

PROSOPON

Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne

Nr 2/2012

PROSOPON

Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne

**Instytut Studiów Międzynarodowych i Edukacji Humanum
Ptoukha Institute for Demography and Social Studies of National Academy of Sciences of Ukraine
Warsaw Academy of Computer Science, Administration and Management (Poland)
International School of Management in Prešov (Slovakia)
Karla Engliše University (Czech Rep.)**

Rada Naukowa | Scientific Council:

Przewodniczący / Chairman: Akademiłk Ella Libanova
Prof. nzw. dr hab. Zdzisław Nowakowski, prof. RNDr. Lev Bukovský, DrSc, prof. Ing. Renata Hotova, Dr.

Członkowie | Members:

Jewgenij Babosov, Olga Balakiriewa, Olga Budak, Michal Bochin, Olga Březinová, Robert Burcher, Pedro Ortega-Campos, Paweł Czarnecki, Sławomir Czepielewski, Władimir Czuzikow, Pavol Dancak, Nadiędzda Deeva, Eva Dolinská, Rudolf Dupkala, Marcel F. Fresco, Vasil Gluchman, Vasilii Gricenko, Maria-Luisa Guerra, Józef Frąą, Dieter Grey, Tomáš Jablonský, Mariusz Jędrzejko, Tatiana Jefimienko, Dietmar Jahne, Radek Jurčík, Martin Jurašek, Borys G. Judin, Jindřich Kaluža, Aneta Karageorgiewa, Anatolij M. Kolot, Pavel Kouba, Andrzej Korczak, Remigiusz Król, Norbert Kanswohl, Slavomír Laca, Mieczysław Lubański, Richard Lee, Herman Lodewyckx, Renáta Madzinová, František Mihina, Erich Moll, Vassilis Noulas, Abdumialik I. Nysanbajew, David Pellauer, Olena Perelomowa, Henryk Piliś, Kazimierz Rajchel, Jurii Reznik, Michail Romaniuk, Władimir Sudakow, Wojciech Słomski, František Smahel, Marek Storoška, Stanislav Stolařík, Helen Suzane, Maciej Tanaś, Alex Tiapkin, Walentyn Wandyszew, Zachraij Wernalij, Patrick Vignol, Luciana Vigne, Eugeniusz Zablocki, Igor Zahara, Nonna Zinovieva, Jan Zubelewicz, Juraj Źiak, Marek Źmigrodzki

Lista recenzentów | List of reviewers:

Jan Balbus, Bronisław Burlikowski, Janusz Czerny, Sergej Gawrow, Dieter Grey, Janusz Gudowski, Tomasz Jakówik, Mariusz Jędrzejko, Tamara Jakowuk, Stefan Konstarczak, Andrzej Misiołek, Wanda Rusiecka, Ireneusz Świtała, Lucyna Wiśniewska-Rutkowska

Kolegium Redakcyjne | Editorial boards:

Dr Ivan Balaż, Dr Juraj Źiak, Mgr. Viktor Šmejkal, Dr Dariusz Pater, Dr Jerzy Chorąąuk, Dr inż. Magdalena Nowakowska, Mgr Mateusz Czepielewski, Dr Slávka Karkošková, PhDr. Rudolf Dupkala, Prof. Jurij Kariagin, Dr Mária Marinicová, Prof. Elena Makarowa, Prof. Walery Nowikow

Redaktor Naczelny / Editor

Prof. nzw. dr hab. Zdzisław Sirojc

Sekretarz redakcji / Assistant editor:

dr hab. Remigiusz Rzyński

Redaktorzy tematyczni | Section Editors:

Prof. nzw. dr hab. Bronisław Burlikowski, burlikowski@vizja.pl
Prof. nzw. dr hab. Henryk Piliś, pilus@vizja.pl
Dr hab. Remigiusz Rzyński, remigiuszrzyzinski@gmail.com
Dr hab. Anna Wawrzonkiewicz-Słomska, a.wawrzonkiewicz@op.pl

Redaktorzy językowi | Language Editors:

Prof. Tamara Yakovuk – język rosyjski, tiyakovuk@yandex.ru
Dr Juraj Źiak – język angielski i słowacki, ziak.juraj@gmail.com
Dr Ivan Balaż – język czeski i słowacki, balaz@ismpo.sk
Prof. Ramiro Delio Borges de Meneses – język, angielski, hiszpański i portugalski, borges272@gmail.com
Mgr Marcin Szawiel – język polski, marcin.szawiel@wp.pl
Mgr Martin Laczek – język angielski, martin.laczek@yahoo.co.uk
Anna Penkowska – język angielski i francuski

Redaktor statystyczny i techniczny | Statistical Editor: mgr inż. Adam Polkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie | Graphic design: mgr inż. Adam Polkowski

Adres redakcji i wydawcy | Publisher:

Instytut Studiów Międzynarodowych i Edukacji Humanum, ul. Złota 61, lok. 101, 00-819 Warszawa
Wyższa Szkoła Informatyki, Zarządzania i Administracji w Warszawie, Meksykańska 6, 03-948 Warszawa

Printed in Poland © Autorzy poszczególnych tekstów

Żaden fragment tej publikacji nie może być reprodukowany, umieszczany w systemach przechowywania informacji lub przekazywany w jakiegokolwiek formie – elektronicznej, mechanicznej, fotokopii czy innych reprodukcji – bez zgodny posiadacza praw autorskich

Wersja wydania papierowego *PROSOPON*. *Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne* jest wersją główną
www.prosopan.pl

ISSN 1730 – 0266

Spis treści

Юрий М. Резник.....	7
На пути к метафизическому образу человека <i>On the way to the metaphysical image of man</i>	
Ramiro Délio Borges de Meneses	21
Humanistica e teologia <i>Humanistic theology</i>	
А.Н. Чумаков.....	47
Информационно-технологическая революция: социальный аспект <i>Information and technological revolution: the social aspect</i>	
Ванда И. Русецкая.....	53
Средства массовой информации в современном социуме <i>The role of mass media in contemporary society</i>	
Tatyana Y. Danilchenko	59
The importance for politicians to realize that they live and operate in the “world” of lacunas (gaps)	
Сергей Н. Гавров	67
Эволюция российской модели организации: сравнительный анализ <i>The evolution of the Russian model of organization: a comparative analysis</i>	
Iryna Mikheyeva	75
Transformations of Foreign Policy Rhetoric in the Context of Increasing Influence of Conservative Ideology in Russia	
В.В. Близнюк.....	87
Перспективи розвитку соціально-трудової сфери України <i>Prospects for the development of the social sphere and the sphere of work in Ukraine</i>	
Г.В. Пінковська.....	103
Фактори розвитку культурного середовища регіону <i>Factors of cultural development of the region’s environment</i>	
Ірина Новак.....	117
Якість трудового життя: соціологічний вимір соціальних змін <i>The quality of work: a sociological dimension of social change</i>	
П.Б. Левін	127
Методологічні й методичні підходи до кількісної оцінки соціальної справедливості <i>Methodological and methodical approach to the quantification of social justice</i>	

Ivan Baláž.....	135
Vybrané aspekty manažmentu spotrebiteľského správania sa generácie Y vo vzťahu k reklame	
<i>Selected aspects of consumer behaviour management Generation Y in relation to advertising</i>	
Mariusz Dudek.....	143
Status prognozy w teorii zarządzania	
<i>Forecast status in management theory</i>	
Maria Amélia de Araújo, Silveira de Brito.....	149
O problema de Deus segundo Cunha Seixas: A Filosofia e a Ciência no Pantiteísmo	
<i>The problem of God according to Cunha Seixas: Philosophy and Science in Pantiteism</i>	
José Henrique Silveira de Brito, Ramiro Delio Borges de Meneses.....	167
O sujeito moral: pelas implicações e fundamentos	
<i>The morality of the faithful – the basis and implications</i>	
В.И. Русецкая, А.Л. Пушкин.....	187
Средства массовой информации и формирование общественной нравственности	
<i>Media and the formation of public morals</i>	
Wojciech Słomski.....	197
O błędach popełnianych w wychowaniu	
<i>The errors made in education</i>	
Artur Juszcak.....	205
Żydzi mesjanistyczni jako nazwa hebrajsko–chrześcijańskiego ruchu religijnego	
<i>Messianic Jews as the name of Hebraic-Christian religious movement</i>	
Любов Галуха, Ліна Бородинська.....	215
Державно-церковні відносини пізньопротестантських течій у Польщі (1918 1939 рр.)	
<i>State and church relations of late Protestant movements in Poland (1918-1939)</i>	
Валентин Н. Вандышев.....	227
Идеи оккультной философии в русской культуре XX века	
<i>The ideas of occult philosophy in the twentieth century Russian culture</i>	
Rafał Grupa.....	233
Współczesne komunikowanie w organizacji jako jeden z aspektów stosunków międzyludzkich	
<i>Modern communication in the organization as one of the aspects of human relationships</i>	
Marcin Łączek.....	241
Didactics of creativity and innovative solutions to methodology	
Mirosław Mylik.....	247
The Essence of Sport – Commonplace and Philosophical Interpretation	

Andrzej Korczak	259
Pitagoras i kultura grecka	
<i>Pythagoras and Greek culture</i>	
Grzegorz Rossa.....	267
Historia eteru	
<i>The history of ether</i>	
Rudolf Dupkala.....	297
Filozoficko-kulturologické reflexie misie Sv. Konštantína a Metoda na veľkej Morave	
<i>Philosophical-culturological reflection on Saints Cyril and Methodius's mission in Moravia</i>	
Recenzje	
Maria Januszewska-Warych.....	307
<i>Wartości w muzyce. Studium monograficzne, t.1., J. Uchyla-Zroski, (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, 200 s.; Wartości w muzyce. Wartości kształcące i kształtowane u studentów w toku edukacji szkoły wyższej, t.2, J.Uchyla-Zroski (red.) , Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, 226 s.</i>	
Robert Kasprzyk.....	313
<i>Lidia Pawelec, Kształcenie nauczycieli w regionie świętokrzyskim (1866 - 2000), Wydawca: EDYCJA - Książki Naukowe i Specjalistyczne, Katowice 2012, 400 s.</i>	
INFORMACJA DLA AUTORÓW	317

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 7-19]

Юрий М. Резник

На пути к метафизическому образу человека

On the way to the metaphysical image of man

Keywords: *metaphysical essence of the human being, external and latent levels of the metaphysical image of man*

В данной статье я исхожу из идеи множественности сущностей человека. У последнего не может быть какой-либо одной сущности (например, социальной, в которой человек предстает как «ансамбль общественных отношений»). Прежде всего, необходимо определить то, что делает человека человеком, а затем перейти к анализу некоторых метафизических оснований его бытия. Одним словом, меня интересует метафизическая сущность человека и то, как она проявляется в исследовательских поисках.

«Сверхчеловеческое» в человеке

Кроме того, что человек известен нам биосоциальное существо, он еще обладает другими свойствами, которые я определяю как сверхчеловеческие. Именно они делают его загадкой для ученых и проблемой для философии.

1. Вначале позволю себе сформулировать вопросы к самому себе, которые меня побудили написать статью с таким названием. Эти вопросы задает себе каждый человек, достигший состояния духовной зрелости.

Что и Кто я? Что делает меня человеком – культура или нечто иное? Что остается во мне за вычетом культуры? Неужели только животное или на худой случай – растение? Что во мне есть такое, что роднит меня с другими

людьми? И наоборот, что отличает от них? Что такое во мне выступает источником творчества, вдохновения и обретения себя как существа метафизического, преодолевающего природную и социальную необходимости (детерминированности) бытия, выходящего за пределы культуры и социальности?

Я не буду последовательно отвечать на эти вопросы, а начну с попытки определить себя как человека? Для этой цели я буду представлять образ человека как «матрешку» наподобие той русской деревянной игрушки в виде расписной куклы, внутри которой находятся подобные ей куклы меньшего размера. Всего может быть до 8 кукол.

Во-первых, я обнаруживаю свою человечность в акте мышления. Я мыслю, следовательно, я существую. Как известно, декартовское **cogito** не ограничивается мышлением, а обнаруживает при рефлексивном взгляде на него меня, мыслящего, осуществляющего этот акт. В нем есть указание на самообнаружение меня в акте мышления (сознания): я мыслю – и, созерцая своё мышление, обнаруживаю себя, мыслящего, стоящего за его актами мышления и его содержаниями.

Но как я мыслю, посредством чего? Во мне, в моем сознании с раннего детства оседают понятия, конструкты и концепты, которые я использую в актах своего мышления, обнаруживая каждый раз факт своего существования в качестве человека. Другими словами, во мне в концентрированном виде проявляет себя привнесенная в меня и чуждая мне культура. В своем акте мышления я не свободен, а значит, моя человечность носит во многом предопределенный и культурно установленный характер.

Поэтому следующий, **второй (в-третьих)** шаг заключается в том, чтобы определить степень свободы моего существования, в т.ч. в процессе мышления. Ведь я есть не только мыслящее, но и свободное существо, обладающее возможностями самоопределения. Иными словами, я мыслю себя в свободе или я мыслю как себя свободное существо, самостоятельно или относительно самостоятельно располагающее своей жизнью. Причем свобода понимается мной в разных аспектах и взаимодополняющих значениях, а именно как:

- осознанная необходимость жить, так или иначе, в реальном мире, а не в мире грез и фантазий;
- возможность выбора альтернатив жизненного пути;
- высокая степень открытости путей самореализации и конструирования возможных (в т.ч. вымышленных) миров;
- мера постижения высших смыслов бытия, что хотя в чем-то и пересекается с «осознанной необходимостью», но имеет другой «пункт назначения» – сферу трансцендентного.

В каждом из этих значений я могу быть свободным и контролировать поток своей жизни. И это делает меня человеком. Животное во мне не способно выбирать, не подчиняясь инстинктам и внешним обстоятельствам (природным стихиям, техногенным катастрофам, социальным опасностям и пр.). Следовательно, быть человеком для меня означает, прежде всего, быть свободно мыслящим и ищущим существом.

В-третьих, я рассматриваю себя как существо специфически-творческое и **конкретно-созидательное**, что выделяет меня из круга мне подобных. Каждый из них имеет собственный творческий потенциал и степень его реализуемости. Наверное, мы можем наблюдать всплески творчества и среди животных, способных не только тиражировать свой уникальный опыт, но и передавать его другим. В отличие от наиболее развитых из них я обладаю особенным **творческим воображением**, способностью продуцировать новое или относительно новое, комбинируя как свой, так и чужой опыт познания и практики. Но цель творчества – не новизна создаваемого продукта, будь-то вещи или знания, обладающие истиной. Она состоит в создании особенного рисунка жизни, в которой моя личность использует имеющиеся у нее знания и опыт для претворения своего замысла. Творчество есть всегда новый для меня опыт, в котором я увеличиваю объем своих личностных достижений и совершенствую свои способности. За мной, как и за каждым из присутствующих здесь людей, имеется ряд достижений, которые условно можно отнести к творческим.

Творчество является сущностным свойством моего бытия. Перефразируя известное выражение Декарта, можно сказать: **я творю (созидаю), следовательно, я существую.**

Наконец, **в-четвертых**, я мыслю себя не только как свободное и творческое существо, но и как субъекта рефлексии¹. Рефлексия означает выход за пределы самосознания в «пространство зеркального взаимоотображения содержания взаимодействующих субъектов». Обязательное условие рефлексивного акта – позиция внешнего наблюдателя по отношению к самому себе и содержанию собственного или чужого сознания. Причем ситуаций этих может быть множество: «Я сам с собой» (т.е. я наблюдаю за содержанием своего сознания в ситуации полного или воображаемого одиночества), «Я с другим (и)», «Я сам собой в восприятии другого (других)», «Я сам с собой на людях», «Я на людях в восприятии других», «Я с другими на людях» и т.д.

Кроме того, я могу рассматривать себя с позиции наблюдателя как «настоящего», «общественного» или такого, каким я демонстрирую себя людям или «улучшенного» себя, т.е. такого, каким меня хотели бы видеть другие или каким я хотел бы стать в идеале. Как существо рефлексивное и рефлексизирующее я способен создавать множество образов своего Я, играть с ними, соотносить их сколько, и как угодно с другими Я. Моя творческая рефлексия не имеет границ, кроме доступного мне предела рефлексивного погружения в себя или других. Пример из Дневника Л.Н. Толстого показывает, что нормальному человеку трудно себя помыслить себя в ситуации с другим человеком, масштабы которой постоянно расширяются. В одной из своих дневниковых записей он писал: «Я знаю о том, что ты знаешь, что я знаю (рефлексия 1 ранга); (знаю) о том, что ты знаешь, что я знаю, что ты знаешь (рефлексия 2 ранга) и т.д.».

Таким образом, в ситуации общения (взаимодействия) рефлексия есть «процесс зеркального взаимоотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия»² (В.Л. Абушенко, А.А. Грицанов).

¹ «Рефлексия – это процесс самопознания субъектом внутренних психических актов и состояний. Понятие рефлексии возникло в философии и означало процесс размышления индивида о происходящем в его собственном сознании. Декарт отождествлял рефлексии со способностью индивида сосредоточиться на содержании своих мыслей, абстрагируясь от всего внешнего, телесного. Локк разделил ощущение и рефлексии, трактуя ее как особый источник знания – внутренний опыт, в отличие от внешнего, основанного на свидетельствах органов чувств».

См.: <http://vocabulary.ru/dictionary/25/word/%D0%C5%D4%CB%C5%CA%D1%C8%DF>.

² См.: *Новейший философский словарь* (<http://www.slovopedia.com/6/208/771048.html>)

Итак, чтобы определить человечность, я сделал несколько допущений о том, что человек есть существо мыслящее, свободное, творческое и рефлексивное. Все остальные определения, в т.ч. социальные, культурные, персональные и трансперсональные я подробно разбираю в других публикациях, с которыми читатели имели возможность уже познакомиться³. Перейду к процедуре рефлексивного анализа образа человеческого во мне.

Уровни постижения метафизического образа человека

Образ человека я понимаю как **интуитивно-чувственное и рациональное схватывание его сущности (или сущностей)**. В ходе рефлексивного анализа метафизического образа человека выявляется несколько уровней его постижения: внешне наблюдаемые (видимость и кажимость), латентные или сущностные (чтойность, «ктойность», и инаковость, в т.ч. «другость»).

Внешне наблюдаемые уровни

Видимый уровень реальности человека. С одной стороны, я могу наблюдать свое физическое тело, замечать его особенности, отличающие меня от других особей моего вида. С другой стороны, имеется предметная и символическая части моей человеческой реальности: одежда, язык, жесты, мимика, внешняя манера поведения, словом то, что называют поведенческим стилем. Все эти характеристики относятся к моему поведенческому организму и субъектности, проявляемой в вербальном и невербальном поведении.

Кажимостный уровень. Кажимость характеризует условную реальность, «как-бы-бытие» человека⁴. Так, еще древние философы (Парменид и др.), рассматривая множество чувственных вещей как кажимость и считая чувства обманчивыми, предлагали выйти за пределы окружающей

³ Ibidem.

⁴ В справочной литературе под кажимостью понимают обычно одностороннее проявление сущности вещи, воспринимаемое людьми непосредственно (напр., поведение других людей, желающих скрыть свои истинные намерения или видимое движение Солнца вокруг Земли). Кажимость – понятие, выражающее момент обманчивости в восприятии объекта или явления (ФЭС, 1989). Это – сущее, показывающее себя не таким, каким оно есть на самом деле. Противоположность – феномен (См.: К. Фрумкин. *Словарь хайдеггеряновских терминов*). Или кажимость – искаженная видимость поверхностный взгляд на вещи, одностороннее или извращенное проявление сущности наружу (Д.В. Пивоваров).

кажимости человека и достичь знания о его **истинно-сущем**. Для этого необходимы самоуглубление, озарение, странствие за пределы космоса. Это второй уровень видимости, который характеризует явление, которое дано субъекту познания либо непосредственно (через созерцание и наблюдение), либо через свой обманчивый вид. «К показателям кажимости, подчеркивает Н.В. Гатинская, – относятся модальные слова (МС) как будто, как бы, будто, будто бы, как будто бы, словно, точно, казалось, кажется, вроде бы (вроде), вроде как и др.»⁵. Одним словом кажимость человека есть **искажение его сущности, проявляемое чаще всего на поведенческом уровне**. Причем она может проявляться двояким образом: с одной стороны, в игре, где каждый может казаться тем, кем выступает его герой (прообраз), с другой стороны, в общении, где мы предпочитаем прятаться за вымышленные нами или воображаемые образы.

Человек не всегда проявляет в отношениях с другими и самим собой свое **истинно-сущее** лицо («чтойность»), предпочитая казаться, демонстрировать определенную линию поведения.

Латентные (сущностные) уровни

Сущностные уровни бытия человека проявляются через его **оность** (присутствие или наличие у него некоторых качеств, не обладающих статусом существования), **самость** (человек как конкретно-единочное и особенное существо), **чтойность** (человек как род сущего, интегрированный в целое), **ктойность** (человек существо вопрошающее, адресующее свои вопросы себе и миру) и **инаковость** (человек как носитель трансцендентного и субъект трансценденции). Оность не указывает на мое существование. Поэтому я ее рассматривать не буду. Не чтойность, а самость есть то единичное, чем данный человек отличается от других людей. Истинно-сущее («чтойность») оказывается характеристикой человека в его внешнем бытии. Начну с рефлексии моей чтойности.

Как известно, человек как сущее разделен, по Хайдеггеру, на два рода бытия: 1) **сущее-что** или объективно-сущее (чтойность) и 2) **сущее-кто** или

⁵ См.: Н.В. Гатинская, *О функционально-семантическом описании модальных слов – знаков кажимости* // Русский язык за рубежом. 2001. № 1 (см. также: http://www.gramota.ru/biblio/magazines/ryzr/rzr2001-01/28_167).

субъективно-сущее (чтойность)⁶. Я полагаю, что мы вправе выделить вслед за Лейбницем третий род бытия – истинно-сущее или его инобытие, заключающееся в инаковости человека, его способностей не только быть другим и понимать другого, но и восходить к Абсолюту (трансцендировать).

Чтойностный уровень. Чтойность означает **совокупность устойчивых (и неизменных на протяжении длительного времени) качеств человека, объединенной его родовой характеристикой, природой вида или рода (родовой сущностью)**⁷. Это тождество человека со своим родом, то, что его выделяет из мира природы и объединяет с другими представителями человеческого рода. Моя чтойность – это то, что интегрирует меня в сообщество, делает меня человеком независимо от того, что и как я сам думаю по этому поводу.

Представления о чтойности человеческого бытия переживают сегодня в философии кризис. Как отмечает А.Е. Рыбас, анализируя философию

⁶ В понимании Хайдеггера «сущее представляет собой совокупность того, что представляют собой вещи в самом широком смысле... К сущему относится и сам человек, но как особое сущее, а также все образованные им формы общества и его институты... Именно способность к пониманию и самопониманию служит основанием для разделения сущего на два рода: 1) сущее-что (чтойность) и 2) сущее-кто (ктойность). Бытие этого сущего как "чтойности" и обозначается словом "экзистенция". Человек, считает Хайдеггер, это "сущее, существующее способом экзистенции... Только человек экзистирует"... Понятие "человек" Хайдеггер заменяет немецким словом *Dasein*, которое на русский язык переводится как "здесь-бытие", "тут-бытие", "бытие-вот", "присутствие"... Так, слово "*Dasein*", в принципе, не тождественно понятию "человек", а выражает бытие человека в специфическом смысле» (см.: <http://felr.ru/xajdegge/>).

⁷ Как пишет А. Смирнов в «Новой философской энциклопедии», важнейшими понятиями, выражающими сущность вещи, служат «оность», «самость», «чтойность», «истинность», «воплощенность». Они отражают различные нюансы категории сущности, не будучи спецификацией друг друга и не имея единого родового понятия. А. Смирнов уточняет значения этих понятий: термин «оность» является производным от «он» (хува) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь, фиксирующее ее наличие, когда в ней не мыслятся никакие содержательные характеристики, в т.ч. существование или несуществование; термин «самость» близок к «оности», поскольку указывает на любую данную вещь как таковую, но в отличие от него несет большее содержание, что проявляется, прежде всего, в теории познания; в термине «самость» человек схватывается, с одной стороны, в целостности, а, с другой, обозначается как конкретное единичное, отличное от других; термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?»; этот термин указывает в вещи исключительно на ее «соучастие» и «общность» с другими вещами и не связан с ее конкретностью. (См.: *Новая философская энциклопедия*. М., 2001). См. также: http://iph.ras.ru/~orient/win/publicn/nphenc/sushn_d.htm

Хайдеггера: «Вопрос о «что» является пустым; в известном смысле он вообще не является вопросом, потому что нацелен на то, чего нет. Неудивительно поэтому, что метафизика за две с лишним тысячи лет так ни к чему и не пришла, а доверявшее ей философское мышление уже целое столетие находится в безысходном кризисе. Противостоять этому кризису можно лишь отказавшись от дуалистической картины мира и практики репрезентации подлинной реальности. Для этого нужно по-новому сформулировать основной вопрос философии»⁸. Я так не думаю. Мне ближе позиция самого Хайдеггера, который настаивал на разделенности человеческого бытия.

На данном этапе анализа я различаю еще два смешанных уровня человеческого бытия: нечто и ничто. Первое сопряжено с присутствием в человеке его самости, второе – с отсутствием.

Нечто – это то, что существует в моем сознании как его особенное и отличительное качество. Оно обладает выделенностью, обособленностью и чуждостью. Это – способ особенного бытия человека, отраженного в его сознании. Я не могу своему «нечто» давать оценки. На мое нечто проецируется на моя самость и существует вопреки или независимо от моего представления о нем. Нечто существует и присутствует во мне, я могу его осмыслить. Когда мы говорим о человеке, что он представляет собой «нечто», то подразумеваем в нем нечто особенное и исключительное, не поддающееся рефлексии.

Ничто – это точка неопределенности, находящаяся за пределами осознаваемого мною пространства внутреннего мира⁹. Оно характеризуется непрозрачностью, невыраженностью и невоплощенностью. У него нет адресата или пункта назначения. В моем понимании ничто означает не отсутствие бытия вообще, а только существования. У ничто нет другого названия, кроме как инобытия, недоступного нашему познанию (антимир). Это сущее, у которого нет существования (отсутствие присутствия чего-либо реального и особенного). Это бытие, находящееся за гранью существования. Возможно, в нем имеется свои основания несуществования и неприсутствия.

⁸ См.: А.Е. Рыбас, *Основной вопрос философии будущего Рорти* (см.: http://anthropology.ru/ru/texts/rybas/russia_15.html).

⁹ Ничто означает буквально отсутствие, небытие конкретного сущего или же отсутствие бытия вообще.

В этой связи интересно прочтение известного высказывания по новым углом зрения: «ничто человеческое мне не чуждо». Возможно, ничто означает нечеловеческое в человеке или не-существующее или чужающееся существования.

Ктойностный (самостный) уровень. Ктойность выражается буквально в терминах «субъектность», «жизнь», «душа» и т.д. Это не что, а кто. Я бы не стал противопоставлять ктойности человека его ктойность, как это делает Рорти и некоторые другие западные философы. «Вопрос о «кто», – пишет Рорти, – не является метафизическим – это, скорее, **политический** вопрос: отвечая на вопрос «Кто я?», мы причисляем себя к определённому сообществу, для которого ктойность выступает не метафизическим определением сущности, а практическим правилом общежития, благодаря соблюдению которого и образуется данное сообщество. Правильнее поэтому спрашивать: «Кто мы?». Именно в такой форме, полагает Рорти, этот вопрос является основным вопросом философии... Вопрос «Кто мы?» всегда предполагает и исходит из возможного ответа «Никто» и – дальше – «Ничто», которые указывают на заданность ктойности (субъективности) и обращают внимание на то, что вопрос о «кто» – это вопрос о ценности. Рорти называет такой вопрос **политическим**, имея в виду его **способность собирать вокруг себя сообщество единомышленников**, для которых утверждение данной ценности равнозначно смыслу своего существования»¹⁰.

Мне представляется, что суть ктойности человека нельзя переводить в политическую плоскость, переформулируя вопрос «кто я?» на вопрос «с кем я?». Ктойность есть **вопрошание человека к миру и обращение к самому себе, своей самости**. Она выражает сущностную черту человека вести диалог с другими и тем самым определять самостоятельно круг своего общения. Но главное в ктойности – это самоактуализация человека, обретение своей самости.

Ктойность сопряжена с двумя другими, «смешанными» уровнями человеческого существования: некто и никто¹¹. Некто – фигура человека,

¹⁰ См.: А.Е. Рыбас, *Основной вопрос философии будущего Рорти* (см.: http://anthropology.ru/ru/texts/rybas/russia_15.html).

¹¹ Слово «некто» употребляется вместо имени неизвестного, нарочито неназванного или неконкретизированного лица.

предпочитающего находиться в тени. Никто – это не только отсутствие персонального начала в человеке, результат его деперсонализации, но и выпадение из иерархической структуры социальной системы. **Вне определенной группы (сообщества) человек в социальном плане есть никто, но он может оставаться некто, слыть неизвестным лицом.** Не ничто указывает на заданность ктойности, а никто. Если ты не занимаешь в социальной иерархии определенного места, то твое ничто (как открытая возможность и неопределенность) не сможет помешать Системе «сделать» **из тебя никто.**

Вопрос «кто я?», моя ктойность для меня, как и большинства участников дискуссии остается всегда открытым.

Однако различие между ктойностью (сущее-что или объективно-сущее) и ктойностью (сущее-кто или субъективно-сущее) никто не отменял. Если ктойность интегрирует меня в Систему (общность, род и пр.) независимо от моего желания, то моя Ктойность предоставляет мне возможности самоопределения.

Инаковостный уровень. Инаковость следует рассматривать в противоположность самости¹². Она проявляется не только в общении, но и в индивидуальной жизни человека. Человек обладает инаковостью даже по отношению к самому себе. Некоторые мыслители предпочитают использовать для различения «Я – другой» понятие «другость», обозначающее чаще всего раскрытие самости человека в ее соотнесенности с Другим (Шелер).

Но существует и другое измерение инаковости – **иное** (инобытие), еще не ставшее или не способное стать «Что» или «Кто». Как известно, Левинас видит основание своей философии в субъективном бытии человека, уникальность которого задается **трансцендентностью** (а значит и – инаковостью) и трансцендентным (иным). Трансценденция есть

¹² Инаковость (*otherness*) – противоположный или противопоставленный элемент в двоичном противоречии: "Я"/другой (эго/другой), Восток/Запад, мужское/женское. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, опирается, по Буберу, на установление и признание инаковости другого человека (см.: http://slovari.yandex.ru/dict/phil_dict/article/filo/filo-095.htm?text=%D0%98%D0%BD%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C&stpar3=1.2)

восхождение субъекта к Абсолютному, а не только признание возможности выхода за пределы бытия¹³.

К определению метафизической идентичности человека

А теперь попытаемся дать определение **метафизической идентичности человека** и ответить на вопрос, где же находится ее источник – в чтойности, ктойности, инаковости или самости. По мнению В.Л. Абушенко, идентичность «исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое»¹⁴. С этим я готов не согласиться. Я утверждаю, что **без различия нет и тождества (или единства)**. Процессы дифференциации (разделенности) и интеграции (объединенности) присутствуют в разной степени и в самой идентичности человека, что нельзя отрицать.

Конечно, с метафизической идентичностью связаны в первую очередь **тождественность, сопричастность и приобщенность человека к чему-то целому**. Но в ней человек обнаруживает себя как **незавершенное и не самодостаточное существо**, нуждающееся в единстве с миром, обществом, группой, самим собой. Ясно одно, что идентичность человека имеет «внешнее» измерение (идентичность, задаваемая «извне», например, эталонами референтной группы) и «внутреннее» определение (идентичность «изнутри»).

На мой взгляд, метафизическая идентичность складывается и конструируется между чтойностью человека (объективно-сущим), в которой он принадлежит целому (общности, группе), и ктойностью (субъективно-сущим), в которой он обнаруживает свою субъективность и

¹³ По мнению С.Л. Воробьевой, «Левинас различает три различные точки зрения на трансценденцию: 1) отрицание возможности входа ("транса") за пределы видимого мира; 2) признание возможности как выхода за пределы бытия ("первый транс"), так и восхождение к Абсолютному ("второй транс"); 3) промежуточная – трансцендентальная точка зрения, признающая первый транс и отрицающая второй (гуссерлевская "феноменологическая редукция"). Точка зрения Хайдеггера находится в интервале между второй и третьей гуссерлевской точками зрения. Левинас принимает вторую точку зрения, признавая трансцендентность, радикальную дистанцированность, "другость" как сущность бытия» (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0341.htm?text=%D0%B4%D1%80%D1%83%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C&stpar=3=1.7>)

¹⁴ См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/soc-0388.htm>

отличность, дистанционность от других людей¹⁵. Причем «внешняя» социальная (культурная) идентичность обнаруживает себя в тождестве с общностью (единство), связанном с синкретичностью (слитностью, неотличимостью) и интегрированностью человека в определенные структуры, и в тождестве в самом различии (обособленность и отделенность бытия человека), сопряженном в свою очередь с дифференциацией. Во «внутренней» идентичности присутствует самотождественность единичного в его Самости (тождество человека с самим собой и своей самостью). Можно предположить, что метафизическая идентичности предполагает существование «чистой» идентичности, которая выражает в нем истинно-сущее.

Следовательно, в своей «внешней» идентичности, определяемой извне, человек испытывает экспансию социума и культуры, а во «внутренней» идентичности – он предоставлен естественному потоку жизни (по крайней мере, с точки зрения «философии жизни») или направляется «свыше» (Абсолютом). И только метафизическая идентичность характеризует надличностные структуры бытия человека.

Итак, метафизическая идентичность определяется как тождественность (высокая степень соотнесенности) Ядра человека, его смысловознательного центра с Абсолютом или сферой трансцендентного.

* * *

Сформулируем вкратце некоторые выводы.

Во-первых, я исхожу из допущения, что личностная субъективность обладают некоторыми признаками (модусами) человеческого, а именно – **мышлением, свободой, творчеством и рефлексивностью**.

Во-вторых, человечность осуществляется на множестве уровней бытия. Ее рефлексия начинается с обнаружения в образе «внешних» слоев человеческого бытия – **видимости** (наличное, актуальное бытие или бытие-как-есть) и **кажимости** (условное бытие или как-бы-бытие, псевдосущее в отличие от «настоящего» сущего или истинно-сущего). На латентных (сущностных) уровнях образ человечности выражается, с одной стороны, в

¹⁵ Именно об этом писал Рикер, когда подчеркивал элементы цельности (чтойности) и уникальности (ктойности) в процессах идентификации.

сущем-что или объективно-сущем (**чтойность**) и, с другой, сущем-кто или субъективно-сущем (**ктойность**). Но существует еще один уровень сущего в человеке – истинно-сущее (**инаковость**).

В-третьих, человек обнаруживает свою идентичность (тождественность целому) в актах постижения истинно-сущего, т.е. на уровне Иного

Summary

The author's interest lies in the metaphysical essence of the human being and its manifestation in the search for research. He distinguishes between external and latent levels of the metaphysical image of man.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 21-45]

Ramiro Délio Borges de Meneses

Humanística e teologia

Humanistic theology

Keywords: *Kant, St. Thomas, sublime, art conditions, finality, understanding and reason*

Introdução

Segundo Kant, são múltiplas as formas pelas quais se pode passar a abordar a natureza, tal como se ela possuísse uma técnica que a diferencia, nos seus resultados, em géneros e em espécies, como se possuísse princípios de unidade nas suas múltiplas leis adequadas às faculdades do sujeito, como se algumas das suas formas possuíssem qualidades tais que nos provocam um sentimento de prazer (estético). Esta diversidade de modos de situar a *Natur*, introduzidas todas elas com a prevenção do como se, são modos de ajuizar que indicam uma regra ou princípio no cerne da faculdade do juízo.

Serão fornecidos a este princípio da faculdade de ajuizar uma qualidade que tornará possível uma diferença e que mantém a autonomia da referida faculdade.

Muitos pensam que para além dos princípios transcendentais não existem mais nenhuns à luz do idealismo transcendental kantiano. Naturalmente, poderemos perguntar: como poderemos admitir um outro ou outros princípios para além das categorias do entendimento e da lei moral da razão prática?

Existem juízos em que a categoria, que subsumem o particular têm de ser descobertos, a que Kant denominou de “reflexivos” por oposição àqueles em que

a regra já está dada à partida, isto é, os “determinantes”, onde intervém o sentido do prazer.

A existência dos juízos estéticos é um dado de facto, evidente *per se*. A existência do juízo estético coloca alguns problemas: em primeiro lugar, o que é *in stricto sensu* o belo tal como se manifesta no dito juízo, em segundo, reporta-se ao fundamento que possibilita tal juízo. Mas, como irá solucionar Kant esta questão.

O Belo, segundo o idealismo transcendental, não pode ser uma propriedade objectiva das coisas (o belo ontológico), mas nasce da relação entre o objecto e o sujeito, não estando também o sublime nas coisas, mas no homem.

Segundo S. Tomás de Aquino, o belo é uma propriedade ou qualidade real das coisas. Na verdade, a beleza repousa num aspecto dos seres existentes, capazes de fundamentar uma determinada relação às potências cognitivas. Por isso é que o *Doctor Angelicus* descreve o Belo como *pulchra dicuntur quae visa placent*. Mesmo que, por absurdo, não houvesse entendimentos capazes de as contemplar seriam belas se integrassem a perfeição ontológica capaz de acordar um deleite, em quem primeiro as conhecesse.

Entre as duas leituras, sobre o Belo e o Sublime, encontramos *naturaliter* uma terceira interpretação, elaborada por nós, onde estas duas entidades são axiológicas. Quer uma quer outra são o esplendor da dignidade quer do sujeito, quer do objecto. O Belo será a estupezacção da relação dual e fundamental da axiologia.

O Belo e o sublime como expressões ontológicas

A beleza, segundo a escolástica, não é uma noção construída *a priori*, donde se possa partir como fundamento de construção sistemática. Será um facto que, perante certos seres, nos sentimos particularmente atingidos. Assim, poderemos afirmar, com S. Tomás de Aquino, que o belo é aquilo que provoca um conhecimento gozoso (*pulchra... dicuntur quae visa placent*)¹. Aqui encontramos o constitutivo da Beleza, que vem “de fora”. A definição tomásica aparece com carácter de ordem relativo e com um sentido objectivista.

O objecto belo, causando em mim um estado de unificação, de conhecimento aprofundado e de “fruição gozosa”, devendo ser inteligível e bom. Como o uno,

¹ Cf. St. Thomae Aquinatis - *Omnia Opera*, Stuttgart, Frommam Verlag, 1980, Summa Theologiae, I, q.5a.4, ad 1. “pulchra... dicuntur quae visa placent.”

verdadeiro e o bom estão intimamente ligados ao Belo, como transcendentais de ser, encontram-se ligados entre si, em perfeita permuta ontológica.

Cada ser terá tanta riqueza ontológica, quanta bondade.

Sempre que estas características se apresentem com especial intensidade temos que o ser se nos revela no seu esplendor. Será o caso da Beleza, que poderíamos defini-la como o esplendor do ser – *splendor esse*. O esplendor não quer dizer brilho interior do objecto, encontrando-se com plenitude de apreensão subjectiva. Assim, na medida em que o *esse* e o seu conhecimento são indefinidamente perfectíveis, abrem-se orientações para o mistério, e/ou para a magia, para uma participação e presença infável pelo acto de existir e pela sua consciência.

A noção de Beleza e de Sublime não se restringe a nenhum atributo de ordem, de proporção, de integridade, de fulgor ou de brilho, que a colocariam em acepções particulares, como seriam os arquétipos platónicos de harmonia de formas (*formosura*).

Assim cabe na definição, não só o chamado belo horrível, que me dá uma impressão de grandeza no horror, mas mesmo o feio, enquanto feio parcelar, através do qual se revelam aspectos positivos ou a abundância do *esse*. A Beleza e o seu conhecimento são, pois, uma espécie de restauração e de renovação dos seres que vemos habitualmente à maneira de esquemas utilitários. Sempre que as coisas se nos apresentam na sua gratuidade esplendorosa são belas

Reagindo a este aspecto, Kant refere a Beleza como a forma final de um objecto, enquanto percebida sem representação do fim² ou aquilo que agrada universalmente sem conceito. A emoção estética seria naturalmente a perfeita harmonia das faculdades congoscitivas consigo mesmas.

Se definirmos a Beleza em função do “ser”, então será a Beleza incluída no âmbito dos transcendentais, muitos apresentam-na como interferência mútua do *verum* e do *bonum*, isto é, como verdadeiro enquanto nos aparece na sua bondade ou ao invés.

Segundo Maritain, o belo aparece como o esplendor de todos os transcendentais reunidos³ dado que, aqui reside o seu carácter excepcional, acima do viver pragmático.

² “Schoenheit ist Form der Zweckmaessigkeit eines Zwecks an ihm Wahrgenommen wird.” [Kant, I. – *Kritik der UrteilsKraft*, vierte Auflage, herausgegeben von K. Vorlaender, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1913, § 17, p. 77.]

³ Cf. J. Maritain, – *Art et Scholastique*, Paris, 1927, pp. 266-267.

Poderíamos considerar a corrente do Uno, representada pela tendência neoplatónica de Alexandria, Plutino, Santo Agostinho – a unidade é a forma de toda a beleza – como se diz no *Devera Religione* de todos os que fazem consistir a Beleza na unidade do ser e na sua “contemplação”. Mesmo Aristóteles, e todos os que na Idade Média definiram a Beleza como proporção, ordem ou harmonia, outra coisa não fazem senão reduzir a multiplicidade à unidade e integrar-se na corrente do Uno. A do verdadeiro incorporam-se todos aqueles que a vêem no *Veritatis splendor*, numa linha platonizante.

Como remate, diremos que S. Alberto Magno e S. Tomás de Aquino dão-nos a fórmula que melhor parece sintetizar os três aspectos precedentes, quando nos dizem que a Beleza é o *forma splendor*, entendendo por forma, segundo a filosofia perene, o princípio interior que determina e dá essência e valor do ser. O conceito de Belo, segundo S. Tomás de Aquino, refere-se como: *pulchra dicuntur quae visa placent*. O Belo apresenta-se como propriedade ou aspecto real das coisas. Se não houvesse entendimentos capazes de as contemplar – o entendimento criador será condição do *esse* das coisas surgiriam belas se incluíssem a realização ontológica, capaz de determinar um deleite nas pessoas que as conhecessem. Já S. Agostinho perguntava: as realidades são belas porque me agradam, porque eu gosto delas ou porque possuem a beleza para despertarem um gozo?

S. Agostinho parece dizer que as realidades deleitam por serem belas: *et prius quaeram utrum ideo pulchra sint, quia delectant, an ideo delectent quia pulchra sint. Hic nihi sine dubitatione responditur, ideo delectare quia pulchra sunt*⁴.

A beleza surge uma expressão ontológica e realiza-se num aspecto dos seres existentes, capazes de fundamentar determinada relação às potências cognoscitivas.

Naturaliter, se a contemplação de certos objectos causa “gozo”, será porque existe nelas propriedades, ou perfeições que são capazes de criar, em nós, esse nosso de contemplação do bem.

⁴ “O belo determina-se numa relação contemplativa entre um sujeito imaginativo e um objecto estético, que formalmente se poderá dizer como: Rc (Si-O.est). Trata-se muitas vezes de uma relação contemplativa assimétrica, que determina um gosto apelativo pela realidade apreendida e contemplada.

Naturalmente, o Belo implica por parte do sujeito uma fruição gozosa, que enleva a contemplação do sujeito perante o objecto, que determina esta acção apetitiva.

O Belo está tanto no sujeito, quanto no objecto, como realidade doativa de ambos os lados, que assim se alimentam contemplativamente em muitas formas de perfeição ou de realização ônticas.” [St. Augustinus - *Opera Omnia*, VIII, *De Vera Religione*, cp. 32].

S. Tomás coloca o belo na possibilidade que os entes têm de nos oferecerem o gozo, ao conhecê-los, na sua riqueza, sendo capazes de *quod nos*, despertarem o gozo da sua contemplação. Assim, a definição de S. Tomás é etiológica, muito embora apareça orientada para o efeito. Dá-nos a noção de belo no seu fundamento ontológico e não como “realidade poiética”. Para S. Tomás, o belo surge na riqueza ontológica do *esse*, capaz de causar gozo ao ser contemplado. Mas em S. Tomás, o belo (*pulchra*) implica o “gozo” - *pulchra dicuntur quae visa placent*.

As faculdades cognoscitivas poderão ter o “gozo”, se forem apetites. O entendimento, como potência operativa, será uma tendência par buscar o *esse*. Naturalmente, deleitar-se-á na consecução do seu fim último, gozar-se-á sempre o que o ser vier ao pedir a sua fome insaciável. Cada intelecção humana na perspectiva tomásica, implicará a distinção entre dois aspectos, entre a perfeição formal da consciência e o movimento assimilador, que alimenta a *cognitio*. Mas, este movimento é sustentado pelo impulso natural, que arrasta a inteligência, enquanto *res quaedam* para a sua perfeição⁵.

A inteligência procura o verdadeiro, como o apetite o Bem. O verdadeiro é determinado, não como um reflexo dirigido de fora sobre a inteligência, mas como um fim determinado, isto é, como um Bem, tal como refere S. Tomás de Aquino: *verum nominat id in quod tendit intellectus*. Com efeito, aquilo que é verdadeiro será o bem, como se refere: *ipsum verum in quantum est finis intellectualis operationis continetur sub bono ut quoddam particulare bonum*⁶.

A inteligência encaminha-se para a verdade, como se encaminha para um Bem, e, na sua verdade, toda a tendência goza-se na realização de um fim, como sendo o próprio Bem, teremos, pois, que a *intellectus* antinge um *finis* na apreensão dos seres (*esse*) ou da verdade (*veritas*), permitindo que se gozem neles. Segundo o belo, os seres podem deleitar as faculdades cognoscitivas uma vez que finalizam a tendência, para o Bem, porque são o seu Bem. Enquanto a posição Kantiana sobre o Belo se referencia como uma concepção gnoseológica segundo S. Tomás s perspectiva será de âmbito ontológico.

Como refere Fernando Leite: “porque o seu gozo pertence à ordem das causas formais, e não das finais, para a sua determinação ou especificação, na contem-

⁵ F. Leite. – “Filosofia do Belo”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, II, fasc. 1, (Braga, 1946) , pp. 65-66.

⁶ S. Thomae Aquinatis - *Opera Omnia*, IV, *De Malo*, § 6, art. I, inc, Stuttgart, Frommann Verlag, 1980.

plação das formas ou da verdade. O belo é, pois, não aquilo que simplesmente agrada a uma appetite, mas aquilo cuja apreensão ou contemplação deleita”⁷.

Segundo S. Tomás de Aquino, visto que o bem seja aquilo que apetece todas as coisas (...) mas pertence à razão do Bem, que se repousa o apetite pelo seu pelo seu aspecto ou cognição. (...) Assim, é evidente que o belo acrescenta uma certa ordem sobre o bem, por meio da força cognoscitiva de tal forma que o bem se diz ser aquilo que simplesmente compraz pelo apetite, porém o belo diz-se aquilo do qual a própria apreensão compraz.⁸

Tal como afirma S. Tomás no *Comentário às Sentenças*: a beleza não tem uma razão do “apetecível”, senão enquanto induz a razão do bem, e assim é verdadeiramente apetecível, mas, segundo uma razão adequada, tem uma claridade⁹.

Será, naturalmente, o prazer da visão da coisa, é a coisa, não simplesmente enquanto boa, mas boa pela sua visão ou pelo conhecimento: *pulchra dicuntur quae visa placent*. Como bem considera Fernando Leite, se a inteligência estivesse completamente actualizada, preenchida pelo seu fim, já não mostraria à vontade novos bens para conquistar, e, por conseguinte, esta cessaria no seu fluir, na demanda do bem e o gozo seria naturalmente perfeito¹⁰.

Perante as grandes elaborações artísticas, os poderosos rasgos do génio, na arquitectura, na música, na poesia, na pintura, cairemos num determinado êxtase. Este profundo deleite dos apetites, próprio da aquisição do bem será um aspecto concomitante do gozo da “emoção estética”.

Seguindo o pensamento da filosofia perene, poderemos asseverar que a emoção estética será uma espécie de regozijo pela vontade do *esse*, que sacia a fome do *intellectus*. S. Tomás assevera que este gozo não é da ordem da causalidade final, mas antes da formal, ao dizer: *pulchrum proprie ad causae formalis rationem pertinet*¹¹.

⁷ F. Leite. – “Filosofia do Belo”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, II, fasc. 1, (Braga, 1946), p. 63.

⁸ “Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione bem ist, quod in eo quietur appetitus[...] seda d rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus [...] Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonem dicatur id quod simpliciter complacent appetitu; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio complacet.” [S. Thomae Aquinatis – *Summa Theologiae*, I-II, art. 27, 1, ad 3.]

⁹ “Pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni, sic et verum appetibile est, sed secundum rationem propriam habet claritatem.” [S. Thomae Aquinatis – *Opera Omnia*, I, Stuttgart, Frommann Verlag, in I Sententiam, d. 31, g.2, a1 ad 4.]

¹⁰ Cf. F. Leite. – “Filosofia do Belo”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, II, fasc. 1, (Braga, 1946), p. 64.

¹¹ S. Thomae Aquinatis – *Opera Omnia*, IV, *Summa Theologiae*, I, 54, ad 1. In sententiam, d. 31, 9,2, a1, dd 4, diz: “pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni.”

A emoção estética será fruto do exercício harmonioso das faculdades anímicas, que se saturam de acordo com a perfeição do objecto, em cuja contemplação se enlevam as potencias operativas da mente.

Entre o Belo, como finalidade sem fim, na concepção do filósofo de Koenigsberg, e o belo, segundo S. Tomás de Aquino, como: *pulchra quae visa placent*, esta a nossa posição, como sendo: *contemplativae actionis splendor*. O belo, segundo a nossa perspectiva, será o esplendor da acção contemplativa, numa busca de síntese entre a filosofia transcendental (Kant) e a filosofia perene (S. Tomás de Aquino). Ao falar-se do Belo como – *contemplativae actionis splendor* – englobamos o esplendor do sujeito no objecto e do objecto no sujeito.

O sentido do belo, na perspectiva de S. Agostinho, como *ordinis splendor*, que se poderá entender como uma perspectiva psicológica, além da ordem ontológica. O ser com este esplendor da medida certa, que poderá determinar em nós a emoção estética. Este esplendor aparece, para S. Tomás de Aquino, nos predicados seguintes: proporção, integridade e brilho ontológico¹².

Se a integridade não existe, então não haverá uma perfeição finalizada ou o acabamento. Mas, o belo requer uma proporção devida ou uma ordem entre as partes. A integridade e a claridade, bem como a proporção são elementos essenciais ao belo. Todos estes predicados costumam sintetizar-se no esplendor da ordem – *ordinis splendor*. O ser, enriquecido com tais qualidades, possui todos os elementos, para despertar o espírito do homem para a emoção do belo.

Como sintetiza F. Leite: “se tomássemos, como padrão aferidor da beleza, o gosto do homem eterno, ainda aqui poderia subsistir a definição de S. Tomás. Belas seriam as coisas que devessem agradar a essa alma. Mas, como é muito difícil saber onde ela começa e como os gostos são sempre subjectivos, dado que estes se discutem e não são iguais”¹³.

Parece que poucas são as obras ou paisagens, músicas ou pinturas, que sempre e por todos, são tidas como belas. Contudo, mesmo as não apreciêm, se têm o – *ordinis splendor* – ou a integridade, devida proporção e esplendor serão suficientemente ricas para produzirem a emoção estética nesse homem, que chamaríamos

¹² “Ad pulchritudinem tria requiruntur: primo quidem integritas sive perfectio; quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita proportio sive consomatia, et iterum claritas.” [Thomae Aquinatis – *Opera Omnia*, IV, *Summa Theologiae*, I, art. 39, 8, c.]

