną myśl Akwinaty.

Ustosunkowując się do poruszonego przez dra Krajskiego problemu fizyki społecznej, P. Milcarek przypomniał, iż w traktacie *De regno* Tomasz pisze, że ludzie wchodzą w życie z powodu braku samowystarczalności. Z kolei w *Summa contra Gentiles* Tomasz dopowiada, że do dobrego życia potrzeba, żeby ludzie się wspierali. W innych tekstach Tomasza można jednak znaleźć pogląd, że nawet gdyby ludzie nie mieli pożytku z życia społecznego, to i tak by je prowadzili. Tak więc wcześniej wymienione przyczyny są tak naprawdę skutkiem tego, że człowiek jest bytem społecznym z natury, natomiast pożytek jest czymś wtórnym.

Jako kolejny głos zabrał dr Andrzej Nowik, który zwrócił uwagę na to, iż dr Milcarek w swoim referacie pominął *Komentarz do Polityki Arystotelesa*, podczas gdy wydaje się on stanowić główny materiał do tomaszowej filozofii polityki.

Ustosunkowując się do wypowiedzi dra Nowika, prof. Andrzejuk stwierdził, iż spór o to, czym są komentarze Tomasza do dzieł Arystotelesa jest nadal nierozstrzygnięty. Chociaż np. E. Gilson pisał, iż owe komentarze nie zawierają własnych poglądów Akwinaty.

Reagując na uwagę dra Nowika, prelegent stwierdził, iż dzieło *De regno* to jedyny tekst Tomasza, który powstał ewidentnie z intencją polityczną jako zbiór rad Akwinaty dla władcy. Co do *Komentarza do Polityki*, to trudno stwierdzić z całą pewnością, że zawiera on myśl Doktora Anielskiego, a nie poglądy Arystotelesa.

Dr Krzysztof Wojcieszek stwierdził, iż należy sądzić, że jest taki zespół poglądów J. Maritaina, który się nie zdezaktualizował. Ponadto zadał pytanie, czy książka Mieczysława Gogacza *Mądrość buduje państwo* pozostaje dziełem nadal aktualnym.

W odpowiedzi dr Milcarek zauważył, że książka M. Gogacza zawiera podstawy filozofii polityki. Stało się tak, że względu na wspomniane już zniszczenie tomistycznej filozofii polityki. I właśnie prof. Gogacz był pierwszym, który zaczął ją odbudowywać. Sama wspomniana książka Gogacza stanowi próbę wyrwania się ze schematu, w którym trwali wówczas autorzy katolicycy. Chodzi przede wszystkim o przemyślaną katolickość tej pozycji, przez co M. Gogacz wszedł w polemikę z dziedzictwem rewolucji francuskiej, czego nikt w tym czasie nie czynił.

Mgr Eryk Łażewski zwrócił się z pytaniem, czy w tekstach Tomasza występuje stwierdzenie, że państwo jest bytem społecznym.

Dr Milcarek odpowiedział, że Tomasz używa określenia całość (*totum sociale*), ale jest to całość wynikająca ze złożenia, a nie substancjalna. W związku z tym należy stwierdzić, iż Tomasz nie zgodziłby się z poglądem, że państwo jest bytem społecznym.

Mgr Łażewski zapytał więc, czy wyżej wspomniany problem nie wynika z interpretacji myśli Akwinaty sformułowanej przez M. A. Krapca.

Dr Milcarek przychylił się do poglądu mgra Łażewskiego.

Następnie mgr Łażewski zadał pytanie, czy Akwinaty koncepcja wolności i sformułowana przez K. Poppera teoria społeczeństwa otwartego mają jakieś punkty wspólne.

Odpowiadając, dr Milcarek powiedział, iż takie powiązanie stanowiłoby próbę adaptacji poglądów św. Tomasza do wrażliwości współczesnej. Jako przykład wskazał tu poglądy o. Tomasza. Barto-

sia OP, który uważa, że kluczem do myśli św. Tomasza jest koncepcja wolności.