¹³ F. Leite. – “Filosofia do Belo”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, II, fasc. 1, (Braga, 1946), pp. 73-74.

de natureza perfeita. Naturalmente estas qualidades do belo são o todo do belo e não apenas partes do mesmo.

Na beleza ideal, a emoção estética, como sentimento de plenitude, começa por uma ideia. Com efeito, a imaginação, que está inerente a esta realidade, do belo, ao impressionar todo o nosso ser, pode cooperar subministrando uma forma concreta, uma espécie de som à nossa contemplação¹⁴.

Somente quando nos gozarmos no ser *per se*, no verdadeiro enquanto um bem, começaremos a ultrapassar os portais da mundividência da beleza. Naturalmente, no belo entra sempre o elemento intelectual ou racional. No ser humano, os sentidos não são sede de apetites ou de conhecimentos para prover à materialidade do nosso agir contemplativo. E enquanto sujeitos à razão, podem constituir a base de apreensões desinteressadas tal como nos referencia S. Tomás de Aquino¹⁵.

Sempre que os sentidos servem à – *Vernunft* – são faculdades do belo, uma vez que só então poderão contemplar.

O belo, tal como encontramos analisado por S. Tomás de Aquino, não é no aspecto abstracto, mas antes na perspectiva concreta. O belo, assim decifrado, tem de ornar, em nós, um resplendor de verdade – *veritatis splendor* –, capaz de arrancar ao ser humano um “entusiasmo estético”. A origem da emoção estética, que neles produzem, será bem diferente da motivada pelas ciências, as quais trabalham com formas abstractas e imateriais, que, por isso mesmo, não deixam de ser belas, tal como assevera Heisenberg: “el epíteto bello es el próprio y característico de las artes, sin duda, però el dominio de lo bello se proyecta mucho mas alla. Abaraca también otras esferas de la vida del espíritu. Así, “la belleza de las ciencias de la naturaleza. Prescindindo del análisis filosófico del concepto de lo bello, debemos primero preguntarnos donde podemos encontrar lo bello dentro del área de las ciencias exactas.(...). (...) En la antigüedad se daban ya dos definiciones de la belleza, que, en cierto modo, se contradecían. La controversia entre dos definiciones há jugado un papel muy importante, sobre todo el Renacimiento. Una de ellas define la belleza como la correcta concordância de las partes entre si y com el todo. La outra, que se remonta a Plotino, sin²⁸ ontemp alguna a las partes,

¹⁴ J.A. Aguiar de Castro, – *O sentido do Belo no séc. XII e outros estudos*, Lisboa, Estudos Gerais, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2006, p. 17.

¹⁵ “quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessária procuranda, sicut aliis animatibus, sed etiam ad cognoscendum, unde cum caetera animalia non delectentur in sensibilibus, nisi per ordinem ad cibos et venérea, solus homo delectatur in pulchritudine sensibilibium secundum seipsum.” [Sancti Thomae Aquinatis – *Opera Omnia*, I, 91, 3 dd 1.].

se define como el resplandor eterno de lo uno a través de la manifestación material.”¹⁶

Para a beleza sensível exige-se uma forma plena de resplendor, uma forma vibrante de harmonia e de melodia, pois nela o objecto da contemplação não é a substância abstracta e nua, mas antes realizada na matéria. Será, pois, o gozo no verdadeiro sentido ontológico, uma vez que essas imagens são verdadeiras, enquanto cognoscíveis ou adaptáveis às nossas potências cognoscitivas.

Se belas são as coisas que, vistas ou conhecidas, segundo Fernando Leite, nos deleitam, as artes para produzirem beleza devem realizar obras que, conhecidas ou contempladas, nos emocionem, que produzam – *ab imo cordis* – no ser humano um sentimento de quietação e verdadeira paz¹⁷. Naturalmente, irão conseguir uma vez que corporizam numa dada obra o sentido e o valor da integridade, dadas pela proporção e pelo esplendor, isto é, numa tal forma que ao ser apreendida, quer pela poesia, quer pela música, escultura ou pintura, coloque em vibração todo o nosso espírito, dirigindo-se a este e à sensibilidade. O belo implica sempre a relação diádica do sujeito e do objecto dados pela e na contemplação. O belo e a beleza torna-nos – *contemplativus in actione*.

A beleza não se define, apenas se descreve como sendo *actionis et contemplationis splendor*. O belo implica sempre a grandiosidade e a magnificência, quer do sujeito, quer do objecto, por isso não será somente um *quae visa placent*. Dialecticamente, poderemos resumir, desde S. Tomás a Kant, a nossa posição:

O belo será a contemplação do objecto no sujeito e a do sujeito no objecto, procurando-se como verdadeira síntese entre a “filosofia transcendental” (Kant) e a “filosofia perene” (S. Tomás de Aquino).

O belo no seu exercício refere-se como *contemplativus in actione*. Na beleza, de forma complementar, há uma correlação sempre presente entre a *conplatio* e a *actio*. O sujeito informa o objecto pela contemplação e o objecto leva o sujeito à “acção estética”. A contemplação e a acção estéticas levam-nos ao sentido do belo, como forma de ser algo que “apraz universalmente sem conceito”. Mas, o belo não será só o – *quae visa placent*. Assim, o dá sentido fenomenológico ao belo será necessariamente o – *actiones contemplativa splendor*.

¹⁶ W. Heisenberg, – *Mas alla de la Física*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 233-234.

¹⁷ F. Leite. – “Filosofia do Belo”, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, II, fasc. 1, (Braga, 1946) , pp. 79-80.

Segundo Adorno, o sublime, que Kant reserva à natureza, afigura-se depois de-le constituinte histórico da própria arte. O sublime determina, em Kant a linha de demarcação em relação àquilo que mais tarde se chamou artesanato.

O conceito de uma “conformidade a fins” sem fim (*Zweckmaessigkeit ohne Zweck*) que, para Kant, singulariza o estético poderá já por si essa referência a um agora, que possui o seu acontecer no *telos*. Todavia, não parece certo que o sublime irrompa como potência ameaçadora e no limite destrutiva do sujeito, também será verdade que na globalidade da experiência estética o que é irreduzível será a consciência que se está normalmente a fazer a uma determinação com a imaginação.

O Sublime, no sentido da terceira Crítica não deverá certamente deixar de ser valorizado como categoria estética que marca o imaginário artístico.

A estética do sublime, em Kant, vai abrir pela primeira vez, no pensamento ocidental, a possibilidade de conceber uma outra relação com a referida materialidade, fundamentada na ruptura, na estranheza e no desprazer. Atendendo ao lugar da *Analítica do Sublime*, no âmbito da globalidade da *Kritik der Urteilskraft* que se enquadra nos elementos decisivos para a compreensão do mundo estético:

- abertura ao ficcional como materiais preponderantes de uma estética, que, em grande parte, abandona o desejo da *mimesis*, em ordem a explorar os aspectos do acontecimento sem referência objectivante;

- introdução à representabilidade da ausência de forma, quer através do simbólico, quer pela persistência no elemento de ausência de forma;

- a abertura ao belo como familiaridade e pertença, assim ao sublime como estranho, aquilo que em grande parte corresponde ao conceito freudiano de *Unheimlich*.

Kant, ao falar na “Analítica do Sublime”, começa por dizer que o belo configura-se com o sublime no facto de que ambos se comprazem *per se*. O filósofo de Königsberg comenta: “Entretando, saltam também aos olhos consideráveis diferenças entre ambos. O belo da natureza concerne à forma do objecto, que consiste na limitação; o sublime, contrariamente, pode também ser encontrado num objecto sem forma, na medida em que seja representada nele uma ilimitação ou por ocasião desta e pensada além disso na sua totalidade; de modo que o belo parece ser considerado como apresentação de um conceito indeterminado da

Verstand, enquanto o sublime como apresentação de um conceito semelhante da *Vernunft*".¹⁸

Kant considera o sentimento do sublime como um prazer que surge só indiretamente ou seja ele será produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão consecutiva e tanto mais fortes das mesmas. O ânimo não é simplesmente atraído pelo objecto, mas alternadamente também repellido de novo por ele, o comprazimento no sublime contém não tanto prazer positivo, mas muito mais admiração ou respeito, que poderá ser chamado prazer inegativo.¹⁹

Segundo Kant, se é justo considerar-se somente o sublime em objectos da natureza, a beleza da natureza inclui uma conformidade a fins na sua forma, pela qual o objecto parece predeterminado para a nossa faculdade do juízo e, assim, constitui *per se* um objecto de comprazimento, pelo contrário aquilo que, sem qualquer raciocínio, produz em nós, pela apreensão, o sentimento do sublime, na verdade pode quanto à forma aparecer contrário a fins para a nossa faculdade do juízo, inadequado à nossa faculdade de apresentação e, por assim dizer, violento para a faculdade da imaginação, mas apesar disso e só por isso será julgado ser tanto mais sublime. (...) Assim, o extenso oceano, dominado pela tempestade, não pode denominar-se sublime. A sua contemplação é horrível e já se se tem que ter preenchido o ânimo com muitas ideias se através de uma tal intuição, nos podemos dispor a um sentimento, o qual é ele mesmo sublime, enquanto que o ânimo será motivado a abandonar a sensibilidade e a ocupar-se com ideias, que mostram de acordo a "fins superiores".²⁰

Na perspectiva da filosofia transcendental, tal como costumamos denominar "sublime" não será absolutamente nada que conduza a princípios objectivos especiais e a formas da natureza em conformidade com estas, de tal modo que a Natureza, antes, pelo contrário, no seu caos ou na sua desordem e devastação mais inadequada e desregrada poderá originar as ideias de sublime. Naturalmente, o conceito de sublime da natureza não é de longe tão importante e rico em consequências como o conceito de belo, na mesma, e que, *in genere*, não determine

¹⁸ I. Kant, - *Kritik der UrteilsKraft*, vierte Auflage, herausgegeben von K. Vorlaender, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1913, § 23, p. 87.

¹⁹ Ibidem, p. 88.

²⁰ Cf. I. Kant, - *Critica da Faculdade do Juízo*, introdução de António Marques, tradução e notas de António Marques e Valério Rohden, Estudos Gerais, Série Universitária - Clássicos de Filosofia, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, § 23, p. 139.

nada que seja conforme a fins na própria natureza, mas somente no uso possível das suas intuições, para suscitar *quoad nos* o sentimento de conformidade a fins totalmente independente da natureza.²¹

Em Kant, como resposta à pergunta pelo sentido do sublime, o belo procura o seu fundamento fora de nós. Para o sublime, porém, simplesmente em nós e na maneira de pensar que introduz sublimidade. Assim se separa uma ideia do sublime de uma conformidade a fins da natureza e faz com que a teoria seja um simples complemento do julgamento estético da conformidade a fins da natureza, dado que assim não será representada nenhuma forma particular na natureza, mas como será desenvolvido um uso conforme a fins, que a imaginação abra pela sua representação.²²

A análise do sublime, segundo Kant, refere-se, tal como não acontece para a “análise do belo”, em matematicamente sublime e em dinamicamente “sublime”.²³

Kant, de forma sucinta e clara, define o sublime como sendo o que é absolutamente grande. Como refere, dizer-se simplesmente que alguma realidade é grande, será totalmente diverso de dizer que ele seja absolutamente grande. Assim, alguma coisa, segundo o filósofo de Königsberg, algo será grande ou pequeno não se apresenta como um conceito puro da *Verstand*, tal como é denotado através disso, sendo ainda, menos uma intuição dos sentidos e tão pouco será um conceito da *Vernunft*, visto que não implicará nenhum princípio do conhecimento. Na verdade, tratar-se-á de um conceito da *Urteilkraft*, ou derivar de um tal conceito e pôr como fundamento uma adequação a fins, sendo subjectiva da representação relativamente à *Urteilkraft*.

Segundo Kant, no julgamento da grandeza não se trata simplesmente da pluralidade, mas também da grandeza da unidade e a grandeza desta última necessita de alguma coisa diferente como medida, pela qual se poderá comparar. Naturalmente, a determinação da grandeza dos fenómenos não pode fornecer nenhum conceito absoluto daquela grandeza, mas como conceito de comparação. Para Kant, como o padrão de medida da comparação será meramente subjectivo, e o juízo, nem por isso reclama assentimento universal, uma vez que os juízos não se

²¹ Cf. *Idem, Ibidem*, § 23, p. 140.

²² I. Kant, - *Kritik der Urteilkraft*, vierte Auflage, herausgegeben von K. Vorlaender, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1913, § 23, p. 90.

²³ *Ibidem*. p. 91.

restringem ao sujeito que julga, mas reivindicam, como os juízos teóricos o assentimento de qualquer um.²⁴

Um juízo que determine que algo surge simplesmente como “grande”, não se querará dizer que o objecto terá uma grandeza e esta será predicada para muitas outras, sem, contudo, determinar uma tal preferência, sendo colocada no fundamento da mesma, um padrão de medida, que pressupõe poder admitir o mesmo para qualquer um, que não será utilizável para nenhum julgamento formal, que seja determinado matematicamente, mas somente estético, devido à grandeza, porque será um padrão da medida, que se fundamenta subjectivamente no juízo reflexivo sobre a grandeza.

Segundo Kant, até quando o juízo da grandeza é observado como não tendo forma, pode comportar um comprazimento, que é comunicável universalmente e por conseguinte, contenha consciência de uma “conformidade a fins”, de ordem subjectiva, no uso da nossa faculdade da *Verstand*. Não surge um comprazimento no objecto, como no belo, sendo que a faculdade do juízo reflexiva se encontra disposta conformemente a fins por relação ao conhecimento em geral, mas antes na determinação da faculdade da imaginação *per se*.²⁵

Na leitura Kantiana, o julgamento das coisas, enquanto grandes ou enquanto pequenas, concerne a tudo, mesmo para todas as qualidades das coisas, assim se determinará a beleza grande ou pequena; uma vez que a razão disto deve ser procurada no facto de que tudo aquilo que, segundo a determinação da – *Urteilkraft* – possamos expor na intuição é um fenómeno, sendo igualmente uma “quantidade”.

Mas, como referir o sublime como uma medida? Kant responde: “se, porém, denominamos algo não somente grande, mas simplesmente, absolutamente e, por todos os sentidos, grande, isto é, sublime, então compreende-se imediatamente, que não permitimos procurar para isso mesmo nenhum padrão de medida, que lhe seja adequado fora dele, mas absolutamente nele. Trata-se de uma grandeza, que é igual simplesmente a si mesma. Daí se segue, por tanto, que o sublime não deve ser procurado nas coisas da natureza, mas unicamente nas nossas ideias, em quais delas, porém, ele se situa é algo, que tem de ser reservado para a

²⁴ I. Kant, op. cit., p. 92.

²⁵ Ibidem, p. 94.

dedução.”²⁶ Assim, segundo Kant, a definição de sublime encontra-se naquilo que é em comparação com o qual tudo o mais é pequeno.

Mas, pelo facto de a nossa faculdade da imaginação se encontra uma aspiração para o progresso até ao infinito e na *Vernunft* aparece como desejo à totalidade absoluta como forma e pretensão a uma ideia real.

Naturalmente, uma inadequação, segundo Kant, entre a nossa faculdade de avaliação da grandeza das coisas do mundo dos sentidos a esta ideia, desperta o sentimento de uma faculdade supra-sensível. Será curioso considerar que aquilo que é grande não é o objecto dos sentidos, mas antes o uso que a faculdade do juízo fará naturalmente de certos objectos para o fim do sentimento, por respeito ao qual todo e qualquer outro uso será pequeno. Aquilo que deve denominar-se sublime não é o objecto, mas antes a disposição do espírito por meio de certa representação, que ocupa a faculdade do juízo reflexiva. Kant resume o sentido do sublime ao dizer, na *Kritik der Urteilskraft*, que é o que somente se diz pelo facto de poder pensá-lo, prova uma faculdade de ânimo, que ultrapassa todo o padrão de medida dos sentidos.²⁷

Segundo a filosofia perene, o belo aparece como eterna síntese do uno e surgiu como o esplendor deste, como solução entre o Uno e o Múltiplo.

Qual a importância da grandeza das coisas da natureza para determinar o sentido do sublime?

Segundo Kant, a grandeza da medida tem de ser admitida como conhecida, logo esta terá que ser avaliada somente por números, cuja unidade teria que ser uma outra medida, isto é, seria avaliada matematicamente, jamais poderia possuir uma medida primeira ou fundamental, isto será um conceito determinado de uma grandeza dada. Naturalmente, a determinação da grandeza da medida fundamental tem que consistir simplesmente no facto de poder captá-la numa intuição e usá-la pela faculdade da imaginação para apresentação dos conceitos numéricos, ou seja, a avaliação das grandezas dos objectos da natureza, que, por fim, será estática e não dinâmica.

Segundo Kant, ao admitir-se, intuitivamente, um *quantum* na faculdade da imaginação, para poder utilizá-lo como medida ou como unidade para a avaliação

²⁶ I. Kant, - *Crítica da Faculdade do Juízo*, introdução de António Marques, tradução e notas de António Marques e Valério Rohden, Estudos Gerais, Série Universitária - Clássicos de Filosofia, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, § 11, p. 144.

²⁷ I. Kant, op. cit., p. 94.

da grandeza por números, implicará duas acções desta faculdade, que vai da apreensão até à compreensão.

Segundo a perspectiva Kantiana, a apreensão atingiu um ponto alto, a ponto de as representações parciais da intuição dos sentidos primeiramente apreendidas na potência operativa da imaginação já começaram a extinguir-se, enquanto esta avança para a apreensão de várias, então perde de um lado tanto quanto ganha do outro e na compreensão existe um máximo que ela não poderá ultrapassar.

Poderá haver um sentimento de inadequação da faculdade da imaginação perante a exposição da ideia de um todo, situação em que a faculdade da imaginação atinge o máximo e na procura de a ampliar, será transposta para um passivo comprazimento, tal como se verifica quando contemplamos a Basílica de S. Pedro.

Contudo, Kant irá afirmar que se o juízo estético deva ser puro, não misturado com nenhum juízo teleológico como juízo da *Vernunft*, disso deverá ser dado um exemplo inteiramente à crítica da faculdade do juízo estético, não se terá que apresentar o sublime em produtos da arte onde um fim humano determina tanto a forma como a grandeza, nem em coisas da natureza, cujo conceito conleva um determinado fim, segundo esta espécie de representação, a natureza não contém nada que fosse monstruoso, logo a grandeza, que é apreendida, pode crescer, tanto quanto se queira, desde que possa ser compreendida pela imaginação como num todo.

A resposta Kantiana será que um juízo puro sobre o sublime, não terá que ter como fundamento de determinação absolutamente nenhum fim do objecto, se se considera uma entidade estética e não misturado com qualquer juízo da *Verstand* ou da *Vernunft*.²⁸

Naturalmente, a composição que se requer para a representação da grandeza, a faculdade da imaginação avança por si mesma, no infinito, sem qualquer entrave. Assim, segundo Kant, a *Verstand* orienta-a por meio dos números, para os quais ela terá de oferecer o esquema.²⁹ Na conformidade com os fins, de ordem intencional, pouca coisa forçará a impulsionar a grandeza da medida, por conseguinte a compreensão do muito *dês Vielen*, numa intuição até ao limite da faculdade da imaginação e tão longe quanto esta sempre possa alcançar.

²⁸ I. Kant, op. cit., p. 97.

²⁹ I. Kant, op. cit., p. 149.

O sublime, em Kant, parece depender do conceito de número e estar dependente da sua filosofia transcendental da Aritmética. O sublime parece requerer o formalismo último da intuição *a priori* pela grandeza dos fenómenos, tal como se salienta pela Analítica do Sublime. Este não é aritmético, no seu esquematismo do “fenómeno estético” compreenderá, de facto, o sentido da aritmética.

Kant diz que pela determinação matemática da grandeza, a *Verstand* é igualmente bem servida, sempre que a faculdade da imaginação escolha, para a unidade, uma grandeza, que se pode captar de uma olhada, cuja apreensão é possível, mas não a sua compreensão numa intuição da faculdade da imaginação. Para qualquer caso, a avaliação formal da grandeza poderá ir até ao infinito.

O infinito será absolutamente grande e pensá-lo como uma totalidade, define uma faculdade do ânimo, que excede todo o padrão de medida. Entretanto, para se poder pensar, *non sub eodem aspectu*, o infinito, requer-se naturalmente uma faculdade, que seja supra-sensível ou transcendental. Somente por meio desta e pelo conceito de número ser+*a* compreendido sob um conceito na pura avaliação e intelectual da grandeza, o infinito do mundo dos sentidos, enquanto que na determinação aritmética através dos conceitos numéricos, jamais poderá ser pensado totalmente.³⁰

Poderemos dizer que o sublime, segundo Kant, implicará uma faculdade para poder pensar o infinito da intuição supra-sensível como um dado ao exceder todo o padrão de medida da sensibilidade, que é grande, e que está acima de toda a comparação, mesmo com a faculdade da avaliação aritmética, certamente como ampliação do ânimo, sentindo-se apto a ultrapassar as barreiras da sensibilidade.

Mas, sendo imaginação capaz de avaliar matematicamente a grandeza de cada objecto, como poderemos chegar ao sentido transcendental do sublime?

Kant responde da seguinte forma: “terá que ser na avaliação estética da grandeza que o esforço da compreensão que ultrapassa a faculdade da imaginação de conceber a apreensão progressiva num todo das intuições – é sentido e onde ao mesmo tempo é percebida a inadequação desta faculdade, ilimitada no progredir, para com o mínimo esforço da *Verstand* captar uma medida fundamental apta à avaliação da grandeza e usá-la para esta avaliação. Ora a verdadeira e invariável medida fundamental da natureza é o todo absoluto da mesma, o qual é nela, como fenómeno, infinitude compreendida. Visto que porém, esta medida funda-

³⁰ R. Guyer, - *Kant and the Claimus of Taste*, University Press Harvard, 1979, pp. 18-160.

mental é um conceito que se contradiz a si próprio (...), assim aquela grandeza de um objecto da natureza, na qual a faculdade da imaginação aplica infrutiferamente a sua inteira faculdade de compreensão, tem que conduzir o conceito da natureza a um substrato supra-sensível (...), o qual é grande acima de todo o padrão da medida dos sentidos e, por isso, permite ajuizar como sublime, não tanto o objecto mas muito mais a disposição do ânimo na avaliação do mesmo.”³¹

Para Kant, o “sublime” aparece como sendo uma forma da intuição suprasensível iluminar o objecto esplendoroso e dar como uma forma pura *a priori* do ânimo estético, dado pela faculdade da imaginação. O mesmo Kant considera como a faculdade do juízo estético ao julgar o belo refere a faculdade da imaginação à *Verstand* para concordar com os seus conceitos, *in genere*, no julgamento de uma coisa como sendo “sublime”, sendo a mesma faculdade que se refere à *Vernunft* para concordar subjectivamente com as suas ideias, isto é, para produzir uma disposição do ânimo que se apresenta em conformidade com aquela que a influência de determinadas ideias práticas, que efectuará sobre o “sentimento”. É o mesmo Kant que o diz: “Daí vê-se também que a verdadeira sublimidade tenha que ser procurada só no âmbito daquele que julga e não no objecto da natureza, cujo julgamento permite essa “disposição do ânimo”.”³²

Pela filosofia transcendental, o sublime da natureza, na intuição pura *a priori*, fornece-nos a todos os elementos, em que nos é dado, não tanto como um conceito de número maior, mas mais uma grande unidade como medida para a faculdade de imaginação.³³

No julgamento estético de um todo tão incomensurável, o sublime situa-se menos na grandeza do número do que no facto de que, progredindo, atingimos a unidade cada vez maiores, para o que contribui a divisão sistemática do Universo, a qual nos representa toda a grandeza da natureza, sempre como pequena, que no fundo representa a faculdade da imaginação na sua plena iluminação e com ela a natureza como a dissipar-se contra a *Vernunft*.

Segundo o filósofo de Koenigsberg, o sentimento do sublime é um sentimento do desprazer a partir da inadequação da faculdade da imaginação, na avaliação estética da grandeza, à avaliação pela *Vernunft* e, neste caso, ao mesmo tempo um

³¹ I. Kant, op. cit., p. 100.

³² I. Kant, op. cit., p. 101.

³³ I. Kant, op. cit., p. 152.

prazer despertado a partir da concordância, necessariamente do juízo da inadequação da máxima faculdade sensível, com ideias racionais.³⁴

Kant, quando fala da essência verdadeira do sublime, diz: “Na representação do sublime, na natureza, o ânimo sente-se movido, já que no seu juízo estético sobre o belo, ele está em tranquila contemplação.

Mas além do aspecto quantitativo, a orientação qualitativa do sentimento do sublime consiste em que ela é relativamente à faculdade do julgamento estética, um sentimento do desprazer num objecto e, contudo, representado ao mesmo tempo conforme a fins, sendo possível pelo facto de a incapacidade – *Unvermoege*n – própria descobre a consciência de uma faculdade *Vermoege*n ilimitada do mesmo sujeito.³⁵

Conclusão

A faculdade do sentir, de forma superior, não pode depender do interesse especulativo, tal como não deverá depender do interesse prático. Por esta razão, só o prazer é admitido como universal e como necessário no juízo estético. Supomos que o nosso prazer é de direito comunicável ou válido para todos, e pres-supomos que nem seja um postulado, visto que exclui todo o conceito determinado.³⁶

A imaginação, na sua *reine Freiheit*, concorda com o entendimento na sua legalidade não determinada. Assim, a imaginação esquematiza sem conceito. Mas, tal esquematismo será sempre o acto de uma imaginação que já não é livre, que se acha determinada a agir conformemente a um conceito da *Verstand*.

A imaginação faz algo diferente de esquematizar: manifesta a sua liberdade mais profunda reflectindo a forma do objecto, ela joga-se de certo modo, na contemplação da figura, torna-se imaginação produtiva e espontânea como causa de formas arbitrárias de intuições possíveis. Daqui surge um acordo igualmente livre e indeterminado entre faculdades. Devemos dizer acerca deste acordo que ele define um senso comum propriamente estético.

Não se fazendo sob um conceito determinado, o livre jogo da imaginação e do entendimento não pode ser intelectualmente conhecido, mas apenas sentido. A

³⁴ I. Kant, op. cit., pp. 102-103.

³⁵ I. Kant, op. cit., p. 103.

³⁶ *Ibidem*, p. 106.

nossa suposição de uma comunicabilidade do sentimento funda-se na ideia de acordo subjectivo das faculdades, na medida em que tal acordo forma, também, um “senso comum”.

Poderia crer-se que o senso comum estético completa os dois precedentes; no senso comum lógico e no senso comum moral, ora a *Verstand* ora a *Vernunft* legisla e determinam a função das outras faculdades. A faculdade de sentir não legisla sobre objectos, não há, portanto, nela uma faculdade que seja legisladora.

Com efeito, o senso comum estético não representa um acordo objectivo das faculdades, mas uma feira harmoniosa subjectiva, onde a imaginação e a *Verstand* se exercem espontaneamente, cada qual por sua conta.

Todavia, o juízo “é belo” é apenas um tipo de juízo estético. Deveremos considerar o outro tipo, “é sublime”. No sublime a imaginação entrega-se a uma actividade, de todo em todo, diferente da reflexão formal. O sentimento do sublime é experimentado diante do informe ou do disforme.

Tudo se passa então como se imaginação fosse confrontada com o seu próprio limite, forçada a atingir o seu máximo, sofrendo uma violência que a leva ao extremo do seu poder. De certo que a imaginação não tem limite, enquanto se trata de apreender.

Mas, unicamente a razão força-nos a reunir num todo a imensidade do mundo sensível. Todo esse que é a Ideia do sensível, tanto quanto este último tem como substrato algo de inteligível ou de suprassensível. Segundo Kant, o sublime coloca-se na presença de uma relação subjectiva directa entre a imaginação e a razão.

Segundo a filosofia perene o sublime poderá rematar-se na seguinte frase: “Una est ex parte objecti, prout nemque intrínseca illius perfectio majorem gradum perfectionis divinae manifestare nata est eius demque splendor vel excedit, vel adaequat, vel non attingit captum virtutis cognoscitivae. Altera autem et formalis repetitur ab effectibus quos pulchritudo in facultatibus nostris producit, nempe, stupemus in contemplatione sublimis; pulchrum miramur et venusto delectamur.”³⁷

O sublime é uma expressão da excelência do esplendor do bem, do uno e do verdadeiro. O sublime exprime-se como uma excelência ontológica e como forma

³⁷ D. Barredette,- *Philosophia Scholastica*, editio sexagésima nona, tomus secundus, Parisiis, Apud Berche et Pagis Editores, 1938, pp. 164.

de traduzir a vida ontológica do *esse*. O supremo grau da excelência aparece como sendo uma forma de atingir a “perfeição estética” do objecto.

A posição da filosofia transcendental é diferente, dado que surge como forma de exprimir a acção do sujeito no objecto. A sublimidade não residirá em nenhuma coisa da natureza, mas só no nosso ânimo, na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza, em nós e através disso, também à natureza que nos é exterior.

Na perspectiva de Kant, tudo o que suscita este novo sentimento, a que pertence o poder da natureza, que desafia as nossas forças, chama-se então “sublime” e somente sob a pressuposição desta ideia, em nós, e em referência a ela, somos capazes de chegar à ideia da sublimidade daquele ente, que nos provoca intimo respeito não simplesmente através do seu poder, que ele demonstra na natureza, mas ainda mais através da faculdade, que em nós está colocada, de julgar, sem receio, esse poder pensar o nosso destino como “sublime” acima dele.

Pela leitura Kantiana, o juízo sobre o sublime da natureza, sendo, muito naturalmente necessitado de cultura não primeiramente elaborado pela cultura e será introduzido pela convenção da sociedade, apresentando sim o seu fundamento na natureza humana e, com efeito, naquela que com a adequada *Verstand*, se pode, ao mesmo tempo, imputar e exigir de qualquer um, a saber na disposição para o sentimento para as ideias práticas, isto é, para o “sentimento moral”.³⁸

Aqui aparece a necessidade do assentimento do juízo de outros com o nosso acerca do sublime, a qual, ao mesmo tempo, será definida neste juízo.

Tal como se comenta pela carência do gosto, aquele que é indiferente ao julgamento de um objecto da natureza, que julgamos belo, logo dizemos que não tem nenhum sentimento, aquele que permanece insensível junto ao que julgamos ser sublime.

Segundo Kant, exigimos ambas as qualidades, a cada homem, e também as pressupomos nele se é que tem alguma cultura, com a diferença de que exigimos a primeira de qualquer um, porque a faculdade do juízo (*UrteilsKraft*) aí refere a imaginação, meramente à *Verstand*, como a faculdade dos conceitos, a segunda, porque ela nesse caso, refere a faculdade da imaginação à *Vernunft*, como faculdade das ideias, sendo exigida somente sob uma pressuposição subjectiva ou

³⁸ I. Kant, op. cit., p. 112.

seja o sentimento moral no homem, com isso há uma necessidade para este juízo estético, tal como se observa no sublime.³⁹

Kant salienta que o sublime se exprime na relação em que o sensível, na representação da natureza será julgada como sendo apto para possível uso supra-sensível do mesmo. Aquilo que é absolutamente bom distingue-se principalmente pela modalidade de uma necessidade, que radica em conceitos *a priori* e que contém *per se* não uma simples pretensão, mas também um mandamento de aprovação para qualquer um, e, em si mesmo na verdade não pertence à faculdade do juízo intelectual puro.

O tempo da superioridade sobre a sensibilidade como modificação do seu estado, isto é, o sentimento moral será sugerido à faculdade do julgamento estético e às suas condições formais, na medida em que pode servir para representar a conformidade às leis da acção por dever, ao mesmo tempo, como estética, isto é como “sublime”, ou como bela, sem prejuízo da sua pureza.

Assim, Kant faz a distinção entre belo e sublime, ao dizer que o primeiro será o que apraz no simples julgamento, na ausência da sensação do sentido (*Empfindung des Sinnes*), segundo um conceito da *Verstand*, dado que o belo se compraz sem o interesse, sendo o segundo aquilo que apraz imediatamente pela sua resistência contra o interesse dos sentidos. Certo é que, quer o belo, quer o sublime, são explicitações do juízo estético, que será universalmente válido, fundamentando-se *a priori* nos sentidos, por um lado na sensibilidade externa e interna, dado que favorecem o entendimento contemplativo; por outro, em oposição à sensibilidade para os fins da *Vernunft* e, contudo, unidos no mesmo sujeito, estão em conformidade com os fins, relativamente ao “sentimento moral.”⁴⁰

Se o belo nos prepara para amar sem interesse, então o sublime para o estimar, mesmo contra o nosso interesse sensível. Em Kant, ora o belo, ora o sublime enquadram-se *a priori* no interesse e no desinteresse do sentimento moral, como um professo do entendimento estético. Segundo S. Tomás de Aquino o fundamento do belo encontra-se na perfeição estética do objecto. Se Kant se orienta para a gnoseologia, S. Tomás referiu o belo e o sublime numa perspectiva ontológica.

³⁹ Ibidem, p. 112.

⁴⁰ I. Kant, op. cit., p. 114.

A nossa perspectiva é fenomenológica porque radica na relação contemplativa do sujeito no objecto, e “vice-versa”. Surge como *contemplativus in actione et actio in contemplationis*.

Como se opera o comprazimento no sublime? Kant responde com as seguintes palavras: “O comprazimento no sublime será somente negativo, ao contrário do belo que é positivo, ou seja, um sentimento da faculdade da imaginação de privar-se *per se* da *Freiheit*, na medida em que ela será determinada a fins, segundo uma lei, diferente da aplicação empírica. A faculdade da imaginação adquire uma ampliação e um poder mais elevado do que ela sacrifica e cujo fundamento é ocultamento a ela própria; mas, em vez disso, ela sente privação e a causa, à qual ela está “submetida”.”⁴¹

Naturalmente, a conformidade a fins, de ordem estética, será a conformidade às leis da faculdade do juízo na *Freiheit*. O comprazimento no objecto depende da relação na qual queremos colocar a faculdade da imaginação, desde que ela entretenha por si mesma o ânimo em livre ocupação. Assim, quer seja a sensação dos sentidos ou conceito da *verstand*, determina o juízo, seja ela, na verdade, conforme a leis, mas não o juízo de uma faculdade livre do juízo.

Segundo Kant, observamos que muito embora o comprazimento no belo, bem como no sublime, será distintivo dos demais juízos estéticos, não somente pela comunicabilidade universal, mas também por esta propriedade, que adquire interesse relativamente à sociedade; mas, o isolamento da sociedade será considerado algo de sublime se repousar em ideias, que não constituem interesse sensível.

O sublime da natureza poderá ser considerado como tendo forma ou figura, sendo contudo, como um objecto de comprazimento puro, e apresentar a conformidade a fins subjectivos da representação dada. Contudo, o sublime da natureza só impropriamente, se chama propriamente só se tem quer ser atribuído à maneira de pensar, ou muito antes se fundamenta na natureza humana. Por isso, a nossa exposição dos juízos sobre o sublime da natureza era ao mesmo tempo a sua dedução. Assim, segundo a filosofia transcendental só deveremos buscar a dedução dos juízos de gosto, isto é, dos juízos sobre a beleza das coisas da natureza e resolver, no seu todo, a questão da inteira faculdade do juízo estético.

Em Kant, de cada juízo que deve provar o gosto do sujeito será reclamado que o sujeito deve julgar *per se*, sem ter necessidade de, segundo a experiência, andar

⁴¹ I. Kant, op. cit., p. 116.

às cegas entre os juízos de outros e por meio dela instruir-se sobre o comprazimento deles no mesmo objecto. Daqui se poderá pensar que um juízo estético *a priori* terá de conter um conceito do objecto, para cujo conhecimento ele contém o princípio. Na verdade o juízo do gosto não se funda absoluta e necessariamente sobre conceitos e não será em caso algum um conhecimento, mas somente um juízo estético.

Entretanto, a própria crítica do gosto é somente subjectiva com respeito à representação pela qual um objecto nos é dado, ou seja, ela é a arte de uma ciência de submeter a regras a relação recíproca da *Verstand* e da sensibilidade externa e/ ou interna na representação dada, consoante a unanimidade de ambos, com respeito às duas condições. A crítica transcendental deverá justificar o princípio subjectivo do gosto como um princípio *a priori* da faculdade do juízo.

O prazer do sublime na natureza, enquanto prazer da contemplação pensante, reivindica, também, uma participação universal, mas já pressupõe um outro sentimento, a saber o do seu destino supra sensível, o qual tem uma base moral.

Contrariamente, o comprazimento no belo não é um prazer de gozo nem de uma actividade legal, tão pouco da contemplação racionante, segundo ideias, mas apresenta-se como um prazer da simples reflexão. Este prazer estético acompanha a apreensão comum de um objecto pela faculdade da imaginação, enquanto faculdade da intuição pura *a priori*, em relação à *Verstand* como faculdade dos conceitos mediante um procedimento da *UrteilsKraft*, o qual esta tem de exercer também com vista à experiência mais comum.

O interesse indirectamente ao belo, mediante inclinação à sociedade, e, por conseguinte, empírico não tem contudo aqui para nós, nenhuma importância, a qual, somente vemos naquilo que possa referir-se *a priori*, embora só indirectamente ao juízo do gosto. Contrariamente, porém, afirma-se que tomar um interesse imediato pela beleza da natureza será sempre um sinal de uma alma boa e que se este interesse é habitual e se liga do bom grado à contemplação da natureza, denotando uma disposição do ânimo favorável ao sentimento moral.

Como bem refere Aguiar de Castro, na fascinante e labiríntica paisagem estética, iniciada com Plotino e S. Tomás de Aquino e passando por S. Agostinho, no âmbito contemporâneo simbolizada com Kant, a busca artística raramente se encontra acompanhada por uma busca do divino ou, *in genere*, “sagrado”, tal como se revela no pensamento do *Doctor Angelicus*, sendo esse fecundíssimo par, a arte

e o sagrado, que tornava o discurso estético aberto ao mistério e ao discurso religioso em implicações expressivas, remeteu-se um progressivo exílio moderno e pós-moderno, que parece tornar o belo e o sublime permeável ao reducionismo antropológico e os discursos de matriz teológica ou metafísica retraídos perante a abertura ao mistério, que uma riqueza expressiva do esplendor do uno sempre proporciona.⁴²

O esquematismo Kantiano do comprazimento do gosto estético, ligado à imaginação será um marco necessário para permitir uma nova leitura transcendental sobre a vida do belo e do sublime. Com Kant abre-se uma nova visão sobre o juízo estético do belo e do sublime, que virá a marcar a filosofia contemporânea.

Summary

According to Kant beautiful is the lust object, and he refers to the universal complacency that universality is beautiful, and the sublime será o ânimo estético that comes from aesthetic judgment. However, according to St. Thomas from Aquinas beautiful is – quod visa placent.

⁴² Cf. J.A. Aguiar De Castro,- *O sentido do Belo no século XII e outros estudos*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p. 10.

PROSOPON

№ 2 / 2012

[s. 47-52]

А.Н. Чумаков

Информационно-технологическая революция: социальный аспект

Information and technological revolution: the social aspect

Keywords: *scientific and technological revolution, contemporary society*

Первые упоминания о происходящей технологической революции, основанной на информации, появились в начале 1960-х годов в работах Д. Белла, Ж.-Ж. Серван Шрайбера, Т. Умесао, Ф. Махлупа, который ввел в научный обиход термин «информационное общество», и др. Эти исследования происходили на фоне появления и внедрения тогда еще только в отдельные сферы общественной жизни вычислительных машин и стали результатом первоначальных попыток осмыслить перемены в экономике и социальной сфере под влиянием набиравших в то время силу телекоммуникационных и информационных процессов. Основы же этих технологических процессов были заложены наукой и активно формировались на протяжении двух предыдущих десятилетий. Революция в сфере информации и технологии, ее еще называют также информационной, информационно-технической, компьютерной, электронной революцией, стала, таким образом, итогом и новым этапом развития научно-технической революции (НТР), свершившейся первой половине XX в., когда наука стала непосредственной производительной силой.

Новые очертания информационно-технологическая революция обрела в конце XX в., когда **информация** окончательно стала одним из важнейших ресурсов общественного развития. Без такого ресурса, который вышел в один ряд с другими, традиционными ресурсами: нефтью, газом, углем и т.п., теперь не только любая страна, любое общество лишаются перспективы дальнейшего поступательного развития, но и отдельный человек оказывается за рамками современной цивилизации. Информация и развившиеся качественно и количественно средства ее распространения за очень короткий срок принципиально изменили и межгосударственные, и межличностные отношения, которые стали неизмеримо оперативнее, более открытыми, доступными для широкой публики и теперь уже практически не зависят от расстояния. Тем самым человечество вступило в область глобального информационного пространства. И дело не только в том, что качество и направленность информации могут заведомо и далеко не с лучшими намерениями искажаться, противоправно использоваться во вред или против кого-то, а в том, что информация теперь – власть, реальная сила, которая нередко оказывается в руках далеко не всегда самых лучших людей. По существу мы уже живем в эпоху, когда тот, кто владеет информацией – владеет и миром, а наука, информация и связанные с ними высокие технологии, равно как и соответствующее им образование определяют теперь (в качестве важнейших критериев) степень цивилизационного развития любого общества и его вовлеченности в глобальные процессы.

Все это имеет как позитивные, так и негативные последствия, например, способствует единению человечества и в то же время ведет к его дифференциации. Так, благодаря увеличению информационных, коммуникативных, диагностических, контрольных, мониторинговых и т.п. возможностей человека, снижается острота социальной, политической, экологической напряженности. В то же время, эти проблемы обостряются, т.к. капитал и новейшие технологии аккумулируются преимущественно в высокоразвитых странах, что ведет к оттоку интеллектуального потенциала и высококвалифицированных специалистов из бедных государств и регионов в богатые. Так происходит потому, что информационно-технологическая революция ставит в более выгодное, привилегированное положение наиболее образованные и обеспеченные слои населения, и

высокоразвитые государства в целом, а также придает тем более мощный импульс развитию общества, чем более высокий уровень культуры, науки, техники оно имеет. В итоге от информатизации и развития основанных на ней высоких технологий выигрывают в первую очередь политические и экономические элиты, а также развитые страны, которые ведут активную борьбу за открывающиеся новые возможности и не упускают случая сполна использовать преимущества, которые вытекают из их заведомо выгодных позиций. Вполне очевидно, что при существующем в современном мире неравенстве доходов и возможностей извлекать выгоду из информационно-технологической революции и дальше сможет только явное меньшинство жителей Земли, так как внедрение высоких технологий требует высокого уровня образования и больших капиталовложений, а они, как известно, распределены весьма неравномерно.

Важно отметить, что в новых условиях, когда процессы глобализации пошли несоизмеримо быстрее, мир стал стремительно структурироваться как единое целое, прежде всего, в области коммуникаций и мировой торговли. Это, в свою очередь, еще больше усилило специализацию отдельных стран и даже целых регионов в мировом разделении труда. Так в процентном отношении доля населения высокоразвитых стран, занятых в сфере обслуживания, в области науки, образования, искусства, а также легкой, обрабатывающей и электронной промышленности, то есть в экологически чистых производствах, оказалась несоизмеримо выше, чем в странах отсталых и даже развивающихся.

Информационно-технологическая революция принципиально изменила также и направление мировых финансовых потоков. Если в условиях промышленной революции развитые государства в поисках более дешевой рабочей силы активно вывозили капитал в отсталые страны, развивая там добывающую и обрабатывающую промышленность и создавая таким образом рабочие места для неквалифицированного и малограмотного населения, то теперь капитал направляется в развитые страны, так как высокие технологии требуют образованных, высококвалифицированных специалистов, высокой культуры производства, развитой инфраструктуры. Эти же народы становятся и основными потребителями своей наукоемкой, высокотехнологичной продукции, все меньше нуждаясь в тех, кто беден и

неплатежеспособен. Как следствие, из развивающихся и слаборазвитых государств наиболее образованная и талантливая часть населения, в основном молодежь, уезжает в развитые страны, где получает лучшие условия для жизни и работы. Этот процесс «утечки мозгов» является характерной особенностью информационной революции, когда развитые страны «скупают» интеллектуальный потенциал со всего мира, не оставляя практически никаких шансов аутсайдерам преодолеть свое отставание, а тем более, выйти на уровень устойчивого развития.

Еще одним следствием современного этапа развития научно-технического прогресса являются колоссально возросшие возможности манипулирования индивидуальным и общественным сознанием. Сама по себе такая манипуляция не является чем-то новым, но в условиях глобализации и информационной революции, она становится не только качественно иной, но и возможной уже по отношению ко всему населению мира. Новое ее качество проявляется в том, что современные средства массовой информации, глобальная сеть Интернет, наконец, массовое искусство позволяют осуществлять изменение массового сознания. Примером таких технологий «высокого воздействия на человека», получивших название *хайхьюм*, являются *масс-медиа*, когда они какую-то масштабную трагедию показывают как незначительный инцидент и, тем самым успокаивают общественное мнение или, наоборот, это общественное мнение будоражат, выдавая какое-нибудь несогласие нескольких людей по незначительному вопросу, за широкое общественное мнение по проблеме государственного масштаба. В последние годы технологии *хайхьюм* особенно активно используются в рекламных целях, избирательных компаниях, при освещении тех или иных военных конфликтов, террористических актов, а также в информационных, идеологических войнах и т.п.

Важно подчеркнуть, что, информационно-технологическая революция, на которую ряд исследователей возлагает надежды в плане преодоления в перспективе социальных, экономических, экологических и других проблем, сама по себе таких задач не решит. Она может дать положительный эффект частного порядка – в той или иной сфере общественной жизни, а также для отдельных стран и даже регионов, однако в мировом масштабе ни

социальную, ни экологическую, ни какую другую ситуацию изменить посредством ее не представляется возможным. Информация, в конечном счете, оказывается такой же нейтральной, как и наука или техника – она не несет в себе ни положительного, ни отрицательного содержания и приобретает его лишь в зависимости от того, как, при каких обстоятельствах и в каких целях она используется. И сама информация, и связанные с ней высокие технологии могут, таким образом, быть направлены и на благо, и во вред человеку, что весьма характерно для современного мира. Отсюда очевидно, что ждать еще более высокого уровня развития научно-технического прогресса в надежде на преодоление только с его помощью, экологических, социальных и других проблем, не приходится. Даже с учетом того, что на смену информационно-технологической революции придет другая революция, где вместо информации и высоких технологий на первый план в качестве определяющего фактора поступательного развития общества выдвинутся **инновации**, а на смену информационному придет **инновационное общество**, суть преобразований будет определять именно человек. Поэтому прогресс должен быть, прежде всего, в развитии самого общества, на уровне ответственности, сознания, морали и, в конечном счете, поведения людей, что, однако, выходит за рамки обозначенной темы.

В заключение коснемся области возможного будущего и, опираясь на инновационные достижения, а также тенденции общественного развития, сделаем лишь предположения относительно следующих этапов развития науки, техники, информации. Если говорить об обозримой перспективе, то один из таких этапов, по-видимому, не слишком отдаленный будет связан с **биотехнологической революцией**, за которой, если человечество избежит коллапсов и продолжит движение по пути дальнейшего поступательного развития, должны будут последовать социо-технологическая, быть может, антропо- или гомо-техническая революции. Точность названия здесь не имеет принципиального значения, но что важно подчеркнуть, – слово «наука», будучи не достаточно четко определенным понятием, по сравнению с термином «техника», уступит ему приоритетное место в названиях будущих этапов, как это уже и произошло на третьем этапе, где в качестве определяющих слов выступают **информация** и **технологии**. Такое

предположение вытекает еще и из того, что «техника» – предельно конкретное понятие, воспринимаемое даже на уровне осязания, и на какой бы уровень своего развития не вышло общество, техника всегда будет удивлять своим все более высоким совершенством. Грядущий прорыв в области нанотехнологий дополнительный аргумент в пользу данного тезиса. Что касается информации, то ее роль в жизни человека и общества и дальше будет неизменно возрастать вместе с ростом ее объема и качественного разнообразия.

Summary

According to the author, the development of scientific and technological revolution has increased the role of manipulation in society: handling technologies used in particular for advertising, political campaigns, armed conflicts, acts of terrorism as well as ideological wars.

PROSOPON

№ 2 / 2012

[s. 53-58]

Ванда И. Русецкая

Средства массовой информации в современном социуме

The role of mass media in contemporary society

Keywords: *mass media, contemporary society*

В современную эпоху постмодерна было бы смешно и нелепо ожидать от СМИ, которые являются слепком общества, каких-то программных установок, конструирующих целостную модель мира. Мир перестал быть, да он никогда и не воспринимался целостным при всем развитии и взаимозависимости всех его частей. Постмодернизм - эпоха не столько в формировании социальной реальности, сколько, по мнению З. Баумана, сознания, и выражается это в одновременном существовании множества диаметрально противоположных, плюралистичных взглядов и концепций, жизненных установок, проявляющихся в поведении людей¹. Идеологию модернизма, как идею веры в прогресс, развитие разумного сообщества, постмодернизм отвергает, настаивая на невозможности построения стройной системной, разумной картины мира. И в самом деле, о каком разумном, прогрессивном развитии мира может идти речь, когда одновременно с сыплющимися бомбами на арабском Востоке в существующих СМИ обсуждается предстоящая свадьба в королевской семье Великобритании. Всеобщий порядок был (гипотетически) возможен при

¹ *Новейший философский словарь*, Мн., 2001.

условии всеобщей лояльности, если бы общество основывалось на принципах разумности, идеях просвещения, интегративной функции культуры. В постмодернистской реальности «культура дифференцируется на мало зависимые или вовсе независимые друг от друга культурные стили, формы и образы жизни. Бывшая «высокая» культура обретает субкультурный статус. Культурная индустрия, которая раньше рассматривалась как производительница дешевой и непрестижной массовой культуры, приобретает новую, не присущую ей ранее функцию – функцию производительности не просто «легкой музыки» и «эстрадных песенок», а жизненных форм и жизненных стилей. В этой же функции к ней присоединяются масс-медиа. Производство жизненных форм и стилей является едва ли не единственной по-настоящему процветающей отраслью. Причем производимые модели меняются безостановочно вместе со сменой поп- и рок-идолов, рэпа, рейва и т. д.»²

Представление о функциях СМИ в обществе значительно видоизменилось в настоящее время. Особую значимость в индивидуальном контексте приобрела функция личностной идентификации, которой в исследованиях 90-х лет просто не существовало. Она занимает самое значительное место в структуре функций, осуществляемых СМИ в обществе и выражается в таких дефинициях как подкрепление индивидуальных ценностей, идентификация себя с другими, получение сведений о моделях поведения, усвоение ценностей и норм значимых для индивида групп. Но в существующих сегодня средствах массовой информации сложно определить, что понимается под ценностями, идентификация себя с другими ухватывает только внешний лоск и гламур а к индивидуальным ценностям относят именно то, что три десятилетия назад – потребительское отношение к жизни, индивидуализм - всячески порицалось в СМИ. Большинство социальных субъектов утратили свою идентификацию с ранее значимыми структурами, происходит возврат к каким – то прежним ценностям или активно осваиваются новые. Современный человек самоопределяется в мире множественным образом, относя себя одновременно к социальным, культурным, этническим, конфессиональным, духовным и иным сообществам, зачастую вне территориальной и

² stolik.iatp.by>publ/ideologiya.pdf

государственной принадлежности. В любом социальном субъекте – от общества до личности – существует своя субкультура, как всеобщая основа для воспроизводства любого сообщества. Однако в этих субкультурах не только не существует нравственных идеалов и образцов поведения, но порой развивается своя «идеология», или шаечная мораль.