Profesor Tadeusz Klimski przypomniał pogląd M. Gogacza, że państwo to kompozycja relacji naturalnych i myślonych. W związku z tym zapytał, czy ta koncepcja nie stanowi dowodu, iż autor ten przejął pewne poglądy współczesne niezgodne z myślą św. Tomasza.

Odpowiadając, prelegent stwierdził, iż podział na społeczności naturalne i sztuczne wynika z pochodzenia. Tak więc jeżeli coś jest naturalne, to jego geneza jest naturalna, a nie wszystkie elementy. I tak właśnie jest z państwem. Dr Milcarek dodał jeszcze, że co prawda M. Gogacz korzystał również z pewnych schematów autorów współczesnych, to jednak podstawę stanowią oryginalne poglądy tego autora, podkreślającego naturalne pochodzenie wspólnot ludzkich, w tym państwa. Można więc powiedzieć, iż mimo, że niektóre poglądy M. Gogacza są wzięte od innych pisarzy, to jednak książka *Mądrość buduje państwo* zawiera wiele intuicji realistycznych (chodzi tu przede wszystkim o pierwszeństwo relacji osobowych).

Na tym dyskusję zakończono.

**2. POSIEDZENIE DWUNASTE (22 KWIETNIA 2004 R.):**  
**FILOZOFIA POLITYCZNA W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM**  
**(REF. STANISIAW KRAJSKI)**

Posiedzenie rozpoczął prof. dr hab. A. Andrzejuk, witając zebranych. Na początku odczytano protokół z XI posiedzenia Katedry Historii Filozofii. Następnie dr Stanisław Krajski przedstawił referat: *Filozofia polityczna w okresie międzywojennym*.

Na wstępie dr Krajski odróżnił filozofię polityki od filozofii politycznej. Filozofia polityki to opis filozoficzny polityki, podczas gdy filozofia polityczna próbuje ocenić to, co się dzieje w polityce, a także określić, jak powinien wyglądać prawidłowy ustrój polityczny. Tak rozumiana filozofia polityczna występowała w Polsce właśnie w okresie międzywojennym. Jej twórcy, według dra Krajskiego, prezentowali generalnie podobne poglądy. Wyjątkami byli tu Ludwik Caro i Leopold Kliszewicz. I tak L. Caro, zgadzając się z innymi myślicielami co do zasad, prezentował inne rozwiązania szczegółowe (nacisk na ruch spółdzielczy jako główny czynnik solidaryzmu społecznego). L. Kliszewicz natomiast nie zgadzał się



z powszechnie przyjmowanym poglądem, iż naród jest najwyższym etapem rozwoju, głosząc, że narody są czymś przejściowym, kiedyś znikną i powstanie jedna ludzkość.

Prelegent wskazał, iż wszyscy ci autorzy międzywojenni prezentowali odmienną ocenę liberalizmu i socjalizmu niż filozofowie współcześni, którzy uważają liberalizm za ustrój jedynie dopuszczalny, sądząc przy tym, iż można przejmować pewne elementy także z myśli socjalistycznej. Polscy filozofowie okresu międzywojennego sądzili zaś, że liberalizm prowadzi do indywidualizmu, ten do kapitalizmu, a kapitalizm do niewoli; również socjalizm, poprzez kolektywizm, prowadzi do niewoli. Twórcy ci jako doktrynę zastępującą liberalizm i socjalizm przedstawiali solidaryzm, głoszący, iż społeczeństwo to jeden organizm, a wszyscy są elementami tego organizmu. Wspomniany wyżej L. Caro twierdził, iż należy wykorzystać obecny rozwój ustroju liberalnego do budowy państwa solidarystycznego, nie wierząc przy tym w realizację jakiegokolwiek innego ustroju. Zarówno Caro, jak i inni autorzy nie wskazywali w sposób wyraźny koncepcji człowieka czy etyki, na których opierali swoje teorie społeczne. Ich filozofia była to wyraźnie filozofia praktyczna wychodząca z pewnych założeń przyjmowanych jako oczywiste. Można tu dać za przykład poglądy L. Caro, który zakładał pewien antyideologizm, twierdząc, że do tego, aby powstał jakikolwiek ustrój, potrzebne jest coś w ludziach, np. demokracja może wtedy powstać, kiedy ludzie rozumieją demokrację i umieją się w niej poruszać. Caro nie był więc tak zdecydowanym zwolennikiem korporacjonizmu jak inni myśliciele. Wskazywali oni na dwa typy korporacjonizmu: jeden jest autorytarny i niechrześcijański (korporacjonizm faszystowski Mussoliniego), drugi zaś chrześcijański i demokratyczny. W ramach doktryny tego chrześcijańskiego korporacjonizmu pokazywali oni już bardzo szczegółowe rozwiązania ustrojowe. U podstaw leżała jednak klasyczna (chrześcijańska) koncepcja człowieka, państwa i jego ustroju.