Основной задачей средств массовой информации является задача массового информирования населения обо всех значимых и не очень событиях, фактах, происшествиях, с чем они справляются более или менее успешно. В современных условиях в погоне за рейтингами лучшими материалами для сюжетов телевидения и не только становятся сенсации, события, оглушающие зрителя, читателя. Это, как правило, стихийные бедствия, смерть, разрушения, оскорбления, жестокость, несправедливость. Все это демонстрируется без всяких этических, нравственных ограничений, соображений порядочности, чести, сострадания. Телевидение вообще, по мнению французского социолога П. Бурдьё, предлагает готовые идеи или стереотипы, облегчающие и ускоряющие процесс коммуникации³. А поскольку современное телевидение из идеологического института, которым оно являлось во времена существования СССР, превратилось в бизнес, соответственно изменилось и содержание материалов, в которых практически нет места серьезным тематическим передачам, заставляющим зрителя задуматься над нравственными, этическими и иными проблемами. Идеологическим институтом современное телевидение, да и СМИ вообще не должны быть, однако соответствующую идеологическую функцию они несут. Более того, они в значительной мере формируют мировоззрение, ценности, вкусы, предпочтения, стиль потребления, вообще стиль жизни современного человека. Целенаправленное формирование тех или иных свойств и качеств личности дело совсем иных институтов, начиная с семьи, школы, учреждений культуры, однако, в современном глобализирующемся мире именно СМИ – основной институт по степени влияния на массовое сознание и, соответственно, манипулирования им. Информация является основным инструментом социального контроля, а те, кто определяет структуру информационного потока, определяют и формируют общественное мнение.

³ П. Бурдьё, *О телевидении и журналистике*, М., 2002.

В июне 2010-го года Институтом социологии было проведено исследование эффективности воздействия СМИ на формирование гражданского самосознания основных социальных групп населения Беларуси. По репрезентативной общереспубликанской выборке было опрошено 2109 человек. Нас интересовало, из каких источников население республики получает информацию. Наибольшее количество опрошенных отметили в качестве основного источника информации телевидение, это в два раза больше, чем из газет и радио, около трети назвали интернет и родственников, друзей, коллег, 9,7% - официальную информацию по месту работы и 1% - другие источники. Различные возрастные группы населения в зависимости от степени владения техническими средствами, от возможностей теле- и радио- вещания предпочитают различные способы получения информации.

Мотивы, по которым респонденты смотрят ТВ, слушают и читают другие источники информации, выявили основной - быть в курсе событий, ощущать сопричастность к данным событиям. Особенно это касается телевидения. Мотив желания быть в курсе и сопричастности к событиям выбрали более 1600 респондентов или 76,1%. Телевидение также лидирует в качестве средства отдыха и развлечений, так считают 56,1%, как, впрочем, и во всех других предложенных и названных респондентами мотивах выбора. Говоря о доверии жителей Беларуси различным СМИ, следует отметить, что наибольшим доверием пользуется телевидение. Ему однозначно доверяют 44%, а еще 37,8% скорее доверяют. Радио доверяют чуть более трети опрошенных, и столько же скорее доверяют. Безоговорочно доверяют прессе чуть более четверти респондентов и 39,7% скорее доверяют; друзьям, знакомым, родственникам доверяют 36,5% и скорее доверяют 34%. Наименьшим доверием пользуется интернет, безоговорочно ему доверяют 19% и 22,6% скорее доверяют. Наибольшим доверием интернет пользуется только у молодежи до 30 лет.

Дифференциация качества жизни, доступности социальных благ и жизненных шансов для различных групп и слоев общества, а также трансформация системы ценностей и увеличение многообразия индивидуальных жизненных стилей, существенным образом изменили практики телепотребления, телепредпочтения, отношение к телевидению,

его место в структуре досуга и многое другое. Л.Л. Реснянская, критикуя СМИ за то, что они "вместо рациональной ориентации создают климат, близкий к фрустрации", предлагает: "В создавшейся ситуации именно СМИ могли бы помочь гражданам осуществить политико-идеологическую, социальную, социально-культурную идентификацию. Но тогда следует переориентироваться: заменить высокооплачиваемые технологии пропаганды общественной экспертизой, организацией обсуждения программ, анализом стратегий и тактик партий, предложений кандидатов; просветительством, разъяснением, обсуждением. Тогда надо работать на социализацию, укрепление демократических стандартов рационального выбора"⁴.

Исследуя содержательную сторону передач многих телеканалов, можно отметить невероятное количество не просто пошлости и безвкусицы, но откровенной чернухи. Ни одной передачи о культуре (российский телеканал «Культура» не выдержал рыночной конкуренции), зато море примитивных и пошловатых американских киноподелок, Они столь же далеки от славянского менталитета, как и американская демократия, насаждаемая с помощью ракет по всему миру. С гражданским самосознанием дело обстоит отнюдь не лучшим образом. Огромная популярность СМИ, в частности телевидения, налагает столь же большую ответственность на деятельность последних. От того, какую концепцию воплощает тот или иной телеканал, то или иное издание в значительной мере зависит климат в обществе, признание равенства всех его членов, терпимость к инакомыслящим, доброта и милосердие, стремление понять другого, социальный оптимизм. Как бы ни обстояло дело со свободой слова в СМИ (а она не подвергается сомнению), нельзя ради высоких рейтингов искусственно развивать «драматический модус коммуникации»⁵.

⁴ Л.Л. Реснянская, *Выборы как фактор состояния коммуникационной среды* // Журналистика в 1999 году. Тезисы, ч.2, М., 2000, с.5.

⁵ З. Бауман, «Свобода», М., 2005.

Summary

The author writes that the diversity of quality of life, access to social goods and opportunities in life for different groups significantly changed attitudes towards television and its place in the structure of services.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 59-65]

Tatyana Y. Danilchenko

The importance for politicians to realize that they live and operate in the “world” of lacunas (gaps)

Keywords: *theory of lacunas, contemporary world, policy, politicians*

Now it is natural to realize, that the picture of the world of the artist, scientist, and politician is not only in their consciousness but also it is defined by the ways of conceptualization of the realities, connected with language. The ways of the statement about the world, various styles of thinking set various pictures of the world. What the American politicians think to be “warming of a climate” at a climatic forum in Copenhagen, the Chinese and Indian politicians consider to be struggle against emissions and attempt of the developed countries to forbid their developing. For example, Beijing agrees to begin negotiations about decrease of emissions on 5-7 % only if the developed countries which have placed in China half of the most ecologically harmful manufactures and the consuming cheap Chinese goods, will agree to incur up to 20 % of the Chinese emissions.

Nowerdays world does not show only bipolar split: between the West and other civilizations. There are the set of “the centers of force” and the set of political, religious, interethnic lacunas. Instead of former political bipolar conceptualization “free world - not free world” conceptualization concepts “West”, “islam” (as a cultural-political phenomenon), “the Big China”, Japan, India, Russia and “the European union” (in civilizational sense) have become more and more frequent. Politological estimation of this condition looks so that intercivilizational attitudes

in this phase are more diverse and can not be estimated homogeneously. Economic, political, religious, ethnic and cultural factors can play a role in intercivilizational attitudes.

Each civilization thinks itself to be the center of the world and formats the history as the central plot of history of mankind. Perhaps, it is more fair in relation to the West, than to other cultures. Such monocivilizational points of view, however, have lost the importance and suitability in the polycivilizational world. N. Danilevsky in the work "Russia and the Europe" (1868), and then O. Spengler (1918) have created a new, nonlinear image of history on the basis of the culturalological approach. Then A. Toynbee criticized "limitation and impudence" of the West, expressed in "egocentric illusions" that the world rotates around of it that there is "a constant East" that there is only "one river of a civilization".

The political and ideological lacuna of times of cold war had the social-class bases and represented development of class antagonism of capitalism in interstate sphere. Therefore confronted values of this global lacuna political values were leading.

The policy in the world after "cold war" became multipolar and polycivilizational for the first time in history. In the end of 1980 communistic world failed and after "cold war" the most important distinctions became not only ideological, political or economic, but also cultural, religious. Probably, a little bit unexpectedly, but the basic question became a question of identity. And people answer with traditional image - having addressed to the concepts having for them the greatest importance. People define themselves, using such concepts, as an origin, religion, language, history, values, customs and public institutes. They identify themselves with cultural groups: tribes, ethnic groups, religious communities, the nations and - at the widest level - civilizations. Not having defined with the identity, people cannot use a policy for prosecution of own interests.

However any identity as the basis has opposition "we-they". Hence, any identity is accompanied by formation of lacunas, and civilizational identity is accompanied by civilizational demarcation of borders. The scheme in this case is those: we learn, whom we are, only after that we will know, whom we are not, and only then we learn, against whom we are.

World outlook lacunas is "semantic failures", "emptiness", "zones of misunderstanding and mistranslating" between representatives of various world out-

looks. If attitudes of identity reveal "who am I?" And "who are We?" - representative of what kind of the ethnoses, nation, estate, culture, civilization, thus attitudes of lacunarity show those who is not like we. Identity and lacunarity are unseparable.

Mental, cognitive, emotional, axiological discrepancies lead to occurrence of social contradictions, the misunderstandings, opposite estimations of the same political realities. Social and political positions and interests play defining role in this case. But the phenomenon is revealed in discrepancy of senses. In September 2005 Danish newspaper *Jyllands-Posten* published 10 caricatures which were apprehended by many as direct derision of prophet Muhammada and the Islam. A reaction to this publication was the extremely negative. This case lifts not only a problem when the law is lawful in restriction of freedom of expression, but also a problem of influence of lacunas on a condition of public consciousness and public opinion.

It is necessary to consider two things. First, while the freedom of speech - the important value, it is not absolute. It is one of many values and can be reduced in a view of other values. Thus, any estimation of protection or an interdiction of a freedom of speech involves balancing inconsistent interests and values. Secondly, the laws, concerning freedom of speech have unequal restrictions in the various countries. In modern Russia and the USA are probably the most liberal laws concerning protection of the freedom of speech. In many other countries laws are stricter. However, irrespective of liberal views of laws concerning the freedom of speech, "collective memory" people can play a role in a choice of type of speech. It can be limited as memory can bring the contribution to an estimation of value and sizes of causing of harm.

In each country there are national features in the ways of perception and language representation of the political validity that is explained by national mentality and historical conditions of formation of political culture. Comparison of the political communications of the various countries and epoch allows to differentiate more distinctly "universal" and peculiar only to this or that national discourse. All this promotes the best understanding between people and intercultural tolerance. In the West the heads of the countries are often compared to the captain or the helmsman of the ship. Metaphors of leadership in islam are connected with horsemanship. The Muslim leader can not stand up for a steering wheel, but

often sits in a saddle and held legs in stirrups. Also its authority can not be associated with image of the sun because the destructive sun does not please inhabitants of the East. The Muslim leader is like the fertile shadow rescuing from the scorching sun, and itself is "a shadow of the God on the ground".

It is necessary to consider, that some directions of the political linguistics which have received development in the Europe and the USA, are impossible in some Asian countries in view of features of the legislation and political systems. For example, it is impossible to carry out the researches of public opinion directed on revealing of perception by ordinary citizens of political leaders or candidates on the state posts in China and Singapore. The restrictions impose traditions of illumination of events in mass-media.

In Michael Dibdina's novel "The Dead lagoon" the Venetian nationalist-demagogue expresses rather gloomy, but a characteristic sight for our time for the world: "there can not be real friends without the real enemies. If we do not hate the one who is not like we, we cannot love the one who is like we". For people who search for their roots, enemies are important, and most potentially dangerous enmity always arises lengthways "lines of a break" (lacunas) between the basic cultural and civilization markers - religion, morals, philosophy. Restoring social memory, people of the former USSR restored not only traditional identity, but also have made escalation sleeping lacunarity.

On April, 18th, 1994 two thousand people gathered in Sarajevo, swinging flags of Saudi Arabia and Turkey instead of flags of the United Nations, NATO or the USA and identifying themselves with the brothers-moslems. People who search for the roots, enemies are important, and enmity which passes lengthways "lines of a break" (lacunas) of civilizations between the basic cultural and civilizational markers - religion, morals, philosophy is potentially most dangerous. Lacunas are "zones of mistranslating", "zones of misunderstanding", "cultural failures", "dark places", "emptiness" in zones intercultural and civilizational contacts. They are caused by cultural human nature, plurality of its cultures and cognitive borders - impossibility of existence of the unique pictures of the world for all people. If world outlook lacunas are caused by distinction of meaningfully articulated pictures of the world, values, belief, positions mental lacunas express beliefs, estimations, stereotypes, the actions which are carried out socially unconsciously.

Confessional and world outlook distinctions also are essential for modern mankind, as well as a thousand years ago. It is so because religions and religious-philosophical world outlook systems make a basis of megacivilizations - civilizations of a global level, such as Christian, Islamic, Buddhist civilizations etc. Importance of religious values is concluded and that, being rather conservative systems, they accumulate in themselves historical memory of people. For example, the modern Europe sharply feels the civilizational break "islam-christianity" inside the modern European states. This tectonic break not simply passes in city quarters, or streets but it passes through souls - through system of belief and cult. B. Levis marks "the islam is not geographical area: it is religion. But for moslems the word "religion" contains absolutely other sense, than for Christians of the present day and the Middle Ages ... For moslems the islam is not a system of belief and cult ... It is more likely a way of life in a broad sense, and its norms include elements of civil, criminal and even a constitutional law in our understanding".

The Russian economic, political and cultural space is falteringly and non-uniform. The country lives in different epoch simultaneously. Different loci of this space change and develop non-uniformly, speed of changes in regions differs radically.

However political scientists, from our point of view, often don't understand that identity is accompanied by lacunas. Russian politicians, political scientists, experts often think in geopolitical, political-economical military-strategically way. For example, political-cultural lacunas measure by such markers as the Caucasian ridge, city-has sat down, Northern Caucasus, the Chechen Republic, Dagestan, etc. Lacunas don't pass on territories but on lines of world outlook split. World outlook collision of civilizations passes not simply through Northern Caucasus. It is world outlook because it passes through consciousness, belief, conscience, belief. The decision of modern problems of Ingushetia, Dagestan should not be simply in regional aspect but in attitudes of identity and in those world outlook lacunas which pass through soul, heart of people living there. World outlook lacunas characterize modern global consciousness, intercivilizational attitudes.

The first civilizational lacunaric failure happened for the USSR in Afghanistan. War of the USSR in Afghanistan of 1979-1989 began as support of a friendly political mode. On logic of an epoch of "cold war" it turned to confrontation from

the USA. However in strategy of the USSR it was not considered, that it turned to collision with the Islamic world - collision of civilizations. Spiritually-world outlook factor is an important part in civilizational identity. Therefore recoil of the USSR from Afghanistan had double civilizational consequences: the West believed it to be a victory of a free world, and moslems considered it to be a victory of an islam.

After the end of cold war the western politicians in dialogue with M. Gorbachev rhetorically supported idea of a new world order, but in practice the world government has estimated a situation as a victory of the western project of globalization. Such identity of the Europe again has drawn a lacuna between Western and other world. However double game of the western governments against the USSR has not solved a problem in civilizational scale. And now the USA and the Europe face to a similar problem.

In the modern Europe collide with next "approach" of an islam, an event in the new form. For the first time greater, homogeneous groups of moslems live outside islam-countries and they live in the countries where laws of Shariyat do not operate. Their position became a source of intensity owing to civilizational lacunas misunderstandings ("West-islam") which has the long historical roots. Besides intensity amplifies Islamic propagation, fundamentalist terror, activity of Muslim communities. Globalization has extremely aggravated that fact, that existing world religions divide mankind impassable lacunas. The modern civilizational break passes, in many respects, on borders of distribution of these religions. But contradictions are not only in external space of life of people, they corrode the modern European from within. Without change world outlook (philosophical, religious, political) images of the world existing lacunas to not overcome. Crisis has world outlook character and it is, first of all, in heads of Europeans - in their ideology, souls. Precisely also, without reforming world religions by means of political and philosophical efforts the new world order cannot be constructed.

If in 1970s we world-wide historical process understood according to Marx's theory and N.Danilevsky's idea wasn't seriously accepted, today the situation in many respects is quiet opposite. We are ready to recognize, that there is a set of cultural-historical types (civilizations), on the basic display they are various and non-uniform, and between various civilizations there are lacunas.

From our point of view, the theory of lacunas should be given more attention. It is time to creation of the general theory of lacunas, including philosophical character. This theory has Kant's conclusions of applied character concerning "borders of human reason and knowledge". It is important from the point of view of modern organization of the world, from the point of view of adjustment of the effective communications in the diverse world of cultural, political and religious actors. Politicians should realize lacunas between various pictures of the world.

Summary

The picture of the contemporary world does not show only a bipolar split between the West and other civilizations. There is a set of "counter forces" and the set of political, religious, interethnic lacunas.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 67-74]

Сергей Н. Гавров

Эволюция российской модели организации: сравнительный анализ

The evolution of the Russian model of organization: a comparative analysis

Keywords: *organization, tradition, the American model, European model, Asian model, paternalism, the state, the evolution of alternative*

Чтобы понять, в каком направлении может эволюционировать российская организация, и какие варианты здесь возможны теоретически и практически, в начале рассмотрим основные корпоративные модели, сложившиеся в Северной Америке, Европе и Азии.

Американская модель

Американская корпорация работает только в интересах акционеров. Она не работает в интересах своих наемных работников, менеджеров, в том числе и высшего звена. Американская корпорация включает в себя акционеров, но не включает наёмных работников и управленцев.

Задача корпорации – приносить своим акционерам максимальный доход. Размеры корпорации и её рейтинг являются второстепенными, ими легко жертвуют в интересах акционеров. Особенностью американской модели является очень большое количество мелких акционеров. Они не привязаны к компании эмоционально, их интересуют два фактора: годовой процент дивидендов и рост или падение курсов акций. В случае падения курсов или

его резкого роста акционеры могут продавать свои пакеты акций и владения компании переходят к другим людям. Владельцы американской корпорации постоянно меняются быстрее, чем в Европе, и тем более в Японии. Смена собственников ускоряется, когда менеджмент компании стремится к каким-то иным целям, кроме увеличения размера дивидендных выплат и роста курса акций.

Парадокс заключается в том, что к этим «побочным целям» относится и вложение в развитие корпорации, инвестиции в расширение производства и т.п. Рынок, как правило, реагирует снижением стоимости акций при значительном росте расходов на развитие в ущерб дивидендным выплатам. Такая политика ведет к ослаблению американских корпораций в долгосрочной перспективе, так как нельзя забирать деньги из бизнеса, не вкладываясь в развитие.

Американское общество очень конкурентно, это противоборство, где выживает сильнейший, в такой же среде существует и американская корпорация. Это относится не только к конкурентам, но и отношениям между акционерами и менеджментом, а также рабочими и служащими (проявляется в забастовках).

Политика жесткой конкуренции «всех со всеми» приводит к массовым забастовкам с одной стороны и спокойному закрытию заводов, увольнением всех сотрудников и перенесением производства в другие страны с другой стороны. На социальных расходах экономят также. Понятия социального партнерства, труда и капитала практически отсутствуют. Владельцы американской корпорации (в том числе мажоритарные) также меняются значительно чаще, чем в Европе и Азии. Когда уровень долговой нагрузки, степень износа фондов (оборудования) достигают критических значений, корпорация либо разоряется, либо меняет владельцев.

Европейская (континентальная) модель на примере Германии

В Европе, прежде всего в Германии, в отличие от США очень сильны традиции социального государства сформированного под влиянием ряда факторов:

1. активная социальная политика государства, начиная еще с Бисмарка, юридическая защита прав работников, более сложная процедура увольнения, чем в США;

2. мощные левые политические течения, прежде всего социал-демократов, в своем эволюционном развитии отказавшиеся от идеи социальной революции и перешедшие к экономической защите трудящихся.

В результате объединения этих тенденций сформировалась Европейская модель социального государства.

Европейская корпорация включает в себя не только акционеров, но и наемных работников (рабочих, инженеров, акционеров, менеджеров). Она работает в их интересах, а так же в интересах государства и финансовых структур участвующих в бизнесе.

Сотрудники корпорации работают не только в интересах своих акционеров, но и в интересах наемных работников и государства. В традиции немецкой деловой культуры распространены формальные и неформальные обязательства по отношению к компании со стороны крупнейших акционеров.

Континентальная модель - это социально-ориентированная модель корпорации. Важные решения затрагивают интересы сторон осуществляемых по средствам длительных процедур голосования и переговоров. Стороны стремятся к компромиссу, а не к безусловной победе одной из сторон.

Азиатская модель на примере Японии

После поражения во второй мировой войне американские оккупационные власти принесли в Японию не только свои политические институты, но и систему корпоративного управления, попытку внедрить американскую модель корпорации (это у них получилось юридически, но не фактически).

Эта корпорация работает в интересах своих акционеров, но на самом деле в интересах большого количества заинтересованных сторон. Японская корпорация исконно строилась на принципах самурайской чести, преданности императору и государству. До сих пор почти все руководители крупных японских корпораций выходцы из самураев.

Японская корпорация всегда оказывала и сейчас оказывает самую серьезную социальную поддержку своим рабочим и служащим; те в свою

очередь в массе своей рассматривают работу на корпорацию не, сколько как временный бизнес-проект, сколько как дело всей своей жизни. Японские корпорации рассматриваются на внутреннем коллективизме взаимопомощи и в определенном смысле круговой пересекающейся ответственности. Корпорации редко существуют в одиночку; они создают целые конгломераты – *кейрецу*.

Японское правительство в течение всего послевоенного периода проводила целенаправленную промышленную политику. Оно само создавало и спонсировало компании, которые через несколько лет акционировались и выводились на открытый рынок с сохранением доли государства.

Государство, а не частный бизнес несло все издержки по рискам связанным с риском прибыльности, востребованностью новых корпораций и их продукции.

Сравнив особенности основных организационных моделей в различных частях мира, вернемся к российскому опыту постсоветских реформ в области функционирования организации и изменения корпоративной культуры.

Сегодня для российской корпорации характерно слабое развитие корпоративной демократии и доминирование крупных собственников. В начале 90-х годов акции распределялись не только среди работников предприятия в зависимости от трудового стажа, но и среди практически всего взрослого населения в России (ваучерная приватизация). Однако масса новых собственников оказалась не склонна «играть в долгую». Многие новые собственники продали свои доли собственности (акции, ваучеры) тем, кто был готов заплатить хоть какие-то деньги. В начале 90-х годов мелкие собственники составляют от 50 до 100% многих российских компаний; к началу 2000-х годов сократилась в несколько раз. Собственность сконцентрировалась в руках небольшого количества юридических лиц и стоящих за ними лиц физических. В течение 90-х годов частные компании практически не выплачивали дивиденды.

В России произошло сращивание банковского капитала и промышленности, что похоже на европейскую и японскую практику. Конечными собственниками акций после их перехода через многих

посредников, часто становятся банки. Банки контролируют разнородный конгломерат предприятий, относящийся к разным отраслям экономики не связанным друг с другом – хозяйственной деятельностью (подбирали все, что «плохо лежит»).

Следствием этого стала низкая эффективность управления предприятием, так как очень сложно управлять столь разнородным набором собственности. Эти предприятия не получали необходимого финансирования, так как все средства распределены централизованно из головного банка по предприятиям финансово-промышленной группы. То, что сформировалось, похоже на японское *кейрецу*, но без японской деловой морали.

Главное – это отсутствие минимально необходимого уровня деловой морали, что не позволяет этим конгломератам устойчиво функционировать.

В течение всего постсоветского периода в сфере организационной культуры, самой модели организации происходит процесс, включающий в себя два подпроцесса.

Первым является процесс адаптации старых советских организаций к новым условиям хозяйствования. В результате – смешение стилей, одновременное присутствие разнородных противоречивых и взаимоисключающих друг друга тенденций.

Организациях, созданных в советский период изменилась, прежде всего, форма собственности, из государственных они стали частными, не столь серьезно изменившись по своей сути, методам управления и отношениям к социальной сфере. Иными словами, советские по своему происхождению организации во многом остались советскими и по своей сути.

Основные характеристики:

- сохранение объемной социальной политики;
- поддержание социальных обязательств перед своими сотрудниками в объемах больших, чем принято в традиционной рыночной экономики западного типа (ведомственное жилье, коммунальные сети, детские сады и т.д.);
- не желание любой ценой минимизировать производственные издержки, в том числе проводить массовые сокращения персонала;

- меньшая гибкость, как в управлении, так и в переходе к иным сферам экономической деятельности, перепрофилирование;

- упование на государственную поддержку в случае критических ситуаций, а по возможности работа на государственные заказы.

Частные предприятия, возникшие в постсоветский период, также переживали процесс адаптации, но это была адаптация импортированных организационных форм, приведение их к большему соответствию с российскими историческими и социокультурными традициями.

Само возникновение новых для России, импортированных форм организационной культуры стало результатом частнособственнической инициативы, возникновения новых компаний или реформирование бывшей государственной собственности попавшей в руки эффективных частных владельцев.

Основные характеристики:

- эти организации самым серьезным образом заботятся об увеличении прибыли, а соответственно и о сокращении издержек;

- они склонны к сокращению персонала, минимизация социальных обязательств (передача жилого фонда, деятельности садов, котельных и прочего муниципалитетам на баланс);

- попытка организовать свою финансовую, управленческую, производственную деятельность по западному образцу;

- в своей финансовой и хозяйственной деятельности они надеются на западное финансирование (кредиты), а не на помощь государства;

- максимальная гибкость, готовность расстаться с собственностью за хорошие деньги. Компания «выращивается», доводится до определенного уровня стоимости, после чего продается иностранному инвестору (реже российскому).

В период кризиса второй тип организации наиболее уязвим, так как играет по законам свободного капиталистического рынка. Если первый тип организации изначально ориентируется на государство, и государственную поддержку в ситуации форс-мажорных обстоятельств, то второй тип вынужден рассчитывать только на свои силы.

В каждом регионе мира мы можем построить эффективно функционирующую организацию не на любых принципах, а только на

принципах комплементарных местной исторической и социокультурной традиции. В качестве примера можно вспомнить изменение американской корпоративной традиции в Японии. В России ситуация аналогична. Мы еще не полностью адаптировали под себя американскую и европейскую модели, но этот процесс происходит. Для его полного проявления необходимо больше исторического времени.

Исторически обусловленные особенности российской организации включают в себя:

Отсутствие исторически сложившейся привычки полагаться на собственные силы, строить собственную судьбу исходя из собственных планов, а не влияния окружения. Люди надеются не на себя, а на Бога, судьбу, «Авось», власть (от нас ничего не зависит, все зависит «от них», старайся я не старайся все будет так, как будет). Это восточные черты в нашем поведении и сознании. Из этого следует:

Ожидание определенного патернализма (защита, социальные бонусы, опека). Более высокий уровень социальной защиты принятый не только в США, но и в Европе. На данный момент, мы находимся между Европейской и Японской моделью.

В то же время от европейской и японской моделей отличает меньшая лояльность организации, готовность поживиться за её счет. В этом мы находимся не между Востоком и Западом, а между полюсами Анархии и Порядка.

Резюмируя, можно утверждать, что содержательно мы скорее общество восточного типа, имеющее некоторый внешний антураж общества западного («парламентская» система, «многопартийность» и проч.) Все эти генеалогически западные элементы сугубо декоративны. После привнесения извне на российскую почву, они достаточно быстро перерождаются в духе ценностей отечественной социокультурной системы. Сказанное в полной мере относится к эволюции российской модели организации.

Summary

This article discusses the formation of the Russian model in a comparative analysis of three major organizational models of the world: American, European and Asian. We consider also the experience of post-Soviet transformation of organizational culture and the dominant models of organization, socio-cultural features that affect their dynamic interaction.

PROSOPON

NR 2/2012

[s. 75-86]

Iryna Mikheyeva

Transformations of Foreign Policy Rhetoric in the Context of Increasing Influence of Conservative Ideology in Russia

Keywords: *conservative ideology, Russia, transformation of policy*

The majority of political analysts note today that the character of the Russian foreign policy toward European countries, including countries of Central and Eastern Europe – Poland, Czech Republic, Hungary, Slovakia – will change insignificantly in the foreseeable future. Trade and economic cooperation will remain its priority direction. Perhaps the cooperation in such related areas as anti-terrorist and police cooperation, simplification or abolition of visa regime for citizens, exchange of investments will intensify. However, the effectiveness and level of contacts in political sphere are likely to decline as political forces disloyal to Russia (mainly radicals and populists) have come to power in the countries of the region and conservative-traditionalistic moods and ideological claims have been consolidated in Russia itself¹. Let us consider this in more detail.

Russian domestic and foreign policy discourse is nowadays more and more dominated by anti-Western and mobilization rhetoric. Conservative, radical right-wing and chauvinistic ideological trends are strengthened and partially legalized. These tendencies as we may consider are primarily shown in the processes of institutionalization of intellectual-ideological spaces (organizations,

¹ For more details, see: *В ЦККИ знают зачем и как выиграть войну за Россию (winning a war for Russia: CCS knows why and how)* [online]. The center for conservative studies. Available at: <http://konservatizm.org/news/activity/120409165246.xhtml> [accessed 26 november 2009].

associations, publishing houses, etc.), which, previously regarded as latent, marginal and informal, take advantage of their new status and lay a claim to the development of state strategic political programmes (for example, “Russian conservative ideology supported by scientific manpower”²). The status of an official organization and “respectable” image, firstly, allows these institutions and their members to migrate successfully and smoothly into the political establishment and therefore, secondly, to increase the number of specific notions and slogans in the state political lexicon (concerning both foreign and domestic policy), obviously marking a new line of declarative-democratic and bellicose mobilization character for the Russian foreign policy. While the political action has represented a new level, the former ideologists of such organizations bring the corresponding models of political thinking, cliché and behavioral practices into official political discourse. In this respect it is interesting to consider the phenomenon of the Center for Conservative Studies attached to the Faculty of Sociology of Lomonosov Moscow State University³. Since 2008, the Center has been working to accomplish one of its goals, that is, “to create conservative-oriented scientific and administrative elite”. It is interesting to analyze documents, publications and verbatim records of the Center’s events with the aim of studying the transformations of the modern Russian foreign policy rhetoric.

There is no special need today to prove the increase in conservative tendencies in Russian society in general and in academic environment and political elites of the state in particular. Even five years ago local ideology of “conservative revolution” wasn’t especially attractive for state authority and served rather as a marginal philosophical and ideological trend with very doubtful “respectability” at that, mainly due to experiments with various ultra-right views and ideas. However, in recent years, the situation has radically changed. There has been a process of convergence of conservative approaches and the Russian official foreign and domestic political strategy. Therefore it is not surprising to observe gradual but steady legitimation of the abovementioned views and their followers.

² See Dugin’s speech at the “null” session of CCS. [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/dugin/310109151801.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

³ Retrieved from the Center for Conservative Studies website: <http://konservatizm.org/about.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

Ideologists of Russian conservatism have become more noticeable and active in various areas of public life, including academic environment, mass media and the political establishment. Let us have a look at some examples. A session of the newly formed Centre for Conservative Studies was held on October 2, 2008 at Lomonosov Moscow State University, the main and the most prestigious higher education establishment of Russia, at which experts and scholars definitively recognized conservatism as an ideological trend of modern Russia and stated the beginning of the second stage of conservative ideology formation in Russia, expressed in the development of a specific program able to become the basis for a systematic development of the society. At the session, Professor Vladimir I. Dobrenkov, the dean of the Faculty of Sociology, stated that “nowadays conservative ideology corresponds with the needs of the society and the authorities”. Therefore intellectuals must “formulate basic principles and notions of conservative ideology”⁴. Conservative views are not less actively promoted on Russian pro-government TV-channels. For example, one of the most popular political analysts of the Russian TV 1st Channel, Mikhail Leontiev clearly expresses (official?) point of view: the state is an Empire and therefore it is sacred; serving the state is valuable in itself; it is necessary to replace the crumbling system of egalitarian humanism, where a person is the center of all, and all people are equal, for the “Third Empire” project, which is based on so-called concept of “Neo-Estate Society”. This concept offers different ways for correlation of rights and duties with the central “principle of the rejection of egalitarian humanism and real freedom of choice, freedom to choose different life. Freely undertaken duties grant one or another right. Actually, it is an estates system with open estates”⁵. A publicist and ideologist of the Edinoverie movement of the Orthodox Church, candidate of Law Sciences, Vladimir Karpets also speaks in a similar way. According to him, “implementing a new political model we should resolutely reject the concept of separation of powers and civil society. Separation of powers is an illusion, since any power basically must be consolidated, and if it is not consolidated it is not a pow-

⁴ For more details, see *Консерватизм как принцип (Conservatism as a principle)* [online]. /The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/news/cki/100109154141.shtml> [Accessed 26 November 2009].

⁵ For more details, see *В ЦКИ знают зачем и как выиграть войну за Россию (Winning a war for Russia: CCS knows why and how)* [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/news/cki/100109154141.shtml> [Accessed 26 November 2009].

er”⁶. The only acceptable hierarchy of authority in Russia can be based on two models: a monarch - district councils and an order - a party. While both of the models are not necessarily alternative but can supplement each other. The first one is a model of the legal institutionalization of power – “a combination of vertical power structure and institutions of local government. The second one is an “extremely dictatorial” model, which was realized in Ivan the Terrible’s Oprichnina in the most illustrative way.

However, in the most logical and representative way the specific concept of conservative ideology is laid out in texts and speeches by Alexander Dugin, one of the most charismatic and active inspirers of Russian conservatism of the beginning of the 21st century. He renounced his previous National Bolshevik views, once strongly supported but discrediting him now, and looks like a respectable representative of Russian intellectual community as well as one of the main claimants to the modish title of domestic “conservative guru”. His stormy activity resulted in official appearance of institutions, which develop and spread conservative views, actively functioning in many regions of the country.

Considering Dugin’s worldview and ideological platform we can distinguish the following conceptual characteristics of conservatism as a “salvational ideology” for Russia:

- *apophatic and synergetic specificity* of conservatism;
- *traditional character* of conservatism;
- *fundamental, system and educational potential* of conservatism.

First of all, as we can state that “the crisis of Soviet idea is an absolute fact and the crisis of liberal idea is rather a real fact”, therefore, at first – apophatic – glance, conservatism can be broadly defined as neither a Soviet nor a liberal frame of reference⁷. Conservatism is not Marxism, including Soviet Marxism, and it is not a left-wing ideology or liberalism either. Any other ideology in its various forms can be included here. In addition, the Centre for Conservative Studies is

⁶ For more details, see В. Карпец *Русский социальный консерватизм* (Karpets, V., *Russian social conservatism*) [online]. /The Center for Conservative Studies. [Accessed 26 November 2009].

⁷ According to Pavel Zarifullin, the leader of the Eurasian Youth Movement, with reference to the postulate about the imminent collapse of the liberal model, a new world political palette will be represented by a mosaic of various types of conservatism. - For more details, see: В ЦКИ знают зачем и как выиграть войну за Россию (*Winning a war for Russia: CCS knows why and how*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/news/cki/100109154141.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

not supposed to be only Eurasian (or neo-Eurasian), as “conservatism is much broader. Undoubtedly, Eurasian ideology is a conservative one, but there is a great number of other directions and tendencies besides it”, which should constitute the essence and methodology of conservative ideology⁸. Thus, conservatism doesn’t have a single, universal, content definition. However, the failure to present a well-defined description of characteristics and the theory of conservatism has its positive side. It is impossible to describe conservatism as it is always pluralistic unlike other, universal systems. The fact that there can’t be the universal theory of conservatism is not a kind of its defect but an expression of the principle. Conservatism keeps differences⁹. If it is not yet possible to define the phenomenon of conservatism in a formal way, then it makes sense to speak about a “conservative episteme”, which can be represented by a set of rational, consistent statements sequentially developed in the process of a scholarly dispute¹⁰.

Secondly, conservatism is understood as “what Mannheim meant by traditionalism, i.e. all forms of protection of conservative values - any unwillingness, any opposition to changes that takes place in the society. In general, it is a commitment to the past”¹¹. Theology comes back as a result, becoming «the major ele-

⁸ Vardan Baghdasaryan is another representative of Russian higher education, who identifies himself with conservative ideology and sees the essence of synergetic approach to the formation of the conservative ideological doctrine or synergetic conservatism in the integration of the following principles united under this ideology: the protective principle, principles of modernism (changeability) and traditionalism (succession), as well as the principle of socialism (group solidarity) and liberalism (“termination of the individual”). According to the expert, modern Russian conservatism doesn’t meet the objectives of the social development, since it is apparatus conservatism, which supports the unwillingness to develop and change of all value orientations, but synergetic conservatism in its pure form is seen as a basis for the sustainable development. - For more details, see В. Багдасарян. *Необходимость синергического консерватизма* (V. Baghdasaryan, *The need for synergetic conservatism*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/bagdasaryan/080309014911.xhtml> [Accessed 26 November 2009];

⁹ А. Дугин. *Четыре консерватизма – от социальной идеи к философии русского общества*. (A. Dugin, *Four kinds of conservatism: from social idea to the philosophy of Russian society*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/dugin/020209171032.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

¹⁰ See the meeting of Y. Solonin with young conservatives, which took place on June 19,2009 at the Faculty of Philosophy and Political Science of Saint-Petersburg State University: a photo report [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/news/global/030309231045.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

¹¹ The speech of the head of the Center for Conservative Studies of the Faculty of Sociology of Lomonosov MSU, M. Dugin, at the Round Table “Conservatism as a principle from social idea to the

ment» of the fourth, conservative political theory. Now “the highest super-intelligent creeds can be praised again as well as irrational elements of cult practices, rites and legends, which previously confused theologians. If to reject progress as an idea peculiar to modernity (and, as we see, it has come to its end), then everything that is ancient acquires value and credibility for us just because it is ancient. To be ancient means to be good. The more ancient it is the better”¹². According to Dugin, we can distinguish “four generalizing types of conservative function»: fundamental conservatism, liberal conservatism, social conservatism and revolutionary conservatism. The appropriateness of such typology can be explained by the fact that “distinguishing these social and typological constructions out of any other characteristics to form the basis of the classification, we can refer them to the early modern period and political models of Western Europe, as well as easily describe phenomena of traditional society, which lives beyond the paradigm of the early modern period”¹³. Moreover, all kinds of conservatism always possess a common feature: a positive attitude to what can be called **legacy of traditional society**, some kind of rightfulness, legitimacy of traditional society existence.

And thirdly, it is necessary to solve the problem of “creating a conservative intellectual scientific pole in Russia with the aim to provide state authority with the idea of systemic conservatism”¹⁴, so that scientific centers staffed by highly qualified experts and scholars with significant experience could be engaged in a dialogue with state government and administration bodies. In Dugin’s opinion, contemporary Russia faces paradox: the majority of people take conservative position, the government behaves quite conservatively but relies on liberal intellectuals. In this regard “the Center for Conservative Studies should operate in the fields related both to science (sociology and political science) and politics, including the preparation of draft reports, analyses and monitoring reports to provide certain political solutions for our leadership. The objective of the Center for Conservative Studies is to create a Center for the development and establishment of conservative ideology in Russia supported by scholars, primarily (as the Center is

philosophy of Russian society” [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/dugin/020209171032.xhtml> [Accessed 26 November 2009]

¹² Ibid.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Dugin’s speech at the “null” session of CCS. [online]. The Center for Conservative Studies. Available at <http://konservatizm.org/speech/dugin/310109151801.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

attached to the Faculty of Sociology of Lomonosov Moscow State University) by sociologists, but also by philosophers and political scientists”¹⁵. Ultimately, the achievement of this goal will lead to the emergence of academic administrative elite, supporting conservative ideology-driven views. It is CCR, which “should become a laboratory for developing a new conservative system of fundamental education in the humanities and bring our own people into power and science, as it has become a worldwide practice of all intellectual structures: scientific schools and study circles”¹⁶. Moreover, it is necessary to actively cooperate with regions of the Russian Federation and the CIS countries in establishing and enhancing a common intellectual space, as well as actively communicate with the representatives of conservative circles in the USA, Europe, Asia, the Third World countries”.

According to Dugin, “academic administrative elite supporting conservative ideology” should finalize the evolution of both domestic and foreign policy dynamics of Russia of the last two decades, namely replace political formulae **liberalism+antipatriotism** of the Yeltsin era and **liberalism+patriotism** or **sovereign democracy** of the Putin era by the only true and appropriate political doctrine **patriotism+patriotism** or **Russian conservative revolution**. Unfortunately, instead of the stated political-ideological ideal, a specific “national globalism” as a national political turn to pro-Western values of “liberal globalism”¹⁷ is nowadays observed in the Russian foreign policy. In other words, a clear choice should be made as soon as possible – westernism OR national identity.

In this context, it is interesting and very illustrative to have a look at the analyses carried out by Dugin according to conservative methodology. He analyzed “five principles of the Russian foreign policy”, laid down by Russian President D. Medvedev in the summer of 2009. The proposed analysis is so bold and radical that the author himself specifies “that he deliberately aggravated some aspects. If our leader heard such analysis, he would be greatly appalled by what he says, but actually I see this situation clearly enough. There is the logic of ideas. Sometimes when people say words they may not be entirely aware of their meaning... Ac-

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ А. Дугин, *Патриотизм плюс либерализм*. (A. Dugin, *Patriotism plus liberalism*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservativizm.org/speech/dugin/020209134446.xhtml>. [Accessed 26 November 2009].

cordingly, I wanted to show what Medvedev's words mean, how serious they are, what they imply as ideas"¹⁸.

First of all, Dugin is inclined to consider the declared principles of the foreign policy as a "comprehensive, unequivocal, irreversible doctrine". Each principle, as he sees it, is deeply rooted in history and, therefore, has a fundamental-conservative basis. So, the first principle, according to which Russia recognizes the primacy of the basic principles of international law, is interpreted by Dugin as a declaration of support and the adherence to the post-war "Yalta-Potsdam" system of international relations with the balance between two equal world powers, while for the Third World countries the choice is lied between the two, as well as a belligerent principle of **geopolitical revolution**. Fundamental principles of international law are nowadays changing toward unipolarity as a result of what Americans think to be their victory in the "Cold War". This first foreign policy principle expressed by Dmitry Medvedev, with its superficial platitude, is actually a **revolutionary and ultraconservative** one. Russian President doesn't try just to defend the legal status quo, but **implicitly calls for a geopolitical revolution**, for a restoring to one extent or another the world power balance, when the American pole can be balanced by some other power. Dmitry Medvedev says: entering South Ossetia and Abkhazia means that we will continue defending the "Yalta-Potsdam" model of the world power balance by force, and it is the most important idea, as everything is done by force. **Force is the foundation of the right**¹⁹.

The second principle of the multi-polar world is, in fact, the declaration of war by Russian President Medvedev against the USA, as the word "multipolarity"...is an absolutely unacceptable revolutionary vanguard punk-politological term for the American establishment. As a matter of fact, he calls upon the USA to abandon the achievements they have reached throughout the 19th-20th and at the beginning of the 21st centuries. Actually, it is defeatism and a call for self-destruction. But it is unacceptable in the USA, especially if to take into consideration the political weight of the conservatives of different stripes (from

¹⁸ А. Дугин. Доктрина Медведева – Пять принципов российской внешней политики. (A. Dugin, *Medvedev's doctrine: five principles of the Russian foreign policy*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/dugin/011009193240.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

¹⁹ Ibid.

“mild” to “tough”) there. Americans seriously believe in unipolarity, and their military, economic and political machine is a machine of unipolarity. Thus, *if unipolarity is the project of the USA, multi-polarity means the war against the United States of America*²⁰. The fact that Dmitry Medvedev didn't directly say about the old double-polar world of the “Yalta Peace” treaty but exactly mentioned the multi-polar world means that Russia is not the only country to take place of the second pole in order to equalize the strength of the USA but several other poles should come into the scene. Several main poles are supposed to be created on the territories of: *Eurasia* (Russian Federation and post-Soviet countries: members of CSTO and EAEC); **China; Islamic World; Europe.**

According to Dugin, the foreign policy principle of cooperation, non-isolationism and non-confrontation should least of all be regarded as passive and peaceful. On the contrary, “the fact that Russia does not want confrontation with any country means that Russia will actively attack and build a multi-polar front in cooperation with forces, which support the multi-polar system in Europe, the USA, but mainly in Asia, the Arab world, Africa, Latin America and so on. The fact that our military bombers are based in Latin America confirms that we are not going to isolate ourselves....”²¹. **Ideologization of Russian policy**, according to Dugin, is implied in the third principle laid out by Medvedev. “Though, it is stated in our Constitution that there is no any ruling ideology, likewise there is no ruling ideology in the USA but, nevertheless, there is the American idea. So, **our ideology can also be called the national idea of multi-polarity**²².

²⁰ “The multi-polarity, which Medvedev is guided by, and which has already been introduced by Russian troops entering Georgia, is what we will have to face in the future. It is clear now that *Russia is at geopolitical war*, and it is not a five-days war, which was ended in August, *this war is just beginning*”. For more details, see: А. Дугин. Доктрина Медведева. (A. Dugin, *Medvedev's doctrine...*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/dugin/011009193240.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

²¹ Ibid.

²² The leader of Eurasian Youth Movement, political scientist and journalist, Valery Korovin has the same point of view: “Tight multi-polarity should become the response of Russia to this tightening of the USA. In other words, Russia should make sure that nuclear technologies will come to Iran as well as arms and military bases will come to Central and Latin America as soon as possible and permanently”. - Op.cit.: В. Коровин. *Противостоять США может только Империя*. (Korovin, V. *Only the Empire can resist the USA*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/korovin/06032009021027.xhtml>. [Accessed 26 November 2009].

The forth principle of protection of the life and dignity of Russian citizens, wherever they are, is interpreted by Dugin as the unequivocal right for ingerention, "that is the right for unilateral military invasion in a sovereign state, its border crossing and violation of the integrity of its territory. The situation in Georgia after the shelling of Tskhinvali is a direct implementation of the forth point of Medvedev's doctrine. And now it is acquiring legal doctrinal nature. In fact, there was an act of invasion and now we say that it wasn't just an extraordinary one but we will continue this practice if we find it expedient... So, a new member joined the club of ingerent states. From now on we are also among the members of the club that will invade territories of other countries to protect their own interests or the interests of their citizens (along with the USA, Israel). In other words, if the USA build a unipolar world without paying any attention to anyone's protests, then Russia will build a multi-polar world whatever the cost may be. The USA arrogate to themselves the right for ingerention, which can't be contested, so we arrogate to ourselves this right as well. They speak about invasion, so do we. By and large, we warn everyone against violating interests of Russian citizens or Russian people in general. For example, if local authorities violate these interests in Ukraine, Moldova, the Baltic countries or somewhere else, Russia will reserve the right to act according to the USA-Israel scenario. In other words, it doesn't mean **being together with the USA, but being like the USA**. And in this case, I think, such imitative Americanism could be very useful"²³.

Lastly, the fifth principle about geopolitical privileged interests of Russia outside its national borders, according to the expert, implies the demand of its own spheres of geopolitical influence. But "this thesis would be meaningless if it weren't for the Georgian precedent, when regions friendly to us became the target of aggression, we reacted as a state with a zone of geopolitical responsibility"²⁴. According to Dugin and other "sympathizing conservatives", we must resolutely move away from the euphemization of war in social discourse and then sequentially give up "the struggle for peace" in actions. "The question of war should be placed clearly, transparently. We are a belligerent nation, a belligerent country, a warring church. We shouldn't advocate war, but we must admit,

²³ А. Дугин, *Доктрина Медведева...* (A. Dugin, *Medvedev's doctrine...*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/dugin/011009193240.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

²⁴ Ibid.

that the struggle for peace led to our weakening. Moreover, the war has already begun - we just need to call things by their proper names"²⁵.

So, if we guide our foreign policy according to the aforesaid principles in their sum, there will be a need for radical transformation of Russian society, 'unconsolidated, disintegrated and corrupted, which is focused on liberalism, PR and tricks". The above-mentioned foreign policy doctrine inevitably implies **the presumption of mobilized society**, which should change the present socio-cultural situation with ultraliberal hedonistic corrupt trends"²⁶.

Thus, Russian conservatives offer "ideological help" to official powers, which is based on the following postulates of an obviously mobilized and belligerent character:

- the idea of **forced geopolitical revolution** or the recognition of the right to protect "geopolitical interests" of Russia by military force and justification of the policy of aggression towards neighbor countries and the former Soviet republics;
- the substantiation of inevitability and legitimacy of rigid ultra-conservative ideologization of political and the whole social life with the purpose to create a so called **mobilized society** in Russia;
- the call for **the resumption and strengthening of the consecutive ideological and military confrontation with the Western world**, and primarily with the USA, including a symbolic war against the dominant practice of "postliberalism".
- the goal of **creating a multi-polar world as a multi-polar front** or the intensification of cooperation with the Third World in order to support its anti-Western and anti-American stance, including the one of a military-aggressive (terrorist?) character;
- **the rejection of the peaceful foreign policy and gaining international prestige by creating the image of a belligerent state.**

The outlined priorities, which conservatives offer and expect from state authority, haven't been clearly and definitely expressed in Russian foreign policy discourse, though the increasing confrontation between Russia and the European-

²⁵ For more details, see: *В ЦКИ знают зачем и как выиграть войну за Россию (Winning a war for Russia: CCS knows why and how)* [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/news/cki/100109154141.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

²⁶ А. Дугин, *Доктрина Медведева.....* (A. Dugin, *Medvedev's doctrine.....*) [online]. The Center for Conservative Studies. Available at: <http://konservatizm.org/speech/dugin/011009193240.xhtml> [Accessed 26 November 2009].

Atlantic community as well as the aggression against its nearest geopolitical neighbors is obvious. The ideologists of the Center for Conservative Studies are unlikely to become Kremlin speechwriters, but explicit legalization of their stance and the increase in their activity within Russian domestic political and social space are rather illustrative. It means that state authority either defers to the ideas suggested by the leaders of the Center, or covertly cooperates with them, or keeps “court conservatives” in order to deter liberal West, in other words it transmits the most radical version of its foreign policy through them. The fact that state authority gives “tacit backing” to the Russian “conservative experiment”, in one way or another, indicates to our opinion the increasing official support for domestic belligerent attitudes and “imperial ambitions” based on military potential inherited from the former USSR, as well as the termination of Russian foreign policy programmes of openness, liberalization and multi-vector cooperation, primarily with the European-Atlantic community.

Summary

The Russian conservative policy is based on the following postulates:

- *the idea of forced geopolitical revolution to protect “geopolitical interests” of Russia,*
- *the call for the resumption of ideological and military confrontation with the Western world,*
- *the rejection of peaceful foreign policy and gaining international prestige by creating the image of a belligerent state.*

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 87-102]

В.В. Близнюк

Перспективи розвитку соціально-трудової сфери України

Prospects for the development of the social sphere and the sphere of work in Ukraine

Keywords: *the social sphere and the sphere of work, Ukraine, development*

Вступ. Соціально-трудова сфера відіграє визначальну роль в реформуванні суспільного укладу, подоланні соціально-економічних суперечностей та зниженні соціальної напруги в суспільстві, а також суттєво впливає на підвищення ефективності суспільного виробництва та забезпечення економічної та соціальної безпеки країни. Розвиток соціально-трудової сфери визначає якість та конкурентоспроможність соціально-трудового потенціалу країни у глобальному середовищі.

Постановка проблеми. Фінансово-економічна криза загострила коло проблем, які потребують розробки новітніх науково-методичних підходів та обґрунтування нових інструментів вирішення. Необхідність модернізації соціально-трудової сфери обумовлена необхідністю пом'якшення соціальних наслідків ринкових реформ, адже система соціального захисту, що діє в Україні, не відповідає потребам соціуму. Проблеми у соціально-трудої сфері зумовлені нестачею адекватних інструментів і методів її регулювання, відсутністю обґрунтованої тактики і стратегії її розвитку.

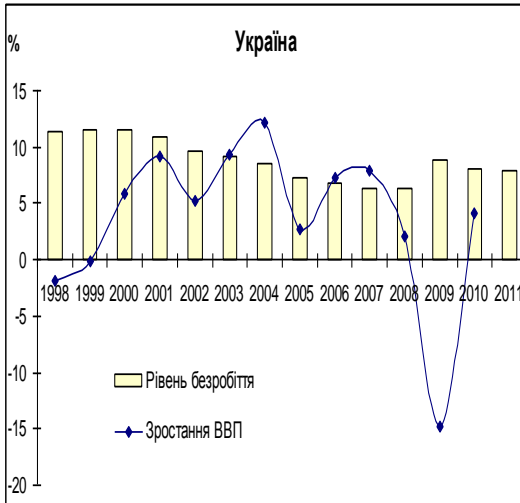
Аналіз останніх досліджень і публікацій. Методи і заходи щодо модернізації управління соціально-трудою сферою розроблялися такими

українськими фахівцями з проблем праці і соціально-трудових відносин, як С. Бандур, О. Грішнова, А. Колот, Е. Лібанова, О. Новікова Л.С. Лисогор, Л. Шевчук, У. Садова та ін., наукові погляди яких покладені в основу нашого дослідження. Інтерес викликають праці російських економістів, які виходять з уявлення про соціально-трудова сферу як складну многорівневу систему, окремі елементи якої необхідно удосконалювати, модернізувати та реформувати (Л. Абалкін, Н. Волгін, В. Гімпельсон, Б. Генкін, Р. Капелюшніков, Т. Малева, Ю. Одегов, В. Радаєв, Р. Яковлев та ін.). Саме розвитку соціально-трудова сфера як комплексній проблемі у теоретичному плані приділяється достатньо уваги, але процесам, що відбуваються у цій сфері, притаманна безсистемність та фрагментарність регулювання або взагалі його відсутність. Окремі реформи, запропоновані урядом, тільки підтверджують необхідність ретельнішого обґрунтування стратегічних і тактичних кроків на цьому шляху.

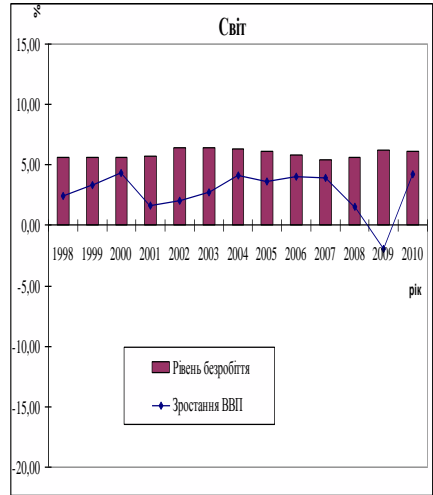
Мета дослідження. Актуальність обраної теми визначила мету даної статті, яка полягає в обґрунтуванні посткризових тенденцій та подальших пріоритетів розвитку соціально-трудова сфера України, ефективного ринку праці з метою повноцінного відтворення соціально-трудова потенціалу та стабілізації соціально-економічного розвитку України.

Виклад основного матеріалу дослідження. Ефективність функціонування вітчизняної соціально-трудова сфера тісно пов'язана з кон'юнктурою на міжнародному ринку праці. Глобальна фінансова криза викликала суттєвий спад економічної активності, що відобразилося на показниках зайнятості. Підприємства суттєво скоротили прийняття нових співробітників, а більшість з них застосовувала стратегію масових звільнень та економії на робочий силі. На сьогодні на світовому ринку праці зберігаються загрозливі тенденції, про що наголошується у щорічній доповіді МОП «Глобальні тенденції зайнятості – 2012: попередження глибокої кризи робочих місць»¹.

¹ *Global Employment Trends 2012: Preventing a deeper jobs crisis* // Global Employment Trends 2012 / International Labour Office – Geneva: ILO, 2012 – [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_171571.pdf



(а)



(б)

Рис. 1. Динаміка макроекономічних показників та рівнів безробіття

Основною проблемою сучасного ринку праці залишається проблема безробіття. Так, протягом останніх трьох років спостерігається суттєве зростання рівнів безробіття, якому передував період стабілізації та покращання ситуації на ринках праці. Як видно з рис. (б), кон'юнктура світового ринку праці протилежна загальноекономічному стану, тобто тенденції щодо уповільнення економічного зростання призводять до погіршення ситуації на ринку праці.

Більшість країн в період кризи використовували регулювання робочого часу та тимчасову зайнятість як один із заходів стабілізації на ринку (про це докладніше в наступних розділах доповіді). Як свідчать статистичні дані чисельність зайнятих у нестабільних умовах в усьому світі в 2011 р. склала 1,52 млрд. осіб, що перевищує аналогічний показник 2000 р. на 136 млн. осіб

та 2009 р. на 23 млн. Серед жінок частка зайнятих у нестабільних умовах склала 50,5%, що перевищує аналогічний показник для чоловіків на 2,3 в.п².

Але, як зазначають аналітики, незважаючи на поживлення, що розпочалося з кінця 2009 р. на сьогодні показник «здоров'я ринку праці», а саме кількість безробітних зростає на 27 млн. осіб порівняно із початком кризи. Так, у цілому по країнах ОЕСР рівень безробіття досяг максимуму за останні тридцять років – 8,5% у II кварталі 2010 р. або на 17 млн. осіб.³, пік зростання безробіття припав на 2009 р. Як зазначається у доповіді МОП, рівень глобального безробіття виражається цифрою 200 млн. осіб.

Особливістю останньої кризи є те, що країни, які знаходилися у докризовий період у стадії сформованого постіндустріального етапу розвитку переживали його інакше, ніж ті, які ще тільки робили спроби щодо його формування та розвитку. Оскільки, саме інформаційні технології призвели до значної зміни й ускладнення структури економіки. На провідне місце в економіці виходить новий блок наукомістких послуг – інформаційних, фінансових, науково-технічних, без яких неможливий інноваційний розвиток. Більшість з цих послуг відрізняються високою трудомісткістю, і в цьому – одна з головних причин швидкого збільшення зайнятості в цій сфері в розвинених країнах у докризовий період

Структура зайнятості, що утворилася в українській економіці протягом трансформаційного періоду не є оптимальною. Вона ще не відповідає вимогам постіндустріального суспільства, але вже й не відповідає вимогам індустріального розвитку. Вона базується на застарілих у технологічному відношенні робочих місцях, характеризується високими втратами робочого часу й низьким завантаженням виробничих потужностей, поширенням вимушених відпусток, великими масштабами праці в тіньовій економіці.

Так, під час кризи, рівень прийому суттєво зменшився, при одночасному уповільненні і вивільненні, тобто спостерігалася певна стабільність кадрового потенціалу. Протягом 2010 р. процеси щодо прийому на роботу характеризувалися позитивними змінами, тобто на фоні уповільнення звільнень, роботодавці віддавали перевагу щодо найму додаткових працівників.

² «Глобальные тенденции занятости – 2012 г.», подготовленном Международной организацией труда (МОТ) и обнародованном 24 января 2012 г.

³ OECD Employment Outlook 2010 – Moving Beyond the Jobs Crisis. OECD 2010. P17.

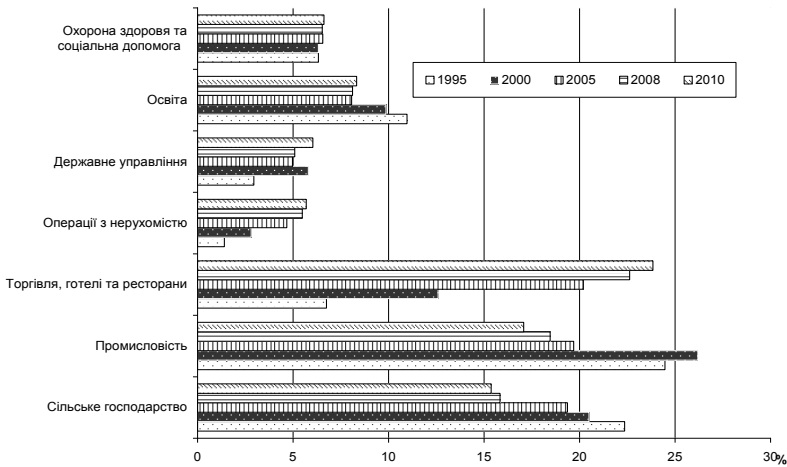


Рис. 2 Структура зайнятості української економіки

На рівні економіки в цілому інтенсивність трудової мобільності характеризується коефіцієнтом обороту робочої сили який є сумарним коефіцієнтом вибуття та найму робітників. Як свідчать статистичні дані, найвищі показники коефіцієнту обороту характерні протягом останніх десяти років для фінансової галузі, галузі операцій з нерухомим майном, будівництва та сільського господарства. Однак напрям цієї мобільності для різних періодів є різним. Так, для сільського господарства традиційно високим є коефіцієнт вибуття, для фінансової сфери у докризовий період оборот за поновленням кадрів був значно вищим ніж за вибуттям, а вже у 2010 р. ситуація кардинально змінилася і коефіцієнт вибуття перевищував коефіцієнт прийому на 14,8 в.п. Аналогічна картина є характерною і для будівництва та торгівлі. Тобто процеси нестабільності та кризові явища безпосередньо вплинули на мобільність робочої сили в Україні у напрямку «дестабілізації» ринку праці.

Рух робочих місць відбувався за рахунок вивільнення до 2009 р. переважно працівників робітничих спеціальностей, поступово розрив між кількістю вивільнених службовців та робітників зменшувався (рис.3). На стабільному рівні залишалося вивільнення осіб, які займають робочі місця, що не потребують спеціальної підготовки, тобто криза не вплинула на ліквідацію таких робочих місць.

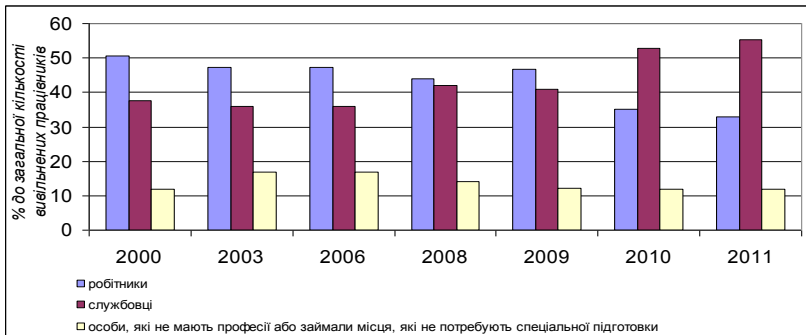


Рис. 3. Динаміка вивільнення працівників в Україні в 2000 – 2011 рр.

Згідно теорії мобільності основною детермінантою мобільності є заробітна плата. Аналіз диференціації (відхилення від показників середніх по Україні) коефіцієнту обороту та заробітної плати за видами економічної діяльності у 2000 та 2010 рр., доводить, що для тих галузей, де заробітна плата суттєво відстає від середніх значень по Україні показники мобільності навпаки її значно перевищують.

Така ситуація характерна насамперед для сільського господарства, де коефіцієнт диференціації по мобільності у два рази є вищим ніж в середньому по Україні, галузям будівництва та торгівлі, де заробітна плата, яка відстає від середньоукраїнських показників стимулює рух працюючих. Для фінансової діяльності, промисловості, сфери державного управління спостерігається ситуація, за якою заробітна плата є вищою за середні показники і відповідно кадровий потенціал є більш стабільним. Порівняння диференціації за мобільністю та заробітною платою свідчить, що незважаючи на занижені показники оплати праці в освіті та охороні здоров'я, працюючі в цих сферах характеризуються заниженою мобільністю, що можна пояснити нагромадженням специфічного людського капіталу, який неможливо застосувати в інших сферах та наявністю певних соціальних гарантій у працюючих, що позитивно впливає на кадровий потенціал цих галузях. В таких видах економічної діяльності як торгівля, будівництво роль специфічного людського капіталу стає незначною та зміна місця роботи приносить індивіду віддачу більшу, ніж

віддача від специфічного стажу – стажу роботи в одній сфері прикладання праці.

Оскільки політика створення нових робочих місць є не стільки складовою соціальної, а переважно економічної політики, тобто її ефективність є результатом створеного інвестиційно-інноваційного клімату в країні і має за мету не лише тимчасову підтримку тих, хто залишився без коштів до існування, а насамперед розвиток економіки, це потребує додаткової оцінки наявного потенціалу щодо створення нових робочих місць у сучасних підприємств. Заробітну плату, яку виплачує роботодавець можна розглядати з одного боку як фактор виробництва, тобто як вартість трудових ресурсів, з іншого – це є джерело формування платоспроможного попиту на внутрішньому ринку. Тому, для кожного окремого аналізу доцільно використовувати реальну заробітну плату, отриману шляхом зважування на різні дефлятори. Так, оцінюючи життєвий рівень робітників, варто використовувати реальну заробітну плату, скореговану на індекс споживчих цін (далі споживча зарплата), тоді як з точки зору підприємців – реальна заробітна плата розрахована за допомогою індексу цін виробників (факторна зарплата). Динаміка цін на робочу силу впливає на поведінку підприємств, а саме: скорочення витрат збільшує, а їх підвищення зменшує стимули до розширення виробництва. Отже, посилення чи послаблення стимулів до зростання виробництва (і відповідно створення нових робочих місць), зростання пропозиції товарів залежить від динаміки факторної заробітної плати – якщо вона знижується, стимули для виробництва і пропозиції товарів посилюються. Крім того, попит на ринку товарів залежить від динаміки споживчої заробітної плати, її ріст стимулює зростання попиту на ринку товарів (що є в свою чергу стимулом для розширення виробництва). Аналіз динаміки обох видів реальної заробітної плати (рис. 4), зваженої на споживчі та виробничі ціни, дозволяє зробити певні висновки.

Реальна заробітна плата, що характеризує споживчий попит, починаючи з 2000 р., перевищувала реальну зарплату, яка характеризує вартість робочої сили для роботодавців (факторна зарплата) і цей розрив суттєво збільшується. Тобто іншими словами, робоча сила для роботодавців є занадто дешевим товаром, що зрозуміло не стимулює до розвитку

інноваційних робочих місць. Це підтверджується й загальновідомими статистичними даними щодо частки оплати праці в структурі собівартості продукції. Тому й створення робочих місць в найближчому майбутньому можна очікувати лише на низькотехнологічній основі, оскільки динаміка факторної зарплати стимулює лише екстенсивний розвиток.

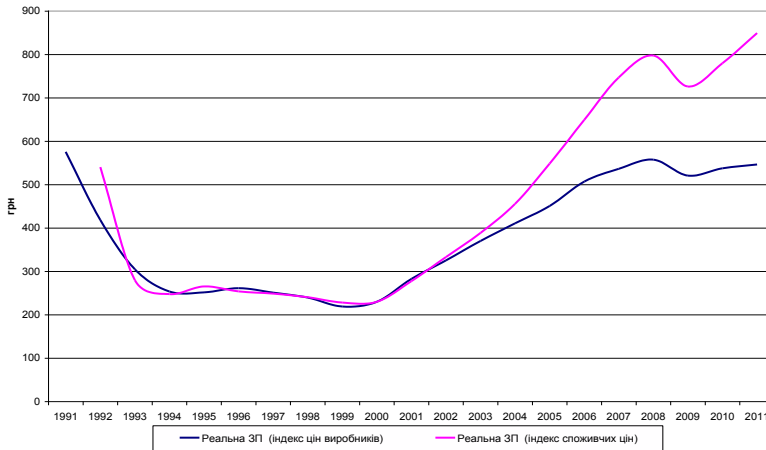


Рис. 4. Динаміка реальної зарплатної плати в цінах 2000 р. в Україні

Таким чином, політика створення нових робочих місць, особливо інноваційних, тісно пов'язана з політикою оплати праці. Тому участь держави у цьому процесі є незаперечною. Оскільки формування гідного рівня оплати праці у науково-технологічній сфері, за рахунок реформування оплати праці у бюджетному секторі, є надійним механізмом зміни парадигми інноваційного розвитку. Доцільно звернутися до досвіду інших країн в цій сфері. Жодна з країн під час кризи не зменшувала зарплати в сфері науки та досліджень, а деякі їх навіть збільшили, оскільки вони є витратами майбутніх періодів, і в майбутньому саме ці видатки призведуть до створення інноваційних робочих місць.

Основною макро перешкодою соціальних трансформацій у суспільстві є порушення співвідношень темпів росту продуктивності праці та оплати праці. Так, розрив між темпами росту оплати та продуктивності праці мав тенденцію до зростання у до кризовий період та досяг свого піку у розмірі

21 в.п. у 2005 р., під час кризи, зважаючи на істотне зменшення рівня заробітних плат, ці відмінності значно скоротилися до рівня 2,5 в.п. у 2009 р. та 3 в.п. у 2011 р. (рис. 5)

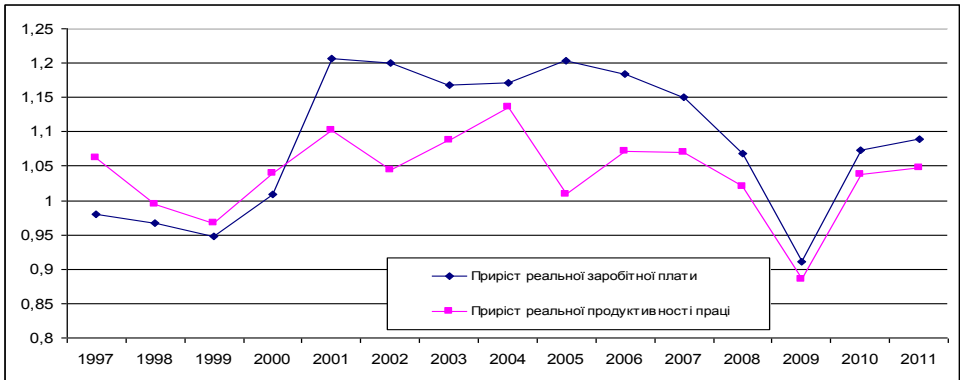


Рис. 5 Зміна темпів росту заробітної плати та продуктивності праці (у цінах 2000 р.)

Поступове збільшення розриву та необґрунтована політика оплати праці та відсутність стратегічних пріоритетів у зовнішній політиці, може сприяти орієнтації споживчого попиту на дешеві імпортні товари, що знову-таки заведе внутрішній ринок у глухий кут. На нашу думку, незначне перевищення темпів росту оплати праці над продуктивністю має право на існування у короткотерміновий період, але збереження цієї тенденції на довгий час, характеризуватиме політику «проїдання» створеного продукту.

Таким чином, у функціонуванні соціально-трудової сфери проявляються такі проблемні місця, що у першу чергу зазнають впливу кризи:

- найбільш вразливий фактор ринку праці – зарплати українських працівників, якими маніпулюють і роботодавці, і держава як головний роботодавець;
- регіональна і галузева нерівномірність розподілу попиту на працю і диференціації зарплат;
- застаріла структура зайнятості, яка не відповідає сучасним вимогам;

- невідповідність попиту ринку праці і пропозиції ринку освітніх послуг
- тіньова зайнятість та деформалізація трудових відносин

На наш погляд, стратегія, якої дотримувалася Україна у соціально-трудовах відносинах як-то збереження зайнятості та недопущення масових вивільнень та безробіття за рахунок інших факторів ринку праці передусім зниження заробітних плат та стиснення робочого часу, – була далеко неоптимальною. Особливо небезпечним є розрив між реально застосовуваними та формально закріпленими нормами і правилами у сфері соціально-трудовах відносин (у неформальному секторі економіки протягом 2011 р. зайнято 23,1% зайнятого населення порівняно із 22,1% у 2009 р.). Зростає тривалість пошуку роботи, що свідчить про звуження сфери прикладання праці, так протягом 2010 р. чисельність безробітних, які шукали роботу та намагалися організувати власну справу протягом більше 12 місяців зросла на 9,6 тис. осіб. Але наявність робочого місця не свідчить про можливість отримати гідну оплату, на сьогодні характерним є несправедливість в оплаті праці, необґрунтована диференціація заробітної плати (міжгалузева – 3,9; міжрегіональна – 2,1; міжпрофесійна та особливо – між бюджетним та корпоративним секторами економіки). Так, розбіжність рівнів мінімальної заробітної плати і першого тарифного розряду ЄТС (які за законом про оплату праці повинні співпадати) становить на сьогодні 42,4%, тоді як на 1.12.2008 становила лише 11,01%. Співвідношення середньодушових доходів 10 децильної групи та 1 децильної групи У 2010 р. становила 5,2 рази проти 4,2 у 2004 р., що свідчить про посилення розшарування українського населення. Безсистемність, й тому – неефективність прийнятих рішень у сфері оплати праці, які лише ускладнюють подальше просування у комплексному розв'язанні соціальних проблем.

Уряд має зробити висновки із попередніх помилок, як власних, так і інших урядів та має забезпечити збереження соціального балансу в суспільстві за умови наступної хвилі кризи. Криза дає шанс усунути неефективні виробництва, і немає необхідності підтримувати їх за будь-яку ціну, зберігаючи стару структуру економіки. З новою структурою економіки буде ефективнішим і ринок праці.

Розробка дієвих механізмів регулювання соціально-трудової сфери має базуватися на ґрунтовних прогнозах розрахунках. Нами було розроблено два варіанти прогнозних розрахунків зайнятості, які передбачають різні макроекономічні припущення. Сценарні варіанти розвитку передбачають врахування існуючих тенденцій розвитку ринку праці. Сучасна макроструктура зайнятості населення носить архаїчний характер, тобто характеризується високою часткою зайнятих у низькопродуктивному особистому селянському господарстві і в первинному секторі економіки у цілому. Наявним є в економіці висока диференціація заробітної плати і доходів населення. Утримання роботодавцями зайвої робочої сили замість вивільнення на ринок праці призводить до зниження мотивації робітників щодо використання власних конкурентних переваг. Ринок праці України характеризується певною інертністю та зарегульованістю при одночасно низькому рівні інфорсменту трудового законодавства. Демографічні передумови розвитку ринку праці створюють певні обмеження в частині зменшення частки працездатного населення працездатного віку в зв'язку з постарінням (незважаючи на збільшення працездатного віку для жінок), погіршення здоров'я населення, погіршення якісних (освітньо-кваліфікаційних) характеристик робочої сили.

За умови розвитку економіки за інерційним варіантом передбачається зростання продуктивності праці незначними темпами та екстенсивний розвиток економіки, що обумовлюватиме потребу у низько кваліфікованих робочих місцях. Ріст продуктивності праці відбуватиметься у межах росту або нижче темпів зростання валового внутрішнього продукту, що створюватиме можливість розширення сфери прикладання праці. Враховуючи низьке наповнення економіки новітніми технологіями робочі місця не потребуватимуть додаткової кваліфікованої робочої сили. Зростання економічної активності спостерігатиметься у крайніх вікових когортах за рахунок підвищення попиту на робочі місця у молоді та осіб старше пенсійного віку. Загально світові тенденції щодо збільшення тривалості навчання призведе до збільшення неповної або часткової зайнятості серед молоді та зайнятості у сфері освіти. Однак демографічні обмеження та кваліфікаційний рівень підготовленої робочої сили можуть сприяти загостренню структурних проблем зайнятості. Відсутність чітко

визначених пріоритетів економічного розвитку заважає сформувати та розвивати локомотивні сфери та регіони – інноваційно-індустріальні парки, які мають стати базисом конкурентоспроможності країни. Відповідно й структура зайнятості за таких умов залишатиметься неоптимальною, й не відповідатиме вимогам інноваційності розвитку. Цілком ймовірно залишатимуться функціонувати збиткові підприємства із зайвою робочою силою, й спостерігатимуться факти економії витрат на технологічне переоснащення виробництва.

Не варто очікувати інтенсивного відтоку робочої сили у зв'язку з світовою кризою, можливим напрямом трудової міграції може залишитися Росія. Притік іноземної робочої сили можна очікувати лише з країн з нижчим рівнем економічного розвитку та осіб із недостатньо високим кваліфікаційним рівнем, що буде дестабілізатором некваліфікованого сегменту ринку праці України. Це сприятиме демпінгуванню ціни робочої сили, стримуватиме зростання заробітних плат та покращання якості життя населення. Все вище означене заважатиме ефективному відтворенню робочої сили України.

Інноваційно-інвестиційний сценарій розвитку економіки передбачає реалізацію спеціальних заходів щодо удосконалення системи відтворення робочої сили та створення додаткових можливостей та інвестицій для інтенсифікації економічного розвитку. На наш погляд, пріоритетними галузями, що потребують державної підтримки та додаткових інвестиційний впливань є галузі, які мають науково-технологічний потенціал для створення конкурентоспроможної продукції і технології, а саме: високотехнологічна хімія та фармацевтика, розробка нових матеріалів, аерокосмічна, суднобудування, транспортна інфраструктура, інформаційні та медичні технології, створення нано продукції, освоєння альтернативних джерел енергії. Більшість з цих видів діяльності потребують кооперування з підприємствами інших держав, інвестування, стимулювання та підтримки з боку держави. Бізнес-проекти можуть реалізовуватися за участі приватного бізнесу та держави, вони є експортоорієнтованими. Додаткової уваги потребують окремі галузі, які мають певний потенціал імпортозаміщення на українському ринку. Це харчова, легка промисловості, окремі підгалузі сільського господарства. Дані галузі потребують державної підтримки та

розробки заходів щодо можливостей залучення приватних інвестицій. За умов розвитку подій за інноваційно-інвестиційним сценарієм відбуватиметься ефективне нагромадження людського потенціалу за рахунок його якісної компоненти, зростатиме флексибілізація ринку праці. За даним сценарієм розвиватимуться науково-освітні комплекси за умови тісної співпраці з підприємствами пріоритетних видів економічної діяльності. Структура зайнятості змінюватиметься на користь науково-технологічних видів діяльності із одночасним зменшенням частки некваліфікованої праці.

Ретельний аналіз перспективних демографічних тенденцій свідчить, що чисельність населення України до 2020 р. зменшиться до 43,3 млн. осіб, порівняно з 45,6 млн. у 2011 р. Аналогічні тенденції очікуватимуть й на чисельність працездатного населення, а саме до 2020 р. вона скоротиться до 25,2 млн. осіб (враховуючи збільшення пенсійного віку для жінок). Міграційний приріст очікується нами на рівні 15 тис. осіб на рік. Очікувана тривалість життя продовжуватиме наявну тенденцію до незначного зростання, сумарний коефіцієнт народжуваності зростатиме до показника 1,55 дітей на одну жінку у 2020 р.

Загальні тенденції зайнятості за обома сценаріями свідчать про поступове зменшення чисельності зайнятих в економіці, але відмінності за кожним з прогнозних варіантів матимуть місце у галузевому розрізі.

Табл. 1. Прогноз чисельності зайнятого населення

	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
Інерційний сценарій	20456,0	20251,4	20166,9	20132,5	19990,5	19996,5	19863,1	19798,2	19584,6
Інвестиційно-інноваційний сценарій	20456,0	20411,9	20305,1	20172,0	20023,4	20027,3	19913,7	19832,5	19597,1

За інерційним варіантом розвитку подій чисельність зайнятого зменшуватиметься в середньому на 0,5% за рік. До 2020 р. чисельність зайнятого населення складе 19,6 млн. осіб, тобто скорочення зайнятості складе 871,4 тис. осіб (табл.1) або 4,3%. У двох галузях чисельність зайнятості зросте, а саме у сфері транспорту та зв'язку (на 37 тис. осіб) та у сфері операцій з нерухомістю (на 86,1 тис. осіб). Решта видів економічної

діяльності втрачатимуть зайнятих, найсуттєвіше зменшення характерно для промисловості, сільського господарства та будівництва.

Дефіцит робочої сили можна компенсувати лише позитивною динамікою продуктивності праці, яка тісно пов'язана з капіталоємністю економіки, що потребує інтенсивних інвестицій. Більш ефективне використання робочої сили передбачає більш раціональний її розподіл за видами економічної діяльності та скорочення втрат робочого часу. Пом'якшення структурних проблем ринку праці за умов скорочення кількості населення працездатного віку тісно пов'язано з ефективністю взаємодії ринку праці та ринку освітніх послуг, тривалістю періоду навчання та використання механізмів навчання протягом життя. Підвищення рівня економічної активності населення не вирішує повною мірою проблему дефіциту робочої сили, швидше за все це посилюватиме загальний позитивний ефект інших інструментів ринку праці.

За інвестиційно-інноваційним сценарієм розвитку очікується, що до кінця 2020 р. чисельність зайнятих досягне показника 19,6 млн. осіб (табл.1). Незначні відмінності між загальною кількістю зайнятих за обома сценаріями обумовлюється демографією та структурними перетвореннями. Насамперед змінюватиметься структура зайнятості на користь виникнення нових інноваційних робочих місць при одночасному скороченні некваліфікованої праці в економіці.

За інвестиційно-інноваційним прогнозом очікується суттєве збільшення зайнятих в промисловості (за рахунок розвитку пріоритетних інноваційних галузей), у сфері транспорту та зв'язку, освіти, охороні здоров'я та державному управлінні. Нами очікується за даними прогнозом значне зменшення зайнятих у сільському господарстві та оптовій й роздрібній торгівлі, що позитивно характеризуватиме структурні зрушення на ринку праці України.

Каталізатором структурних перетворень ринку праці має стати заробітна плата. Зрозуміло, що у короткостроковій перспективі вирішення проблеми суттєвого зростання заробітних плат не варто очікувати, що стримуватиме горизонтальну та вертикальну мобільність робочої сили. За умови реалізації пасивної політики щодо оплати праці можна очікувати зменшення привабливості інноваційних галузей для фахівців, що може погіршити

прогнозні розрахунки. Активізація державного регулювання в економіці повинно забезпечити передумови реалізації потенціалу економічного росту й відповідно прискорення його темпів.

Висновки та невирішені частини проблеми. Слід зазначити, що політика раціоналізації економіки і фінансів, яка здійснюється в ЄС і в Україні, дає імпульси до зменшення сукупного попиту, скорочення зайнятості і зростання безробіття. Така стратегія є безперспективною. Зважаючи на те, що подальший розвиток подій і витіснення людини з виробництва поставить проблеми зайнятості в іншу площину, доцільно було б притримуватися іншої стратегії. Раціоналізацію шляхом економії витрат, підвищення технічного рівня і скорочення зайвих робочих місць потрібно проводити у галузях, що пов'язані з виробництвом матеріальних благ і послуг. А галузі, які займаються «виробництвом людини» (освіта, наука, охорона здоров'я, культура), повинні зростати як за обсягами виробництва, так і за зайнятістю.

Раціоналізацію в цій сфері необхідно здійснювати за рахунок збільшення диференціації в оплаті праці для робітників, які мають вищі за середні, високі і видатні досягнення. При такому підході, кандидати на звільнення залишаються на робочому місці, виконують корисну, хоча і менш ефективну порівняно з іншими, роботу, одержуючи за це невисоку зарплату. Але вони не поповнюють ряди безробітних, підтримують свою кваліфікацію і статус. Це краще ніж викинути їх з суспільного розподілу праці без перспективи увійти в неї знову і з ризиками соціальної деградації (адже всі структури проводять скорочення, і ті, кого звільнили, в данному випадку були зайняті у тій сфері, яка повинна зростати). Розвиток забезпечуватиметься найбільш ефективними працівниками, які будуть отримувати суттєво більшу винагороду за працю. Найефективніші працівники повинні отримувати заробітну плату на європейському рівні. Така система оплати праці дасть змогу залучати у разі необхідності зарубіжних фахівців.

Summary

The article reviews the main trends in post-crisis development of social and labor issues. The absence of objective reasons for employers to create new innovative jobs is identified by the author as well as basic ways of overcoming negative phenomena at work.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 103-114]

Г.В. Пiнiковська

Фактори розвитку культурного середовища рiгiону

Factors of cultural development of the region's environment

Keywords: *factors of cultural development, Ukraine, regions*

Культурний розвиток суспiльства в значнiй мiрi визначається рiвнем його соцiально-економiчного потенцiалу та сформованiстю культурного середовища, а також ефективно дiючою системою управлiння. Аналiз впливу соцiально-економiчних процесiв на розвиток культурного середовища в ринкових умовах виявив як доволi негативний стан його функцiонування, а звiдси необхіднiсть невідкладних заходiв щодо змiни iснуючої ситуацiї, так i позитивнi зрушення у дiяльностi закладiв сфери культури. Отже, постає потреба у виокремленнi основних факторiв, пiд дiєю яких i вiдбулись вiдповiднi змiни у сферi культури в ринкових умовах.

З позицiй рiгiональної економiки суттєвий вклад у дослiдження територiального розвитку продуктивних сил, зокрема культури, збалансованостi господарського комплексу в цiлому зробили Е. Алаєв, О. Алимов, В. Геєць, М. Долiшнiй, С. Дорогунцов, Ф. Заставний, У. Изард, В. Кристаллер, В. Куценко, А. Льюш, М. Некрасов, В. Новiков, Ю. Саушкiн, Л. Чернюк, О. Шаблiй та iншi науковцi, зокрема¹. Саме цi працi виступають

¹ В.М. Геєць, *Соцiально значущi форми взаємодiї населення України та країн ЄС i роль iнститутiв соцiалiзацiї* / В.М. Геєць. // Економiка i прогнозування. – 2012. – №1. – С. 20-36; Н. Лапина, *Новий етап в формуваннi iнновацiонної економiки: опыт Францiї* / Н. Лапина // *Мировая экономика и международные отношения* – 2012. – №1; *Молодежные и детские общественные объединения как субъекты вторичной социализации: опыт регионального исследования* /

фундаментом розвитку регіональних досліджень щодо ролі, значення сфери культури, передумов та факторів формування її регіональних особливостей, основою дослідження сучасних проблем формування культурного середовища регіону, піднесення його інноваційно-інвестиційної привабливості, що забезпечує перетворення сфери культури у провідну сферу економічної діяльності у розвитку регіону та країни.

Метою даного дослідження є виявлення факторів регіонального розвитку культурного середовища в ринкових умовах, а також проблеми та засоби їх вирішення.

Традиційно дослідники під фактором розуміють причину, рушійну силу функціонування культурного середовища та умови, що регулюють кількісні та якісні характеристики процесу. Узагальнення та систематизація факторів впливу на розвиток культурного середовища дозволяють уточнити об'єктивні критерії територіальної організації сфери культури, зміст яких визначається необхідністю підвищення ефективності її функціонування та створення повноцінного середовища функціонування середовища життєдіяльності населення в регіонах країни. Дослідження показують, що всю сукупність факторів, які тим, або іншим чином впливають на розвиток культурного середовища, доцільно поділити на три основні групи:

- фактори, які визначають особливості функціонування сфери культури в умовах ринку;
- фактори, що формують інноваційно-інвестиційну привабливість культурного середовища регіону;
- фактори впливу внутрішнього та зовнішнього середовища на функціонування закладів культури.

Виходячи з вищевикладеного, запропоновано класифікувати основні фактори, які визначають функціонування сфери культури в умовах ринку за наступними ознаками (рис. 1).

Специфіка впливу виділених груп факторів на функціонування сфери культури України полягає у наступному.

В.Н.Гуляйхин, А.П. Галкин, Е.Н. Васильева // Социс. – 2012. – №6. – С.127-132; *Оценка конкурентоспособности регионов и управление факторами ее повышения (опыт Евросоюза на примере Латвии)* / В.В. Воронов, Э.Э. Рачко, Э.К. Бийжанова // Социс. – 2012. – №5. – С. 69-78; Л.І. Федулова, *Концептуальна модель інноваційної стратегії України* / Л.І. Федулова // Економіка і прогнозування. – 2012. – №1. – С. 87-100.

1. Економічні фактори - висвітлюють рівень і темпи розвитку регіонального господарського комплексу, зокрема сфери культури (рівень розвитку культури, обсяги виробництва послуг культури, галузеву структуру, пропорції та рівень розвитку матеріального виробництва і виробничої інфраструктури, а також сфери культури, особливості процесу надання послуг культури); рівень та структуру зайнятості в суспільному виробництві, рівень грошових доходів населення та їх диференціацію серед окремих соціальних груп; обсяги та структуру товарної пропозиції, досягнутий рівень споживання товарів та послуг, структуру індивідуального споживчого бюджету.



Рис. 1. Класифікація факторів впливу на функціонування сфери культури України

2. Соціальні фактори - відображають соціальну структуру, освітній рівень, рівень культурного життя, національні традиції, особливості побуту та споживчі звички, а також обсяги фонду вільного часу населення і структуру його використання.

3. Демографічні фактори – включають чисельність населення, співвідношення міського та сільського населення, статеву-вікову структуру населення, загальну чисельність сімей, склад і розмір сім'ї, питому вагу працездатних осіб, рівень та структуру міграції мешканців.

4. Природно-кліматичні – характеризують географічне положення регіону, рельєф місцевості та сейсмічність території, особливості клімату, культурно-рекреаційні умови, що у сукупності можуть суттєво вплинути на перспективний розвиток культурного середовища регіону.

5. Фінансово-вартісні – відображають діючу систему оподаткування, фінансування, кредитування культурної сфери; інвестиційну та грошово-кредитну політику; форми державної підтримки господарюючих суб'єктів сфери; стабільність економічної кон'юнктури.

6. Науково-технічні – висвітлюють впровадження прогресивних техніко-технологічних процесів та досягнення науково-технічного прогресу.

7. Соціально-психологічні – відображають інтенсивність культурних і ділових зв'язків; ціннісні орієнтації особистості; загальну морально-психологічну ситуацію в суспільстві; стан системи професійної підготовки та перепідготовки кадрів для новостворених об'єктів культури; створення державою рівних соціальних умов розвитку закладів сфери незалежно від форм власності;

8. Правові – відображають державну політику структурної перебудови економіки сфери культури та пріоритетний її розвиток; правове, нормативне та інструктивне забезпечення розвитку культури, її стабільності.

В умовах ринку вплив зазначених факторів на розвиток сфери культури є неоднаковим і диференційованим залежно від функціонального призначення та можливостей майбутнього розвитку останньої. Так, на розвиток закладів культури, які покликані забезпечити найбільш рівномірні мінімально необхідні можливості для розвитку особистості суттєво впливатимуть демографічні фактори, особливо статево-вікова структура населення та особливості його розселення. Водночас майбутні перспективи закладів культури з обмеженими комерційними можливостями функціонування більшою мірою визначатимуть економічні фактори, зокрема величина внутрішнього регіонального продукту, рівень доходів

населення, а також природно-кліматичні та соціально-психологічні фактори.

Для підвищення економічної ефективності діяльності сфери культури потрібно більш повно використовувати ресурси кожного регіону, а кожен заклад культури повинен мобілізувати всі можливі резерви для підвищення своєї конкурентоздатності на регіональному ринку культурних послуг. З цією метою необхідно визначити усю сукупність факторів, що впливають на інноваційно-інвестиційну привабливість культурного середовища, яка, на наш погляд, визначається, перш за все, факторами, які її формують. Отже, можна запропонувати наступну класифікацію факторів, що впливають на інноваційно-інвестиційну привабливість культурного середовища:

- політичні – військово-політична та криміногенна ситуація в регіоні; рівень розвитку соціально-культурного середовища регіону;
- соціально-економічні – форми власності закладів культури; умови та рівень життя місцевого населення; забезпеченість кадрами; наявність та доступність основних ресурсів;
- природно-архітектурні – наявність унікальних природних ландшафтів та заповідників; наявність пам'яток архітектури, меморіальних комплексів, що мають історичну значимість; наявність унікальних витворів мистецтва;
- організаційно-економічні – урізноманітнення культурних послуг; ресурсна та технічна забезпеченість культури; рівень цін на послуги культури; умови культурного обслуговування – ресурсно-сировинних (показники наявності та доступності основних ресурсів території);
- кваліфікаційно-технологічні – кваліфікація персоналу; оснащеність сучасною технікою, обладнанням; нові інноваційні технології;
- фінансові – обсяг податкової бази та рентабельність суб'єктів господарювання підприємств; наявність вільних ресурсів, їх ціна та доступність, ємність ринка та ін.;
- інфраструктурні – економіко-географічне положення території, наявність та доступність ключових елементів інфраструктури: порти, складське господарство, вузли та швидкість зв'язку;

- інституційні – ступінь розвитку провідних інститутів ринкової економіки;
- інноваційні – рівень впровадження досягнень науково-технічного прогресу на території;
- споживчі – сукупна купівельна спроможність населення.

Отже, кожна група містить первинні фактори, дослідження яких надасть можливість оцінити рівень розвитку культурного середовища регіону та його привабливості, а також найповніше та ефективніше використовувати зазначені фактори для забезпечення конкурентоздатності на ринку культурних послуг.

Серед факторів, що впливатимуть на вдосконалення системи управління сферою культури та створення передумов для стійкого культурного розвитку регіону, можна виділити:

- розвиток законодавчої бази;
- раціональне використання соціальних і культурних ресурсів;
- розвиток системи інформаційного забезпечення управління;
- впровадження програмно-цільового підходу в вирішенні пріоритетних задач;
- визначення компетенції структурних органів управління виконавчої влади, що виключить їх дублювання;
- інноваційний зміст кадрової політики органів управління у сфері культури.

Відзначимо, що потреба в бюджетному фінансуванні сфери культури зумовлена тим, що діяльність в ній вимагає певної стабільності фінансового забезпечення з огляду на її довготривалий характер за невизначеності результатів. Окрім того, бюджетне фінансування також допомагає задовольняти потреби сфери у висококваліфікованих фахівцях на відміну від недержавних секторів. На жаль, сьогодні основні проблеми розвитку культури саме пов'язані з формуванням залишкового принципу виділення коштів на потреби сфери.

За 2000-2011 рр. грошові надходження із бюджету на потреби функціонування сфери культури зросли майже в десять разів (на

5981,5 млн. грн.), проте в структурі видатків це лише 1,6%². Отже, у зв'язку з обмеженням самостійності у діяльності закладів культури, із введенням у дію Бюджетного кодексу особливо актуальною постає вироблення об'єктивного підходу до виділення бюджетних коштів відповідним закладам на їх поточну діяльність. Розраховувати на значне зростання бюджетних видатків у сферу культури, зокрема розробку нормативів і нормування затрат на утримання і розвиток закладів культури, можливо лише за умови стабілізації та зростання бюджетних доходів.

Відмітимо, що підґрунтям ефективного функціонування сфери культури є законодавча база, яка повинна бути побудована з урахуванням усіх факторів, які впливають на розвиток її мережі, стан ринку праці, обсяги надання відповідних послуг. Проте майже все законодавче забезпечення функціонування закладів культури ухвалено в період командно-адміністративної системи, і, на жаль, не може враховувати реалії сьогодення.

Так, основним законодавчим актом, який до грудня 2010 р. регулював правові відносини у сфері культури, залишались ухвалені Верховною Радою 19 лютого 1992 року "Основи Законодавства України про культуру". На жаль, в цілому документ був переважно декларативним і не завжди сприяв таким своїм засадчим завданням як соціальному захистові працівників культури, створенню матеріальних і фінансових умов розвитку культури тощо. Це відбувалось за умов невідповідності правової і нормативної бази сучасним вимогам суспільства. На наш погляд, прийняття 14 грудня 2010 року нового Закону України "Про культуру" № 2778-VI є позитивним моментом у перегляді усіх законодавчих актів, що регулюють функціонування сфери культури та прийнятті відповідних нових нормативно-правових документів, які б визначали основні принципи та специфіку створення, функціонування, фінансування закладів культури усіх типів і форм власності та напрямків їх діяльності.

Для збереження існуючої мережі, припинення негативних процесів у сфері культури, особливо в сільській місцевості, були затверджені нормативи забезпечення населення бібліотеками та клубними закладами (Постанови Кабінету Міністрів від 30 травня 1997 р. № 510 "Про мінімальні

² *Заклади культури, мистецтв, фізкультури та спорту України у 2011 році: стат. бюл. - К.: Держкомстат України, 2012, с. 8.*

соціальні нормативи забезпечення населення публічними бібліотеками” та від 12 листопада 1998 р. № 1775 “Про нормативи забезпечення населення клубними закладами”). Наказом Міністерства культури України від 08 серпня 1997 р. № 423 затверджено нормативи мінімальної кількості міських і сільських кіновидовищних закладів. Постановою Кабінету Міністрів України від 29 листопада 2000 р. № 1776 затверджено перелік музеїв, що перебувають у віданні підприємств, закладів та організацій, де зберігаються музейні колекції та музейні предмети, що є державною власністю і належать до державної частини Музейного фонду України.

Однак зазначені вище нормативи не беруться до уваги при формуванні місцевих бюджетів. Розв’язання цієї проблеми можливе лише за умови обов’язкового врахування зазначених документів при розробці місцевих програм економічного та соціального розвитку державних соціальних стандартів і нормативів.

Для того, щоб законодавство стало дійсно ефективним інструментом досягнення політичних цілей у сфері культури, необхідне чітке визначення тих цілей, яких суспільство прагне досягти в середньостроковій і довгостроковій перспективах. Насамперед слід розробити нову концепцію культурної політики України на даному етапі соціально-економічного розвитку. Розробка цієї концепції має спиратися на широкий масив аналітичних даних, що, в свою чергу, вимагатиме вдосконалення існуючих статистичних та економічних даних, які в окремих випадках неадекватно відображають реальне становище, та доповнення їх іншими показниками якісного плану, показниками соціального розвитку, соціологічними даними тощо, що дозволить сформувати картину потреб і попиту населення на культурні продукти, а також спрогнозувати, який вплив може мати та чи інша культурна діяльність на розвиток суспільства в цілому чи місцевої громади, зокрема. Деталізація механізмів реалізації культурної політики має бути здійснена в окремих галузевих законах, шляхом внесення змін, поправок та доповнень до вже існуючих законів та ухвалення нових законодавчих актів, що сприятимуть ефективному досягненню визначених цілей.

Потрібно також відмітити, що заклади культури укомплектовані в основному працівниками, які, на жаль, не мають фахової освіти і відповідної

кваліфікації. Це пояснюється тим, що випускники середніх і вищих учбових закладів культури часто змінюють обрану спеціальність із-за низької оплати праці в закладах культури. Сучасні умови розвитку економіки вимагають від працівників сфери культури знання кон'юнктури ринку, гнучкості і швидкого реагування на його зміни (коливання попиту, зміну цін, конкуренцію). У ринкових умовах заклади культури самостійно розв'язують питання, пов'язані з комерційною діяльністю, включаючи планування, матеріально-технічне забезпечення, ціноутворення і збут продукції. Це стосується і тих закладів культури, основою діяльності яких є створення духовного, інтелектуального продукту – вистав, концертів, шоу-програм, а також надання послуг населенню через засоби реклами.

Однак власна діяльність не завжди є джерелом значних прибутків закладів культури, тому що іноді вона може взагалі не приносити грошей при наданні послуг культури по заниженим цінам. Прикладом підприємницької діяльності закладів культури є масові та універсальні бібліотеки, де тільки додаткові послуги (ксерокопіювання, використання деяких технічних засобів інформації та ін.) виконуються за плату. На жаль, ця частка послуг в прибутках масових та універсальних бібліотек, як правило, незначна.

Важливо відмітити, що не тільки і не стільки прибуток в багатьох випадках є ціллю підприємницької діяльності в культурі, але й нарощування доходу з різних джерел для досягнення соціального ефекту. Для культури, на наш погляд, таке твердження щодо підприємницької діяльності є можливим.

Активніше всього в закладах культури займаються таким видом підприємницької діяльності, як здача в оренду власних приміщень для цілей, не пов'язаних з культурними задачами. Однак оренда приміщень комерційними структурами іноді може негативно впливати на імідж закладів культури. Задача керівництва полягає не тільки у не допущенні цього, але й у взаємодії зі своїми орендаторами, з їх клієнтами як з потенційними споживачами послуг культури і партнерами закладу.

Для вирішення проблем структурного реформування сфери культури, її модернізації та виведення на належний рівень розвитку, потрібне залучення як вітчизняних так і міжнародних інвестицій, створення

сприятливого клімату для підприємництва. Так, питання заохочення приватного бізнесу до співробітництва із закладами культури розглядаються на міжнародному рівні, зокрема в резолюціях Європейського парламенту, як важливий фактор, що супроводжує економічну і політичну інтеграцію. У 1991 р. було створено Європейський комітет, метою якого є зближення економіки і культури, сприяння спонсорській діяльності та посилення державної підтримки культури в європейських державах.

Важливою тенденцією розвитку сфери культури в умовах постіндустріалізації є ускладнення її внутрішньої структури. Істотним моментом, з погляду економіки, є той факт, що ринкова економіка залучає значну кількість товарів і послуг культурного призначення і сприяє створенню нових. При цьому змінюється структура сфери культури, з'являються нові види діяльності й нові сфери.

На сучасному етапі розвитку дозвіллева діяльність нараховує значну кількість різноманітних дозвілевих занять і захоплень. Однак на диференціацію попиту вплинуло насичення домашнього дозвілля культурно-побутовими предметами (кабельне телебачення, відеотехніка, звукозаписуюча й звуковідтворююча апаратури, широкий спектр преси й книг, розвиток туризму, у тому числі й міжнародного та ін.), що сприяло розширенню кругозору, росту освітнього й культурного рівня населення.

Останнім часом відбувається значне насичення культурного ринку продуктами, так званої, масової культури і її превалювання над традиційними формами. Активне залучення духовного виробництва в економічні процеси ринкового типу в ХХ столітті перетворило його в сферу індустрії розваг, підкорило маркетинговим та організаційно-управлінським принципам масового виробництва матеріальних благ. У результаті відбулось формування сектора "масової культури". На протигагу їй сформувався сектор "елітарної культури", орієнтованої на попит категорії населення, яке, за ознаками доходу й соціального статусу, відрізняється від інших громадян країни. Із ростом матеріального добробуту працівників, основної маси споживачів, відбувалось піднесення їх потреб. Отже, усередині сфери виробництва культурних благ став формуватися в 60-ті роки минулого століття проміжний сектор, що вбирав в себе, з одного боку, зразки масової культури (наприклад, рок-опера й детективи), з іншого боку

– популяризовані зразки елітарної культури (концерти на стадіонах). М. Ашин та А. Мідлер пропонують називати цей сектор “поп-культурою”.

Розвиток структури сфери культури останніми роками відбувається в напрямку її ускладнення, появи все нових елементів, що об’єктивно обумовлює необхідність різноманіття джерел фінансування сфери культури.

Відмітимо, що роль і місце сфери культури в економіці визначається залежно від політичної, соціальної спрямованості держави. “Там, де існують протиріччя між промисловими потребами та естетичними вимогами, саме держава повинна стати на захист останніх. ...Тільки держава може відгородити радіослухачів і телеглядачів від строкатого несмаку або дати їм можливість слухати інші передачі, вільні від цього пороку. ...Роль держави стосовно сфери художньої діяльності не вичерпується одним захистом: вона не тільки обгороджує, але й затверджує”³.

Потрібно розділяти об’єкти культури, здатні працювати на комерційній основі, не приносячи збитку суспільству, і об’єкти, неконтрольована комерційна діяльність яких може принести непоправний збиток (діяльність в області пам’яток і архітектури, народних промислів, заповідників). Отже, зростає роль культурної політики держави, специфіка якої полягає в тому, що культура є не тільки об’єктом, але й суб’єктом цієї політики, насамперед тому, що є саморозвиваючою й саморегулюючою системою, а також тому, що яким би не був суб’єкт прийняття рішень у сфері культурної політики, він знаходиться під впливом певної культури, є її продуктом.

На жаль, сьогодні не створено єдиного інституційного простору правового управління інвестиційною діяльністю у сфері культури, особливо на регіональному рівні. Нормативно-правовій базі по регулюванню інвестиційною діяльністю не вистачає системності.