Opierając się na tych koncepcjach, autorzy ci uznali, że państwo ma służyć człowiekowi. W praktyce oznacza to, że celem państwa są powszechny dobrobyt i wolność. Co do dobrobytu, to jako pierwszy pisał na ten temat w XIX wieku Henryk Struwe. Podejmując jego myśl, wspomniani wyżej filozofowie dobrobyt podzielili na: materialny, religijny, kulturalny i duchowy. Dobrobyt zdefiniowali przy tym jako stan, który pozwala na łatwe zaspokojenie usprawie-

dliwionych potrzeb tak każdej jednostki, jak i państwa. Potrzeby te dzielą się na: usprawiedliwione naturalne i usprawiedliwione nienaturalne. Potrzeby naturalne to potrzeby wynikające z natury człowieka. Jeżeli więc człowiek to intelekt, wola, uczucia, potrzeby estetyczne, to te potrzeby należy zaspakajać. Potrzeby usprawiedliwione nienaturalne to są te, które wynikają z okoliczności (pewnego kontekstu, miejsca i czasu). Zaspokojenie wspomnianych potrzeb to właśnie dobrobyt, który powinien być powszechny – obejmujący wszystkich obywateli państwa.

Jeżeli chodzi o problem wolności, to L. Caro podkreślał, że dla demokracji wolność jest najważniejsza. W przeciwnym wypadku demokracja przetrzebi się w totalitaryzm parlamentarny. Jak tego uniknąć? Sposobem na to jest ograniczenie roli państwa, które nie ma prawa łamać podstawowych praw jednostki. Przyjęto tu założenie, że im słabsze państwo, tym lepiej dla jednostki. Łączy się z tym pytanie, co to jest demokracja? Jeśli przyjmuje się, że najlepsza jest demokracja parlamentarna, to pojawia się tu problem okręgów wyborczych. Problem ten filozofowie katolicycy rozwiązali w ten sposób, że przyjęli demokrację dwustopniową: najpierw terytorialny okręg wyborczy, a potem związek stanowy. Z takiego ujęcia demokracji wynika też koncepcja korporacjonizmu. Innym źródłem korporacjonizmu jest pogląd, że powinny funkcjonować głównie małe samodzielne przedsiębiorstwa, a tylko nieliczni są zatrudnieni najemnie. W tym kontekście omawiani autorzy zauważyli, że przy słabych przedsiębiorstwach państwo musi pełnić rolę koncernu. Zatem, gdy są słabe przedsiębiorstwa, państwo ma być silne. Aby temu zapobiec, przedsiębiorstwa powinny łączyć się w korporacje. Korporacja miała, więc pełnić rolę koncernu, stając jednocześnie okręgiem wyborczym dla izby korporacyjnej, funkcjonującej obok izby parlamentarnej. Omawiana koncepcja korporacjonizmu i łącząca się z nią krytyka socjalizmu i liberalizmu wynikały z opisanej wyżej koncepcji człowieka, dla którego najważniejsze są dobrobyt i wolność.