Залучення інвестицій, особливо іноземних, є найважливішим компонентом довгострокового розвитку сфери культури. Стратегія залучення інвестицій в дану сферу повинна базуватись на наданні різних

³ В.І. Куценко, *Соціальна сфера: реальність і контури майбутнього (питання теорії і практики): [монографія]* / В.І. Куценко; под. ред. Б.М.Данилишина. – Ніжин: ТОВ "Видавництво" Аспект-Поліграф", 2008, с. 406-407.

пільг з боку держави чи різного роду гарантій, на законодавчому забезпеченні інвестиційної діяльності. Основна проблема у даній сфері – постійні і непередбачені зміни законодавчих та підзаконних актів, відсутність системи стимулювання іноземних інвесторів.

Слабкі інвестиційні позиції окремих регіонів не дають змогу розширювати виробництво, розбудовувати господарський комплекс території, відповідно не розвивається і сфера культури. Тому важливими є розробка та реалізація цільової програми розвитку сфери культури областей країни, вдосконалення системи оподаткування, амортизаційної та кредитної політики, поліпшення спонсорсько-меценатських внесків та авторської діяльності, поширення практики пільгової оренди приміщень, обладнання і транспорту для соціально-значущих об'єктів культури всіх форм власності, спрямованих на активізацію інвестиційної діяльності.

Доцільно доповнити існуючу систему прогнозування економічного і соціально-культурного розвитку країни інвестиційним блоком, що дозволить виявити обсяги та джерела інвестицій, узгодити між собою інтереси держави, регіонів та інвесторів, пов'язати у єдину систему програми державного та регіонального соціально-культурного розвитку, підвищити ефективність системи прогнозування.

Управління інвестиційною діяльністю залишається стратегічним напрямком політики регіонального розвитку. Держава в цьому процесі відіграватиме роль координуючого та направляючого центру, запобігаючи економічній відокремленості регіонів. За таких умов регіональний і державний потенціал сфери культури отримає необхідні інвестиційні нагромадження для економічного оновлення та зростання.

Можна зазначити, що виявлені та систематизовані фактори розвитку культурного середовища регіону визначають кількісні та якісні характеристики видів господарської діяльності сфери культури, впливають на її обсяги і напрями, визначення соціально-культурних пріоритетів, є конкретним інструментом вирішення завдань соціально-економічних територій. Об'єктивна і всебічна оцінка дії факторів у кожному регіоні дає змогу виявити та охарактеризувати специфіку функціонування його економічної системи.

Summary

Cultural development of society to a large extent determines the level of socio-economic development. The author distinguishes three groups of factors relevant to its development.

PROSOPON

№ 2 / 2012

[s. 117-126]

Ірина Новак

Якість трудового життя: соціологічний вимір соціальних змін

The quality of work: a sociological dimension of social change

Keywords: *quality, work, sociological dimension, social change*

Якість трудового життя є найбільш важливою складовою якості життя людини, соціологічною категорією, що здійснює істотний вплив на соціалізацію людини безпосередньо в процесі праці. Використання соціологічних даних дозволяє досліджувати якість трудового життя в Україні як інтегральне поняття, що всебічно характеризує рівень і ступінь добробуту, соціального та духовного розвитку людини, а також аналізувати якість трудового життя на основі оцінок респондентів за окремими його складовими, такими як зайнятість, матеріальний статус сім'ї, освіта, здоров'я, відпочинок та екологічна ситуація, умови проживання та ін.

Упродовж останніх двадцяти років Інститутом соціології НАН України щорічно проводяться моніторингові опитування населення України за репрезентативною для країни вибірковою сукупністю, що становить не менш як 1800 осіб, старших 18 років¹, результати яких дозволяють зробити висновок, що в 2012 р. середні оцінки соціальних змін за усіма

¹ *Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг: У 2-х томах. Т.1. Аналітичні матеріали / За ред. д. ек.н. В.Ворони, д.соц.н. М.Шульги. - К.: Інститут соціології НАН України, 2011. - 576 с. Українське суспільство. Двадцять років незалежності. Соціологічний моніторинг: У 2-х томах. Том 2 . Таблиці і графіки / За ред. д. філос.н. Є.Головахи, д.соц.н. М.Шульги. - К.: Інститут соціології НАН України, 2011. - 480 с.*

досліджуваними складовими якості трудового життя були вищими від рівня 1994 р., однак стабільне зростання оцінок спостерігалось у період 1994-2005 рр., тоді як після 2005 р. відбувається їх зниження за всіма компонентами (табл. 1).

Слід зазначити, що максимальна оцінка в 3 бали за п'ятибальною шкалою була досягнута лише у 2005 р. за складовою «можливість брати участь у культурному житті», решта оцінок залишалась нижчою за 3 бали протягом усіх вісімнадцяти років. Гарантії зайнятості та забезпечення роботою і матеріальні умови сімей респондентів є тими компонентами якості трудового життя, на які найбільш помітно вплинула фінансово-економічна криза – у 2010 р. по відношенню до 2008 р. зниження оцінок за ними склало 0,4 бали, тоді як за іншими складовими - від 0 до 0,2 бали.

Табл. 1. Динаміка соціальних змін за окремими складовими якості трудового життя² у 1994-2012 рр., бали

Складові якості трудового життя	1994	1996	1998	2000	2002	2004	2005	2006	2008	2010	2012
Гарантії зайнятості	1,6	1,8	1,6	1,7	2,1	2,5	2,7	2,6	2,6	2,2	2,3
Матеріальні умови	1,8	1,9	1,8	1,9	2,4	2,6	2,8	2,6	2,6	2,2	2,4
Екологічна ситуація	1,6	1,8	1,9	2,1	2,2	2,5	2,6	2,5	2,4	2,4	2,5
Медичне обслуговування	1,7	1,9	1,8	1,9	2,3	2,5	2,7	2,6	2,6	2,4	2,4
Відпочинок під час відпустки	1,9	2,0	1,9	2,1	2,4	2,6	2,8	2,7	2,7	2,6	2,6
Відпочинок після роботи	2,2	2,3	2,2	2,4	2,5	2,8	2,9	2,8	2,8	2,7	2,7
Умови виховання дітей	2,2	2,4	2,2	2,5	2,7	2,9	2,9	2,9	2,9	2,8	2,8
Участь у культурному житті	2,4	2,6	2,4	2,5	2,7	2,9	3,0	2,9	2,8	2,8	2,8

У період 1994-2000 рр. понад 70% респондентів вважали, що гарантії зайнятості та забезпечення роботою тією чи іншою мірою погіршувались. У

² За останні 12 місяців, середній бал за п'ятибальною шкалою.

2002 р. ця частка скоротилась до 54% і до 2004 р. вона зменшилась двократно до рівня 2002 р., після чого почала знову збільшуватись і під впливом кризи у 2010 р. половина опитаних вказали, що гарантії зайнятості погіршились. Частка тих, хто вважав гарантії зайнятості незмінними, у 2002 р. у порівнянні з 2000 р., зросла в 1,8 рази, а до 2005 р. вона збільшилась ще в 1,6 рази по відношенню до 2002 р., після чого до 2012 р. зменшилась в 1,3 рази. Максимальна частка тих, хто вважав, що гарантії зайнятості поліпшувались, була зафіксована у 2004 р. і становила 9,2%, під впливом кризи у 2012 р. вона скоротилась втричі від цього рівня.

Впродовж вісімнадцяти років частка респондентів, які вважали, що матеріальні умови їхніх сімей тією чи іншою мірою погіршились, зменшилась у півтора рази. Водночас, під впливом кризи у 2010 р. порівняно з 2008 р. показник збільшився практично в півтора рази. Частка опитаних, які відзначали певне покращення матеріальних умов, у період 1994-2005 рр. збільшилась у 2,8 рази і досягла майже 20%, після чого її динаміка стала негативною і була підсилена впливом кризи – у 2010 р. порівняно з 2008 р. зменшення становило 2,5 рази, а в 2012 р. показник практично повернувся на рівень 1994-1996 рр. Частка респондентів, які не помітили зміни у власних матеріальних умовах, у період 1994-2005 рр. збільшилась у 2,8 рази до майже 50%, після чого в 2006-2012 рр. незначно зменшилась – на 3,8 в.п.

Позитивний характер змін екологічної ситуації та стану довкілля в 1994-2012 рр. відзначали лише 2-5% опитаних. Частка тих, хто вважає екологічну ситуацію незмінною, за цей період збільшилась в 3,7 рази, а частка респондентів, які зауважують погіршення стану довкілля – зменшилась удвічі.

Хоча загальна динаміка оцінок змін у медичному обслуговуванні є позитивною, однак стійкі зміни на краще опитані констатували в своїх оцінках лише в період 1994-2005 рр., після чого вони почали зміщуватися в бік негативних. Так, протягом 1994-2012 рр. частка респондентів, які вважали, що медичне обслуговування певною мірою погіршується зменшилась в 1,8 рази, однак в 1994-2005 рр. це скорочення було трикратним, після чого до 2012 р. спостерігалось зростання в 1,6 рази. Аналогічною є ситуація щодо частки опитаних, які вказували на незмінність умов медичного обслуговування – загальне зростання в 2,7 рази складається

з двох етапів: збільшення в 1994-2005 рр. у 3,4 рази та зменшення у 2006-2012 рр. в 1,3 рази. Частка респондентів, які оцінювали умови медичного обслуговування як такі, що певною мірою покращуються, у 1994 р. становила 1,5% і сягала близько 5% у 2005-2008 рр., після чого зменшилась до 3,3%.

У 1994 р. двоє з трьох опитаних вважали негативними зміни в умовах відпочинку під час відпустки, тоді як 2012 р. негативні оцінки дала лише третина респондентів. Частка тих, хто вважав незмінними умови відпочинку під час відпустки, упродовж 1994-2005 рр. збільшилась у 2,7 рази, після чого до 2012 р. зменшилась в 1,2 рази, відтак, загальне зростання показника склало 2,3 рази. Частка опитаних, які відзначали поліпшення умов відпочинку під час відпустки, у досліджуваному періоді змінювалась в інтервалі від мінімального значення 2,0% у 1998 р. до максимального – 8,1% у 2008 р.

За даними 1994 р., половина респондентів вважали, що умови їхнього відпочинку та дозвілля після роботи певною мірою погіршились, а в 2012 р. так думали лише близько чверті опитаних, однак мінімальна кількість оцінок була зафіксована у 2005 р. (15,1%), після чого частка негативних оцінок почала збільшуватись. Аналогічна тенденція є характерною і для двох інших груп оцінок. Зокрема, якщо в 1994 р. незмінними вважали умови відпочинку після роботи 41,8% респондентів, то в 2005 р. – три чверті, а в 2012 р. – 68,1% опитаних. Частка тих, хто вважав, що умови відпочинку після роботи поліпшувались, збільшилась втричі за період 1994-2006 рр. і максимально дорівнювала 9,5%, після чого до 2012 р. зменшилась вдвічі.

Умови виховання дітей у 1994 р. залишались незмінними на думку 37,4% респондентів, а до 2005 р. так вважали уже троє з чотирьох опитаних, після чого частка таких оцінок трохи зменшилась – до 71,1% у 2012 р., відтак загальне збільшення у 2012 р. до рівня 1994 р. склало 1,9 рази. Загалом позитивні оцінки щодо змін в умовах виховання дітей у 1994 р. поставили 4,2% респондентів, а до 2005 р. ця частка збільшилась втричі, після чого до 2012 р. вона зменшувалась так, що у 2012 рр. порівняно з 1994 р. було зафіксовано її двократне зростання. В 1994 р. близько половини опитаних вважали, що умови виховання дітей погіршувались, до 2005 р. ця частка скоротилась в чотири рази, після чого до 2012 р. вона збільшилась в 1,6 рази, відтак, загальне зменшення у 1994-2012 рр. склало 2,6 рази.

У 1994 р. трохи більше 40% респондентів вважали, що можливості брати участь у культурному житті певною мірою погіршилися та залишилися незмінними, тоді як 8,5% опитаних вказали, що вони тією чи іншою мірою покращилися. Динаміка показників у перших двох групах респондентів у 1994-2012 рр. була протилежною. До 2005 р. частка опитаних, які давали негативні оцінки, зменшилась у 3,7 рази, після чого до 2012 р. вона збільшилась удвічі так, що загальне зменшення склало 1,8 рази. Натомість, частка респондентів, які вважали умови участі у культурному житті незмінними, у 1994-2005 рр. збільшилась в 1,7 рази, після чого до 2012 р. зменшилась на 8,8%, внаслідок чого відбулося загальне її збільшення в 1,6 рази. Частка опитаних, які відзначали певне покращення умов участі у культурному житті, стабільно зростала до 2008 р., коли вона досягла 12%, після чого у 2010 р. показник повернувся на рівень 1994 р. і 2012 р. зменшився до 6,1% так, що відбулося його загальне зменшення в 1,4 рази до рівня 1994 р.

За період 1996-2000 рр. частка респондентів, які вважали, що їм не вистачає підходящої роботи, збільшилась з 45,2% до 56%, після чого до 2008 р. вона зменшилась у півтора рази у порівнянні з 2000 р. В свою чергу, частка тих, кому вистачало підходящої роботи у 2008 р. становила близько однієї третини і збільшилась в 1,4 рази до рівня 1996 р. Внаслідок фінансово-економічної кризи у 2010 р. частка опитаних, яким не вистачало підходящої роботи, збільшилась на 9,5 відсоткових пункти, а частка тих, кому її вистачало – зменшилась на 7,4 відсоткових пункти.

У 1998-2000 рр. майже 56% опитаних вважали, що їм не вистачає можливостей мати додатковий заробіток, після чого до 2008 р. ця частка зменшилась в 1,4 рази. Частка тих респондентів, яким вистачало наявних можливостей щодо додаткового заробітку впродовж 1998-2005 рр. збільшилась у 4 рази до 37,5% після чого почала зменшуватися. У 2008-2012 рр. частка опитаних, яким не вистачало можливостей мати додатковий заробіток, збільшилась на 10,1 відсоткових пункти, а частка тих, хто відзначав їх наявність, зменшилась у півтора рази.

У 1996 р. близько 40% респондентів констатували нестачу можливостей працювати з повною віддачею, кожен четвертий з опитаних вважав, що таких можливостей у нього достатньо і ще чверть респондентів не могла

визначитись щодо відповіді на дане питання. До 2008 р. відбулося зменшення в 1,4 рази частки тих, кому не вистачало можливостей працювати з повною віддачею і збільшення в півтора рази частки опитаних, які визначало ці можливості як достатні. Під впливом кризи ця динаміка змінилась на протилежну, внаслідок чого до 2012 р. відбулося збільшення частки оцінок у першій групі на 7,8 відсоткових пункти та зменшення у другій групі на 10,6 відсоткових пункти.

Якщо у 1998 р. 60,6% респондентів відзначали недостатність можливостей купувати найнеобхідніші продукти, а тих, кому вистачало таких можливостей була лише п'ята частина, то до 2008 р. кількість оцінок у першій групі зменшилась практично вдвічі, а в другій – збільшилась у 2,4 рази. Однак у 2012 р. відбулося зменшення як частки тих, кому не вистачало можливостей купувати найбільш необхідні продукти (на 0,6 відсоткових пункти), так і частки тих, хто мав достатньо таких можливостей (на 3,0 відсоткових пункти).

Недостатність можливостей харчуватися за власним смаком у 1996 р. відзначали понад 70% опитаних. Хоча впродовж чотирнадцяти років ця частка зменшилась в 1,4 рази, а частка тих, кому відповідних можливостей вистачало збільшилась удвічі до майже чверті респондентів, у 2012 р. практично половині опитаних все ще не вистачало можливостей харчуватися за власним смаком і під впливом кризи у порівнянні з 2008 р. ця частка збільшилась на 3 відсоткових пункти.

Протягом 1996-2008 рр. частка респондентів, яким не вистачало необхідного одягу зменшилась удвічі, але під впливом кризи відбулося її збільшення на 3 відсоткових пункти. Натомість, частка тих, кому не бракувало необхідного одягу, за дванадцять років збільшилась в 1,7 рази, а під впливом кризи зменшилась на 7,3 відсоткових пункти. Внаслідок цього, в 2012 р. не відчувала нестачі необхідного одягу половина опитаних, а кожен четвертий вказав на його недостатність.

В 1996 р. приблизно по одній третині опитаних відзначили достатність та нестачу в них необхідних меблів. До 2012 р. динаміка оцінок у цих групах була протилежною – в 1,3 рази стало більше тих, кому вистачає необхідних меблів, і в 1,2 рази менше респондентів, яким необхідних меблів бракує. Частка респондентів, яким не вистачає якісного житла, в період 1996-2012

рр. збільшилась на 4,1 відсоткових пункти, а тих, хто не відчував такої нестачі – зменшилась на 7,6 відсоткових пункти, внаслідок чого в 2012 р. обидві групи були практично однаковими - приблизно по 40%.

Впродовж 1996-2012 р. приблизно половині респондентів стабільно не вистачає здоров'я, а близько третини опитаних вважає, що здоров'я їм достатньо. Частка тих, кому не вистачає необхідної медичної допомоги, з 1996 р. до 2008 р. зменшилась на 10 відсоткових пункти, але в 2010-2012 рр. почала збільшуватись і практично досягла рівня 1996 р. (близько 58%), а частка респондентів, які відзначали достатність необхідної медичної допомоги, відповідно збільшилась до 2008 р. до рівня 25,4%, а потім – зменшилась на 6,9 відсоткових пункти.

В 1998-2012 р. частка респондентів, яким бракувало можливостей повноцінно проводити відпустку, зменшилась на 7,4 відсоткових пункти до 60,6%, а частка опитаних, які мали відповідні можливості, збільшилась у 2,3 рази до 14,1%. Практично половині опитаних не вистачає можливостей повноцінного дозвілля, хоча в 1996-2006 рр. зменшення частки таких відповідей склало 1,3 рази, у 2008-2012 рр. вона знову збільшилась на 3,2 відсоткових пункти. Частка тих, кому вистачало можливостей повноцінного дозвілля, у 1996-2008 рр. збільшилась в 1,8 рази до 26,3%, після чого до 2012 р. знову зменшилась на 3,2 відсоткових пункти у порівнянні з 2008 р.

У 2002 р. двоє з трьох респондентів не мали достатніх можливостей для того, щоб дати дітям повноцінну освіту. До 2008 р. ця частка зменшилась в 1,4 рази, але під впливом кризи до 2012 р. збільшилась на 7,9 відсоткових пункти. Частка тих, хто вважав себе спроможним дати дітям належну освіту, в 2002-2008 рр. збільшилась в 2,5 рази до 15,6%, але в 2010-2012 рр. зменшилась на 6,8 відсоткових пункти. Відтак, у 2012 р. 55,1% опитаних не могли забезпечити дітям повноцінної освіти, а здатні на це були лише 8,8% громадян.

В останні десять років лише від 3,0% (у 2002 р.) до 8,8% (у 2008 р.) респондентів мали необхідні заощадження для підтримання власного добробуту принаймні впродовж року, при цьому під впливом кризи у 2012 р. частка позитивних відповідей зменшилась удвічі порівняно з 2008 р. (до 4,5%). Частка тих, кому не вистачало заощаджень, у 2002-2008 р. зменшилась на 11,4 відсоткових пункти, але під впливом кризи у 2012 р. збільшилась на

5,7 відсоткових пункти, внаслідок чого у 2012 р. чотири з п'яти опитаних не мали змоги протягом року підтримувати свій життєвий рівень за рахунок наявних заощаджень.

У 2012 р. близько 80% опитаних найбільше боялися зростання цін і безробіття, а близько 65% - не виплати зарплат і пенсій. Більше, ніж два десятиліття тому, люди бояться зупинки підприємств (в 2,7 рази), холоду в квартирі (в 1,4 рази), безробіття (в 1,3 рази) та зростання цін (в 1,2 рази). Незначно змінились частки тих, хто боїться не виплати зарплат і пенсій (біля 65%), та напливу біженців, переселенців і приїжджиків (близько 10%). Менше, ніж в 1992 р. респонденти бояться голоду (в 1,3 рази) та зараження загрозливими для життя інфекціями (туберкульоз, СНІД) (в 1,2 рази). Криза найбільш помітно вплинула на побоювання людей щодо зростання цін - у 2008 р. показник збільшився на 5,2 відсоткових пункти у порівнянні з 2006 р., безробіття та зупинки підприємств - у 2010 р. відповідні показники були в 1,4 рази більшими від рівня 2008 р.

Близько 70% опитаних не вистачає впевненості у власному майбутньому, при цьому якщо в 2002-2010 рр. частка таких оцінок зменшилась на 8,9 відсоткових пункти, то в 2012 р. вона знову практично дорівнювала показнику 2002 р. і становила 72,3%. Частка впевнених у власному майбутньому в 2002-2008 рр. зросла удвічі з 6,7% до 12,8%, однак під впливом кризи у 2012 р. знову повернулась на рівень 2002 р.

Основним почуттям, що переважає у респондентів, коли вони думають про власне майбутнє є надія - понад 50% відповідей (рис. 1). Приблизно по одній третині опитаних відчувають тривогу й оптимізм. У порівнянні з 2010 р., у 2012 р. зменшились частки опитаних, які відчувають надію, інтерес, впевненість та задоволення і збільшилися - частки респондентів, які відчувають тривогу, розгубленість, страх, безвихідь, песимізм та байдужість.

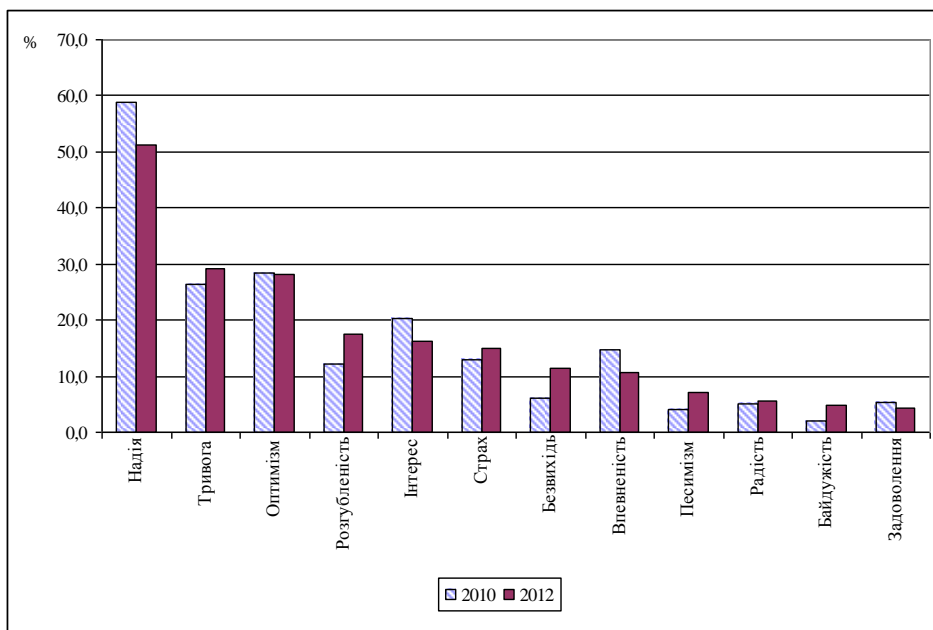
В останні двадцять років мінімальний бал задоволення опитаних власним життям у цілому становив 2,1 бали за п'ятибальною шкалою у 1998 р., а максимальний - 2,9 бали у 2008-2010 рр. Частка тих, хто тією чи іншою мірою не задоволений власним життям, у 1992 р. становила 46% і до 1996 р. збільшилась в півтора рази, після чого в 1998-2010 рр. зменшилась в 1,8 рази, а в 2012 р. становила 42,7%, що свідчить про незначні зміни ситуації загалом за двадцять років. Частка задоволених своїм життям серед опитаних мала

подібну динаміку – в 1992-1998 рр. вона зменшилась з 24,7 до 13,5%, у 2000-2008 рр. – збільшилась в 2,7 рази, а під впливом кризи у 2012 р. зменшилась на 5,5 відсоткових пункти у порівнянні з 2008 р. до 30,6%.

Рис. 1. Почуття респондентів щодо власного майбутнього, 2010-2012 рр.

Висновки

Впродовж двадцяти років незалежності України середні оцінки



соціальних змін за усіма досліджуваними складовими якості трудового життя (зайнятість, матеріальні умови, екологічна ситуація, медичне обслуговування, відпочинок, участь у культурному житті та умови виховання дітей) не перевищують трьох балів за п'ятибальною шкалою.

За оцінками 2012 р., підходящої роботи не вистачало 48,6% опитаних, можливості додаткового заробітку та харчування відповідно до власних смаків – приблизно половині респондентів, а можливості купувати найнеобхідніші продукти – 31,8% опитаних. Необхідний одяг мають 50,3%, необхідні меблі – 42,9%, а якісне житло – 39,1% респондентів. Здоров'я вистачає лише третині опитаних, необхідної медичної допомоги – 18,5%,

можливостей для повноцінного дозвілля – 23,1%, а повноцінної відпустки – 14,1%. Повноцінну освіту власним дітям не можуть забезпечити 55% батьків, а 80% респондентів не мають достатніх заощаджень для підтримання власного добробуту принаймні впродовж року.

Інтегральний індекс соціального самопочуття респондентів, діапазон шкали якого становить від 20 до 60 балів, у 1996-2010 рр. знаходився у діапазоні від 33,7 (у 1998 р.) до 39,4 балів (у 2008 р.) і не перевищував середнього значення (40 балів), що визначає умовний нуль, нижче якого перебувають показники негативного рівня задоволення потреб. За таких умов максимальний бал задоволення респондентів своїм життям впродовж двадцяти років практично не змінився 2,7 бали за п'ятибальною шкалою у 1992 р. та 2,8 бали – у 2012 р.

Отримані оцінки дозволяють зробити висновок щодо низької якості трудового життя в Україні та є аргументом для обґрунтування невідкладних заходів державної політики, передусім, у сфері зайнятості, доходів населення, розвитку сфери послуг і соціальної інфраструктури.

Summary

The author, on the basis of the results of the study, assesses the quality of working conditions in Ukraine. This is an argument for social policy to increase their efforts in the area of employment, income, population, development of services and social infrastructure.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 127-134]

П.Б. Левін

Методологічні й методичні підходи до кількісної оцінки соціальної справедливості

Methodological and methodical approach to the quantification of social justice

Keywords: *quantification of social justice, methodological and methodical approach*

Соціально-економічна державна політика покликана забезпечити досягнення справедливості як загальнонаціональної мети. Очевидно, що успішно вирішувати цю проблему, не маючи показників її оцінки, не можливо. У наукових публікаціях недостатньо відображена і проблематика виміру справедливості при оцінці державної політики сталого розвитку. Аналіз наукових робіт з економіки і соціальних питань та місця справедливості в суспільних відносинах свідчить, що спеціалісти практично не торкаються показників рівня справедливості при реалізації політики сталого розвитку. Складність причинно-наслідкового зв'язку між справедливістю і сталістю обумовила переважно суб'єктивний підхід до інтерпретації взаємозв'язку цих процесів.

Для розуміння того, що відбувається з рівністю можливостей і доступу населення до соціально важливих благ, передбачається використати багатомірний підхід, який спирається на вивчення соціальних параметрів даної проблеми. Його перевага полягає в тому, що враховується роль людського фактору як детермінанти удосконалення соціальних інститутів і впливу на процеси сталого розвитку. Пропозиція по виміру рівності

спрямована на оцінку соціального благополуччя, якості життя, зниження рівня соціальної напруги і поляризації інтересів соціальних груп. Виявлення суспільно-політичних переваг в окремих соціальних групах і в суспільстві в цілому сприятиме формуванню справедливої соціальної політики в країні для досягнення сталого розвитку.

Вимір соціальної справедливості здійснюється за методом опитування щодо рівня задоволення потреб населення, які перебувають у різних соціально-територіальних спільнотах. Такий підхід у практичному плані дозволяє озброїти дослідників інформацією щодо стану суспільного усвідомлення рівня справедливості й необхідності прийняття управлінських рішень. Проте суто опитувальний метод не дозволяє прогнозувати рівень соціальної справедливості, а отже, оперативно реагувати на регулювання її рівня. У зв'язку з цим необхідно доповнювати методику додатковим дослідницьким інструментарієм. Зокрема, статистичними даними, диференціювати соціальну справедливість за рівнями прояву від помірної до критичної для побудови порядкових шкал показників потреб за рівнями, значимістю і ступенем задоволеності, інтерпретації їх під кутом зору реалізації стратегії сталого розвитку.

Запропонований метод аналізу соціальної справедливості дозволяє уникнути недоліків, які притаманні або опитувальним, або статистичним методам її оцінки. В якості основних якісних факторів оцінки справедливості виокремлюються такі, які потім можливо інтерпретувати через статистичні показники і на підставі цього розробити прогностичну модель значень соціальної справедливості з урахуванням її регіональної специфіки. Узагальнюючи підходи, що пропонуються в науковій літературі з приводу виміру якісних соціальних процесів, пропонується метод оцінки соціальної справедливості, який наведено нижче.

Методичні рекомендації по оцінці соціальної справедливості полягають у наступному¹. Для збору емпіричних даних використовуються два

¹ Г.В. Баранова, В.А. Фролов, *Разработка методики оценки уровня протестного потенциала населения в регионах РФ и краткосрочного прогнозирования протестной активности // Разработка методик и программных средств анализа и прогнозирования протестного потенциала населения в регионах РФ и его протестной активности (шифр Мониторинг-ПА): научно-исследовательская работа. Орел: НИЦ ФСО России, 2009; А. Кваша, *Социально-демографические проблемы роста социальной напряженности // Вестник статистики. 1992. № 1;**

інструменти: шкала важливості, призначення якої полягає у виявленні ступеня значимості для респондентів кожного з факторів, що значно впливають на соціальну справедливість в досліджуваному регіоні, та шкала невдоволеності, що призначена для визначення рівня невдоволеності респондентів становищем справ у регіоні по запропонованим параметрам. В обох випадках порядкові шкали мають встановлені межі.

Шкала важливості визначає «вагу» факторів у підсумковому значенні показника соціальної справедливості, яке здійснюється шляхом виявлення ступеня значимості для респондентів кожного з індикаторів. При анкетуванні доцільно використовувати порядкову шкалу з інтервалом значень від 1 до 6: а) зовсім не важливо; б) практично не важливо; в) скоріше не важливо, ніж важливо; г) скоріше важливо, ніж не важливо; д) важливо; е) дуже важливо.

Шкала невдоволеності визначає рівень невдоволеності респондентів по запропонованим параметрам і є основою для оцінювання показників, що характеризують рівень соціальної справедливості: а) повністю задоволений; б) практично задоволений; в) скоріше задоволений, ніж не задоволений; г) скоріше не задоволений, ніж задоволений; д) практично не задоволений; е) повністю не задоволений.

З метою використання одержаних даних у математичних формулах для розрахунку показників соціальної справедливості і побудови прогнозів вони нормуються на інтервал [0;1].

Для шкали важливості значення відповідей респондентів відображаються на нормований інтервал [0;1] у наступний спосіб:

$$B_{ij} = \frac{\chi_{ij} - \chi_{\min}}{\chi_{\max} - \chi_{\min}},$$

де B_{ij} - показник важливості і-го параметра для j-го респондента;

Для шкали невдоволеності значення відповідей респондентів обчислюється наступним чином::

$$X_{ij} = \frac{\chi_{\max} - \chi_{ij}}{\chi_{\max} - \chi_{\min}},$$

де X_{ij} - показник невдоволеності і-им параметром j-го респондента.

У результаті шкала важливості, яка відображає показники ступеню важливості факторів (і відповідні їй значення відповідей респондентів), має вигляд:

Не важливо Дуже важливо
 1.....2.....3.....4.....5.....6
 0,0 0,2 0,40,60,81,0

Шкала невдоволеності, що відображає показники рівнів невдоволеності респондентів факторів, має вигляд:

Повністю не задоволенийПовністю задоволений
 1.....2.....3.....4.....5.....6
 1.....0,8.....0,6.....0,4.....0,2.....0,0

У подальшій роботі використовуються нормовані значення.

Розрахунок показників, що характеризують соціальну справедливість, оснований на індивідуальних показниках соціальної справедливості респондентів (ІПСС_j) у регіоні в діючий період його розвитку:

$${}^2\ddot{I} \tilde{N}\tilde{N}_j = \sum_{i=1}^m Y_{ij} \quad (1)$$

де Y_{ij} - величина, що характеризує рівень невдоволеності j -го респондента оцінюваним i -им параметром і одночасно враховує міру його важливості (індивідуальний показник невдоволеності респондента відповідним фактором (див. формулу 2):

$$Y_{ij} = B_{ij} \cdot X_{ij} \quad , \quad (2)$$

де B_{ij} – показник ступеню важливості i -го параметру для респондента;

X_{ij} - показник рівня невдоволеності i -им параметром j -го респондента;

m - кількість факторів, що визначають соціальну справедливість у регіоні (за результатами експертного опитування).

Обрахування значення показника, що відображає рівень соціальної справедливості в досліджуваному соціумі, тобто індекс соціальної справедливості (ІСС) обраховується за формулою (3)

$${}^2\tilde{N}\tilde{N} = \frac{1}{n} \sum_{j=1}^n {}^2\ddot{I} \tilde{N}_j \quad , \quad (3)$$

де n - фактичний обсяг вибірки.

Такий спосіб розрахунку дозволяє одержувати показник соціальної справедливості у різних соціальних групах (ISS_{Γ}) (наприклад, за етнічними, конфесіональними ознаками, за видом занять, за місцем проживання і т.ін.). З цією метою показники опитувань групуються за досліджуваними соціальними групами. Таке групування обумовлене тим, що вибірка цілеспрямована, квотна. Розрахунок ISS_{Γ} проводиться за формулою (4):

$${}^2\tilde{N}\tilde{N}_{\bar{A}} = \frac{1}{n} \sum_{j=1}^k II \tilde{N}_j, \quad (4)$$

де k - кількість респондентів у досліджуваній соціальній групі.

Ранжування досліджуваних соціальних груп по ISS_{Γ} дозволяє виявити ті з них, у котрих накопичується потенціал соціальної несправедливості, що дає можливість органам влади й управління оптимізувати діяльність, стимулюючи групи до подолання відставання в якості життя, сприяючи соціальній справедливості, стабільному розвитку регіонів.

Значимий момент у запропонованій методиці - обрахування показника соціальної справедливості по кожному окремому фактору. Таким показником є величина, що характеризує ступінь невдоволеності респондентів оцінюваним індикатором і одночасно враховує міру його важливості - факторний показник ($\Phi\Pi_j$), який обраховується за формулою (5):

$$\Phi\Pi_j = \frac{1}{n} \sum_{j=1}^n Y_{ij} \quad (5)$$

Ранжування факторних показників дозволяє виявляти фактори ризику - показники, рівень невдоволеності якими з урахуванням ступеню їх важливості в регіоні «високий». Це дає можливість передбачати причини невдоволеності населення регіону і можливі акції протесту. Індикатори - необхідний фактор для підтримки цілісності соціальної системи.

Запропонований спосіб розрахунку дає можливість обрахувати факторні показники в окремих соціальних групах ($\Phi\Pi_{iA}$).

$$\Phi\Pi_{iA} = \frac{1}{k} \sum_{j=1}^k Y_{ij}, \quad (6)$$

де k - кількість респондентів к досліджуваній соціальній групі.

Аналіз ФП_Г дозволяє виділити соціально-економічні й суспільно-політичні індикатори життя, які найбільшою мірою впливають на невдоволеність окремих соціальних груп регіону станом соціальної справедливості. Така детальна інформація важлива для пошуку конструктивного способу вирішення проблем сталого розвитку у регіоні, вона сприяє запобіганню дезорганізації соціально-економічної системи, безладу і нестабільності, матеріальним і моральним втратам.

Для інтерпретації розрахункових показників соціальної справедливості створена шкала, що дозволяє встановлювати відповідність між кількісними й якісними характеристиками її розвитку, а отже, формами прояву з метою недопущення дестабілізації. Шкала створюється шляхом розрахунку меж зміни індексу соціальної справедливості, а також рівнів соціальної справедливості, встановлених у цих межах і відображаючих значення величин індексу соціальної справедливості, які в них попадають. Розрахунок меж областей (рівнів соціальної справедливості) проводиться оперуванням нормованими числовими значеннями показників важливості й невдоволеності відповідно до схеми розвитку соціальної справедливості.

Розрахунки меж областей та їх підрівнів для інтерпретації значень ФП_Г проводяться подібно розрахункам для інтерпретації індексу соціальної справедливості без множення всіх відповідних величин на m (кількість факторів, що визначають соціальну справедливість у регіоні).

Загальний вигляд шкали для інтерпретації факторних показників може бути представлений у наступному вигляді (табл. 1):

Табл. 1. Шкала для інтерпретації показників соціальної напруги для конкретного етапу

Латентна стадія	Початкова (дифузна) стадія	Стадія явної соціальної напруги	Стадія соціального конфлікту
Фоновий рівень 0,1	Підвищений рівень 0,1-0,4	Високий рівень 0,4-0,7	Критичний рівень 0,7-1

Валідність шкал для інтерпретації ІСС і ФП_i обумовлена їх відповідністю показникам шкал важливості й задоволеності.

Загальний вигляд шкали для інтерпретації факторних показників представлений у таблиці 2.

Табл. 2. Шкала для інтерпретації факторних показників (ФП_i) соціальної справедливості

Латентна стадія	Початкова (дифузна) стадія	Стадія явної соціальної напруги	Стадія соціального конфлікту
Фоновий рівень <0,36	Підвищений рівень 0,36-0,64	Високий рівень 0,64-8	Критичний рівень 0,8-1

Складність явища, що розглядається, передбачає для його прогнозування використання комбінованих методів. Якщо на етапі виявлення факторів, які детермінують соціальну справедливість, і розрахунку індексу соціальної справедливості використовуються методи соціологічних опитувань, то на етапі побудови прогнозу необхідно їх доповнення статистичними методами, направленними на в'яснення внутрішніх взаємозв'язків між факторами, що визначають соціальну справедливість, виділення їх мінімальної кількості, побудову багатомірних функцій зв'язку факторів, що описують соціальну справедливість із достатнім ступенем точності. Мова йде про багатфакторне прогнозування, коли розглядаються рівняння регресії (тренди), залежні явно не тільки від часу, а і від інших факторів. У зв'язку з цим найбільш ефективний для прогнозування соціальної справедливості – метод множинного регресивного аналізу, направлено в основному на вирішення завдання системного аналізу багатомірних стохастичних об'єктів прогнозування.

Для побудови прогнозу рівня соціальної справедливості області з пріоритетних факторів, що формують соціальну справедливість, можна виокремити вісім некорельованих факторів: «невдоволеність діяльністю урядових структур», «рівень довіри до місцевої влади», «купівельна спроможність», «рівень злочинності», «забезпеченість житлом», «рівень безробіття», «доступність вищої освіти», «доступність медичної допомоги».

Встановлена форма залежності рівня індексу соціальної справедливості від детермінуючих факторів має вигляд множинної регресії:

$$ICC = \alpha_1\chi_1 + \alpha_2\chi_2 + \alpha_3\chi_3 + \alpha_4\chi_4 + \alpha_5\chi_5 + \alpha_6\chi_6 + \alpha_7\chi_7 + \alpha_8\chi_8 + \alpha_0,$$

де χ_1 - «невдоволеність діяльністю урядових структур», χ_2 - «рівень довіри до місцевої влади», χ_3 - «купівельна спроможність», χ_4 - «рівень злочинності», χ_5 - «забезпеченість житлом», χ_6 - «рівень безробіття»; χ_7 - «доступність вищої освіти», χ_8 - «доступність медичної допомоги».

Коефіцієнт множинної кореляції показує, наскільки вибрані фактори здатні визначати показник соціальної справедливості.

Summary

Socio-political policies should be fair. Social justice can be studied using specific indicators. The author has described them and their usefulness.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 135-141]

Ivan Baláž

Vybrané aspekty manažmentu spotrebiteľského správania sa generácie Y vo vzťahu k reklame

Selected aspects of consumer behaviour management Generation Y in relation to advertising

Keywords: *Generation Y, consumer behaviour management, advertising*

Úvod

Reklama prechádza v súvislosti s rozpínajúcou sa digitalizáciou médií a z nej plynúcou stále väčšou fragmentáciou mediálneho priestoru výraznými zmenami. Stále viac záleží na divákoch, poslucháčoch a čitateľoch, ktoré z médií bude úspešné nielen v boji o ich pozornosť, ale predovšetkým v boji o mediálne rozpočty zadávateľov reklamy.

Rovnako sa mení i spôsob nazerania spotrebiteľa na média, v ktorých sa reklama stále náročnejšie etabluje. Spotrebiteľ si ju stále menej všíma a v mnohých prípadoch ju pokladá len za kolorit, teda súčasť životného prostredia (súčasť osvetlenia cestných komunikácií, fasád budov...). Nastupujúcou interaktivitou médií a z nej vyplývajúcou možnosťou voľby média i jeho obsahu, je stále viac na výbere a vyhľadávaní konkrétneho spotrebiteľa, aké informácie a zábavu prijíma. Reklamu zvyčajne pretočí, alebo prepne a vyberá si len to, čo pokladá v konkrétnom okamihu za relevantné.

Keďže sa takto fundamentálne menia spôsoby konzumácie médií, mení sa i pohľad na plánovanie mediálnych kampaní. Aktuálnou požiadavkou je na-

chádzať takú kombináciu médiatypov (typov médií), ktorá doručí k spotrebiteľovi maximálne efektívnu kampaň z hľadiska cieľov klienta – zadávateľa.

V predkladanom článku sa snažíme obsiahnuť spotrebiteľské trendy generácie Y a vložiť ich do relevantných súvislostí s reklamným trhom, pričom sa opierame o vlastné dlhodobé skúsenosti ako aj o zistenia nášho výskumu.

Psycho-sociálne paradigmy generácie Y

Jedným z hlavných presvedčení generácie Y (narodení v rokoch 1964-1975) je to, že je dobré nakupovať a vlastniť veci. V európskom kultúrnom prostredí panuje presvedčenie, že vlastnené veci môžu v človeku vyvolať pocity šťastia a vylepšiť jeho postavenie (napríklad auto). Keďže jedným z hlavných poslanií komerčnej reklamy je predávať veci určené k spotrebe, reklama udržuje a podporuje podstatné presvedčenia, ktoré tvoria chrbticu kultúry¹.

A tak reklama výrazne ovplyvňuje tvorbu hodnôt a verejnú mienku generácie Y. To čo je nové, zábavné, zaujímavé – to je prítlačlivé a stáva sa obľúbeným. Priemerný konzument už nevníma médiá ako modernú autoritu, ale v prvom rade ako priestor sebarealizácie a sebareprezentácie. To médium, ktoré nie je schopné tieto nové potreby konzumentov primerane naplniť strácajú trhovú pozíciu a tým aj možnosť získať zadávateľov reklamy pre svoje ďalšie fungovanie. Naopak médiá, ktoré tieto potreby uspokojujú rastú a s narastajúcim budgetom sa zvyšuje aj ich obľúbenosť a vplyv (Facebook, Youtube, Google). Aj keď sa tradičné médiá (rozhlas, televízia) rady stavajú do pozície, že supľujú štátne orgány a sledujú záujmy ľudí, neposkytujú naplnenie nových potrieb spotrebiteľov generácie Y natoľko, aby boli ich trhové pozície dlhodobo udržateľné.

Reklamné agentúry, ako súčasť mediálneho prostredia, súťažia o čo nápaditejší spôsob, ako najefektívnejšie ovplyvniť životný štýl recipienta² generácie Y. A spôsoby akými to dosahujú sú „človeku-mase“ často skryté. Len úzke skupiny antibrandistov sledujú finančné toky nadnárodných korporácií. Človek-masa na niečo také ani nepomyslí. Stačí že má naplnené potreby. Preto je pre generáciu Y stále dôležitejším rozoznávanie, medzi tým, čo je ešte v mediálnej kultúre „kul-

¹ Porov. G. Burton, J. Jiráček, *Úvod od studia médií*, Brno: Barristel & Principal, 2003, s. 275.

² Reklama nesmie byť koncipovaná tak, aby zneužívala dôveru spotrebiteľa, alebo využívala nedostatok jeho skúseností, alebo znalostí alebo jeho dôverčivosť. Reklama nesmie ezneužívať podprahové vnímanie človeka. P. Horňák, L. Šefčík, *Etika reklamy, Etika žurnalistiky*, Bratislava: Sospra, 1998, s. 47, sk.

túrna výmena“ a čo kult konzumu, ktorý priamo diktuje, čo je vhodné, žiadané, čo sa nosí, používa - čo je IN³. Vplyvné nové médium, ktoré vrchovate napĺňa vyššie uvedené potreby poľahky dokáže z človeka-masy (konzumenta) vytvoriť brandistu – vyznávača meganáboženstva super a hyper chrámov (reprezentovaných konkrétnymi značkami). Človek-masa tu ako obeť kultu prináša zarobené prostriedky. Konzumná kultúra generácie Y fungujúca v kolobehu narastajúceho dopytu a zvyšujúcej sa ponuky, kde chce byť každý IN, prestáva byť kultúrnou a slobodnou. Stáva sa stále viac manipulovateľnou a závislou (Ak viete po čom masy túžia a dávkujete im to, môžete nimi manipulovať, rovnako úspešne ako dealer manipuluje s narkomanom.). Na tieto hrozby už v 40-tych rokoch minulého storočia poukazoval kulturoológ Ladislav Hanus keď upozorňuje na profit, ako cieľ práce, ktorý sa zrieka trascendentných žriediel kultúry a za hlavnú hodnotu kladie človeka. Takýto postoj kultúru kriví, ženie duchovnosť i kultúru do krízy⁴. A svet i kultúra sú dnes v kríze. Kríze hodnôt a postojov, ktorá sa viac ako kedykoľvek premieta do finančných a hospodárskych súvislostí.

Reklama je súčasťou mediálneho trhu rozdeleného na spotrebiteľský trh, kde sa publiku (recipientom – zákazníkom) predávajú mediálne produkty a služby a reklamný trh, kde sa inzerentom predáva služba v podobe prístupu k publiku⁵. Média teda obchodujú s predpokladanou pozornosťou svojich „recipientov“ (čitateľov, poslucháčov, divákov)⁶. Povedané Hartovými slovami: Poslaním reklamy je dodať publikum na trh (...)⁷. A príslušníci generácie Y v tomto prostredí vyrastajú ako ryby vo vode. Žijú a konzumujú. Potrebujú stále väčší stimul, sústavne modifikované a rýchle informácie, zábavu, zmenu a rozptýlenie. Majú schopnosť rýchlo sa prispôsobovať a z rýb sa stávajú obojživelníky ktoré kolonizujú stále väčšie teritória kyberpriestoru. Reklamy na báze globálnych ale stále častejšie i regionálnych kultúrnych stereotypov vstupujúcich do povedomia generácie Y a budujú pozitívne somy výrobkov a službám, nových dosiaľ

³ Porov. I. Baláž, *Problémy masmediálnej etiky*, in: Viera a život, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3/2005, s. 62-64, sk.

⁴ Porov. L. Hanus, *Rozprava o kultúrnosti*, Spišské Podhradie: Spišský kňazský seminár, 1991, s. 15. sk.

⁵ Porov. D. McQuail, *Úvod do teorie masové komunikace*, Praha: 1999, s. 186, cz.

⁶ Porov. G. Burton, J. Jiráček, *Úvod od studia médií*, Brno: Barristel & Principal, 2003, s.267, cz.

⁷ ... masová komunikácia dovoľuje inzerentom, aby si vybudovali určitú skupinu definovanú spoločenskou vrstvou, vekom či pohlavím a so zreteľnými návykmi... takže zatiaľ čo výskum trhu odhaľuje nové spoločenské trendy, inzerenti nás (na základe výskumu) neustále krmia podobami nás samých. G. Burton, J. Jiráček, *Úvod od studia médií*, Brno: Barristel & Principal, 2003, s. 274, cz.

neznámych na trhu sa objavujúcich značiek. Tie nahrádzajú staré veľké značky, ktorých skostnatený prístup pri plánovaní kampaní a vonkajšej komunikácie oberá o podiely na trhu. Čím sa zlepšuje možnosť výberu a rastie tlak na znižovanie cien výrobkov a služieb. Tieto okolnosti generácia Y pomerne dobre využíva vo svoj prospech.

V generácii Y musíme počítať s dvoma zložkami konzumentov: a) adresáti - cieľová skupina, teda súhrn jedincov, ktorých chceme propagačnou výpoveďou zasiahnuť primárne a b) recipienti - širšia skupina jedincov (vrátane skupiny adresátov), ktorú sa nám podarí zasiahnuť a osloviť navyše - sekundárne⁸. Recipientom sa tak stáva každá osoba schopná prijímať informácie (...) ⁹ a to aj napriek vysokej miere aj napriek vysokej miere zappingu. Ten v prípade TV reklamy v SR predstavuje až 72,8% v primetime¹⁰.

Spotrebiteľské trendy generácie Y

Znižovanie nákladov digitálnych technológií, masívne rozšírenie využívania dostupného vlnového rozsahu, vzájomné technické približovanie sa prístrojov spôsobilo nárast počtu nástrojov slúžiacich k vyhľadávaniu, organizovaniu, sťahovaniu, zdieľaniu, zverejňovaniu, socializovaniu a k vlastnej sebarealizácii spotrebiteľov generácie Y.

Tí popri pôvodných motiváciách (informovanosť, zábava a vzdelávanie) potrebujú v prvom rade uspokojiť štyri nové: objaviť, zúčastniť sa, podieľať a vyjadriť sa. Všetky majú jednu spoločnú charakteristiku: aktívne zapájanie sa. Spotrebiteľia generácie Y sa nespoliehajú na vlastníkov médií, aby im vytvorili obsah, ale vytvárajú si ho sami (text, hudbu, video ...) a zameriavajú sa na témy, ktoré ich zaujímajú¹¹. Neskôr tento obsah použijú k vytvoreniu určitého (osobného) statusu vo „svojej komunite“, z ktorej mnohí členovia existujú len na virtuálnej sieti¹². V procese uspokojovania nových motivácií sa čím ďalej viac znižuje faktor vyrušenia. Aby sa v tomto prostredí výrobky (značky) uplatnili,

⁸ Delenie podľa: P. Horňák, *Abeceda reklamy*, Bratislava: Grafosit, 1997, s. 12.

⁹ Porov. P. Štárhoň, *Vademecum reklamy*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2004, s. 83-85.

¹⁰ I. Baláž, *Anketa 02/2005, Výskum reklamy v rámci dizertačnej práce Vplyv kultúry na reklamu a správanie spotrebiteľov*, Ružomberok: Katedra žurnalistiky FF-KU, 2005/2006.

¹¹ Porov. I. Baláž, *Vplyv reklamných obsahov na spotrebiteľskú akciu*, in: Zborník z medzinárodného vedeckého seminára: K otázkam kvalitatívnej a kvantitatívnej analýzy textov z médií (VEGA č. 1/3692/06), Ružomberok: 2006, Katedra žurnalistiky FF - KU, s. 77-79.

¹² Porov. L. Moore, *Řídit značku v médiích nemůžete*, in: *Marketing & Media*, Ročník IX, č. 4/2008, Praha: *Economia*, 2008, s. 11.

musia sa marketéri prestať dívať na spotrebiteľov ako na divákov a začať ich vnímať ako osoby zúčastnené na výrobku (značke)¹³.

Prvým krokom k trendu „antibrand“¹⁴ bolo prijatie typu rôznorodo zameraných zákazníkov kultúry „brandswitchers“ (prípadne „split - loyal brand portfolios“). Teda tých, ktorí nie sú verní len jednej značke („rozpoltených“), Ide o kultúru spotrebiteľov, ktorí značky obmieňajú¹⁵ a so žiadnou sa neidentifikujú natoľko, aby jej ostali verní. Rozoznávame 2 skupiny *brandswitchers*, ktoré vznikli v dôsledku globalizácie svetovej ekonomiky a z nej plynúceho spôsobu výroby. Prvá skupina *brandswitchers* nie je verná jednej značke preto, že si uvedomuje unifikáciu výrobných procesov a tým približujúcu sa kvalitu výrobkov (často rovnaký výrobca, porovnateľné výrobné procesy, rovnaké stroje, rovnaké materiály). Teda fakt, že ani značka ani cena nerozhoduje o kvalite výrobku. Preto skôr ako tieto parametre vnímajú a hodnotia kvalitu materiálov a spôsob prevedenia a podľa toho sa rozhodujú. Táto potreba sa už neviaže na konkrétnu vekovú skupinu („teenage“), ale je prítomná v širších spoločenských a vekových skupinách generácie Y s prekrytím ku generácii X (narodení v rokoch 1964 -1975) a nastupujúcej generácie Z (narodení po roku 1996) ktorá substitučným spôsobom spoluúčasti na nákupných rozhodnutiach svojich rodičov ovplyvňuje výber produktov a služieb.

Vznik druhej skupiny *brandswitchers* súvisí okrem spomenutých aspektov prvej skupiny s individualizáciou kultúry a potrebou odlišovať sa budovaním „yourself identity“ („ja som osobnosť, ja som značka“). Táto skupina si zakúpené výrobky (najmä odevy a doplnky) sama pretvára (prešiva, dopĺňa) podľa momentálnej potreby a osobného vkusu. Ide o tvorivú spotrebiteľskú skupinu, ktorej potreby sa už nestotožňujú s konkrétnou vekovou skupinou („teenage“), ale jej tvorivý element je prítomný v širších spoločenských a vekových skupinách generácii Y a X.

Na základe uvedeného je zrejmé i konštatovanie P. Kempa-Robertsona z magazínu *Kontagious*, že „značky patria do 20. storočia“. Jednoducho preto, že

¹³ I. Baláž, *Nový spotrebiteľ - nová reklama?* In: *Spoločnosť - kultúra - ekonomika*, Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove, 2008, s. 180.

¹⁴ Pomenovanie trendu pochádza z roku 2005, kedy sme ho ustálili vo svojej dizertačnej práci. (I. Baláž, *Vplyv reklamy na správanie sa spotrebiteľov*, KZ - FF KU 2005, s.34).

¹⁵ Porov. N. Barnard, A. Ehrenberg, *Advertising: Strongly Persuasive or Nudging?*, in: *Journal of Advertising Research*, No: January - February 1997, New York: Advertising Research Foundation, 1997, s. 21 - 22.

ako ukazuje trh, spotrebiteľ a začínajú zaujímať viac cena a úžitkové hodnoty ako značky. A teda je veľkou dilemou marketingových oddelení firiem, koľko prostriedkov investovať do komunikovania značky a aký typ komunikácie zvolíť. Naše analýzy potvrdzuje i globálna štúdia „Gen World“, skúmajúca zmeny v rámci tínedžerskej skupiny. Až 64 % respondentov novej tzv. GW generácie (13 – 18 rokov) si myslí, že na svete je príliš veľa reklamy a marketingu. Ešte zaujímavejším faktom z hľadiska globálnej brand kultúry je, že až 62 % teenagerov GW generácie prejavuje antipatie k dominantným značkám etablovaným na svetových trhoch¹⁶.

Na základe vyššie spomenutých argumentov sa musí meniť nielen spôsob niekdajších nadlinkových aktivít v oblasti reklamy ale aj výrazný POSUN od prezentácie značky k prezentácii konkrétneho produktu a na neho viazaných kampaní.

Trend ANTIBRAND predstavuje pokračovanie týchto tendencií do miery, kedy už spotrebiteľ vedome bojkotuje vybrané značky. Dôvodom však nie je len negatívna soma značky a z nej vyplývajúca nechť podporovať niektoré najmä veľké spoločnosti. Dôvodom je zväčšujúca sa hospodárska a finančná gramotnosť spotrebiteľov a s tým súvisiace pochopenie ekonomických vzťahov a finančných tokov (Kam smerujú moje peniaze?, Na aký účel sa ďalej používajú?). Ďalším súvisiacim motívom je otázka spoločenskej zodpovednosti veľkých spoločností najmä v oblasti ekológie, recyklácie, využívania druhotných surovín, hmotných i ľudských zdrojov ako aj otázka podpory trvalo udržateľného rozvoja. To všetko sa v prípade trendu antibrand dotýka ekonomických tendencií v súvislosti so zmenou správania sa spotrebiteľov.

¹⁶ Štúdie sa zúčastnilo 3 322 respondentov vo veku 13 – 18 rokov z 13 krajín sveta. Časť GW generácie, pracovne označenej „kreatívci“, sa prezentuje prostredníctvom vlastných webových stránok, a to cez umenie, hudbu, písanie a dizajn. Druhá časť GW generácie s pracovným názvom „SuperConnectors“ ovláda a pravidelne používa najrozmanitejšie komunikačné technológie, ktoré im umožňujú zostať v kontakte. Pred sledovaním televízie a počúvaním CD uprednostňujú pripojenie na internet.

Podľa výsledkov štúdie musí byť značka nielen známa („odkomunikovaná“), ale najmä populárna. Tento atribút viaceré silné značky hlavne z USA strácajú. Napr. McDonald's je až na 32. priečke obľúbenosti, značka Disney na 23. mieste (Ch. Walker, *Nová generace globální mládeže*, in: Marketing & Media, roč. VIII, 2007, č. 4, s. 8.).

Záver

Na uvedené výzvy a preferencie spotrebiteľov generácie Y musí zareagovať reklamný priemysel a byť akcelerátorom pri hľadaní riešení ekologických či globálnych ekonomických problémov. Problémom nastávajúcej éry je otázka pre zadávateľov, ako vytvoríť zmysluplnú a funkčnú komunikáciu bez ohľadu na kanál (médiatyp) a podľa našej mienky i bez ohľadu na značku¹⁷. Myslíme si, že budúcnosť patrí „synergickému reklamnému (offer & buy) modulu“, podporovanému väčšinou moderných technológií, ktorý na základe monitoringu správania sa konkrétneho spotrebiteľa ponúkne konkrétnu službu či tovar v pohodlí domova. K integrácii komunikačnej a monitorovacej techniky sice chýba legislatívna vôľa, ale prvé návrhy zákonov prevádzkovateľov GSM systémov napríklad v USA napovedajú veľa. A ako ukazujú i novšie prieskumy GW, vyrastajúca generácia Z s podporou takýchto prístupov nebude mať problém. Podobné výsledky preukázal výskum i v prípade otázky čipových implantátov RFID¹⁸.

Summary

According to the author, the advertising market should respond to the needs of Generation Y. In this article the author has the latest trends in behaviour.

¹⁷ Podľa nášho názoru sa dôležitým stáva konkrétny produkt, nie značka, keďže tá už nie je garanciou kvality, (kvalita v procese výroby závisí od priemyselného spracovania a použitých materiálov preto sa úrovne kvality nutne približujú) ani kvalitnejšieho prístupu k spotrebiteľovi (je stále náročnejšie garantovať personálne obsadenie a jeho kvalitatívny status, ako dôsledky fragmentácie trhu, migrácie a využívanie tzv. lacnej pracovnej sily v krajinách tretieho sveta). Značka si svoju „hodnotu“ udrží len v prípade špecifického zväčša luxusného produktu. Rovnako v prípade kampaní v blízkej budúcnosti nepôjde o vytváranie kreatívnych kampaní pre konkrétne médiatypy, ale o synergický reklamný výstup na nosiči, ktorý bude možné aplikovať na akejkoľvek technike v ktoromkoľvek médiu, najmä však on-line. To všetko len do obdobia nástupu pravdepodobne synergického reklamného modulu „offer & buy“ (a.p.).

¹⁸ Príkladom zo súčasnosti môžu byť vyjadrenia riaditeľa spoločnosti Pudding Media, poskytujúcej volania cez internet, ktorá umiestňuje reklamu na obrazovku podľa obsahu telefonického rozhovoru. Zistili, že sú schopní zmeniť tému rozhovoru. Téma rozhovoru recipientov sa menila v závislosti od obsahu zobrazovaných reklám. (D. Krautsacková, *Ambientní médiá – jak se svět mění*, in: *Marketing & Media*, Ročník IX, č. 6/2008, Praha: Economia, 2008, s. 10.).

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 143-147]

Mariusz Dudek

Status prognozy w teorii zarządzania

Forecast status in management theory

Keywords: *management theory, forecast*

Z metodologicznego punktu widzenia wartość badawcza prognozy w naukach społecznych jest nieoznaczona.

Józef Bańka w swojej pracy *Moc prognostyczna nauk humanistycznych* pisał m.in.: „Moc prognostyczna nauk humanistycznych jest odwrotnie proporcjonalna do jej projekcji. Im dokładniejszą projektujemy prognozę, tym posiada ona mniejszą moc wiarygodności naukowej”¹.

Powyższe stwierdzenie można przedstawić w bardzo wielu sytuacjach życia codziennego.

Synoptycy prognozują pogodę, która sprawdza się w ramach pewnej, ogólności. Można powiedzieć, że „W południowej Anglii wystąpią mgły i lekkie opady deszczu. Ale znacznie trudniej powiedzieć, czy te same zjawiska wystąpią w północnym Londynie” (Ten szczegół prognozy może się nie sprawdzić).

Im większa detalizacja, tym gorsza prognoza (mniej wiarygodna poznawczo)².

Można zaplanować wycieczkę dwa lata do przodu. kiedy jednak przystąpimy do prognozy detalicznej tej wycieczki (jaka będzie wówczas pogoda), to zaczyna się ona „rozmywać”.

¹ J. Bańka, *Moc prognostyczna nauk humanistycznych*, UAM, Poznań 1979, s. 67.

² Ibidem, s. 72.

Wszystkie te proste egzemplifikacje zaświadcują, iż każda prognoza jest funkcją dwóch zmiennych, a mianowicie; czasu prognozy oraz jej detalizacji.

Bańka mówi, że „Im więcej faktów rzutujemy w przyszłość, tym prognoza posiada mniejszą wartość poznawczą”³.

Trzeba przyznać, że to bardzo ważne konstatacje. Możemy wyrazić ją następującą zależnością:

$$F = 1/n,$$

Gdzie; F - to wartość poznawcza prognozy

N - to ilość faktów rzutowanych na przyszłość.

Łatwo zauważyć, że jeżeli rośnie „n”, to wartość prognozy maleje, a następnie zbliża się do zera.

Teraz bardzo łatwo pojąć jest, dlaczego tak trudno sejsmologom prognozować kolejne trzęsienia Ziemi. Po prostu zbyt dużo czynników (faktów) nie jest im znana.

Wszystkie podane tu ilustracje są nader ważne w procesach zarządzania podmiotami gospodarczymi.

Jeśli zważy się na fakt, że docelowo podmioty te zorientowane są na pozyskiwanie zysków, to łatwo pojąć, jak ważnym składnikiem są tu procedury prognozy.

Złe prognozy oznaczają w praktyce straty. Prognozy trafne oznaczają zyski firmy. Oto dlaczego fenomen prognozy jest w zarządzaniu tak ważny⁴.

Zasadnicze pytanie dla prowadzonych tu rozważań sprowadza się do pytania, czy istnieją procedury metodologiczne zezwalające na maksymalizację prognozy, czyli ich trafność?

Właśnie tymi kwestiami chcemy tutaj się zająć.

Co zatem uczynić, aby prognoza była bliska realiom?

W pierwszym rzędzie należy ustanowić ilość (liczbę) parametrów nieznanych, w chwili konstruowania prognozy. Oznaczmy ją symbolem „n”.

Następnie należy ustalić „hierarchię”, czyli ważność tych czynników w samej prognozie. Czy ważniejszym będzie kupno nowej technologii, czy może nabór nowych pracowników ?

³ Ibidem, s. 83.

⁴ Ibidem, s. 91.

Jakie będą najbliższe preferencje rynku zbytu na dane dobra. Zwyżkowe, czy może zaniżające ?

Jaki obszar konkurencji wchodzi w rachubę (zarówno krajowych jak i zagranicznych)?

Jakie nowe technologie mogą wejść na rynek zbytu?

Czy bardziej opłaca się inwestować w kapitał rzeczowy, czy ludzki. A może jeden i drugi?

Jaka jest pozycja firmy na rynku, względem konkurencji. Przeważająca, wyrównana, czy wsteczna?

Czy firma posiada „mocne karty (atuty) rokujące wyjścia z rywalizacji, czy może jest stan regresu” ?

Czy warto zmienić profil usług bądź wyrobów, czy przystać na stan aktualny ?

Czy kadra firmy jest ofensywna, czy może *non progressive*?

Rozpoznanie tych wszystkich parametrów pozwala zastanowić się nad konstruowaniem samej prognozy.

W konstruowaniu takiej prognozy powinni brać udział pracownicy z dużym doświadczeniem, którzy mają za sobą długą praktykę w danej branży.

Należy wzbraniać się demagogii, czy emocjonalnych stwierdzeń. Prognoza musi być konkretna, mocno rzeczowa.

Należy koniecznie odróżniać od siebie planowanie od prognozy. Planowanie to wizja. Prognoza to zbiór faktów i konkretnych decyzji gospodarczych.

Wprawdzie na Zachodzie istnieje profesja zwana *Zukunft Forscher* ale to pewien rodzaj cywilizacyjnej manii.

We współczesnym świecie rola prognozy będzie ciągle wzrastać, ale trzeba dla jej potrzeb szkolić fachowców i specjalistów, gdyż obecnie brak jest w tej dziedzinie znawców.

Dzisiaj prognozuje się nie tylko stan pogody, tsuny, czy trzęsienia Ziemi, ale wszelkie poważne przedsięwzięcia.

Dzisiaj prognozuje się rolnictwo, edukację, służbę zdrowia, gospodarkę, turystykę i szeroko pojęty biznes.

Jednak słabe są obudowania teoretyczne tej działalności. Stąd właśnie tematyka tego artykułu.

Nikt nie podważa dzisiaj konieczności prognozowania. Uwagi kierowane są jednak do samej procedury tej czynności.

Ludzie chcą, aby prognozy były wiarygodne, rzetelne, a nie fantazyjne.

Prognozy, a *de facto* ich wartość naukowa, wywierają coraz to większy wpływ na nasze codzienne życie. Tu nie chodzi o jakiś rodzaj wróżbiarstwa, ale rzeczy w miarę pewne.

Istnieje zapotrzebowanie na fachowców. potrafiących prognozować przyszłość w sposób naukowy, a nie amatorski.

Dobra prognoza zezwala na swobodę ruchów decyzyjnych pracodawców. To po prostu naukowa wizja. Ale prognozy oparte są nie tylko na samej wiedzy ludzkiej, ale i pewnej dozie intuicji, czy rozumowania przez analogię. To sztuka „podpatrywania” historii, a więc tego, co już się stało, co już było, i minęło.

Ale minęło nie oznacza nic nie warto. To, co minęło stanowi materiał do przemyśleń i analizy.

Historię często lekceważy się, ale niesłusznie. Historia nie obowiązuje, ale dostarcza „analogia”. W tym znaczeniu posiada ona wartość samą w sobie (czyli *heureka*).

Zatem wątek historyczny odgrywa w konstruowaniu prognozy znaczącą rolę.

Każdy poważny podmiot gospodarczy opracowuje dzisiaj cały system prognoz, aby zaistnieć i umocnić się na rynku zbytu.

W tym sensie prognoza jest tak doniosła dla przetrwania firmy.

Oczywiście należy pamiętać, że utworzyć rzetelną prognozę jest nader trudno. Wymaga ona bowiem należytego rozpoznania rynku, ale też solidnej wiedzy naukowej, zwłaszcza tej analitycznej.

Nic zatem dziwnego, że tak mało podmiotów gospodarczych sięga po ten rodzaj czynności, bowiem albo brak im fachowców, albo mają nieświadomość o roli prognozy we współczesnym świecie (to ciągle specjalność matematyków).

Szkic ten poświęcono krótkiej refleksji nad statusem prognozy w życiu gospodarczym firm, z sugestią ich zastosowania. Prognoza stała się dzisiaj nieodzownym elementem pracy każdej poważniejszej instytucji czy organizacji gospodarczej.

W tym celu zredagowano tekst niniejszego artykułu. Należy podkreślić tutaj fakt, że w literaturze naukowej brak jest głębszych opracowań z tego zakresu badań.

Niniejszy artykuł jest rodzajem „apelu” o wznowienie badań nad tą problematyką badawczą, bowiem literatura jest w tej mierze niezwykle skromna.

Artykuł niniejszy stanowi też rodzaj zachęty, aby zająć się bliżej tematyką prognozy, bowiem jest to wiedza ważna dla dzisiejszej nauki.

Prognoza zezwala na lepsze, bardziej świadome planowanie przyszłości, a tym samym redukcją zachowań przypadkowych chaotycznych, czy wręcz spontanicznych.

Taki był sens oraz przesłanie niniejszego szkicu.

Przy konstruowaniu prognozy może chodzić o dwie różne rzeczy, a mianowicie:

- a) o rozpoznanie możliwości działania na najbliższą przyszłość, albo też,
- b) o utworzenie planu działania na dalszą przyszłość.

Prognozy mogą być wirtualne (symulacyjne), albo realne (kognitywne - dyskusyjne).

Obydwa te rodzaje prognoz stosowane są w procesach zarządzania, bowiem są one wobec siebie komplementarne.

Wybór prognozy zdeterminowany jest potrzebami podmiotu gospodarczego.

Może się czasami zdarzyć, że tworzymy prognozy heurystyczne. W takich sytuacjach chodzi o wybór prognozy maksymalnie optymalnej. Niektórzy badacze nazywają je prognozami alternatywnymi⁵.

Trudno ocenić wartość naukową prognoz heurystycznych, bowiem nie służą one celom praktycznym. Mogą natomiast zostać wykorzystane w celach szkoleniowo - edukacyjnych, co często stosuje się w praktyce.

Zarysowaliśmy tutaj główne idee dotyczące zjawiska tworzenia prognoz, które w praktyce zarządzania firmami spełniają ważną rolę.

Summary

Today, the results of all major projects are forecast. According to the author, the role of forecasts will continue to grow, especially in management.

⁵ H. Weibmann, *Wissenschaft und Zukunft*, Wiesbaden - Hochschule 2009, s. 77.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 149-166]

Maria Amélia de Araújo, Silveira de Brito

O problema de Deus segundo Cunha Seixas: A Filosofia e a Ciência no Pantiteísmo

The problem of God according to Cunha Seixas: Philosophy and Science in Pantiteism

Keywords: *God, Cunha Seixas, Pantiteism*

O **pantiteísmo** de José Maria da Cunha Seixas, que António Quadros, com justiça, considerou um sistema "original, (...) coerente e harmonicamente deduzido"¹, assenta no princípio essencial de que Deus está em tudo, mantendo a sua substancial diferença de tudo. Tudo revela o Absoluto, tudo e cada coisa O manifesta

Todas as indicações bibliográficas das obras de José Maria da Cunha Seixas serão apresentadas em nota de rodapé sob a forma de siglas por questões de economia de espaço. Assim:

P.G.F.H. J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Geraes de Philosophia da História*, (Dissertação para o concurso à cadeira de História Universal no Curso Superior de Lettras). Lisboa: Tipografia da Casa Progresso, 1878.

G.C.C. J. M. da Cunha Seixas, *Galeria de Ciências Contemporâneas*. Porto: Imprensa Comercial de Santos Corrêa & Mathias, 1879.

F.D'A. J. M. da Cunha Seixas, *Fantasia D'Amor*. Lisboa: empresa Literária Luso-Brasileira, 1880.

P.A. J. M. da Cunha Seixas, *O Pantiteísmo na Arte, Cânticos e Poesias*. Lisboa: Tipografia da Biblioteca Universal, 1883.

E.C.F. J. M. da Cunha Seixas, *Ensaio de Crítica Philosophica, ou Exposição do Estado Actual da philosophia*. Lisboa: tipografia da Biblioteca Universal, 1883.

E.L.F. J. M. da Cunha Seixas, *Estudos de literatura e de Filosofia segundo o Sistema Pantiteísta*. Lisboa: Tipografia da Biblioteca Universal, 1884.

L.H. J. M. da Cunha Seixas, *Lucubrações Históricas*. Lisboa: Lucas & Filhos - Editores, 1885.

P.G.F. J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Geraes de Philosophia*. Lisboa: Imprensa Lucas, 1897.

¹ A. Quadros, *Introdução à Filosofia da História (Mito, História e Teoria da História no Pensamento Europeu e no Pensamento Português)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1982, p.89; cf., p.198.

em três leis englobantes de tudo: a do ser, a da manifestação e a da harmonia.

Na concepção do seu autor, o pantiteísmo é um sistema laboriosamente operado por sobre todos os estudos dos pensadores até ao século XIX², cuja construção resulta da e na total recusa do positivismo materialista e na oposição crítica a muitas das ideias defendidas pelos vários sistemas ainda vigentes no seu tempo, todos incompletos, que Cunha Seixas reduz a quatro: panteísmo, sensualismo, racionalismo e espiritualismo. Apesar de o pantiteísmo ser um sistema espiritualista, é também crítico do espiritualismo, designadamente do espiritualismo seu contemporâneo no qual se incluía o panenteísmo de Karl Christian Krause que sendo, para Seixas, o sistema mais credível e completo de todos, continha algumas dificuldades e insuficiências que o nosso filósofo quis superar. No entanto, Cunha Seixas retira de todos os sistemas a que se opõe ou critica, contributos que tenta sintetizar no seu original sistema pantiteísta, porque o concebe como "uma nova harmonia de sistemas"³, onde, como diz, cabem todos os ensinamentos do espiritualismo e todos os progressos das ciências⁴ até ao século XIX.

O sistema Pantiteísta sustenta uma teoria filosófica singular que o pensador beirão distingue claramente do Panteísmo e do Panenteísmo. O Panteísmo, também defendido em Portugal, na época, nomeadamente pelo pensador metafísico Domingos Tarroso, pretendia que **tudo é Deus**. Por sua vez, o Panenteísmo do filósofo alemão Krause, seguido pelos seus discípulos belgas Ahrens e Tiberghien, divulgado em Espanha por Sanz del Rio e por Giner de los Rios e introduzido no nosso País pelo ensino universitário coimbrão de Vicente Ferrer Neto Paiva – que muito influenciou alguns pensadores portugueses do século XIX, particularmente no campo filosófico-jurídico – advogava a tese de que **tudo está em Deus**. Cunha Seixas, que tinha sido aluno, na Universidade de Coimbra, de Neto Paiva, no Curso de Direito Natural, deixou-se influenciar pelo pensamento do filósofo alemão, mas criticando-o quis suplantá-lo. Assim, substitui o Panenteísmo pelo Pantiteísmo em que o princípio geral intuído é "**Deus está em tudo**"⁵ sem que a sua essência se confunda com a de nenhuma coisa.

Para Cunha Seixas, em tudo, tanto no pensamento como em qualquer outra realidade, tanto no conhecimento como nas coisas do mundo, tanto no desenvolvi-

² Cf., *P.G.F.*, p.173.

³ *P.G.F.*, p.273.

⁴ Cf., *P.G.F.*, p.272.

⁵ *P.G.F.*, p. 1066.

mento da vida humana, ontogenética e filogeneticamente considerada, como no de todos os seres da natureza, estão subjacentes as leis do ser, da manifestação e da harmonia. Psicologicamente explicam a vida do pensamento, logicamente explicam a actividade da razão, ontologicamente explicam toda a realidade. São leis do espírito que governam o pensamento e o mundo. São leis universais, e são, em última análise, a base objectiva do saber, e a sua origem é metafísica e lógica, de tal modo que sempre que pensamos, pensamos o ser, pensamos o Absoluto, quer o pensamento seja afirmativo quer seja negativo. Todo o ser que sempre é, se manifesta, e existe numa ordem determinada com relação a uma harmonia universal, para Cunha Seixas, manifesta o Ser Absoluto, manifesta Deus que está em tudo sem se confundir com nada.

Para Cunha Seixas, Deus manifesta-se em todo o ser, seja ele qual for, e a própria ideia de ser, de todas a primeira — porque é indicadora de tudo o que é independente, imutável, perpétuo e eterno — é a expressão do absoluto⁶ tanto no pensamento como nas coisas; a ideia ou lei da manifestação, resulta de que tudo tem uma forma e essa forma contém as qualidades das coisas, o modo de ser das coisas e é a **manifestação** do ser das coisas; a ideia ou lei da harmonia enquadra-se na concepção de que todas as coisas têm uma ordem, porque ocupam um determinado lugar na hierarquia dos seres, de tal modo que há uma **harmonia** para todas as coisas e entre todas as coisas com subordinação à harmonia universal. Assim, para Cunha Seixas, tudo é uno no ser, variado na forma e harmónico na ordem a que pertence. Para ele, tudo — tanto as coisas, como o pensamento na sua compreensão das coisas — está, em última análise, submetido a essas três leis universais: a lei do ser, que torna cada coisa uma e una no seu todo; a lei da manifestação, que exterioriza o modo de ser das coisas na sua variedade e mostra as suas qualidades; e a lei da harmonia, pela qual tudo se relaciona com tudo numa ordenação rigorosa que culmina na Harmonia Universal⁷.

Em termos gerais, ser, manifestação e harmonia são as três leis pantiteístas englobantes de tudo, base universal e objectiva de todo o saber, que Cunha Seixas aplica em todas as suas reflexões, quer elas tratem do caminho que leva o espírito humano a si próprio, ao mundo e a Deus e, nomeadamente, do caminho que vai do finito ao infinito, quer tratem do modo como o infinito se manifesta no finito,

⁶ Cf., P.A., Prólogo, pp. X-XI.

⁷ Cf., P.A., Prólogo, p. XXIV e ss.

ou seja, nos mundos e no espírito humano. No entanto, se para Seixas, por um lado, essas leis existem e estão na base de todo o pensamento, por outro, não o estão explícitas e é pela análise das ideias ontológicas da razão, seguida de sínteses sucessivas, que o nosso autor, conduzido “por uma lógica rigorosa”⁸, vai classificando os elementos absolutos das ideias ontológicas até formar os três tipos gerais, que se desdobram nas três leis universais⁹. Para nos mostrar como chegou a essas leis gerais do seu sistema, o nosso pensador esclarece-nos quanto à marcha imperiosa do espírito que, recebendo qualquer facto experimental em si mesmo, encontra logo a ideia de ser, e num processo ascendente que vai desta ideia de extensão máxima e compreensão mínima, à ideia de ordem, a mais compreensiva, tudo é sintetizado e englobado na harmonia universal. A propósito dos factos experimentais surgem no espírito as ideias ontológicas da ordem média, no caminho das quais se encontram as três leis pantiteístas, e a propósito das da ordem média “topeta” o espírito com as da ordem suprema.

Nessa marcha do espírito, Cunha Seixas mostra como as ideias ontológico-rationais ou ideias-elemento, são ideias ínsitas no espírito, de evidência racional, “que nos são dadas intuitivamente como axiomas indiscutíveis”¹⁰, sem os quais seria impossível qualquer conhecimento e, conseqüentemente, toda a ciência e toda a filosofia.

Assim, as ideias racionais – que para além das experimentais e das reflexas, completam os tipos de ideias considerados pelo nosso pensador – são, na sua própria designação, “concepções, pensamentos da razão, ideias da razão, categorias, ideias tipo”¹¹ e elas, que são a ideia de ser, substância, causa, relação, espaço, tempo, grandeza, finalidade e ordem, são propriedades da alma¹², são **ideias congénitas** da razão; são “**disposições primitivas**” da razão, “**ideias ínsitas**” no espírito, sem as quais não podemos sequer pensar¹³. Não podemos, por exemplo, “pensar em realidades sem a ideia de *ser*, nem em qualidades sem a de **substância**, nem em factos sem as ideias de **causa e relação**, nem em corpos sem a de

⁸ P.G.F., p.772.

⁹ Cf., P.G.F., p.772.

¹⁰ G.C.C., p.99.

¹¹ P.G.F., p.29.

¹² Para Seixas, “a alma é alguma coisa primordial, apta, hábil, activa e adequada nos seus fins” P.G.F., p.16 e esse conjunto de propriedades só é explicável se admitirmos as ideias racionais como ínsitas no espírito, constitutivas dessas capacidades da alma cf., P.G.F., p.17.

¹³ Cf., P.G.F., p.17.

espaço, nem em movimento sem a de **tempo**, etc..."¹⁴. Mas sendo ínsitas à razão, "não no sentido de existirem com toda a perfeição e conscientemente em nós, mas no de serem **disposições primitivas** (...) para tornarem possível o conhecimento, a que (...) dão forma"¹⁵, elas são convocadas pela matéria que os sentidos lhe fornecem no contacto com os factos da experiência. Para Seixas só podemos pensar a partir das ideias da razão ou, dessas "**disposições naturais**"¹⁶ do espírito, que são afinal "uma luz que se reflecte em nós, vinda de origem suprema, mas que todavia dependem da nossa reflexão para, por este meio, sobressaírem no seu esplendor"¹⁷.

Para além da sujeição a estes princípios fundamentais, o sistema pantiteísta prende-se ainda com a concepção que o seu criador tem da Filosofia como ciência e da relação que ela mantém com as outras ciências. Em **Princípios Gerais da Filosofia**, onde o pensador começa por dizer que no século XIX, depois de consumada a total emancipação das ciências em relação à filosofia, e perante a incapacidade de Ribot para responder à questão de saber se estaria terminada a missão da filosofia, Cunha Seixas rejeita qualquer solução positivista para a relação entre a filosofia e as outras ciências, porque, para ele, existe uma unidade de pensamento na filosofia que é diferente da unidade atingida pelas outras ciências. O espírito filosófico tem leis próprias com as quais pode dominar as ciências e existem axiomas indiscutíveis que formam a base da pirâmide da vasta construção científica que pertencem inteiros à filosofia. Com base na existência desses "princípios, como dote natural e ínsito do espírito"¹⁸, e entendendo que não é possível suprimi-los, para o autor pantiteísta "é necessário que haja uma ciência que recebendo como tributo as leis mais gerais e as revelações mais altas de todas as ciências, opere uma concatenação sintética, um núcleo universal, a pirâmide de todo o edifício"¹⁹. Para Seixas, essa ciência é a filosofia e, por isso, voltou a defini-la como o tinha feito já em **Ensaio de Crítica Filosófica**, isto é, como "a ciência geral, unitária e harmónica, dos princípios, causas e leis, que dominam a ordem universal: ou sistema das primeiras realidades do universo na sua generalidade:

¹⁴ P.G.F., p.17.

¹⁵ P.G.F., p.17.

¹⁶ P.G.F., p.18.

¹⁷ P.G.F., p.19.

¹⁸ P.G.F., p. 4.

¹⁹ P.G.F., p. 4.

ou ciência do universal no seu conjunto”²⁰. Para o nosso pensador, a filosofia como “centro universal do conhecimento, é também a alma de todas as ciências”²¹ e, embora cada ciência tenha as suas próprias leis, é à filosofia que compete, com as leis universais da razão, a edificação da “unidade geral dos conhecimentos, fazendo deles um todo”²². Na procura dessa unidade do saber, como observa Seixas, se têm consumido os quatro principais sistemas filosóficos. Todos falharam, ou por parcialidade ou por incompletude e, por isso, o autor se propõe compor e esclarecer um outro que, sendo espiritualista, seja novo, isto é, propõe-se apresentar e esclarecer o original sistema pantiteísta que, como o próprio autor diz, se “**etimologicamente** significa Deus em tudo”²³, “**cientificamente** é o sistema, que formando a **conjunção** de todas as ciências e exibindo as determinações destas na **permanência** de seus princípios e na **evolução** infinda, que lhes compete, exhibe uma **síntese harmónica** de leis universais, sob a unidade do **absoluto**”²⁴. Segundo o nosso filósofo, desta definição podemos deduzir que o seu sistema “abrange a parte elementar e fundamental de todas as ciências (conjunção)”; que toma cada ciência em si mesma e do todo delas “a permanência de princípios e a evolução infinda que deles dimana”²⁵ e ainda que o seu sistema “pregoa como lei última a harmonia sob o princípio do absoluto”²⁶. Este absoluto era, para Seixas, Deus, mas um Deus filosófico, pensado independentemente da teologia ligada à religião cristã revelada. Como ele mesmo esclarece quase no fim da sua maior e mais acabada obra, “o Deus da nossa filosofia, que cremos ser o verdadeiro Deus e o da sã filosofia (...) é o absoluto, é o infinito. (...) Anima todo o universo: nele nos movemos e somos: manifesta-se, já pela **força**, já pelas **leis universais**, que são leis absolutas e que se deixam classificar nas três leis ontológico-experimentais do nosso sistema”²⁷; ou seja, as leis do ser, da manifestação e da harmonia que Cunha Seixas vê em tudo e aplica a tudo, que aplica concretamente a todos os âmbitos da reflexão filosófica preparatória ou metafísica, designadamente aos domínios psicológico, lógico, ontológico, gnoseológica, teod-

²⁰ P.G.F., p. 4; E.C.F., p.177.

²¹ P.G.F., p. 5.

²² P.G.F., p. 5.

²³ P.G.F., p. 273.

²⁴ P.G.F., p. 273.

²⁵ P.G.F., p. 273.

²⁶ P.G.F., p. 273.

²⁷ P.G.F., p. 1066.

iceico, ético, estético e outros. Com este sistema pantiteísta, Cunha Seixas, propondo a conjugação de todas as ciências e estabelecendo como lei última a harmonia sob o primado do Absoluto, pretende, metodicamente, realizar a conjugação harmónica da razão e da experiência, em que a experiência patenteia os factos e a razão sistematiza a unidade das leis universais.

Para o autor pantiteísta "o ser, no livro da ciência, é a exposição geral do seu objecto: a manifestação é o desenvolvimento sucessivo de cada uma das teorias na sua variedade: a harmonia é o complexo das consequências congruentes de todos os factos e dos resultados gerais de cada teoria de modo que estejam ligados indissolúvelmente sob a unidade do sistema"²⁸. Não há, portanto, verdadeiro saber sem essa apregoada unidade que o nosso pensador vê na Filosofia, ciência das ciências, pela indissociável ligação de todas elas e delas com a Filosofia²⁹, e que só a Metafísica pode realizar.

Para o filósofo pantiteísta não há nenhuma ciência em que se trate das coisas indeterminadas para depois se caminhar para a sua determinação. Segundo Seixas, "o espírito começa por noções embrionárias, sobre as quais depois recai a reflexão e a análise, até que recompõe o objecto do conhecimento em sínteses complexas e reflectidas"³⁰ e só aí podemos falar de ciência. E assim, para o autor, "toda a ciência é uma determinação de um objecto na sua *natureza*, nas suas *relações* e no seu *todo*. É, pois, um trabalho determinado"³¹ o que a Ciência produz. Na base de todo esse trabalho, há, no entanto, uma Ciência das leis universais, das condições de todos os factos e leis, daquilo que é primitivo em todas elas; uma ciência que é base de todas as mais e da própria matemática, a primeira das ciências das determinações em ordem ascendente. Essa Ciência é, para Seixas, a Ontologia³², que é Ciência Metafísica das leis universais do ser e o ponto de partida objectivo do conhecimento; é a Ontologia que, além de nos dar os axiomas, nos fornece também outros conhecimentos mais largos, tanto nas ideias da ordem média como

²⁸ G.C.C., p. 167

²⁹ Cunha Seixas era, já no século XIX, defensor da interdisciplinaridade e complementaridade de todas as ciências.

³⁰ P.G.F., p. 241.

³¹ P.G.F., p. 241.

³² Cf., P.G.F., p. 241. O próprio autor reconheceu que a Ontologia deveria, figurar na classificação das ciências antes de todas as outras. Todavia ela não aparece nesse lugar da classificação pantiteísta Cf., P.G.F., pp. 247-249 porque, como disse o nosso filósofo, ela pertence à Filosofia.

nas da ordem suprema³³ e, a propósito deles, nos patenteia as leis do universo. É a Ontologia que exhibe as mais amplas sínteses que harmonizam todas as outras sínteses e todas as leis de todas as ciências. Por mais alargados que sejam os âmbitos nos quais se movimenta cada ciência, segundo Cunha Seixas, o da Ontologia "é muito maior e abraça todos os mais"³⁴. Ora como, para o autor pantiteísta, "a ontologia pertence à filosofia e dela se não pode verdadeiramente separar, porque ela é o próprio cabedal privativo e peculiar da Filosofia"³⁵, a Filosofia tem por objecto as leis de todas as ciências e todas as leis ontológicas, além de que, sendo um património particular da Filosofia, as leis ontológicas dominam também as leis de todas as ciências.

No sistema de Cunha Seixas não há saberes isolados, e tanto entre as diversas ciências como entre elas e a Filosofia existe uma interdisciplinaridade e uma interdependência, repetidamente reiterada pelo filósofo. As ciências inter-agem e complementam-se umas às outras. Elas precisam da Filosofia que lhes dá os fundamentos e realiza a articulação sintética, ordenada e harmónica, integrando as leis das ciências na unitária e superior compreensão universal; e a Filosofia só precisa das ciências porque sem a concatenação das leis científicas, na tal síntese harmoniosa com as leis ontológicas da razão, não haverá sistema filosófico algum, muito menos um sistema como o pantiteísta que pretende recuperar tudo o que o espiritualismo dá, com tudo o que dão as ciências.

Contra a separação dos saberes, e defensor da interdisciplinaridade científica que os positivistas dispensam, para Cunha Seixas é necessário que o pensador se coloque no meio da natureza "com o pensamento de que cada ciência não é mais que a reprodução de uma série de factos e que essa série necessariamente se liga com muitas outras"³⁶. Explicitando, o autor pantiteísta critica os positivistas -

³³ Para Cunha Seixas, no pensamento e na razão que conhece toda a realidade, o absoluto manifesta-se nas ideias racionais ou ideias-elemento da ordem média que apontam para as ideias da ordem suprema. Mas para o espiritualismo em geral, como para o pantiteísmo em particular, se as ideias da razão, ou ideias-elemento, como Seixas lhes chama — nomeadamente a ideia de ser, de substância, de causa, de relação, de espaço, de tempo, de grandeza, de finalidade e de ordem — são leis do pensamento, elas são também "realidades do universo como leis universais e inteiramente reais" *P.G.F.*, p.19, são ideias da razão, mas são também leis do mundo. Segundo Cunha Seixas, "se eu ouço um som e se creio que não há efeito sem causa, creio, que a esta sensação corresponde uma realidade exterior a mim e por isso julgo existente o mundo exterior" *P.G.F.*, p.19., o que não aconteceria se as ideias da razão fossem meras formas do pensamento.

³⁴ *P.G.F.*, p. 242.

³⁵ *P.G.F.*, p. 242.

³⁶ *P.G.F.*, p. 775.

materialistas por se internarem apenas na física e na química ao tomarem, por exemplo, a vida como uma série de reacções físicas e químicas, esquecendo “que há muitas outras relações no facto da vida”³⁷, pelo que, esses pseudo pensadores não nos dão “uma noção da essência da vida nem uma definição geral”³⁸. Segundo Seixas, as escolas positivistas e materialistas, “sendo unitárias e incompletas, nunca podem atingir senão aspectos parciais, os quais elas exibem como gerais, falsificando todas as ciências e toda a verdade”³⁹.

Embora Cunha Seixas tenha dado claro primado à Filosofia e, dentro dela, à Metafísica⁴⁰ o nosso filósofo é, efectivamente, um admirador e um estudioso atento e conhecedor das novidades científica do seu tempo pois, como diz “não há filosofia possível sem esse conhecimento prévio e cabal”⁴¹ porque não se pode construir o edifício desconhecendo os alicerces. Assim, no seu entendimento, só é verdadeiro filósofo aquele que conhece o essencial de todas as ciências, pelo que nenhum cientista, por mais elementos que pense dominar, pode ser filósofo se desprezar as ideias-elementos, sem as quais não há conhecimento possível. Para o nosso autor, o filósofo “não é um erudito (...) que tem variados conhecimentos e uma vasta cultura intelectual”⁴², mas “um sábio” que pode filosofar, porque conhece todas as ciências e, por uma vasta síntese, as pode dominar, ou seja, para Seixas, sábio “é o homem que sabe os princípios gerais de todas as ciências, as principais leis de cada uma e que pode formar uma unidade”⁴³. Ele pode até desconhecer, por exemplo, muitas das combinações possíveis dos elementos químicos, mas não pode ignorar as leis gerais da química, como não pode ignorar as leis gerais das outras ciências, na síntese harmónica das quais se edifica um sistema de Filosofia. Além disso, para o nosso pensador construir “um sistema filosófico tem sempre um alto mérito e marca uma enorme coluna no caminho da história do pensamento, porque além de agigantar a razão, depende de muitos requisitos”⁴⁴. Na construção de um sistema filosófico, não basta o génio do pensa-

³⁷ P.G.F., p. 776.

³⁸ P.G.F., p. 776.

³⁹ P.G.F., p. 776.

⁴⁰ Para Cunha Seixas, só a Filosofia domina o conhecimento dos princípios gerais de todas as ciências e as principais leis de cada uma delas, estabelecendo, com as ideias da razão, a unidade, a verdadeira harmonia para que tudo tende.

⁴¹ P. A., prólogo, p. XXXII.

⁴² P. A., prólogo, p. XXXII.

⁴³ P. A., prólogo, p. XXXII.

⁴⁴ P. A., prólogo, pp. XXXII-XXXIII.

dor, diz Seixas, é necessário também "um férreo estudo"⁴⁵, "altas meditações"⁴⁶, "um árduo trabalho"⁴⁷ e muita "força de vontade"⁴⁸. Por isso, o nosso filósofo mostra um altíssimo conhecimento das principais leis de variadíssimas ciências⁴⁹ e mesmo um domínio das mais recentes teorias científicas do seu tempo. Exemplo⁵⁰ curioso disso é o saber que revelou das modernas teorias fisiológicas sobre o coração, nomeadamente as desenvolvidas por Haller e por Racle segundo as quais "o coração não pode sentir dor alguma"⁵¹ porque "a dor só se manifesta em órgãos naturalmente providos de nervos sensitivos, isto é, provenientes do sistema cerebrosinal e ela não existe onde não há nervos raquídios directos ou que só são animados pelo grande simpático"⁵², pelo que "as dores que supomos sentir no coração, têm assento superficial nas partes torácicas"⁵³. Interessante é também notar que, nessa sua actualização científica, Cunha Seixas coloca já a questão da relação que, de facto, parece existir, entre o psicológico e o somático, defendendo a interacção recíproca de um no outro. Quando, a propósito do esclarecimento da linguagem universal, segundo a qual "o coração ama"⁵⁴, Cunha Seixas se refere às teorias de Claude Bernard, relativamente às mútuas influências entre o coração e o cérebro, defende que não só "entre o cérebro e o coração há incessantes relações de acção e de reacção e há solidariedade das mais íntimas acções recíprocas"⁵⁵ como pretendia o cientista francês, mas também que não há apenas forma poética quando se diz que "**o coração está despedaçado pela dor**" ou que "**o amor faz palpitar o coração**", ou ainda que "**amamos de todo o coração**"⁵⁶, na medida em

⁴⁵ P. A., prólogo, p. XXXIII.

⁴⁶ P. A., prólogo, p. XXXIII.

⁴⁷ P. A., prólogo, p. XXXIII.

⁴⁸ P. A., prólogo, p. XXXIII.

⁴⁹ Do conteúdo das obras de Seixas ressalta, efectivamente, o carácter enciclopédico dos seus conhecimentos científicos que se traduz num evidente domínio das várias Ciências Humanas constituídas na época, mas também das chamadas Ciências da Natureza. É clara a vasta informação que revela da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia, da História, da Literatura e da linguística, tal como é notável o seu saber nos campos da Matemática, da Física, da Química, da Biologia e até da Medicina, entre muitos outros.

⁵⁰ Na obra de Seixas, muitos poderiam ser os exemplos dessas relações entre as variadas ciências e entre as ciências e a Filosofia. Se escolhemos estas, foi apenas por nos parecerem importantes e mais interessantes.

⁵¹ F. D'A., p. 146.

⁵² F. D'A., p. 146.

⁵³ F. D'A., p. 147.

⁵⁴ F. D'A., p. 145.

⁵⁵ F. D'A., p. 146.

⁵⁶ F. D'A., p. 146.

que, efectivamente, esses factos psicológicos se fazem acompanhar de fenómenos ou factos fisiológicos. Segundo Seixas "também há verdade fisiológica, quando dizemos que **devemos submeter o coração e fazer calar as paixões**"⁵⁷ porque, sem dúvida, se sofre de amor, também fisicamente.

Entre os variadíssimos casos, que poderíamos mencionar como exemplo de inter-relação dos saberes com autonomia de cada um, é a que Seixas nos apresenta entre a Filosofia e a História, mantendo, contudo, a primazia da Filosofia. Em **Galeria de Ciências Contemporâneas**, referindo-se a Demogeot para quem " <a história sem a filosofia é um corpo sem alma e (...) a filosofia sem história é uma alma sem corpo> "⁵⁸, o nosso autor apresenta a sua posição quanto às inter-relações necessárias entre estes dois saberes. Para ele, um e outro têm objectivos, qualidades e esferas próprias, mas um sem o outro não podem atingir esses objectivos, pelo que estão intimamente ligados. Com efeito, diz Seixas, "a filosofia mira à verdade, ao que é, à realidade das coisas: a história mira o passado e, se antevê o futuro, é por se fundar de um lado nos factos anteriores e por outro na luz filosófica"⁵⁹. Além disso, para Seixas, "a filosofia foi sempre uma ciência: a história só modernamente adquiriu os foros de ciência pelo himeheu que contraiu com a filosofia"⁶⁰, e se estas duas ciências que "vivem na mais íntima ligação"⁶¹, mantêm as suas autonomias porque "nem a filosofia cedeu da sua qualidade de soberaneira nem a história prescindiu da sua esfera"⁶², apesar disso, "a história depende da filosofia; mas esta não se funda naquela e sim em princípios de outra ordem"⁶³ porque, enquanto, por exemplo, podemos aceitar que "é lícito à história mostrar pelos dados filosóficos o espírito vivaz do povo grego, civilmente livre e antropomorfista, e a sua superioridade sobre os povos orientais, escravizados e submersos no panteísmo"⁶⁴, seria apenas "galante supor-se, que as leis universais, objecto da filosofia, possam depender e estudar-se na tomada de Tróia ou na batalha de Lepanto"⁶⁵.

⁵⁷ F. D'A., p. 146.

⁵⁸ G.C.C., p. 10.

⁵⁹ G.C.C., pp. 10-11.

⁶⁰ G.C.C., p. 11.

⁶¹ G.C.C., p. 11.

⁶² G.C.C., p. 11.

⁶³ G.C.C., p. 11.

⁶⁴ G.C.C. p. 11.

⁶⁵ G.C.C., p. 11.

Embora para Cunha Seixas a Filosofia seja uma ciência, ela é a suprema e soberana de todas elas, interferindo em todas e a todas abarcando, tanto pelos fundamentos que a todas e cada uma fornece, como pela sua exclusiva possibilidade de todas abarcar num círculo, o maior de todos.

Efectivamente para Seixas, apesar da enorme admiração que nutria pelas ciências, no topo da pirâmide do saber humano estava a Filosofia e não as outras ciências. Para ele, "toda a ciência tem as suas belezas: a filosofia tem-nas superiores às de todas as outras ciências"⁶⁶ porque "nada é mais belo que a verdade"⁶⁷ e a Filosofia tem-na como principal objecto e objectivo; a Filosofia "é uma ciência *universal*, porque é a luz que se derrama por todas as mais, concatenando-as sistematicamente e só é *especial* no sentido de ter também, além de ser pirâmide de todas as mais, uma área sua e só sua"⁶⁸.

Como um sistema de Filosofia é a "conjunção ordenada das leis de todas as ciências, operada por meio de sucessivas coordenações e subordinações, marchando sempre para o mais geral até se alcançar a universalidade"⁶⁹, segundo Cunha Seixas, é ascendendo dos factos às leis, destas às teorias pela "explicação parcial de uma certa ordem de factos"⁷⁰ e destas ao sistema "pela coordenação total das teorias sob princípios únicos e vastos"⁷¹, que podemos alcançar "a mais alta generalidade e o universal"⁷². É, então, das ciências que ascendemos à Filosofia, mas é também do cimo da Filosofia que podemos olhar as ciências. Chegados à Filosofia, como diz Seixas, "depois de percorrida toda a série das ciências, ficamos na posse dos páramos augustos da montanha e podemos do alto abaixar a vista para contemplarmos, em plano interior, as ciências que nos ficaram nos vales e nas quebradas, de onde ascendemos"⁷³. Para Seixas, só a Filosofia pode realizar a síntese do conhecimento do mundo, utilizando os elementos que a ciência dá, porque só um sistema filosófico, "o mais alto esforço do pensamento humano"⁷⁴, pode abarcar o todo. É claro para Seixas que quando descemos dessa mais alta pirâmide filosófica até ao mais humilde dos factos, o espírito perde ab-

⁶⁶ P.A., prólogo, p. XXXI.

⁶⁷ P.A., prólogo, p. XXXI.

⁶⁸ P.A., prólogo, p. XXXII.

⁶⁹ E.C.F., p. 72.

⁷⁰ E.C.F., p. 72.

⁷¹ E.C.F., p. 72.

⁷² E.C.F., p. 72-73.

⁷³ E.C.F., p. 73.

⁷⁴ E.C.F., p. 73.

stracção e encontra a **compreensão** do concreto, e que subindo "às mais altas regiões da extensão"⁷⁵, perdemos "a riqueza, a abundância de qualidades"⁷⁶ e ficamos mais pobres porque temos apenas o geral. Porém, "esta pobreza é a maior das riquezas"⁷⁷, porque "quando o espírito sobraça o universal é então que chega a conceber as coisas, porque só então vê a luz, o sol, que aclara as trevas ou o laço que prende todos os factos, todas as leis e todas as teorias"⁷⁸. Por isso o nosso autor conclui que só a Filosofia "é a ciência, que se pode dizer por excelência um sistema"⁷⁹.

Na mesma linha, para Cunha Seixas, "é a filosofia que, pela sua alta generalidade e pelas suas vistas universais, sobressai acima das outras ciências e lhes fomenta um impulso que nenhuma ciência individualmente pode ter"⁸⁰. Por isso, e vaticinando sobre o futuro dos povos ignorantes, como é, na sua opinião, o caso do povo português, Cunha Seixas diz amargamente: "deixai de parte a filosofia e tudo morrerá desalentado, porque faltará o núcleo que tudo liga no campo da ciência, o laço de união de todas as ciências, a pirâmide mais alta do edifício e sem a qual ele fica menos que possível"⁸¹. Em **Ensaio de Crítica Filosófica**, discutindo a posição de Domingos Tarroso — defensor, no seu atomismo panteísta, de que tudo o que é positivo não é Filosofia e vice-versa, de que as verdades da Filosofia não são verdades demonstradas e de que a verdade pertence à ciência que é fonte do positivo e base da Filosofia — Cunha Seixas reitera o primado da Filosofia relativamente às ciências, dizendo que "todas as ciências se fundam em verdades indemonstráveis, inacessíveis à experiência e base das nossas argumentações, como por exemplo os axiomas geométricos: (...) Que à filosofia pertence patentear o alcance, origem, extensão e carácter, desses primeiros princípios, além de outras teorias: (...) Que eles são fundamento de toda a certeza: (...) Que essa certeza é pois o característico da filosofia, que é portanto a ciência das ciências: (...) Que na filosofia como em todas as mais ciências há a hipótese, sem esta parte destruir o seu carácter de ciência: (...) Que a filosofia dando a todas as ciências as bases da evidência é a primeira das ciências e não um

⁷⁵ *E.C.F.*, p. 73.