Tym stwierdzeniem prelegent zakończył swój referat. W dyskusji poruszono następujące problemy: nacjonalizm, dobro wspólne, różnice między włoskim korporacjonizmem faszystowskim a korporacjonizmem katolickim, antropologiczne korzenie poglądów prezentowanych filozofów, spór o państwo chrześcijańskie, filozoficzna tożsamość prezentowanych poglądów, różni-

ce między filozofią polityki a filozofią polityczną, integracja europejska, narodowość.

**3. POSIEDZENIE TRZYNASTE (27 MAJA 2004 R.):  
FILOZOFICZNE TREŚCI W „MODLITEWNIKU” GERTRUDY  
(REF. ARTUR ANDRZEJUK)**

Prowadzący spotkanie, prof. Tadeusz Klimski poprosił o odczytanie protokołu z dwunastego posiedzenia Katedr. Następnie prof. A. Andrzejuk wygłosił referat zatytułowany: *Filozoficzne treści w „Modlitewniku” Gertrudy*.

Na wstępie A. Andrzejuk przypomniał, że chodzi o teksty modlitw z XI wieku napisane przez córkę króla polskiego Mieszka II, księżną kijowską, Gertrudę, żonę Izjasława Jarosławowicza, żyjącą w latach 1025-1108. Modlitewnik Gertrudy jest zasadniczo i przede wszystkim – zdaniem prelegenta – pomnikiem kultury religijnej, na którą w pierwszym rzędzie składa się refleksja teologiczna. Różne aspekty teologii w modlitwach Gertrudy były już przedmiotem drobiazgowych analiz (K. Górski, B. Nadolski, A. Andrzejuk). Jednakże teologia Gertrudy, zgodnie z duchem epoki, w której przyszło jej żyć i tworzyć, budowała się na fundamencie takiego rozumienia rzeczywistości Boga i człowieka, jakiego dostarczała filozofia. Tę filozofię w tekście księżnej kijowskiej należy więc wydobyć z kontekstów teologicznych i religijnych. W wyniku takiego zabiegu A. Andrzejuk wskazuje na trzy zespoły też filozoficznych w manuskrypcie Gertrudy, mieszczących się kolejno w obszarze filozofii Boga, filozofii człowieka i filozofii moralności.

Analizując ujęcia Boga w *Modlitewniku*, trzeba przede wszystkim wskazać – podkreślił mówca – na trynitarny i chrystologiczny charakter modlitw. Te teologiczne tezy zakładają jednak znajomość określonych koncepcji filozoficznych, jak np. teorii osoby i natury. Opis relacji pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej jest tak precyzyjny, że należy podkreślać już nie tyle rzymską ortodoksyjność księżnej kijowskiej, ile podziwiać jej znakomitą znajomość teologii Trójcy Świętej.

Tak rozumiany Bóg jest stwórcą świata i człowieka. Jego relacja do stworzenia nacechowana jest dość absolutystycznie rozumianą omnipotencją. Gertruda podkreśla też, że Bóg jest nie tylko „osobistym” Odkupicielem człowieka, lecz także jego „osobistym Stwórcą” (*Creator*) i Twórcą (*Factor*). Ze strony stworzeń należy się

Bogu chwała, jako elementarny akt dziękczynienia za dzieło stwórcze. Piekło dla Gertrudy nie jest przedmiotem lęku, lecz miejscem, z którego nie wznosi się chwała Boża, i dlatego Gertruda nie chce iść do piekła.

Antropologia Gertrudy jest – według A. Andrzejuka – raczej augustyńska z wyraźnym jednak rysem moralistyki, mającej swą proveniencję w *Regule* św. Benedykta. Gertrudę mniej zajmuje filozoficzna wizja istoty człowieka; raczej skupia się na tym, co jest w człowieku źródłem jego moralnej działalności. Tym – jak się zdaje – należy tłumaczyć umieszczenie w „jednym szeregu” istotnych elementów człowieka (dusza i ciało) oraz podmiotów poznania i decyzji (zmysły, postanowienie). Przenosi nas to w sposób „płynny” do problematyki moralnej, zawartej w modlitwach Gertrudy.