⁷⁶ *E.C.F.*, p. 73.

⁷⁷ *E.C.F.*, p. 73.

⁷⁸ *E.C.F.*, p. 73.

⁷⁹ *E.C.F.*, p. 74.

⁸⁰ *E.C.F.*, pp. 80-81.

⁸¹ *E.C.F.*, p. 81.

vão jogo do espírito⁸².

A importância fundamentadora da explicação filosófica é, para o pensador pantiteísta, de tal modo indispensável às ciências que, como nos diz, "a filosofia não pode de si declinar a explicação e eis-nos metidos na alta Metafísica sob pena de ficarmos na escuridão e na triste noite da ignorância"⁸³ porque "a metafísica (...) é a ciência das realidades invisíveis e das leis efectivas e universais, a doutrina dos elementos das coisas e das suas qualidades permanentes e eternas"⁸⁴, pelo que "sem metafísica não há ciência"⁸⁵.

Fazendo a defesa intransigente da Metafísica como condição para o autêntico conhecimento, o nosso autor critica, sistematicamente e com veemência, as contradições positivistas resultantes da sua negação da Metafísica. Assim, na opinião do nosso pensador, o positivismo tem bases falsas, é contraditório com os seus próprios princípios, é dogmático na forma e errado na sua essência porque "a metafísica é sempre indispensável"⁸⁶ ao conhecimento. À Metafísica, cujo objecto é, em última análise, o universal, compete, segundo Seixas, "expor as leis vivas do universo"⁸⁷. Ficarmo-nos pelo particular em cada ciência, como acontece afinal no positivismo de Comte, significava "tolher o conhecimento, olvidar relações essenciais, e pôr de parte a universal generalidade das leis, e a síntese, que forma o ideal da filosofia"⁸⁸.

A Metafísica, diz Seixas, "a toda a hora nos impele, porque o nosso espírito não se contenta com as realidades do sensível"⁸⁹. "Como não há-de a metafísica discutir, se ela se impõe?"⁹⁰, pergunta o nosso filósofo. No seu espiritualismo pantiteísta, "este mundo que se nos amostra aos enganosos sentidos, é um por fora e outro por dentro"⁹¹. O que menor valor tem é precisamente a realidade aparente, porque "o estudo profundo faz ver outras realidades e estas permanentes, universais e imutáveis"⁹². É dessas realidades que se ocupa a Metafísica, e é com essas

⁸² *E.C.F.*, pp. 122-123.

⁸³ *E.C.F.*, p. 69.

⁸⁴ *E.C.F.*, p. 61.

⁸⁵ *F.D'A.*, p. 47.

⁸⁶ *G.C.C.*, p. 50.

⁸⁷ *G.C.C.*, p. 50.

⁸⁸ *G.C.C.*, pp.50-51.

⁸⁹ *E.C.F.*, p. 61.

⁹⁰ *E.C.F.*, p. 63.

⁹¹ *E.C.F.*, p. 63.

⁹² *E.C.F.*, p. 63.

realidades que constrói as sínteses mais alargadas e englobantes, porque "a filosofia de cada ciência chega a umas leis (...), mas estas não bastam e é sempre necessário fazer-se uma construção mais alta e mais poderosa"⁹³.

Para justificar a função fundamentadora e sintetizadora da Metafísica — que com as leis universais, tão "**necessárias nas coisas como o são na razão**"⁹⁴, e tomados os resultados das ciências, questiona e encontra explicações mais sintéticas e mais fundas — Cunha Seixas dá alguns exemplos, entre os quais destacamos os seguintes: se vemos um corpo qualquer e medimos o seu volume, igual por exemplo a dois litros segundo a geometria, este é o volume real do corpo; não o é, segundo a física e a química, para quem esse volume é aparente, em virtude da descontinuidade molecular. Mas como sem a continuidade molecular dos corpos, não é possível explicar o espaço, fica-nos para resolver "o problema da continuidade combinada com a porosidade, isto é, a combinação do volume *real* com o volume **aparente**"⁹⁵. Segundo o nosso autor, cabe à metafísica discutir a continuidade do espaço, combinada com a descontinuidade dos corpos e perguntar "se o espaço é uma possibilidade apenas ou uma realidade"⁹⁶.

Exemplificando ainda, Seixas diz que "na matemática não tem fim a divisão: a metafísica mostra que há um gerador. Se estudarmos o movimento sideral, feito de momento a momento pelos globos, teremos a ideia do tempo e de infinitésimos de tempo e de infinitésimos de espaço contínuo. A metafísica mostra que não há número mínimo nem máximo porque todo o número é definido"⁹⁷. Mais ainda, para Seixas, "a tradição diz que no mundo há número, peso e medida. A metafísica toma os resultados das ciências e sustenta que o universo, na relação da quantidade, deve ser definido e não indefinido e que a evolução se funda em um *quid* primordial"⁹⁸.

Para o nosso autor, as leis universais da nossa razão que a Metafísica usa para realizar as sínteses de que falamos, "não são abstracções: são realidades"⁹⁹ e, para ele, a Metafísica distingue-as bem das abstracções geométricas.

No mundo, diz Seixas, "a **aparência** é uma e a **realidade** é outra. Assim como

⁹³ *E.C.F.*, p. 63.

⁹⁴ *E.C.F.*, p. 67.

⁹⁵ *E.C.F.*, p. 63.

⁹⁶ *E.C.F.*, p. 64.

⁹⁷ *E.C.F.*, p. 64.

⁹⁸ *E.C.F.*, p. 64.

⁹⁹ *E.C.F.*, p. 65.

no mundo astronómico o movimento aparente é um e o real é muito diverso, o mesmo sucede no mundo das leis universais e no mundo moral, sendo pois natural que ao coligirem-se as leis de cada ciência, o espírito, percorrendo a respeito delas procure a solução se a há, ou mostre onde está o insolúvel¹⁰⁰. E para isso, segundo Seixas, "é sempre necessário, como dizia Kant, filosofarmos"¹⁰¹. É que as muitas incógnitas na ciência são, para o pensador, inevitáveis, porque, como ele mesmo nos diz, "a pobre ciência humana apenas divisa longínquos vislumbres do organismo universal, divisando porém sob o fenomenismo sensível umas realidades mais vivas, mais perfeitas e mais duradouras"¹⁰²; o mundo visível, para lá da multiplicidade experimental, "manifesta porém uma unidade universal, ínsita, imanente, sub-posta, fonte íntima e incógnita do movimento e da vida, inacessível ao fenomenismo, mas patenteada em todo o ser"¹⁰³, como é, por exemplo, quando "a alma, que dorme talvez na pedra, que se prenuncia no vegetal e que sente, pensa e quer no animal e no homem, chegando neste à ciência, à moral e à religiosidade, esta alma não é um múltiplo, nem pode ser uma consequência de uma combinação de pré-átomos (...) no estado etéreo, estado, que não revela uma outra matéria, mas somente um modo de ser da matéria"¹⁰⁴. Mas porque tanto o mundo visível e sensível como o invisível e supra-sensível têm de ser objecto da ciência, e sendo o mundo das ideias-elementos formado pela evidência de axiomas indiscutíveis, não pode a ciência banir o que não se pode negar e que pertence ao âmbito da Metafísica.

Contra a suposição riboniana, que Seixas considera falsa, de que na Metafísica não há certeza, porque não há nela factos verificáveis, o filósofo opõe que na Metafísica há factos e leis "e há mais certeza que em todas as outras ciências"¹⁰⁵ porque se, dado que não há comunicação directa entre o nosso espírito e o mundo, e nós só conhecemos o mundo externo pelas nossas ideias, no que se refere, por exemplo, ao mundo interior ele "patenteia-se (...) directamente no nosso espírito, que não é um ser sem leis mas as tem muito patentes e manifestas"¹⁰⁶. Além disso "o método da metafísica é o racional como é também o das matemát-

¹⁰⁰ E.C.F., p. 68.

¹⁰¹ E.C.F., pp. 68-69.

¹⁰² E.L.F., p. XV.

¹⁰³ E.L.F., p. XVI.

¹⁰⁴ E.L.F., p. XVI.

¹⁰⁵ G.C.C., p. 200.

¹⁰⁶ G.C.C., p. 200.

icas¹⁰⁷ e "nem tudo pertence à experiência"¹⁰⁸. Se partíssemos da experiência, diz Seixas, a geometria, como outros saberes, seria impossível e, no entanto, nós confiamos nela.

Como se torna claramente inevitável, o pantiteísmo critica todas as formas de materialismo, "mostrando as insuficiências, os erros e contradições dos materialistas"¹⁰⁹. O próprio filósofo esclarece que, pela força da Metafísica, a cada livro materialista que é publicado, responde "logo a ciência dos amigos de Platão e Leibnitz, mostrando ao vivo os crassíssimos erros das escolas contrárias"¹¹⁰. Aliás, segundo Seixas, o espiritualismo, no campo da ciência especulativa, nunca terá nada a temer, porque na sua posição metafísica, não haverá materialismo capaz de o abater; "na escola como no laboratório, o metafísico facilmente mostra aos professores no meio das suas mais frisantes e significativas experiências, que o problema não fica explicado e que é necessário irmos mais longe"¹¹¹ e que "a metafísica é tão firme no seu terreno, que não há esforço que a derrube. Correspondendo, por um lado, às mais nobres tradições da humanidade e às suas naturais tendências, e por outro a bases indestrutíveis, que são fundamentos racionais de todas as ciências, nunca pode ser destronada, porque apelar-se a metafísica é apelar-se a razão"¹¹².

Enfim, na defesa da Metafísica, em cujas realidades vê as leis das coisas, o filósofo pantiteísta, na terceira e última parte da sua última obra **Princípios Gerais de Filosofia**, e sintetizando todo o seu itinerário filosófico, reputa o pantiteísmo "como forma definitiva e real do espiritualismo"¹¹³ que, depois de mostrar as determinações de cada ciência em particular e de "todas em geral", consideradas tanto na permanência dos seus princípios como na evolução infinda que compete a cada uma e a todas no seu conjunto¹¹⁴, nos dá uma harmonia de princípios formando, num sistema, a conjugação de todas as ciências numa "síntese harmónica das leis universais sob a unidade do absoluto"¹¹⁵.

¹⁰⁷ G.C.C., p. 200.

¹⁰⁸ G.C.C., p. 200.

¹⁰⁹ P.G.F., p. 271.

¹¹⁰ P.G.F., p. 271.

¹¹¹ P.G.F., p. 271.

¹¹² P.G.F., pp. 271-272.

¹¹³ P.G.F., p. 771; cf. P.G.F., pp. 273-274.

¹¹⁴ Cf., P.G.F., p. 273; cf., P.G.F., p. 771.

¹¹⁵ P.G.F., p. 273; cf. P.G.F., p. 771.

Sem a unidade geral do todo universal, que só o absoluto e as verdades absolutas que o manifestam podem proporcionar, não há conhecimento verdadeiro nem sistema filosófico credível. Por isso, Seixas declara que a sua filosofia pantiteísta, como metafísica e como último e mais acabado estado do espiritualismo, "só espera uma única coisa para convencer: é entrar no conhecimento do mundo"¹¹⁶ porque, "conhecida que seja, nenhum obstáculo lhe surgirá e o seu triunfo é mais que certo"¹¹⁷ dado que "a abóbada de aço de leis absolutas, que antecede a exposição das ciências"¹¹⁸ e que fundamenta todo o seu sistema, "é eternamente forte, irresistível e inabalável"¹¹⁹. Quem pretender refutá-lo e combatê-lo, terá de argumentar, diz Seixas, e para argumentar terá, afinal, de se fundar numa lei absoluta envolvendo-se na confissão de uma qualquer verdade absoluta, de uma qualquer verdade metafísica.

Resumo

Cunha Seixas foi autor do **Pantiteísmo** que assenta no princípio essencial de que Deus está em tudo, mantendo a sua substancial diferença de tudo; tudo e cada coisa revela o Absoluto e O manifesta nas três leis do ser, da manifestação e da harmonia. Concebido como "uma nova harmonia de sistemas", onde caberiam todos os ensinamentos do espiritualismo e todos os progressos das ciências, Seixas aplicou o pantiteísmo a quase todos os âmbitos do saber. Na Ciência, as leis pantiteístas são metafísicas e universais e abrangem tudo; "o ser, no livro da ciência, é a exposição geral do seu objecto: a manifestação é o desenvolvimento de cada uma das teorias na sua variedade: a harmonia é o complexo das consequências congruentes dos factos e dos resultados gerais de cada teoria, de modo a ligá-los sob a unidade do sistema"; sem essa harmonia não haveria verdadeiro saber.

Summary

According to Cunha Seixas pantheism focuses on the essential principle that God is all and in all things. The importance of three laws is also emphasized, that is: harmony, revelation and being. Finally, the authors note that in science pantheistic laws include all reality.

¹¹⁶ P.G.F., p. 774.

¹¹⁷ P.G.F., p. 774.

¹¹⁸ P.G.F., p. 774.

¹¹⁹ P.G.F., p. 774.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 167-186]

José Henrique Silveira de Brito, Ramiro Delio Borges de Meneses

O sujeito moral: pelas implicações e fundamentos

The morality of the faithful – the basis and implications

Keywords: *morality, basis, implications*

Introdução

A relação eu-Outro que o eu vive também se revela sempre como relação eu-outros. No rosto do Outro está presente o terceiro, está presente a humanidade, de modo que em cada momento o eu tem que ver qual dos próximos está mais próximo. É a responsabilidade do eu perante cada próximo que exige medir e ver qual é o mais próximo, «quem passa à frente». É a presença do terceiro que faz surgir a necessidade de medir, de comparar, de conhecer¹, que faz surgir a necessidade da justiça, que faz surgir a consciência moral, as «questões de consciência»².

Como se vê, a posição levinasiana, segundo a qual a ética é a filosofia primeira e não a ontologia, não pretende negar o valor e a necessidade da ontologia³. O que o autor pretende é mostrar que a significância última do humano não está no **ser**, mas na **ética**. O que é específico da subjectividade é ser ética. Isto, contudo, não nega a necessidade e o lugar da ontologia fundamental e das chamadas onto-

¹ Sobre este tema cf. J.H. S. de Brito, – *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, pp. 49-57.

² E. Lévinas, – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 2ª edição. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978, p. 200.

³ J. H. S. de Brito, *De Atenas a Jerusalém*, pp. 224 ss.

logia regionais, como a Ética enquanto reflexão normativa do Agir Humano, expressão do *Ethos*. «Numa carta de 23.5.83, em resposta a uma pergunta [por nós feita] sobre a possibilidade de uma ética normativa, escrevia-nos Lévinas: «Le caractère normatif de l'éthique. Est-ce son moment originel? N'est-elle pas, avant tout une non-indifférence de l'Un pour l'autre? N'est-ce pas là son problème, et le mystère de sa normativité même?» (temos o original desta carta). Apesar disso, há lugar e necessidade para uma ética normativa, como ontologia regional do agir humano. Essa necessidade deve-se ao aparecer do terceiro⁴.

É por esta via que o pensamento de Lévinas nos encaminha para alguns dos temas mais clássicos da Ética e Filosofia Moral, como sejam: o sujeito moral, a consciência moral, a responsabilidade, a liberdade do agir moral e a sabedoria prática ou prudência que trataremos neste artigo.

Consciência moral

Convém começar por uma distinção muito importante. Há que distinguir consciência psicológica e consciência moral. A primeira é auto-consciência, conhecimento do próprio eu, seus estados e actos; é presença do eu a si mesmo. Para designar esta consciência, os ingleses utilizam o termo *Counsciousness* e os alemães, por *Bewusstsein*. É nesta linha de pensamento que Augusto Hortal define a consciência como «característica geral da vida psíquica pela qual quem vive sabe dela (dessa vida psíquica) e dos seu actos»⁵. Estas noções remetem para a intencionalidade da consciência. A consciência é sempre consciência de alguma coisa; melhor, a consciência é sempre consciência de alguém sobre alguma coisa. Há sempre alguém (subjectividade) que tem consciência de alguma coisa (objectividade) e há o acto que faz com que alguém se refere intencionalmente a alguma coisa. Há, por isso, que distinguir entre o acto cognitivo (*noesis*) e o conteúdo desse acto (*noema*).

António Damásio, grande especialista em neuro-ciências, na sua obra *O sentimentos de si*, faz uma distinção idêntica entre consciência de si e consciência moral. A primeira é «a função biológica crítica que nos permite conhecer a tristeza ou alegria, sentir a dor ou o prazer, sentir vergonha ou o orgulho, chorar a morte ou o amor que se perdeu»; é «a consciência [que] se refere ao conhecimento de

⁴ Sobre este tema, cf. Brito, J. H. Silveira de - «A justiça: da responsabilidade à violência». *Revista Portuguesa de Filosofia* 55(1999), pp. 19-35.

⁵ A. Hortal, - *Ética*. I, p. 106.

qualquer objecto ou acção atribuídos a si, ao passo que a consciência moral se refere ao bom e ao mau que estão presentes nas acções ou objectos»⁶.

A consciência moral, para além de ser conhecimento, implica relação com o bem e, por isso Alfred Schöpf diz que ela é «auto compreensão do ser humano, na qual este se sabe submetido à exigência (incondicional) de fazer o bem»⁷. Por sua vez Manuel da Costa Freitas, na enciclopédia *Logos*, define a consciência moral nestes termos: «Juízo de valor acerca da moralidade dos próprios actos. Inclui a faculdade de apreender os valores e as leis morais (consciência habitual) ao mesmo tempo que a sua aplicação aos casos concretos (consciência actual)»⁸. Esta definição, para além de referir o conhecimento que a consciência implica, explicita, claramente, a capacidade avaliativa, a capacidade de julgar, o acto de julgar que caracteriza a consciência moral.

Roque Cabral, no seu curso de ética, ainda inédito, afirma que a «consciência moral é apreciação do valor moral dos actos que o sujeito pratica» e a compreensão que o sujeito tem de si mesmo como ser que deve agir bem. E refere os termos utilizados noutras línguas para a designar a consciência moral. Os escolásticos utilizavam o termo grego *synéidesis*, os ingleses, *conscience*, e os alemães, *Gewissen*. E faz uma afirmação muito esclarecedora: «enquanto a consciência psicológica fala no *indicativo*, dando a conhecer o que é, a consciência moral diz o que deve ser, fala em *imperativo* e, conseqüentemente, *julga* os comportamentos da pessoa»⁹.

«A vida moral, diz Hortal, tem como pressuposto que quem actua moralmente sabe (até certo ponto pelo menos) o que faz, o que pretende ao fazer e sabe se o que faz é bom ou mau, lícito ou ilícito»¹⁰. Agir moralmente é agir em consciência

⁶ A. Damásio, - *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2000, pp. 23 e 47.

⁷ «Conciencia». In: O. Höffe, (ed.) - *Diccionario de Ética*. Barcelona: Crítica, 1994, p. 43. Para um amplo desenvolvimento do tema *consciência moral* cf., por exemplo, Valadier, Paul - *O elogio da consciência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996,

⁸ *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol 1, col. 1135.

⁹ R. Cabral, - *Lições de Ética Fundamental*. Esta afirmação encontra-se no início do terceiro capítulo do curso que tem por título «O Apelo Subjectivo» e é consagrado à consciência moral.

¹⁰ A. Hortal, - *Ética*. I, pp. 105-106. Compreende-se que Ricoeur, no seu texto «La conscience et la loi» chame à consciência «*conviction*», convicção pois que é a capacidade de, por convicção, afirmar que uma acção é boa ou mal (RICOEUR, P. - «La conscience et la loi. Enjeux philosophique». P. Ricoeur, P. - *Le juste*. Paris: Éd. Esprit, 1995,, p. 221). Neste texto, o autor procura ultrapassar o aparente dilema que pretende opor lei e consciência, o imutável, universal, constringedor, e o variável, circunstancial, espontâneo e eminentemente subjectivo (p. 209).

e, por isso, este autor define consciência moral nestes termos: «capacidade de conhecer e julgar sobre a bondade ou maldade, licitude ou ilicitude moral das acções em geral e das que o próprio faz em particular»¹¹.

A consciência moral é a consciência na sua função de advertir e apreciar as valorizações implicadas nos nossos projectos e decisões¹², pelo que ela envolve duas dimensões, duas funções: ela dá informação sobre a realização ou não da acção (questões de facto); e avalia a acção feita, que se está a fazer ou que se fará (questão normativa). É nesta linha que São Tomás de Aquino diz que a consciência tem três funções: dá testemunho, insta ou obriga e escusa – não reconhece culpa – (boa consciência) ou acusa¹³.

O tema da consciência moral foi tratado por grandes autores como São Tomás e Kant. Para o primeiro, que valoriza a dimensão intelectual da consciência moral, diferentemente da tradição mendicante e monástica, que valoriza a dimensão motivacional, ela é constitutiva da identidade da pessoa e instância última, que julga a acção moral, sendo o seu ditame obrigatório mesmo contra as autoridades morais, civis ou religiosas, e mesmo que se trate de uma consciência errónea. Para este autor, a consciência moral é o lugar do juízo e da avaliação concreta.

Em Kant, a razão prática, como consciência moral, é autora da lei moral que se apresenta como universal e necessária. Depois de Kant, pode dizer-se que a consciência moral entra em crise, quer pelo aparecimento dos chamados mestres da suspeita, quer por se ter passado a dar mais importância às questões teóricas e menos às condições, em que as pessoas decidem as acções concretas.

Relativamente à primeira das razões apontadas, tenha-se presente que agir em consciência (moral) implica agir com intenção, com convicção e com motivação. Estas ideias foram postas em discussão pelos filósofos que Ricoeur chamou “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud¹⁴. Estes pensadores ensinaram que, ao falar da consciência, não se pode deixar de ter em conta o que a influencia; tem que se ter em conta, ao falar da consciência, outras realidades, tais como: factores sociais (Marx), os domínios da “vontade de poder” (Nietzsche) e o inconsciente

¹¹ A. Hortal, - *Ética*, I, p. 106.

¹² Cf. A. Hortal, - *Idem*, p. 107.

¹³ T. São- *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13 ad c.

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, - «Le conscient et l'inconscient». ID - *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 1969, pp. 101-121.

(Freud). Ao falar da consciência tem que se responder às problemáticas que estes elementos levantam¹⁵.

Marx preocupa-se com a consciência do ser humano social e não propriamente da consciência moral individual¹⁶. Para ele, como para vários sociólogos, a consciência do homem depende das circunstâncias. Basta lembrar a afirmação de Marx, na 6ª das *Teses sobre Feuerbach*: «a essência humana não é uma abstracção inerente a cada indivíduo. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais»¹⁷. Assim, a consciência de cada um está condicionada, formada pelo contexto social em que está inserido; em última instância, ela é uma emanção explicável pela infra-estrutura económica da sociedade, “consciência de classe”. Ora como o conhecimento e juízo que a consciência formula sobre a acção moral não são independentes do meio social a que o sujeito pertence, o ditame da consciência não pode ser tomado como critério último do agir moral.

Nietzsche, por sua vez, relaciona consciência com o ressentimento e vontade de poder e Freud considera a consciência moral, que tem sempre um substrato de carácter pulsional e libidinoso, como tensão entre o *ego* e o *super-ego* (este em grande parte resultante da interiorização das proibições parentais)¹⁸, embora o autor associe mais frequentemente a consciência moral ao *super-ego*¹⁹.

Como mostra o que até agora se disse sobre consciência moral, se é verdade que ela é, na expressão de Paul Valadier, «uma espécie de injustificável racional ou axioma moral»; por outro, tem de se reconhecer que ela é muito frágil, suscita suspeita, sendo uma realidade muito difícil de analisar reflexamente, pelo que, muitas vezes, se fala dela recorrendo às metáforas da *voz* e do *tribunal*²⁰.

¹⁵ Uma excelente exposição sintética desta problemática, dando particular relevo a Freud, pode ser lida em Gómez, Carlos - «Consciência moral», pp. 26-49

¹⁶ H. Augusto (*Ética*) remete para dois artigos dele sobre o tema e para Habermas, *Reconstrucción del materialismo histórico* (*La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981), onde se reúnem trabalhos sobre o desenvolvimento das estruturas normativas.

¹⁷ K. Marx, F. Engels, - *Teses sobre Feuerbach*. In: ID - *Obras escolhidas*. I. Tomo, Lisboa/Moscovo: Edições Avante/Edições Progresso, 1982, p. 2. Ainda sobre este tema cf. a Tese 3ª onde se diz que a questão da verdade não é uma questão de teoria, mas de “prática”.

¹⁸ Para uma abordagem da questão consciente-inconsciente, cf. P. Ricoeur, - «Le conscient et l'inconscient». ID. - *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, pp. 101-121.

¹⁹ Cf., por exemplo, C. Fabião, *Narcisismo, defesas primitivas e separação*. Lisboa: Climepsi, 2007, pp. 43-44. Segundo esta autora, o texto mais importante Freud com interesse para pensar a questão das funções do Eu, é um texto de 1911: *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*.

²⁰ Sobre o exposto até aqui, cf. X. Etxeberria, - *Temas Básicos de Ética*. Col.: Ética de las Profisiones. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002, pp. 171-176.

Um dos textos em que se pode fazer uma aproximação mais estimulante à problemática da consciência moral é o de Lima Vaz, que tem por título «Crise e verdade da consciência moral»²¹, e que passamos a sintetizar.

Diz o autor que a chamada crise da ideia de consciência moral e da sua presença eficaz normativa é um sintoma da crise da vida moral, uma crise do sistema de fins, valores e normas que aceitamos para dirigir o nosso agir²². A história da vida moral, tal como ela se manifesta nos sistemas morais ao longo da história, mostra que há dois pólos estruturadores da vida moral ou da moral vivida. Um é a consciência moral e o outro é o *ethos* representado e socialmente transmitido. A consciência moral é a mediação entre a existência pessoal e o universo moral, que se apresenta como horizonte objectivo do agir, que se concretiza nas normas e instituições morais.

Esta função mediadora é atingida profundamente por “agentes culturais” que intervêm na crise actual da noção de consciência moral. Esses agentes são o individualismo e a suspeita. O individualismo, principalmente na sua expressão reivindicadora de criador individual de valores, abandona a ética do bem e, neste processo, a consciência perde, pelo menos em última instância, qualquer referência a uma ordem moral objectiva, relativamente às suas decisões. É o que Lima Vaz designa por «processo de radical subjectivação» da consciência moral²³.

A suspeita, a que vários autores, desde o século XIX, submetem os princípios, noções e valores da tradição, tem como alvo a consciência moral, como já foi referido. Essa suspeita leva à aplicação do método da “desconstrução” através da dissolução analítica de princípios, noções e valores, desfazendo-lhes a coerência e, portanto, a sua significação verdadeira. Ora a tradição é fundamental no *ethos*²⁴; a sua desconstrução traz consigo a perda do horizonte do agir moral e, por isso, do seu conteúdo moral. Abre-se, assim, o caminho ao subjectivismo, pois que a norma subjectiva do agir, que é a consciência moral, deixa de ter o conteúdo que a tradição lhe pode dar para a formulação do juízo moral.

Somos assim colocados perante o problema actual da vida moral: o da experiência da consciência moral e sua interpretação.

²¹ H. Vaz, C. Lima – «Crise e verdade da consciência moral». *Síntese*. Nova Fase. 25(1998), pp. 461-476

²² Cf. H. Vaz, C. Lima - *Idem*, p. 462.

²³ *Idem*, p. 462.

²⁴ H. Vaz, C. Lima – *Escritos de Filosofia. II Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988, pp. 11-35.

Na continuação do texto, o autor vai abordar, em dois apartados, esta problemática. No primeiro, trata da gênese e formação da categoria da “consciência moral” e, no segundo, aborda a sua natureza e função.

Parece ser comum a todas as culturas e à vida do ser humano enquanto indivíduo «a experiência de uma instância interior de julgamento pelo indivíduo dos seus próprios actos»²⁵. Deve, contudo, reconhecer-se que a noção de consciência moral, nos termos em que encontramos na tradição ética do Ocidente, tem na sua gênese histórica duas fontes que estão na origem das categorias do nosso sistema de normas e valores: o greco-romano e o judaico-cristão.²⁶ Lima Vaz não apresenta a evolução do conceito, mas apenas chama a atenção para o seu traço fundamental que permite determinar a natureza da consciência e a sua estrutura.

Embora o termo *syneidesis*, traduzido por *consciência* em latim, se encontre já em Demócrito, para significar o conhecimento das acções más do próprio, Lima Vaz considera que o primeiro passo para a construção da noção de consciência moral, na filosofia antiga, se encontra no lema socrático «Conhece-te a ti mesmo», cujo conteúdo é claramente ético.

Na época helenística, *syneidesis* passa a fazer parte da linguagem comum e aparece a expressão *orthē syneidesis* (consciência recta), correspondente à expressão de Aristóteles *orthos logos* (recta razão”) embora neste autor, devido à orientação optimista da sua ética como ética das virtudes, a consciência não aponta para consciência das más acções. Segundo o estoicismo, a consciência aparece como ditamwe do *Deus sive Natura*.

Em São Paulo, o termo helenístico *syneidesis* aparece nas Cartas²⁷. Cícero traduz *syneidesis* por *conscientia* e Séneca utiliza sistematicamente o termo. Os estoícos da época imperial, como Epicteto e Marco Aurélio, continuam a usar o termo técnico *syneidesis*. A concepção grega da consciência moral tem tendência espiritualista,

²⁵ H. Vaz, C. Lima - «Crise e verdade da consciência moral», p. 463.

²⁶ Para uma exposição histórica da noção de consciência moral, cf. Baertschi, Bernard - «Sens morale». M. Canto-Speber, (dir) - *Dictionnaire d'éthique et de morale*, t. 2. 1^a ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 1758-1767 [tradução brasileira: ID - *Dicionário de Ética e Filosofia Moral 1*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 558-566] e C. Gómez,- «Conciencia moral». Cortina, A. (Dir.) - 10 palabras clave de la ética. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 17- 69. Para um maior desenvolvimento, H.D. Kittsteiner,- *Naissance de la conscience morale*. Paris: Éditions du Cerf, 1997.

²⁷ Lima, Vaz, cita Rm 2,15 ou 14,23, 1 Cor 10, 29-30.

dando a primazia à função de julgar no conhecimento de si mesmo e é este aspecto que é assumido pela antropologia plotiniana.

Na tradição bíblica, a génese da consciência moral está na situação existencial do crente perante a palavra de Deus e da sua Lei; no *Novo Testamento*, a Fé toma o lugar da Lei. Perante a Palavra de Deus e da Lei, há um sentimento que brota do coração do crente na inclinação para a adesão ou não-adesão²⁸. A consciência moral surge com uma feição afectivo-voluntarista, que marca encontro com o pensamento clássico como se verifica em Santo Agostinho.

Neste autor, a consciência moral ocupa o centro da vida moral e é só acessível aos olhos de Deus. Esta noção atravessa toda a Idade Média, sofrendo uma complexa evolução na linha de um cruzamento com a noção de hábito dos primeiros princípios da ordem moral, conhecido como *sinderese* e a consciência moral, também entendida como hábito.

Tomás de Aquino distinguirá claramente a *sinderese* (hábito dos primeiros princípios) da *consciência moral*, considerando que significam dois momentos (habitual e actual) da função da razão prática²⁹. Para este autor, a consciência moral é «um *acto* que reflecte sobre o agir moral para *testificar, julgar e acusar ou escusar*, reunindo, pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumido»³⁰. Esta concepção harmoniza as tendências intelectualista grega e voluntarista cristã. Na Idade Média Tardia o acento será colocado no voluntarismo, dando assim início à figura da consciência moral da Idade Moderna.

Este acento no voluntarismo compreende-se se se atender aos pressupostos antropológicos e metafísicos, sempre subjacentes aos sistemas simbólicos, que levaram à emergência dos paradigmas conceptuais da Modernidade. Do ponto de vista metafísico, Descartes inverteu a prioridade entre ser e pensar, dando a dianteira ao segundo na fundamentação da inteligibilidade do real. Do ponto de vista antropológico, concebeu o ser humano como ser pensante; do ponto de vista noético, deu primazia à razão metódica. Estas inversões tiveram como consequência que, na Modernidade, a consciência, até então concebida como consciência moral (acto de julgar-se a si mesmo enquanto sujeito moral), se transforme em consciência transcendental (capacidade de produzir a inteligibilidade do ser e,

²⁸ Lima, Vaz, cita como exemplos as seguintes passagens bíblicas: Jr 31, 33; Ez 19, 20-21; Pr 3, 1.

²⁹ Lima, Vaz, cita *Summa Theologiae*, I, q. 79 aa. 12 e 13; *De Veritate*, qq. XVI e XVII.

³⁰ H. Vaz, C. Lima - «Crise e verdade da consciência moral», pp. 465-466.

por isso, norma do conhecimento). Esta profunda alteração semântica implica que a consciência moral passará a estar sujeita à consciência transcendental, que a regerá e que, em Kant, enquanto a razão prática teórica (que é transcendental) será a autora da Lei Moral.

Esta evolução teve duas consequências. A primeira foi a perda da centralidade da consciência moral como fulcro da estrutura espiritual do acto ético, o que se traduziu na emergência do casuísmo e na migração da consciência moral para a esfera do sentimento³¹. A segunda foi o lugar ocupado pelas paixões na moral, cujo domínio ocupa o lugar que a política ocupava da moral aristotélica.

O abandono da estrutura racional-volitiva própria da consciência moral levou a uma dispersão polissémica do termo (consciência moral, crítica, política, religiosa, de classe, etc.) e à relativização da acepção original da expressão. Hoje, a expressão consciência moral apresenta-se com enorme pluralidade de sentidos (voz de Deus, eu profundo, lei da razão, sentimento, instinto, lei do homem etc.) o que é evidente sintoma «da *crise* da consciência moral no sistema de valores do homem contemporâneo»³². Esta situação exige uma profunda reflexão em ordem à recuperação do conceito «no seu perfil teórico de norma subjectiva última e irreduzível do agir moral, *mediadora* entre o sujeito e o mundo ético»³³.

Para tratar da natureza e função da consciência moral, Lima Vaz parte da análise fenomenológica da experiência moral, experiência considerada universal. A consciência moral é experimentada como júízo avaliativo do indivíduo sobre o seu próprio agir, que tem como fenómeno seguinte o sentimento de aprovação ou desaprovação. Assim ela manifesta-se como sendo de natureza cognitiva: conhecimento pelo sujeito do seu próprio acto, conhecimento reflexo, que se desdobra na reflexão, que acompanha a prática do acto, como na reflexão que se segue à sua prática. A primeira é a fundamental, sendo a segunda apenas a sua explicitação. É por isso que há autores que dizem, e com razão, que *in stricto sensu* só a primeira (a que acompanha o acto) merece a designação “consciência moral”. Por um lado, falar de reflexão é falar em conhecimento intelectual e, por outro, caracterizar a consciência moral como reflexão é admitir um conhecimento intelectual avaliativo do «agir na sua *intenção*, na sua *efectivação* e nas *circunstâncias*

³¹ Significativo desta tendência é o aparecimento da expressão inglesa “moral sens”.

³² H. Vaz, C. Lima - «Crise e verdade da consciência moral», p. 469.

³³ H. Vaz, C. Lima - *Ibidem*.

que o acompanham»³⁴. Essa avaliação exige uma escolha da norma do agir segundo um valor. A norma surge como “princípio objectivo” da estrutura cognitiva do acto e a sua formulação conceptual é tema fundamental da Ética, no capítulo da consciência moral.

A escolha implica liberdade e a norma que preside à avaliação apresenta-se, não como exigência extrínseca, mas intrínseca, pois que é imanente ao próprio sujeito. A norma impõe uma necessidade moral e, por isso, a consciência moral apresenta-se como consciência do dever. A consciência é essencialmente livre: liberdade na avaliação e liberdade relativamente à norma de avaliação. É a partir destas características fenomenologicamente encontradas na vida moral que se explicam as diversas formas culturais que exprimem essa experiência. Dito de outra modo: não são as formas culturais que nos permitem compreender a consciência moral; são as características fenomenologicamente encontradas na experiência moral, que nos permitem explicar as suas formas culturais.

O autor chama a atenção para o facto de a consciência moral não ser uma realidade isolada da complexidade do mundo humano. Ela mergulha as suas raízes nas camadas do inconsciente, da afectividade, do processo educativo, da cultura e está marcada pelo itinerário existencial de cada um. Contudo, ela confronta-se com o mundo circundante, com os seus enigmas e a sua constante mutação. Por tudo isto, a consciência moral não é «um porto seguro ou um santuário de certezas»³⁵. Ela está constantemente desafiada a confrontar as nossas acções com o apelo primeiro do ser moral, que é a procura do bem que se apresenta como dever ou obrigação. A Ética filosófica, como ciência prática, tem que traduzir ao nível do conceito essa procura.

A consciência moral é constitutiva do agir moral, porque ela é a estrutura reflexiva desse agir e nesse agir há sempre um juízo avaliativo moral; ela é «a face reflexiva da *síntese* dos elementos e dos momentos que integram o exercício efectivo do agir moral»³⁶.

Na consciência moral estão presentes e articulados conhecimento, liberdade e afectividade, os três elementos indispensáveis à moralidade do agir, que a fenomenologia do acto moral permitiu descobrir. Esta estrutura permite ver que o conhecimento e a liberdade são a *causa* do acto moral do sujeito, acto que se orien-

³⁴ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 470.

³⁵ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 471.

³⁶ H. Vaz, C. Lima – *Ibidem*.

ta para um objecto ou fim que foi escolhido. Daqui provém a responsabilidade do sujeito pelo acto moral: o acto tem no sujeito a sua causa, manifesta o sujeito e permite o seu reconhecimento pela comunidade. A afectividade e a situação estão ao nível das condições, embora possam intervir profundamente no exercício do acto e mesmo influenciar o seu valor moral.

Esta análise mostra um movimento dialéctico entre os momentos constitutivos do agir moral como acto livre em que se articulam a “universalidade” abstracta que, através de uma instância de “particularidade”, encontra a sua concretização na *singularidade* do acto.

O primeiro momento, que é universal, é constituído pela abertura da razão ao horizonte universal do Bem que se revela intuitivamente como *dever ser* (*bonum est faciendum*). Esse “o Bem deve ser feito” leva à adesão da vontade do sujeito moral traduzida na consciência do “dever ser”: consciência primordial do dever.

Até aqui o projecto de bem está numa dimensão abstracta. A sua efectivação (passagem do projecto abstracto de bem para a acção boa) passa pela mediação das condições que permitem a concretização desse bem abstracto conhecido e que suscita a adesão do sujeito. «Vale dizer que a **universalidade** da intenção do Bem deve submeter-se à **particularidade** das condições no movimento da sua concretização em acto **singular**»³⁷. Tal como no primeiro momento se manifestou a inter-causalidade do conhecimento (intuição do bem como dever ser) e da vontade (consciência do dever ser), também essa inter-causalidade se manifesta ao nível da deliberação sobre os meios aptos à realização do fim na situação concreta em que o sujeito se encontra (prudência e livre arbítrio).

Há no acto moral praticado uma síntese de razão e vontade. Razão porque o acto moral implica conhecimento do Bem e das condições da sua realização; vontade enquanto o acto moral implica inclinação para o Bem e escolha de meios aptos à sua realização. «O *acto moral* será, na sua estrutura conceptual, um juízo posto pela vontade e um querer julgado pela razão e, por conseguinte, um acolhimento racional e livre do Bem»³⁸. Como o acto moral articula razão e vontade, ele implica reflexão e essa reflexão é a consciência moral, autojulgamento do próprio acto. Esse juízo de valor obedece à norma objectiva do Bem sob a forma de

³⁷ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 473.

³⁸ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 474.

«recta razão», razão do Bem conhecido. Daí que a consciência moral, enquanto reflexão sobre a bondade do acto, seja norma subjectiva e última do acto moral.

Sujeito moral, agir moral e consciência moral identificam-se. Daqui que se possa e deva dizer que a consciência moral é o eu do sujeito moral na sua mais profunda intimidade. Sendo a consciência moral a dimensão reflexiva do agir moral, ela tem como funções, que se expressam nas metáforas judiciais, «testificar, acusar ou escusar, finalmente julgar – julgamento incorruptível e irrecorrível – a responsabilidade moral da acção»³⁹.

Se sujeito moral e consciência moral se identificam, então o seu desenvolvimento é evidentemente progressivo, exige educação, isto é prática da virtude, nomeadamente a virtude intelectual da prudência.

Responsabilidade

Segundo J. Ladrière, o conceito de responsabilidade é utilizado em variadíssimos contextos mas, nesta análise, interessa apenas no contexto da ética em que o conceito de responsabilidade não está condicionado pelas disposições institucionais, mas é uma disposição constitutiva da existência⁴⁰, ela é inerente à determinação ética da acção. No contexto das instituições, a responsabilidade é constituída e regulada pelos procedimentos instituídos num campo social. Há, naturalmente, reconhece Ladrière, uma analogia nesta diferença entre responsabilidade ética e social (institucional).

Nas disposições institucionais, a questão que se põe é a da imputação: um sujeito que vai realizar uma acção que muda o estado de coisas e que, uma vez ocorrida a mudança, é imputado do ponto de vista social por essa mudança, que foi o ponto de partida da acção que a causou e visto que foi o primeiro termo da série que a ocasionou.

A determinação social da imputação não esgota, contudo, a noção de responsabilidade. Há que atender ao sentimento de responsabilidade que afecta interiormente o sujeito da iniciativa, o que transforma a imputação exterior em sentimento de auto-imputação. Será esse sentimento já a responsabilidade moral pela acção? «Esse sentimento de responsabilidade aparece [...] como prova da

³⁹ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 475.

⁴⁰ Sobre a noção de existência neste contexto, Cf. Ladrière, J. – «Le concept de "dimension éthique"». In: ID – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Saint-Laurent/Namur: Fides/Artel, 1997, p. 24 e ss.

causalidade da acção enquanto tal, relativamente à situação concreta»,⁴¹ mas esse sentimento não resulta da deliberação que pesa os motivos e constrói a decisão. Nesse sentimento, o sujeito apresenta-se como passivo uma vez que não é um sujeito que reflecte sobre o agir, que activamente delibera; conseqüentemente não se está ainda perante o conceito moral de responsabilidade.

Nesta parte do texto, Jean Ladrière procura tratar do conceito propriamente ético da responsabilidade, seguindo o fio condutor fornecido pelo contexto institucional.

Segundo o autor, como a responsabilidade põe em causa um agente e comporta uma reapropriação do momento da imputação, podemos aproximá-la da ideia de dever o qual é, simultaneamente, a indicação objectiva do que há a fazer e o sentimento de obrigação que está ligado a esta indicação.

Há, contudo, que distinguir dever e responsabilidade. Por um lado, o dever antecede a responsabilidade, porque é o seu fundamento (porque se tem deveres, é-se responsável pela seu cumprimento), mas, por outro, o dever segue-se à responsabilidade na medida em que é porque a pessoa é responsável, que ela se sente obrigada. Mas é a questão da responsabilidade que aqui interessa e o problema que importa é o de determinar a relação entre ética e responsabilidade ou, numa expressão do autor, determinar «a razão pela qual a ética implica responsabilidade»⁴².

Para mostrar a relação entre ética e responsabilidade, o autor parte da análise do sentimento de dever que é revelador da dimensão ética da existência.

O sentimento de dever manifesta a dimensão teleológica da acção. Uma acção aparece como dever, porque encaminha o sujeito no caminho do bem. Esse bem é a realização do sujeito. E é em função desse horizonte de realização da existência, que se podem julgar as acções como boas ou más; isto é como levando ou não à realização da existência. A análise do sentimento do dever revela um sujeito razão-liberdade e inacabado, cuja realização está na responsabilidade. É essa responsabilidade pela sua realização que está na base da responsabilidade do sujeito por cada uma das suas acções particulares (por cada um dos seus deveres), que conduzem a esse fim: a realização da existência. «A autorealização de cada existente passa pela sua contribuição para a autorealização dos outros existentes,

⁴¹ J. Ladrière,- «La responsabilité», p. 149.

⁴² J. Ladrière,- *Idem*, p. 152.

o que funda para cada um o dever do reconhecimento de outrem como portador singular do destino da razão-liberdade e todos os deveres particulares decorrem disso»⁴³. Daqui se segue que a responsabilidade surge como responsabilidade em relação a si, em relação ao outro e em relação ao estado das coisas.

A questão da responsabilidade perante si mesmo não é um tema pacífico entre os pensadores da filosofia moral. Para os “modernos”, por exemplo, não faz sentido falar de deveres para consigo mesmo no acto de construir a vida, ou seja, da responsabilidade perante si mesmo. Sendo o sujeito moral um sujeito livre, autónomo, não determinado ele não tem deveres para consigo⁴⁴.

Para Jean Ladrière, o sujeito moral é responsável perante si mesmo porque ele é uma existência a realizar. A realização ética não é, pois, algo que vem do exterior do existente e lhe é imposto de fora; é algo que lhe é próprio e necessário e essa realização é própria da sua responsabilidade.

Questão difícil é a da realização efectiva da existência, porque essa realização se faz no concreto e em circunstâncias que nem sempre são claras. É o risco ético. A realização é sempre incerta, mas é uma missão a que o existente não se pode eximir. Ele deve eleger os conteúdos dessa realização, isto é dar uma forma concreta à exigência de realização que é o fim do seu existir (formulação formal da vida moral). A vida ética é uma missão singular pois que se trata da construção por parte do existente do seu próprio destino; daí que o sujeito moral seja responsável por si.

O existente não é apenas responsável pela sua existência; também é responsável perante outrem. Estando o outro presente no campo de acção do agente (sujeito moral), pelo facto de ele ser uma existência, surge como um apelo singular dirigido a uma singularidade. A missão que cabe ao agente, neste contexto, é a de responder ao outro na realização da existência dele. «O apelo que vem de outrem é reconhecido num sentimento que é a repercussão imediata, na afectividade, de uma presença que se impõe como solicitando e como fundando uma responsabilidade. Com isto se anuncia uma instância de juízo cuja natureza é preciso precisar»⁴⁵.

⁴³ J. Ladrière,- *Idem*, p. 154.

⁴⁴ É nesta linha de pensamento que Sartre se manifesta em *O existencialismo é um humanismo* [Trad. V. Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1978].

⁴⁵ J. Ladrière,- «La responsabilité», pp. 157-158.

Mas o existente (o agente, o eu) também é responsável pelo estado de coisas, terceira forma de responsabilidade. Esta responsabilidade tem origem no próprio existente, na relação que este tem com o contexto situacional passado ou que deve ser realizado. Isto exige que o estado de coisas surja como exigente perante a existência, o que requer «um acto específico de instauração e, portanto, a intervenção de uma instância capaz de conferir ao estado de coisas esta significação»⁴⁶. Esta responsabilidade tem origem na existência do Outro.

Esta terceira forma de responsabilidade remete para as duas primeiras, a responsabilidade por si e pelo outro. «Na sua responsabilidade para consigo mesmo, o existente é tornado responsável daquilo que, na sua existência, põe em jogo um interesse que o ultrapassa, e que se poderia chamar a humanidade do homem, quer dizer, concretamente, aquilo que está em causa em cada outro existente. Há qualquer coisa como uma solidariedade moral, que fundamenta uma partilha no bem como no mal, e que dá à responsabilidade ética uma dimensão colectiva, neste sentido que, na sua singularidade, ela é participação numa missão universal»⁴⁷.

O que importa agora, uma vez que a terceira forma de responsabilidade remete para as duas primeiras, é ver como a imputação da responsabilidade é possível e como se pode ser requerido por outrem

A auto-imputação pressupõe a dissociação entre o sujeito da acção e uma instância que o constitui e que está em suspenso e a realizar. Essa realização futura está presente como solicitação, que vem de uma alteridade «infinitamente distante e consubstancial à existência»⁴⁸. Numa outra formulação, o existente é projecto, é estar em construção, é acto e potência, na linguagem de Aristóteles; o existente é e é expectativa; é reconciliação consigo mesmo, em que «encontra a sua justificação e o seu ser autêntico»⁴⁹.

Porém, a existência (o eu), que afecta os outros, é também afectada por eles, porque tem uma auto-suficiência limitada e é afectada por outrem na sua auto-construção. O outro, enquanto indivíduo e enquanto outro em geral, é presença e parte da situação do eu, provocando-o, apelando à sua existência: «no encontro a

⁴⁶ J. Ladrière,- *Idem*, p. 158.

⁴⁷ J. Ladrière,- *Idem*, pp. 158-159.

⁴⁸ J. Ladrière,- *Idem*, p. 159.

⁴⁹ J. Ladrière,- *Ibidem*.

presença do outro é logo já revelação de uma responsabilidade»⁵⁰. O Outro, porque outro, chama a existência (o eu) à responsabilidade por ele e nele, à responsabilidade por toda a humanidade.

A responsabilidade implica a ideia de um apelo e de uma resposta a dar. Essa resposta esperada está marcada por uma exigência que a existência (o eu) vive e cuja origem emana do fim da acção ética e em função da qual ela, a existência (o eu), tem o poder de julgar as suas próprias acções e dispõe dos critérios para esse julgamento⁵¹, dando-se aqui uma articulação entre o dever (dimensão subjectiva) com o fim da vida ética (dimensão objectiva). É o *telos* da ética que permite o juízo sobre o agir, que é esse *telos*, a vida boa, a vida realizada, a realização da existência que dá significação ao agir.

A ética, enquanto procura da realização da existência, e as normas morais são articuladas pela responsabilidade. Essa articulação implica criatividade e descoberta, porque a existência não está determinada. A existência tem que inventar as mediações da vida ética, é sua responsabilidade. E como as acções são as primeiras mediações, que criam as mediações segundas (construção de saber, criação estética, instauração do político, produção do universo de artefactos), há uma primazia da razão prática sobre todas as outras formas de razão⁵².

A prudência

Se é verdade que a acção moral exige, da parte do sujeito, conhecimento, liberdade e intenção, o certo é que não há qualquer acção moralmente positiva, sem que a prudência presida à decisão que a antecede e a acompanha⁵³. Como diz Xavier Etxeberria: «Se a consciência nos chama à responsabilidade, o alcance e o sentido desta discerne-se com o exercício da virtude da prudência ou sabedoria

⁵⁰ J. Ladrière,- *Idem*, p. 160.

⁵¹ «Ora o que dá à existência este poder e estes critérios, é o que constitui a finalidade da acção ética, com a qual ela concorda constitutivamente enquanto exigência da sua autorealização, a saber a ordem ética, o que Kant chamava o reino dos fins (p. 161).

⁵² J. Ladrière,- «La responsabilité», p. 163.

⁵³ Sobre a prudência, cf. Pellegrin, Pierre - «Prudence». Canto-Speber, M. (dir) - *Dictionnaire d'éthique et de morale*, t. 2. 1ª ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 1560-1566 [tradução brasileira: ID - *Dicionário de Ética e Filosofia Moral 2*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 406-411], R. Cabral,- «Prudência». *Logos*. Vol. 4, 1992, cols. 477-482, Cabral. Roque - «Reflexões sobre a prudência. Aristóteles. São Tomás. Actualidade». *Theologica*. 10(1974), pp. 483-490, D.E. García, - «La Phronesis y el Juicio Reflexionante en Relación con el Equilibrio Reflexivo I», *Analogia*. XIV(2000), pp. 65-101, R. Simon,- «La vertu de prudence ou sagesse pratique». *Ethica*. 12(2000), pp. 45-71. Aubenque, Pierre - *La prudence chez Aristote*. Paris: P.U.F., 1963.

prática»⁵⁴. Segundo Aristóteles, as virtudes de carácter, que levam a agir, devem evitar o excesso e o defeito para atingir o meio-termo da coisa, relativamente a cada um, na excelência da conduta.. «Por exemplo, sentir medo, ser audaz, estar de desejos, ficar irritado, ter compaixão e, em geral, ter prazer ou sentir sofrimento, admitem um mais e um menos. Quer dizer, admitem modos errados [de nos relacionarmos com eles]. Mas o sentir isto no tempo em que se deve, nas ocasiões em que se deve, relativamente às pessoas que se deve, e em vista do que se deve e do modo como se deve, isso é o meio e o melhor de tudo, ou seja o meio e o melhor de tudo é uma medida da excelência (virtude)» (EN, II, 6, 1106b20-23)⁵⁵.