W dziedzinie moralności akcent, położony na cnocie pokory, wskazuje na benedyktyńską inspirację modlitw. Pokora u Gertrudy jest wyraźnie ujmowana jako odniesienie człowieka do Boga. W relacjach międzyludzkich nasza autorka akcentuje dobroć, miłość, pokój i prawość. Jest to więc typowo „katolicki” – jak wyraził się A. Andrzejuk – zespół cnót człowieka, z umiarkowaniem, właściwym tradycji benedyktyńskiej. Warto podkreślić, dodał, że jak w dziedzinie uczuć Gertruda jest gwałtowna i niekiedy niecierpliwa, tak w dziedzinie poglądów charakteryzuje ją mądry umiar i niekiedy nawet swoista powściągliwość.

W trakcie swej nauki Gertruda niewątpliwie zetknęła się z pismami św. Augustyna oraz dziełem *Hierarchia Niebieska* Dionizego Pseudo-Areopagity. Autorka nasza orientuje się także dobrze w dyskusjach teologicznych na dworze Karola Wielkiego (*Filioque*) oraz w tematach sporów w IX wieku (*futuribilia*). W tej ostatniej sprawie interesująca jest formuła problemu w *Modlitewniku*, która przypomina zarówno dziewięciowieczne rozstrzygnięcia sporu o przeznaczenie, jak i piętnastowieczne dyskusje na temat przedwiedzy Boga. A już zupełnie zaskakuje fakt, że znajdujemy w modlitewniku wiele akcentów, które w kulturze religijnej Europy pojawiają się znacznie później. Otóż mamy tam problem „stworzenia” i „odnowienia”, który został dopiero podjęty przez uczonych z klasztoru św. Wiktora w XII wieku. Kult Jezusa, z podkreśleniem Jego człowieczeństwa oraz akcentowanie pokory i łagodności wiąże się z imieniem św. Bernarda z Clairvaux, także z XII wieku. Kult św. Marii Magdaleny, reprezentowany w *Modlitewniku*, pojawił się

dopiero w XIII wieku, a kult Męki Pańskiej, to w kulturze europejskiej zasługa franciszkanów, działających w XIII i XIV wieku. Te zaskakujące fakty zdają się potwierdzać – zauważył w konkluzji autor referatu – pozornie wątpliwą tezę É. Gilsona, że tzw. wielkie systemy są zwykle syntezami i podsumowaniami tego, co już wcześniej funkcjonowało w kulturze.

Po przedstawieniu referatu prof. UKSW dr hab. T. Klimski zachęcił do zadawania pytań prelegentowi.

Jako pierwszy zabrał głos mgr Eryk Łażewski, zadając pytanie, czy teza É. Gilsona o systemach jako podsumowaniach wcześniejszych rozważań rzeczywiście znajduje swe zastosowanie odnośnie do *Modlitewnika* Gertrudy Mieszkówny, jeżeli nie można wykluczyć tego, że *Modlitewnik* ten mógł być jedynie wytworem jej osobistej pobożności. Mgr Łażewski zapytał się też, czy można mówić o jakimś wpływie *Modlitewnika* Gertrudy Mieszkówny na pobożność w przyszłości.

Ustosunkowując się do zadanych pytań, A. Andrzejuk stwierdził, że jest to pobożność rzeczywiście indywidualna, ale oparta na gruntownym wykształceniu autorki. Co do wpływu jej dzieła na przyszłość, to należy uznać, że takiego wpływu nie było. *Modlitewnik* ten trzeba zatem traktować jako świadectwo: epoki, indywidualnej pobożności oraz kultury religijnej. Nie jest to więc tekst, który tworzy nową kulturę. Na to wskazuje choćby fakt, że nie ma żadnych kopii tego *Modlitewnika*.

Jako kolejny głos zabrał dr Lech Szyndler, który zadał następujące pytania: czy należy potraktować prezentowany *Modlitewnik* jako ewenement, czy należy się do niego odnieść na zasadzie pewnej średniej (że były takie kobiety w średniowieczu, które w ten sposób się modliły), inaczej mówiąc, czy było to coś wyjątkowego czy przeciętnego; czy są jakieś informacje na temat dworu księżnej Gertrudy, które pomogłyby wyjaśnić „atmosferę” tego *Modlitewnika*?

Odpowiadając, prelegent stwierdził, że omawiany *Modlitewnik* mieści się w tradycji tak zwanych *Liber Precum* – modlitewników prywatnych, które powstawały w średniowieczu. W porównaniu jednak z modlitewnikami z XII i XIII wieku *Modlitewnik* ten wyróżnia się swym bardzo osobistym charakterem. Co prawda, już od IX wieku są takie *Liber Precum*, ale żaden z nich nie jest tak zindywidualizowany jak *Modlitewnik* Gertrudy. Był on pisany przez nią i dla niej.

Odnosnie do otoczenia księżnej, to nic pewnego na ten temat nie wiemy. Można domniemywać, że miała skryptorium i kapelana, który według B. Kurbis pisał modlitwy w *Modlitewniku*.

Dr Szyndler zadał również pytanie: kim byli autorzy *Liber Precum* oraz jaki był wśród nich procent kobiet?

Odpowiadając, prelegent stwierdził, że wśród autorów dominowały kobiety-zakonnice żyjące w klasztorach. Co do autorstwa tych tekstów, to jedynym znanym modlitewnikiem napisanym własnoręcznie jest właśnie *Modlitewnik* Gertrudy. Inne *Liber Precum* są produktem skryptorium.

Jako kolejny zabrał głos mgr Łażewski pytając, czy był taki zwyczaj, że autorzy sami pisali swoje teksty, czy też były one dyktowane.

Ustosunkowując się do zadanego pytania, A. Andrzejuk powiedział, że pisano zarówno własnoręcznie, jak i dyktując. Co do *Modlitewnika* Gertrudy, to widoczne są w nim ślady trzech autorów, wśród których łatwo można wyróżnić Gertradę Mieszkówną ze względu na charakterystyczne litery przy różnych duktach pisma. Poza tym gdyby to ona dyktowała, musiałaby mieć bardzo długo jednego kapelana. To zaś wydaje się mało prawdopodobne ze względu na to, że teksty *Modlitewnika* powstały w różnych miejscach i w długim okresie czasu.

Następnie zabrał głos prof. T. Klimski, który zwrócił uwagę, że kobiety przebywające w klasztorach (tak jak Gertruda w młodości) raczej same pisały, nie mając tam nikogo do pomocy. Tezę o samodzielnym autorstwie Gertrudy wspierałby również fakt, iż w jej *Modlitewniku* występują nieraz ściśle prywatne sformułowania.

Ustosunkowując się do wypowiedzi poprzednika, A. Andrzejuk stwierdził, iż pogląd prof. Kurbis, odmawiający Gertrudzie autorstwa przypisywanego jej manuskryptu, nie jest poparty poważnymi dowodami i wskazuje – zdaniem prelegenta – na nie „wczytanie się” w ten tekst. Pierwsze modlitwy są więc staranne (autorka stosuje rymy i rytmy), kolejne gwałtowne, a ostatnie modlitwy są znowu spokojne. Trudno z samej treści nie wywnioskować, że to pisała jedna i ta sama osoba, i to dla siebie. Osobistego charakteru *Modlitewnika* Gertrudy dowodzi też fakt usunięcia dwóch stron prawdopodobnie dotyczących męża i syna. Poza tym Gertruda wykrobała pewne fragmenty swego tekstu. Prelegent dodał, iż jest kilka chronologii modlitw. Jedna z nich dowodzi, że skoro śmierć syna nie jest odnotowana w *Modlitewniku*, to wtedy jego

autorka przestała pisać. Z kolei prof. T. Michałowska uważa, że Gertruda pisała niemal do końca swego życia, a modlitwa do św. Michała wiąże się z konsekracją Kościoła św. Michała w Kijowie w 1088 r. Według prof. Michałowskiej Gertruda zaczęła pisać w czasie drugiego wygnania w Niemczech wtedy, gdy jej syn pojechał do Rzymu.

Jako następny głos zabrał mgr Mariusz Malinowski który zapytał, dlaczego w tytule prezentowanego referatu pojawiło się słowo „filozofia”?

Ustosunkowując do zadanego pytania, A. Andrzejuk powiedział, że chodziło mu o pokazanie „zaplecza filozoficznego” i kultury religijnej zawartej w *Modlitewniku* Gertrudy. Na kulturę ową składa się bowiem tak dogmatyka, jak i tezy filozoficzne. I tak Gertruda musiała znać teorię natury i osoby, umiała przecież pokazać, czym różni się Maryja od swego Syna – wskazuje na Niego. Ta transparentność jest ukazana wyraźnie.

Następnie T. Klimski zwrócił uwagę na podobieństwo prezentowanego referatu do prac Mieczysława Gogacza i Juliusza Domańskiego. Autorzy ci zatem również starali się odkryć filozoficzną podstawę tekstów w zasadzie niefilozoficznych. M. Gogacz więc, interpretując myśl Mikołaja Kopernika przy okazji obchodów 500-lecia jego urodzin, postawił tezę, iż terminy, których używał Kopernik, wskazują na neoplatonizm, pochodzą bowiem od Plotyna. J. Domański z kolei, w czasie sesji zorganizowanej na UKSW przez Katedrę Historii Filozofii Polskiej, komentując list z czasów Mieszka I, dowodził obecności w owym liście wpływów etyki stoickiej. Kończąc swą wypowiedź, T. Klimski zauważył, że dla A. Andrzejuka podobnie, jak dla M. Gogacza i J. Domańskiego zasadniczym problemem było dochodzenie do źródeł przez odczytywanie kontekstu.

Jako kolejny zabrał głos dr Jerzy Niepsuj który spostrzegł, że wspomniane przez poprzednika przykłady badań potwierdziłyby tezę É. Gilsona o przygotowywaniu wielkich syntez przez poprzedzających je „małych” autorów.

Następnie T. Klimski stwierdził, że dotychczas uważano, że w XI wieku w Europie Średniowiecznej „panował” augustynizm. W *Modlitewniku* Gertrudy jednak występują tezy niezwiązane z augustynizmem, co wskazywałoby na obecność w ówczesnej kulturze poglądów innych niż augustyńskie.

Ustosunkowując się do wypowiedzi poprzednika, E. Łażewski zauważył, iż Gertruda mogła w sposób samodzielny sformułować takie poglądy.

Jako kolejny głos zabrał J. Niepsuj który zapytał się o to, jaką wagę mają prezentowane badania nad *Modlitewnikiem* Gertrudy Mieszkówny?

Odpowiadając, prelegent przypomniał, że wraz z chrztem Mieszka I polskie elity od razu weszły w obręb ówczesnej kultury chrześcijańskiej przychodzącej do Polski, przez Czechy, wprost z Rzymu. Wskazuje na to pochwała uczoności Mieszka II sformułowana przez Matyldę Szwabską. Co do samego *Modlitewnika*, to dzięki prowadzonym nad nim badaniom uznano ten manuskrypt za jeden z pomników kultury polskiej, odkrywając przy tym niezwykle osobę jego autorki. Była to więc Polka, ale wykształcona w Niemczech i długo przebywająca na Rusi. Jako księżna kijowska musiała ona odgrywać znaczną rolę w życiu politycznym księstwa, skoro paktowała z Papieżem i potrafiła obronić przed mężem mnichów z Ławy Pieczerskiej. Była też Gertruda promotorką związków Księstwa Kijowskiego z Polską (uważa się, że to ona wyswatała swoją wnuczkę Zbysławę Bolesławowi Krzywoustemu).

Reagując na wypowiedź A. Andrzejuka, T. Klimski wskazał, iż prezentowany referat poruszył ważny aspekt międzykulturowego pogranicza. Musiała więc być w owym czasie jakaś wspólnota porozumienia (argumentów), skoro autorka *Modlitewnika* skutecznie namawiała króla polskiego do interwencji w sprawie Rusi Kijowskiej. Jest to też ważne dla stosunków polsko-ukraińskich.

Jako następny zabrał głos L. Szyndler, który zapytał, czy są jakieś prace pokazujące tło polityki prowadzonej przez Gertrudę, a także, czy ta działalność może być nazwana swoistym „pogrobowcem” polityki ottońskiej?

Odpowiadając, A. Andrzejuk stwierdził, iż zachowały się ślady polityki księżnej kijowskiej, która posyłając Jaropełka-Piotra z aktem oddania Rusi w opiekę św. Piotra, przedstawiła syna jako przyszłego króla Rusi. W ten sposób Gertruda próbowała uzyskać koronę dla najmłodszego syna, omijając zasadę senioratu. Gdyby Papież przysłał koronę, to by jej się to udało. Widoczna jest tu pewna strategia królewska stanowiąca podstawę dla politycznej taktyki Gertrudy Mieszkówny. Strategia owa była przy tym związana z działalnością Papieża Grzegorza VII. Co do kontynuacji polityki ottońskiej,



to Gertruda utrzymywała związki Rusi z Zachodem – z Polską i Niemcami (w Saksonii miała najwięcej krewnych). Do końca życia dbała również o dobre stosunki Jarosławiczów z Piastami.

Dyskusję zakończył T. Klimski, który podziękował autorowi referatu za jego wystąpienie.

IZABELLA ANDRZEJUK

### **SPRAWOZDANIE Z WYKŁADU PROF. ARTURA ANDRZEJUKA PT. CZY POLITYKA MOŻE MIEĆ SUMIENIE?**

W dniu 12 lutego 2006 roku Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, zorganizował w Polskim Ośrodku Społeczno-Kulturalnym w Londynie okolicznościowy wykład prof. Artura Andrzejuka. Przedmiotem wykładu było zagadnienie relacji i zależności między polityką a sumieniem.

Tomasz Wachowiak, dyrektor KOW „Veritas”, zapowiadając wystąpienie prof. Andrzejuka, zwrócił uwagę na trudności i kontrowersje wynikające współcześnie właśnie z rozumienia polityki.

Prelegent, biorąc za punkt wyjścia poglądy znanego współczesnego politologa F. Fukuyamy, zwrócił uwagę, iż zasadniczym problemem w budowaniu trwałego państwa jest moralność. Ów politolog-wizjoner po pracach *Koniec człowieka* i *Koniec historii* proponuje *Budowanie państwa* i zastanawia się, co takiego należy przekazać słabym państwom, aby je wzmocnić. Okazuje się bowiem, że przekazywanie środków, kadr i technologii nie wystarcza – potrzebne jest „coś”, czego tak łatwo nie da się przenieść. Podstawowym problemem jest więc właściwe rozpoznanie dobra, które jest w stanie wzmocnić państwo.

W kontekście tej kwestii, Fukuyama dyskutuje ze starożytną zasadą „rządów praw, a nie ludzi”, pisząc: „prawa same nie rządzą, lecz wyposażeni w uprawnienia ludzie”. Owo dobro budujące państwo tkwi więc w człowieku – skonstatował prof. Andrzejuk.

A. Andrzejuk dla potrzeb podjętego tematu zaproponował robcze określenie sumienia, jako korzystanie z własnego rozezna-