A acção moral é intencional, nela o fim e os motivos do agir são determinantes. Para se chegar a esse agir passa-se por um processo de deliberação, que acaba numa decisão, isto é, num juízo prático em situação que, posto em prática, se chama acção. Neste processo de deliberação, é indispensável a prudência para que a melhor decisão seja encontrada, pelo que não há decisão positivamente moral sem a virtude da prudência.

Não é que a prudência seja uma virtude ética ou de carácter. Aristóteles, no livro I da *Ética a Nicómaco*, distingue as excelências, ou virtudes, em *teóricas* (dianoéticas) e *éticas* (EN, 1103a4). Como virtudes teóricas, o filósofo indica a sabedoria (*sophia*), a compreensão (*synesis*) e a prudência⁵⁶ (*phronesis*) e, como virtudes de carácter, a generosidade (*eleutheriotes*) e a temperança (*sophrosyne/*) (EN, 1103a5-a6)⁵⁷.

No Livro VI da mesma obra, em que Aristóteles trata da prudência, o autor define-a como «uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e

⁵⁴ X. Etxeberria, - *Temas Básicos de Ética*. Col.: Ética de las Profisiones. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002, p. 183.

⁵⁵ Citamos da tradução portuguesa: Aristóteles - *Ética a Nicómaco*. Tradução e notas de A. C. Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 2004. Na tradução espanhola pode ler-se: «por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, e placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo debido y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ellos radica, precisamente, la virtud» (Aristóteles - *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Int. E. Lledó Íñigo. Trd. e notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 170).

⁵⁶ Foi Cícero quem traduziu o termo grego *phronesis* por *prudentia*. Cf., por exemplo, o seu tratado *Dos Deveres (De Officiis)*. Lisboa: Edições 70, 2000.

⁵⁷ A tradução portuguesa de A. C. Caeiro, traduz *sinesin* por entendimento e *phronesin* por sensatez.

verdadeiro em vista do bem e do mal para o Humano» (1140b5)⁵⁸. Ela não visa aquilo que existe por uma necessidade intrínseca, aquilo que está determinado cientificamente, mas aquilo que pode ser de outra maneira; ela visa aquilo que pode ser de outra maneira⁵⁹.

Para se ver a importância da prudência no agir moral, deve-se ter presente que as normas morais têm um carácter de generalidade⁶⁰, mas a acção do sujeito moral é singular e, perante cada situação concreta, a consciência moral vai ver a pertinência das normas à situação, como, atendendo ao seu modo de ser (dimensão afectiva do ser humano; o ser humano é razão mas também desejo), o sujeito reage na circunstância concreta em que a acção vai decorrer⁶¹, vai avaliar as consequências da acção, etc., tudo isto durante o chamado processo de deliberação (*boúleusis*) que, sendo dado o fim, visa os meios para o atingir. Neste processo, o sujeito não procura um conhecimento científico porque este trata do que não pode ser de outra maneira e a acção moral é uma acção que não está determinada. O processo de deliberação também não é uma conjectura; é um processo lento, implica procurar e fazer cálculos; é uma certa forma de aconselhamento (EN, 1143a10). Ela é uma correcção e implica um sentido de orientação para o bem. A boa deliberação é aquela que leva ao fim absoluto e também é boa a que leva aos

⁵⁸ Em Aristóteles – *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Int. Emilio Lledó Íñigo. Trd. e notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 275, pode ler-se: «la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre». Na tradução francesa de Gauthier e Jolif, lê-se: «Conclui-se (reste, no original) que a sabedoria prática seja um estado habitual verdadeiro, reflectido (raisonné), que dirige a acção e tem por objecto as coisas boas e más para o homem».

⁵⁹ «Ora, a sensatez (a sabedoria prática ou prudência) diz respeito ao Humano e sobre o qual é possível deliberar-se. Nós dizemos, então, que é sobretudo este o trabalho do sensato, sc. deliberar bem» (EN, VI, 7, 1141b8-10). Na tradução espanhola já citada (pp. 278-279): «la prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tien fin, y esto es un bien práctico». Na tradução francesa: «A sabedoria, ela, tem por objecto os bens humanos, quer dizer aqueles que fornecem matéria de deliberação. Pois quando se fala de um sábio, é esta por excelência a tarefa que lhe atribuímos: deliberar bem».

⁶⁰ «Les normes morales ne donnent que des orientations et il revient en définitive à l'agent de déterminer pour et par lui-même ce que ces orientations lui prescrivent dans la situation précise où il se trouve. C'est ici qu'intervient à proprement parler le jugement moral. Il met en jeu ce qu'on appelle le "sens moral" ou la "conscience morale"» (J. Ladrière, – «Le concept de "dimension éthique"», p. 38-39).

⁶¹ «Diz-se que tem sensatez (prudência) aquele que é capaz de ter em vista de um modo correcto as circunstâncias particulares em que cada vez se encontra a respeito de si próprio, e a quem somos capazes de confiar as nossas próprias coisas» (EN, VI, 7, 1141a25-27).

fins relativos que levam ao fim absoluto⁶². Por isso, Aristóteles diz que «deliberar é próprio dos prudentes, a boa deliberação será a correcção de deliberação a respeito do que é conveniente como meio para o fim do qual a sensatez (prudência) tem uma concepção verdadeira» (EN, 1142b30).

Em síntese, a prudência articula o particular com o universal, o desejo com a razão e esclarece os meios adequados para atingir o fim no seu *Kairós*, isto é, no tempo oportuno. A prudência lidera o modo como em concreto se articulam todos os elementos da acção moral. Ela tem a função de comando a respeito do que se deve ou não fazer e não há acção moral sem a sua intervenção pois que nem mesmo as virtudes de carácter levam ao bem autêntico sem o comando da prudência. Segundo palavras de Aristóteles: «Não é possível haver bem de um modo autêntico sem sensatez (prudência), nem é possível que o Humano tenha sensatez (prudência) sem a excelência da disposição fundamental do carácter» (EN, VI, 13, 1144b30-3)⁶³.

Conclusão

A sabedoria prática, como se disse, tem que deliberar sobre os meios para atingir o fim absoluto e os fins relativos. Nem sempre, contudo, esta articulação entre meios e fins é clara, havendo critérios que visam harmonizar estas relações. Assim, René Simon apresenta três critérios gerais a que se deve obedecer nas relações meios e fins. O primeiro critério que o autor apresenta considera que, para ser moralmente válida, a relação meios-fins deve implicar a imanência dos meios ao fim no plano da “eficácia”: quem quer os fins, quer os meios. O segundo critério diz que, na imanência dos meios-fins, há uma imanência axiológica: quem quer a bondade ética do fim quer a bondade ética dos meios e reciprocamente. O terceiro é o seguinte: nos casos em que se torna imprescindível um compromisso

⁶² «Pode ter-se deliberado bem de um modo absoluto ou com relação a um determinado fim. A primeira forma de deliberação absoluta, será orientada em vista do fim absoluto; a outra é uma certa forma de boa deliberação a respeito do fim relativo. Se, por conseguinte, deliberar bem é próprio dos sensatos (prudentes), a boa deliberação será a correcção de deliberação a respeito do que é conveniente como meio para o fim, do qual a sensatez (prudência) tem uma concepção verdadeira» (EN, VI, 9, 1142b28-33).

⁶³ Na tradução espanhola já citada (p. 289): «Esta claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral».

entre o valor e a eficácia, a tensão entre o valor e o compromisso “deve subsistir como um mandato para encontrar respostas melhores”⁶⁴.

Diego Gracia, por sua vez, apresenta os seguintes três critérios. O primeiro constitui o momento *a priori* e pode formular-se nestes termos: «para que uma acção possa ser considerada moralmente correcta, tem de ser universalizável, de modo que não vá contra o respeito devido a todas e cada uma das pessoas». É o momento da norma: critério (U). O segundo é o momento *a posteriori*: «para que as acções concretas possam considerar-se responsáveis e boas, há-de ter-se em conta as condições particulares dos factos e avaliar as consequências que possivelmente derivarão delas». É o momento da prudência; critério (P). E o terceiro, formula-se nestes termos: «Colabora nas condições de aplicação de U, tendo em conta as condições situacionais contingentes». É critério complementar (C). Para evitar que a excepção se converta

em regra, procura que a situação que exigiu a excepção se transforme para que, desaparecendo, a regra possa valer⁶⁵.

A moralidade acontece no agir humano. Nele tem de estar presente o conhecimento, liberdade e intenção, daí a importância da análise da consciência moral, da responsabilidade e da sabedoria prática.

Summary

Morality has a place in human action. There must be present knowledge, freedom and purpose, hence the importance of analysis and moral responsibility and wisdom in practice.

⁶⁴ R. Simon, - *Éthique de la responsabilité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 51-54.

⁶⁵ D. Gracia, - «Ecologia y bioética»; J. Gafo (ed.) - *Ética y ecología*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1991, pp. 188-191.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 187-195]

В.И. Русецкая, А.Л. Пушкин

Средства массовой информации и формирование общественной нравственности

Media and the formation of public morals

Keywords: *information, independent media, medialandshaft, dramatic mode of communication*

Современные СМИ являются центром взаимодействия политических и экономических субъектов. Поэтому часто они ангажированы создавать некую правдоподобную реальность, в действительности весьма далекую от истинного положения дел. Поскольку они предоставляют и структурируют большую часть той информации, которой мы пользуемся в повседневной жизни, огромное значение имеет то, кто определяет содержание и структуру информационного потока.

Воздействие средств массовой информации на нашу жизнь чрезвычайно глубоко. В современном глобализирующемся мире СМИ не просто четвертая власть, они - основная власть. Литература значительно ярче, чем научные публикации свидетельствует об этом. В своем романе «Generacion «П» В. Пелевин издевательски приводит некий трактат «Идентичализм как высшая форма дуализма», якобы написанный Че Геварой великому борцу за освобождение человечества, Верховному Будде Сиддхархте Гаутаме, в котором очень точно описывает характеристику воздействия современного телевидения на массовое сознание. «...Например, человек может заметить, что экран засижен мухами. Или решить, что хорошо бы купить телевизор в

два раза больше. Или подумать, что его хорошо было бы переставить в другой угол. Неработающий телевизор ничем не отличается от предметов, с которыми люди имели дело во времена Будды, будь то камень, роса на стебле травы или стрела с раздвоенным наконечником - словом, все то, что Будда приводил в пример в своих беседах.

Но когда телевизор включают... у зрителя возникает ощущение присутствия в другом пространстве, хорошо знакомое всем собравшимся.

«...Смене изображения на экране в результате различных техномодификаций можно поставить в соответствие условный психический процесс, который заставил бы наблюдателя переключать внимание с одного события на другое и выделять наиболее интересное из происходящего, то есть управлять своим вниманием так, как это делает за него съемочная группа. Возникает виртуальный субъект этого психического процесса, который на время телепередачи существует вместо человека, входя в его сознание, как рука в резиновую перчатку.

Это похоже на состояние одержимости духом; разница заключается в том, что этот дух не существует, а существуют только симптомы одержимости. Этот дух условен, но в тот момент, когда телезритель доверяет съемочной группе произвольно перенаправлять свое внимание с объекта на объект, он как бы становится этим духом, а дух, которого на самом деле нет, овладевает им и миллионами других телезрителей.

Происходящее уместно назвать опытом коллективного небытия» ... «В случае, если некоторую программу - например, футбольный матч - будет одновременно смотреть более четырех пятых населения Земли, этот виртуальный эффект окажется способен вытеснить из совокупного сознания людей коллективное кармическое видение человеческого плана существования, последствия чего могут быть непредсказуемыми (вполне вероятно, что в дополнение к аду расплавленного металла, аду деревьев-ножей и т. д. возникнет новый ад - вечного футбольного чемпионата). Но ... расчеты не проверены, и в любом случае это дело будущего. Нас же интересуют не пугающие перспективы завтрашнего дня, а не менее пугающая реальность сегодняшнего»¹. Язвительно, но очень точно по сути, когда вспоминаешь Чемпионаты мира по футболу.

¹ В. Пелевин, «Generacion П». Повести. Рассказы. М., 2010, с. 128.

Подчеркивая особую характеристику телекоммуникации, З. Бауман употребляет понятие «драматический модус коммуникации», выражающееся в том, что телевидение не только представляет реальный мир как драму, оно превращает его в драму. Под воздействием телевидения реальный мир действительно становится подобен театральной драме. Если истинная жизненная драма не может быть, например, повторена дважды, то телевизионный мир постоянно воспроизводит драму на телеэкране, он же является и ее постановщиком, так как в борьбе за зрителя и рейтинги все средства хороши. Все большая доля «мира снаружи», о котором зритель узнает посредством телевидения, это мир, созданный самим телевидением².

Стремление преподать все новости совершенно «объективно», то есть без определения своего к ним отношения, породило глобальное отсутствие того, что называется нравственным чувством, как у отдельной личности, так и в социуме. О каком разумном, прогрессивном развитии мира может идти речь, когда одновременно с сypлyщимися бомбами на арабском Востоке в СМИ обсуждается предстоящая свадьба в королевской семье Великобритании. Нельзя уповать только на церковь в вопросах морали. Государство обязано заботиться о нравственности граждан и стремиться оградить их от так называемых «объективных» новостей, или, по крайней мере, давать им оценку. По данным мониторинговых исследований, проводимых Институтом социологии НАН Беларуси, более 70% населения Беларуси доверяет информации ТВ, более 60% доверяют информации журналов и газет, более 40% - информации, размещаемой в Интернете. Необходимо прямо говорить, о том, что бесконечные рассуждения о том, соблазнил ли очередной публичный человек очередную горничную, особенно на фоне безжалостных бомбежек НАТО арабской нефтяной страны, просто очередной безнравственный заказ политических игроков. Правильно делают те, кто вообще не смотрит телевизор, не читает газет, не сидит в Интернете, но таких, пожалуй, немного найдется в современном мире.

Американские социологи П. Лазарсфельд и Р. Мертон, говоря о функциях, выполняемых СМИ, выделяют функцию присвоения статуса. «Средства массовой коммуникации присваивают статус общественным

² З. Бауман, *Свобода*. М., 2005, с. 101.

проблемам, личностям, организациям и общественным движениям. Повседневный опыт, равно как и результаты исследований показывают, что общественная репутация индивида или политики повышается в случае их благоприятного освещения в средствах массовой коммуникации»³. Поскольку средства массовой информации как бы присваивают особый статус тем событиям и персонажам, которые оказались в сфере их внимания, то зрители и читатели так же наделяют указанные события и персонажи особым вниманием. "Если вы действительно важны, вы будете в фокусе массового внимания и, если вы находитесь в фокусе массового внимания, тогда вы определенно важны"⁴. Вот эта вторая часть данного утверждения дает возможность СМИ назначать современных идолов толпы – героев и отверженных. Следующая функция, выделяемая Лазарсфельдом и Мертоном, функция общественного внимания. Именно эта функция институализирована в деятельности СМИ, так как задачей последних является привлечение общественного внимания к наиболее важным проблемам. А, как известно, власть прессы, власть СМИ – четвертая власть в государстве. Чтобы активизировать апатичных индивидов, привлечь их на какую – либо сторону СМИ инспирируют общественные движения. «Изучение движений, инспирированных средствами массовой коммуникации, способствует получению ответов на вопросы об отношении массовой коммуникации и организованного социального действия. Важно, например, представлять до какой степени общественные кампании выполняют роль организационного центра для неорганизованных индивидов. Движения могут действовать по-разному среди различных групп населения. В некоторых случаях их основное влияние будет связано не столько с привлечением к конкретным действиям индифферентных жителей, сколько с формированием тревоги у "объектов обвинения". Это приводит к использованию ими крайних мер, что, в свою очередь, предполагает отчуждение электората. Тем самым публичность затрудняет действия преступников»⁵. Но эта же публичность может практически уничтожить доброе имя, репутацию вполне законопослушных и

³ Р. Лазарсфельд, Т. Мертон, *Массовая коммуникация, массовые вкусы и организованное социальное действие*, М., 2000, с. 140.

⁴ *Ibidem*, с. 140, 142.

⁵ *Ibidem*, с. 142.

порядочных граждан, что мы и видим в итоге борьбы компроматов в современных СМИ, особенно в предвыборных кампаниях. Лазарсфельд и Мертон выделяют функцию наркотизации как способ воздействия СМИ на сознание обывателя, они ее называют дисфункцией. Она, по мнению социологов, выражается в том, что «доступность информационных потоков для рядового слушателя или читателя зачастую способствует их усыплению, наркотизации, нежели активности»⁶.

В современной социологии, особенно в таком ее разделе как социология средств массовой коммуникации появились исследования, позволяющие не только анализировать реальное содержание и форму сообщений СМИ, но и выявлять их неявный, латентный смысл. Современные «независимые» СМИ являются не только информационной «Меккой», но и центром взаимодействия политических субъектов, они как никогда ангажированы создавать некую правдоподобную реальность, в действительности весьма далекую от истинного положения дел. В сфере действия законов рыночной экономики, «СМИ утрачивают экономическую самостоятельность, переходя в фактическую собственность тех или иных социальных и экономических групп. Это делает их невосприимчивыми к интересам общества в целом, ориентирует на модель сверхоперативной подачи информации. Следствием этого становится неспособность СМИ учитывать социальные последствия распространяемой информации, и возможность легкого превращения СМИ из института гарантии свободы слова в инструмент политического влияния террористов»⁷. Появилась целая индустрия использования СМИ для искажения подаваемого материала с помощью неупоминания о важных событиях, или неточности в их подаче, смещении акцентов, замалчивании каких - то важных деталей и т.п. Современные «независимые» масс-медиа всегда рады скандалам - последние поднимают их рейтинги, а значит в борьбе за внимание зрителя, читателя и слушателя все средства хороши. СМИ формируют медиаландшафт, и таким образом более чем все другие средства формирования и развития личности оказывают влияние на все стороны этого процесса, процесса социализации

⁶ Ibidem, с. 144.

⁷ А.В. Семенова, М.В. Корсунская, *Контент-анализ СМИ: проблемы и опыт применения*, М., 2010, с. 7.

личности. Представление о функциях СМИ в обществе значительно видоизменилось в настоящее время. Особую значимость в индивидуальном контексте приобрела функция личностной идентификации, которой в исследованиях 90-х лет просто не существовало. Она занимает самое значительное место в структуре функций, осуществляемых СМИ в обществе и выражается в таких понятиях, как идентификация себя с другими, с ценностями различных социальных групп, усвоение их моделей поведения и ценностных ориентаций. Но в существующих сегодня средствах массовой информации сложно определить, что понимается под ценностями, идентификация себя с другими ухватывает только внешний лоск и гламур а к индивидуальным ценностям относят именно то, что три десятилетия назад – потребительское отношение к жизни, индивидуализм – всячески порицалось в СМИ. Богатство, демонстрируемое на телеэкранах, в глянцевых журналах, отношение к богатству, деньгам, которые стали играть очень значительную роль в жизни людей, не связывается в сознании индивида с трудом, зачастую очень тяжелым, наоборот, в СМИ тиражируются способы быстрого и легкого обогащения. Появился слой очень богатых людей, получивших свой первоначальный капитал не тяжким трудом, а на развалинах империи прибравших к рукам бывшую народную, но вдруг ставшую ничьей собственность. В постоянном тиражировании на телеэкране и в глянцевых журналах внешнего лоска, стилей потребления, ценностей и норм людей, принадлежащих к классу «новых богатых», стало немодно, да и неинтересно говорить о серьезной литературе, произведениях искусства, классической музыке, появился целый класс современных довольно забавных персонажей, стремящихся выделиться любой ценой, но не интеллектом и образованностью.

В эпоху перестройки, в постсоветском медиаландшафте обозначились существенные изменения, вызванные стремлением современных медиа служить интересам свободы и демократии. Это стремление было весьма похвально, но очень скоро стало зависеть от экономических рычагов владельцев СМИ. Поэтому на многих телеканалах, во многих публикациях под влиянием тех или иных политиков или владельцев СМИ, бизнесменов стали появляться тенденциозные, заказные, необъективные публикации, телепередачи. Поначалу принимаемые законы о СМИ содержали главное

перестроечное требование – уничтожение цензуры. Требования о независимости редакционных коллегий, журналистских коллективов, право на создание независимых СМИ – требования вполне прогрессивные – в итоге воплотились в худший вариант корпораций со своей корпоративной, циничной моралью, зависимой от владельцев медиасобственности. Стремление сверхоперативно подать информацию, выхватить горячие факты, способные оглушить читателя и зрителя и заработать на этом хорошие деньги, появление заказных оплачиваемых материалов давно стало нормой, специфическим бизнесом, в котором нет места соображениям этического порядка. О том, что информация давно стала бизнесом, говорят сами за себя такие давно существующие в современном капитализме, появившиеся и у нас в последнее время понятия как медиабизнес, медиарынок, медиамагнаты. СМИ постсоветских государств, стремясь во всем подражать своим западным коллегам, как всегда идут еще дальше. Вот уже и в программе телевидения идет «информационное шоу», в котором главным инструментом воздействия на участников является сознательно спланированная провокация. Страшно сказать, куда может завести это стремление постоянно разыгрывать драму на телеэкране, в печатных ли СМИ, постоянно нагнетая, возбуждая градус общества. Ни одно государство не устоит в такой ситуации. Информация является основным инструментом социального контроля, кто определяет структуру информационного потока, тот определяет общественное мнение.

«Культурная индустрия, которая раньше рассматривалась как производительница дешевой и непрестижной массовой культуры, приобретает новую, не присущую ей ранее функцию – функцию производительности не просто «легкой музыки» и «эстрадных песенок», а жизненных форм и жизненных стилей. В этой же функции к ней присоединяются масс-медиа. Производство жизненных форм и стилей является едва ли не единственной по-настоящему процветающей отраслью. Причем производимые модели меняются безостановочно вместе со сменой поп- и рок-идолов, рэпа, рейва и т. д.»⁸

Современный человек самоопределяется в мире множественным образом, относя себя одновременно к социальным, культурным, этническим,

⁸ З. Бауман, *Свобода*. М., 2005, с. 115.

конфессиональным, духовным и иным сообществам, зачастую вне территориальной и государственной принадлежности. В любом социальном субъекте – от общества до личности – существует своя субкультура, как всеобщая основа для воспроизводства любого сообщества. Однако в существующих современных субкультурах не только не существует нравственных идеалов и образцов поведения, но порой развивается своя «идеология», или шаечная мораль.

В 30-е годы прошлого века производителями и прокатчиками фильмов в США был принят Кодекс Хейса, ограничивающий демонстрацию картин, подрывающих нравственные устои общества. Его основные требования содержали следующее:

Картины, подрывающие нравственные устои зрителей, недопустимы. Следовательно, нельзя изображать преступления, злодеяния, пороки и грехопадения таким образом, чтобы они вызывали симпатию в зрительской аудитории.

Следует представлять нравственно «правильные» модели жизни.

Нельзя издеваться над законом, писанным или неписанным. Недопустимо склонять симпатии зрителей на сторону преступников и грешников.

Частные положения:

Запрещалось издевательство над религией. Священник на экране не мог быть злодеем или комическим персонажем.

Запрещалось изображать употребление наркотиков, а употребление алкоголя могло быть изображено только там, где этого требовал сюжет.

Запрещалось раскрывать методы совершения преступлений. Сцены убийства должны были сняты так, чтобы не способствовать совершению подобных преступлений в реальной жизни.

Запрещался показ обнажённого тела и провокационных танцев. «Сцены страсти» (то есть просто поцелуи и объятия) допускались только в ключевых сюжетных эпизодах, их длительность и откровенность были ограничены.

Брак и семейная жизнь считались высшими ценностями; внебрачные отношения, пусть и уместные по сюжету, должны были быть представлены как недостойное поведение. При этом изображение смешанных браков было под запретом.

Запрещались любые, даже косвенные, ссылки на гомосексуализм и венерические заболевания. Показ человеческих родов (даже в виде силуэта) также был под абсолютным запретом.

Запрещался широкий спектр «нецензурных» слов.

Не приветствовался принцип «око за око»⁹.

Принятый не государством, а самими производителями и прокатчиками фильмов, он продержался до 1967 года. Он несколько категоричен в современном восприятии, но, видимо, настала необходимость принять что-то подобное, касающееся не только кинопродукции, но и СМИ. Культурологи порой даже утверждают, что цензура была культуротворным фактором, так как люди думали о том, о чем хотели рассказать.

Говоря языком современных философов «разум, разумность в рамках какой бы то ни было системы сами не смогут осуществить переориентацию нашего цивилизационного развития. Необходим новый симбиоз предполагающей рациональности. Точка опоры смещается в сферу морали, духовности, рациональность дополняется эмоциональностью, предвидение – космоцентризмом и биоцентризмом, уважение к жизни приобретает статус основной категории. Однако призывы всё же преобладают над конкретными действиями»¹⁰.

Summary

Modern media are focused on the interaction of political and economic subjects. Often they are engaged to create a kind of believable reality that is very far from the true state of affairs. They provide and structure almost all information that we use in everyday life; that is why it is crucial who determines the content and structure of information flow.

⁹ Электронный ресурс. Wikipedija.

¹⁰ Ф. Михина, *Экофизическая перспектива рациональности* // Социологический альманах, вып.2, Мн, 2011.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 197-204]

Wojciech Słomski

O błędach popełnianych w wychowaniu

The errors made in education

Keywords: *education, errors*

Jako synonimy słowa „błąd” można podać następujące określenia: pomyłka (potknięcie, omyłka, nieporozumienie, fałszywy krok), wada (usterka, defekt, feler, skaza, uszkodzenie, mankament), niedoskonałość (ułomność, niedociągnięcie, słabość), brak (luka, ubytek, niedostatek), wina (uchybiecie, niedopatrzenie, przewinienie)¹.

Błąd wychowawczy oznacza niewłaściwe formy oddziaływania wychowawczego (rodziców nauczycieli, środowisk), których efektem mogą być zaburzenia zachowania oraz zaburzenia rozwoju dzieci². Błąd wychowawczy jest więc swego rodzaju deformacją procesu wychowawczego. A Gurycka wskazuje, że *błąd wychowawczy to takie zachowanie wychowawcy, które stanowi realną przyczynę (lub ryzyko) powstania szkodliwych dla rozwoju wychowanka skutków (...) wszędzie tam, gdzie obserwujemy zaburzenia interakcji między wychowawcą a wychowankiem, a szczególnie*

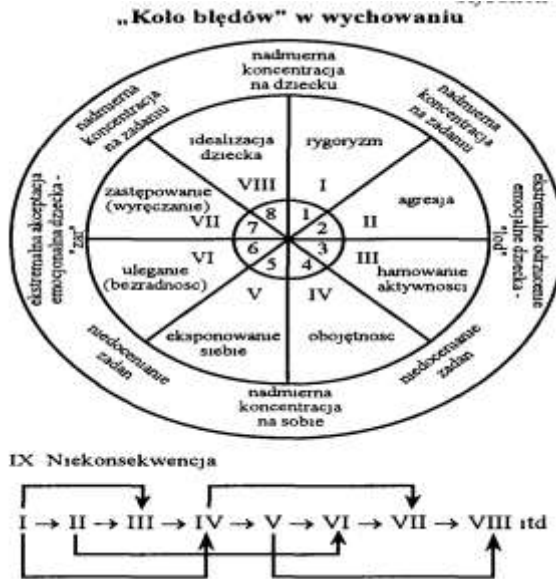
¹ A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, *Słownik synonimów*, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 8; M. Łączek, *Znaczenie wychowania w rodzinie*, w: *Spoleczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne* Nr 2/2010.

² M. Łączek, *Rodzina płaszczyzną wychowania i uświęcania człowieka*, in: *Spoleczeństwo i Edukacja* 1/2008; M. Łączek, *U podstaw społecznych uwarunkowań rodziny*, in: *Ars est philosophia vitae*, dz. zb. pod red. M. Gołosia, A. Wawrzonkiewicz-Słomskiej, Chełm 2011; M. Łączek, *O wychowaniu przez teatr w szkole i w szczególnym teatrze jednego aktora*, w: *W stronę szczęścia*, dz. zb. pod red. T. Daszkiewicza, Warszawa 2010.

jej zerwanie, możemy z ogromnym prawdopodobieństwem mówić o błędzie wychowawczym”³.

Możliwą klasyfikację błędów wychowawczych prezentuje rysunek 1.

Rys. 1. Koło błędów w wychowaniu



Źródło: W. Szewczuk (red.), *Encyklopedia Psychologii*, Wyższa Szkoła Społeczno – Ekonomiczna, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 1004.

Błąd wychowawczy może polegać na zastosowaniu nieadekwatnej do sytuacji strategii wychowania, czego efektem może być zaburzenie, a w skrajnych przypadkach nawet zerwanie interakcji między wychowawcą a wychowankiem⁴.

Podstawą wyróżnienia błędów wychowawczych są zachowania wychowawcy. Można w tym kontekście zastosować trzy dwubiegunowe kryteria. Są one następujące:

- ekstremalna emocjonalna akceptacja dziecka („zar”),
- ekstremalne odrzucenie emocjonalne dziecka („lód”),

³ A. Gurycka, *Błędy w wychowaniu*, WSiP, Warszawa 1990, s. 24

⁴ M. Łączek, *Problemy wychowawcze współczesnej rodziny*, w: *Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne* Nr 1/2009.

- *nadmierna koncentracja na dziecku – nadmierna koncentracja na sobie oraz nadmierna koncentracja na zadaniu dziecka – niedocenianie zadań dziecka*⁵.

Między biegunami zaprezentowanych wyżej wymiarów znajdują się różnorodne stopnie ich nasilenia. Możliwe jest stworzenie w taki sposób skali, na której można określić stopień występowania danego kryterium – na przykład między nadmierną koncentracją na sobie czy dziecku usytuowana jest zrównoważona koncentracja, która pozwala liczyć się w interakcji zarówno z potrzebami dziecka jak również rodzica.

Literatura przedmiotu proponuje wyróżnienie następujących błędów wychowawczych:

- *błędy zimne, do których zalicza się między innymi błąd rygoryzmu, agresji, a także błąd hamowania aktywności i błąd obojętności,*
- *błędy ciepłe, przede wszystkim błąd idealizacji, zastępowania i ulegania,*
- *błędy nadmiernej koncentracji na dziecku a między innymi błąd zastępowania, idealizacji, rygoryzmu i agresji,*
- *błędy nadmiernej koncentracji na sobie: hamowanie aktywności, obojętność, eksponowanie siebie i uleganie,*
- *błędy przeceniania zadań dziecka: zastępowanie, idealizacja (m.in. jego zadań), rygoryzm, agresja,*
- *błędy niedoceniania zadań dziecka: hamowanie aktywności, obojętność, eksponowanie siebie, uleganie,*
- *błędy niekonsekwencji związane ze współwystępowaniem kilku błędów naraz*⁶.

W praktyce często ciepłe błędy wychowawcze nie są zauważane przez dziecko, wobec tego nie powodują pogorszenia jego percepcji wychowawcy. Jednak istnieje niebezpieczeństwo wytworzenia w dziecku nadmiernego uzależnienia od obojga rodziców (lub jednego z nich), co hamująco wpływa na rozwój indywidualności i inteligencji społecznej dziecka, czego konsekwencją może być pojawienie się problemów z przystosowaniem się.

Inna klasyfikacja błędów wychowawczych została zaproponowana przez C. Wiśniewskiego, który wskazał następujące ich przykłady:

⁵ I. Pufal (red.), *Agresja dzieci i młodzieży. Uwarunkowania indywidualne, rodzinne i szkolne*, Wydawnictwo Pedagogiczne ZNP, Kielce 2007, s. 31.

⁶ *Ibidem*, s. 32.

- *zły przykład postępowania,*
- *nadmierne zabieganie o postępy w nauce szkolnej dziecka,*
- *niejednakowe traktowanie dzieci,*
- *niedoceniając indywidualnych rozmów,*
- *brak poszanowania prawa dziecka do własnych tajemnic,*
- *unikanie lub wykluczanie udziału dziecka zainteresowanego w rozwiązywaniu jego problemów,*
- *podejmowanie za dziecko decyzji w ważnych dla niego sprawach*⁷.

Stosowana do dzisiaj klasyfikacja błędów wychowawczych została zaproponowana także przez A Popielarską i M Mazurową. Wśród najczęściej występujących błędów wymieniają one:

- *rygoryzm,*
- *idealizację,*
- *popisywanie się zdolnościami i mądrością swoich dzieci,*
- *odwoływanie się do ambicji lub do dobrej woli dziecka,*
- *radykałne zmienianie swego postępowania przez rodziców,*
- *niejednakowy stosunek do dzieci,*
- *obojętność,*
- *niekonsekwencję*⁸.

Zachowaniem, które wypacza uczucia dziecka, i często wzbudza w nim poczucie krzywdy i osamotnienia jest z pewnością brak zgody między rodzicami, co jest efektem braku więzi emocjonalnej pomiędzy nimi - co jest bardzo silnie i negatywnie przeżywane przez dziecko. Brak wzajemnego szacunku w relacjach rodziców, który widoczny jest przede wszystkim w niewłaściwym sposobie odnoszenia się do siebie, a także zbyt szybkie tempo życia rodziny, co wiąże się z brakiem czasu na rozmowę, ciągły pośpiech, lakoniczne formy wymiany informacji, rozpieszczanie jedyne dziecko, co wynika z chęci rodziców do doraźnego zapewnienia mu możliwie największej radości, wychowanie, które nie posiada perspektywicznej wizji celu⁹. Te wszystkie zachowania w codziennych sytuacjach wychowawczych spotykane są bardzo często.

⁷ Cyt. za: Ibidem, s. 32 oraz: C. Wiśniewski, *Błędne zachowania wychowawcy*, „Edukacja i Dialog”, 1999, nr 4, s. 45-50.

⁸ I. Pufal (red.), *Agresja dzieci i młodzieży...*, op. cit, s. 33.

⁹ M. Łączek, *Rola rodziny w religijnym wychowaniu dzieci – perspektywa pedagogiczna*, w: *Spółczesność i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne* Nr 2/2009; M. Łączek, *Prawa i obowiązki chrześcijań-*

Błędne oraz właściwe zachowania wychowawcy zostały usystematyzowane w tabeli 1.

Błędy wychowawcze są nieodłączną częścią każdego procesu wychowawczego. Można w związku z tym zadawać pytanie o ich źródła. Jedną z ważnych przyczyn jest z pewnością stosunek rodziców do pełnienia przez siebie roli rodzicielskiej, ponieważ efektywność pełnienia jakiegokolwiek roli jest ściśle powiązana z osobistym stosunkiem do niej. Można w związku z tym wyróżnić kilka elementów ustosunkowania się:

- *przeświadczenie o ważności pełnionej roli rodzicielskiej,*
- *stopień identyfikacji z rolą, poczucie, że nikt nie może rodzica zastąpić w pełnieniu roli rodzicielskiej,*
- *treść motywacji współżycia rodzinnego, na ile rodzina jest traktowana jako oparcie dla realizacji własnych zamierzeń¹⁰.*

Tab. 1. Błędne i „właściwe” zachowanie wychowawcy

Lp	Zachowania błędne	Lp	Zachowania „właściwe”
I	Rygoryzm bezwzględne egzekwowanie wykonywania poleceń, pedanteria (sztywność)	1	Stawianie realnych wymagań, kontrolowanie ich spełniania z prawidłowym systemem wzmocnień, równowaga kar, nagród lub przewaga tych ostatnich, równoważenie potrzeb (stanu) dziecka i wymagań zadania
II	Agresja, atak słowny, fizyczny lub symboliczny, zagrażający lub poniżający w stosunku do dziecka	2	Rozwiązywanie konfliktów przez dążenie do racjonalizacji stanowisk, tolerancja
III	Hamowanie aktywności przerywanie, zakazywanie aktywności własnej dziecka poprzez fizyczne lub symboliczne zachowanie wła-	3	Tworzenie warunków dla rozwijania przez dziecko własnej aktywności, ustalanie z dzieckiem rodzaju aktywności zastępczej wobec jego własnej (negocjowa-

skich rodziców, w: *Spółczesność i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne* Nr 2/2008; M. Łączek, *Zadania wychowawcze współczesnej rodziny*, w: *Człowiek – świat – filozofia*, Warszawa 2009.

¹⁰ Ibidem, s. 33.

Lp	Zachowania błędne	Lp	Zachowania „właściwe”
	sne, zmienianie bez racjonalnych przyczyn rodzaju aktywności dziecka		nie)
IV	Obojętność, obserwowany dystans do spraw dziecka i do jego osobiście, okazywanie braku zainteresowania dla jego aktywności	4	Tworzenie warunków dla wyrażania się samodzielności dziecka i jego akceptacja
V	Ekspozowanie siebie, koncentrowanie uwagi dziecka na walorach wychowawcy, potrzebach, odczuciach wtórnych do aktualnych potrzeb i odczuć dziecka, chęć imponowania, wyróżniania się, obrażania się	5	Demonstrowanie własnych zachowań zgodnych z wymaganiami stawianymi dziecku bez nacisku na naśladownictwo, bycia wzorem, skromność w traktowaniu własnej osoby, równoważne traktowanie swoich i dziecka interesów potrzeb).
VI	Uleganie (bezradność), spełnianie zachcianek dziecka, rezygnowanie z wymagań stawianych dziecku, demonstrowanie własnej bezradności wobec dziecka	6	Uzgadnianie, pertraktacje
VII	Zastępowanie (wyręczanie) bez oczekiwania na wyniki pracy dziecka, zastępowanie go w działaniu, przejmowanie jego zadań, aktywności	7	Pomoc, współdziałanie z zachowaniem aktywności dziecka

Lp	Zachowania błędne	Lp	Zachowania „właściwe”
VIII	Idealizacja dziecka, utożsamianie się z nim jako najwyższym dobrem ciągle zajmowanie się dzieckiem, jego sprawami, czynności zabezpieczające przed możliwym, nawet nie bezpośrednim, niebezpieczeństwem, a równocześnie przed zachowaniem dziecka niezgodnym z idealnym wzorem, np bardzo grzecznego dziecka, afektacja w stosunku do dziecka, brak krytycyzmu, co rzutuje na maksymalizację ocen pozytywnych	8	Pozytywne i adekwatne wzmocnienie zachowań dziecka, krytycyzm połączony z akceptacją i zrozumieniem
IX	Niekonsekwencja: przemienność zachowań błędnych zaliczanych do różnych kategorii błędów	9	Adekwatność zachowań wychowawcy do zachowań i własności sytuacji - z utrzymaniem pewnej linii postępowania, a szczególnie struktury, „wspólne działanie”

Źródło: Szewczuk W. (red.), *Encyklopedia Psychologii*, Wyższa Szkoła Społeczno - Ekonomiczna, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 1004-1005.

Niska ocena roli rodzicielskiej może skutkować całkowitym lub częściowym jej odrzuceniem. Koncentracja rodziców na osobistym powodzeniu, rozwoju czy osiągnięciach również w praktyce bardzo często kolidują z „byciem rodzicem”. W codziennym życiu niejednokrotnie trudno jest pogodzić pełnione role zawodowe i rolę rodzicielską, a nawet rolę żony z rolą matki. Wśród innych przyczyn powstawania błędów wychowawczych można wymienić następujące:

- *dosłowne przenoszenie doświadczeń wyniesionych z domu rodzinnego do własnego modelu wychowania bez liczenia się ze zmianami społecznymi, jakie dokonały się na przestrzeni wielu lat oraz bez uwzględniania indywidualnych cech dziecka,*
- *bezrefleksyjne naśladowanie wzorów postępowania innych osób,*
- *tworzenie własnej koncepcji wychowania dziecka w oparciu o subiektywne wyobrażenia o tym, co dla jego ogólnego rozwoju i przygotowania do życia jest dobre,*
- *nadkompensacja w zaspokajaniu potrzeb dziecka,*
- *nadmierna uczuciowa koncentracja na dziecku i jego potrzebach,*
- *wiązanie z dzieckiem zbyt wygórowanych ambicji i aspiracji,*
- *żywiotowe, nieprzemyślane i niekonsekwentne postępowanie z dzieckiem, w którym emocje i niekontrolowane reakcje stanowią czynnik dominujący¹¹.*

Ważną cechą wychowawcy powinna być umiejętność empatycznego rozumienia dziecka, ponieważ to pomaga lepiej zrozumieć dziecko. Empatia skierowana jest również prospołecznie i dlatego może być podstawą właściwego prospołecznego rozwoju.

Summary

Among the major causes of parenting errors, the author identifies:

- *literal copying of experiences from the family home,*
- *thoughtless imitation of others' behavior,*
- *meeting all the needs of the child,*
- *excessive concentration of attention on the child,*

binding child aspirations unreasonable.

¹¹ Ibidem, s. 34.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 205-213]

Artur Juszczak

***Żydzi mesjanistyczni* jako nazwa hebrajsko - chrześcijańskiego ruchu religijnego**

***Messianic Jews* as the name of Hebraic-Christian religious movement**

Keywords: *Jew, messiah, Messianic Jews*

Żyd. Więzy krwi czy tożsamość z narodem?

Określenie *Żyd* występuje w językach zachodniosłowiańskich. Jest nazwą, która bywa używana na wiele sposobów. Pomijając kwestie występujących pod nią różnych pejoratywnych znaczeń nadanych przez licznych w czasie i przestrzeni wrogów narodu żydowskiego chciałbym sprecyzować pochodzenie i znaczenie oraz wykazać jej głębię. Najogólniejsze współczesne wyjaśnienie zakresu nazwy *Żyd* to: członek narodu izraelskiego, który żyje w rozproszeniu (diasporze) lub na terenie dzisiejszego państwa Izrael. Do Żydów należy zaliczyć również osoby, które pomimo więzów krwi czyli pochodzenia żydowskiego nie deklarują tej przynależności z powodu świadomego utajnienia swojej tożsamości lub nieświadomości wynikającej z braku wiedzy o rodzinnych przodkach (przyp. aut.).

Zachodniosłowiański Żyd w języku niemieckim nazywany jest *Jude*, w angielskim *Jew*, francuskim *Juif*, a w hebrajskim *Jehuda*. Jak podaje *Encyklopedia Biblijna*, *Juda* to imię pochodzące od hebrajskiego *Jehud-el* (w skrócie *Jehuda*, *Juda*). Jako, że w języku hebrajskim imiona posiadają treści znaczeniowe, imię to posiada głębo-

kie religijne znaczenie określające postawę wobec Jedyne Boga. Imię *Juda* można w języku polskim przetłumaczyć jako *chwala Panu*¹.

Juda był czwartym synem Jakuba i Lei. Opisany jest na stronach Biblii w Księdze Rodzaju: 29, 35; 37, 26; 43, 3.8; 44, 14.16.18; 46, 28. Ze względu na to, że Juda był jednym z dwunastu synów biblijnego patriarchy Jakuba, imię to jest też nazwą własną jednego z dwunastu plemion Izraela².

Występujący w powyższych miejscach w Biblii Juda, którego imię stanowi źródłosłów dla dzisiejszego terminu Żyd (niem. Jude) posiada fizyczne pochodzenie w linii prostej od Abrahama, Izaaka i Jakuba, a co za tym idzie, udział w przymierzu z Jedynym Bogiem. Zdaniem jednego z czołowych myślicieli judaizmu mesjanistycznego Michaela Schiffmana przymierze to potwierdzają następujące przekazy biblijne:

- *Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało przez pokolenia jako przymierze wieczne, abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa (Rdz 17, 7);*

- *A Bóg mu na to: Ależ nie! Żona twoja, Sara, urodzi ci syna, któremu dasz imię Izaak. Z nim też zawrę przymierze, przymierze wieczne z jego potomstwem, które po nim przyjdzie (Rdz 17, 19);*

- *A oto Pan stał nad nim i mówił: Ja jestem Pan, Bóg twego ojca, Abrahama, i Bóg Izaaka. Ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twemu potomstwu. A potomstwo twe będzie tak liczne jak proch ziemi, ty zaś rozprzestrzenisz się na zachód i na wschód, na północ i na południe; wszystkie plemiona ziemi otrzymają błogosławieństwo przez ciebie i przez twych potomków. Ja jestem z tobą i będę cię strzegł, gdziekolwiek się udasz; a potem sprowadzę cię do tego kraju. Bo nie opuszczę cię, dopóki nie spełnię tego, co ci obiecuję (Rdz 28, 13-15).*

Żydowskie pochodzenie nie wynika więc z samej wiary czy też obserwacji, ale z genealogii i dziedzictwa, jest ono bowiem kwestią urodzenia. Jednakże

¹ Zob. R. Frydland, *Co rabini wiedzą o Mesjaszu? Studium oparte na genealogii i prorocत्वach biblijnych*, Kraków 1997, s. 58. Autor był jednym z prekursorów współczesnej myśli mesjanistycznej. Żył w latach 1919-1985. Pochodził z Polski, gdzie wychowywał się w ortodoksyjnej żydowskiej rodzinie. Był jednym z nielicznych Żydów ocalonych z wojennej pożogi. Po wojnie studiował na Uniwersytecie Londyńskim i Nowojorskim. Uzyskał stopień naukowy na katedrze filologii semickich, oraz doktoraty w dziedzinie badań na Talmudem i kulturą hebrajską.

² Zob. P. J. Achtemeier, *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1997, hasło: Juda. Paul J. Achtemeier jest emerytowanym profesorem hermeneutyki biblijnej w Union Theological Seminary w Richmond w stanie Wirginia. Jest on powszechnie szanowanym autorytetem w Biblii jednym z autorów, m.in. *Encyklopedii Biblijnej* wyd. Vocatio.

współczesna definicja Żyda jest bardziej skomplikowana. Tradycyjna żydowska *halacha* (prawo żydowskie z komentarzami) utrzymuje, że Żydem jest dziecko Żydówki. Niektórzy rabini warunkują to jeszcze wyznawaniem judaizmu jako elementu wiary, który stanowi o udziale w Przymierzu z Bogiem. Ale urodzenie nie zawsze jest decydujące i czasami respektowanie tradycji, praktyk religijnych i wiara w Jedyne Boga mogą decydować o przyjęciu żydowskiej tożsamości. Na przykład prozelici pozyskani dla judaizmu zaliczani są do Żydów, chociaż nie są fizycznymi potomkami wyżej wspomnianych patriarchów. Natomiast Żydzi mesjanistyczni, którzy nie uznają autorytetu tradycji rabinicznej, nie są uznawani za Żydów przez przywódców ortodoksyjnego judaizmu wysuwających pod ich adresem poważne zarzuty apostazji. Głównie zarzucają im odwrócenie od Boga (*sic!*), a co za tym idzie utratę obietnic Bożych, jakie otrzymali patriarchowie. Natomiast Żydzi mesjanistyczni twierdzą z kolei, że nie tylko nie odwracają się, ale wręcz przeciwnie: powracają do obietnic Boga, przyjmując Mesjasza Izraela jako Pana i Zbawiciela. W definicji wierzących w Jezusa Żydów, właściwą miarą żydowskości jest miara biblijna, według której Żydem jest każdy, kto urodził się z żydowskich rodziców³. Jednocześnie uznają za konieczne przywiązanie do tradycji i obserwacji żydowskiej, ale na poziomie charakteryzującym się dowolnością wyboru w zakresie praktyk czyli tak zwanej religijności selektywnej. Powołując się na zdanie kolejnego mesjanistycznego myśliciela, którym jest Daniel Juster, można stwierdzić, że pochodzenie żydowskie zobowiązuje do prowadzenia żydowskiego stylu życia. Może się to przejawiać w różnych aspektach działalności, takich jak obchodzenie żydowskich świąt, regularny udział w nabożeństwach czy zaangażowanie we wspieranie społeczności żydowskich. Autor dzieła „Powrót do korzeni...” przypomina o fakcie powołania Żydów do życia w charakterze wybrańców i orędowników Boga. Podnosząc temat tych niezwykle istotnych wskazań dla żydowskiej egzystencji w świecie, wskazuje jednocześnie na cel istnienia tego narodu, jakim jest dzieło głoszenia prawdy zawartej w Pismach⁴.

³ M. Schiffman, *Resztki Izraela powraca. Odrodzenie judaizmu mesjanistycznego*, Kraków 1998, s. 41-43. Dr Michael Schiffman jest wykładowcą mesjańskiego judaizmu, historii Żydów i Tory w UMJC Yeshiwa i MJTI oraz Netzer David Yeshiwa.

⁴ D. Juster, *Powrót do korzeni. Podstawy do teologii biblijnej judaizmu mesjanistycznego*, Kraków 1999, s. 131. Daniel Juster to jeden z autorów współczesnego ruchu mesjanistycznego, w którym sprawuje służbę od 1972 roku. Jest współzałożycielem *Messianic Jewish Biblical Institute* (MJBI) i profesorem wykładającym na wielu wyższych uczelniach. Autor wielu książek, m.in. *Growing to Maturity*,

Mając na uwadze przedstawione powyżej aspekty weryfikacji należy przyjąć, że samo uznanie człowieka za Żyda lub nie-Żyda jest stosunkowo łatwe dla osób postronnych, ale sami Żydzi mają bardzo różne zdania na ten temat i nie są zdolni do jednomyślności w tym względzie. Matka, ojciec, a może oboje rodziców, zachowywanie żydowskiej obserwacji czy też religijny pluralizm to zespół czynników, które w zależności od siły rozłożonych na nie akcentów i postawy weryfikatorów prowadzą do uznania lub zanegowania przynależności do narodu żydowskiego.

Mesjasz wczoraj i dziś. Ewolucja pojęcia

Podobnie skomplikowany jest w kręgach żydowskich stosunek do osoby i dzieła mesjasza. Kontrowersje związane z Jezusem – Mesjaszem są przecież jednym z głównych tematów jakie przewijają się na kartach Nowego Testamentu. Pojęcie *mesjasza* jest niezwykle ważnym elementem w żydowskiej religijności i wyznawcy judaizmu są co do tego zgodni. Problemy pojawiają się wraz z postawieniem pytania: kto nim jest lub będzie, czego dokonał lub dokona? Należy zaznaczyć, że te kontrowersje są tak istotne, iż drugi człon nazwy ruchu *Żydów mesjanistycznych* obarczony jest ze strony ortodoksyjnego judaizmu zarzutami o zawłaszczenie i niewłaściwe użycie...

Zdaniem Justera określenie „mesjanistyczny” lub „mesjański” (ang. *messianic*) nawiązuje do tytułu Mesjasza, który w języku greckim nazwany został Chrystusem. Oznacza Żyda, który wierzy, że Jezus jest oczekiwanym mesjaszem⁵. Określenie *mesjasz* jest luźną transliteracją hebrajskiego terminu *mashiah* pochodzącego od czasownika *m-sh-h*, oznaczającego w języku polskim *pomazywać, namaszczać*.

W greckim przekładzie pism hebrajskich, Septuagincie (LXX), przetłumaczono hebrajskie *mashiah* na greckie *christos* i w tej postaci pojawia się ten termin również w późniejszych wersjach łacińskich. W chrześcijańskiej tradycji *christos* jest tytułem Jezusa, a nawet stosuje się to określenie, jako imię własne mesjasza (Chrystus).

Jednakże należy zauważyć, że pierwotnie tytuł *mesjasz* miał całkiem odmienne znaczenie i odnosił się do ludzi wybieranych na stanowiska, a konkretnie do wybrańców namaszczonych na urząd królewski. To namaszczenie było najważniej-

Jewish Roots, The Dynamics of Spiritual Deception, Jewishness and Jesus, The Biblical World View: An Apologetic, Relational Leadership, The Irrevocable Calling, One People, Many Tribes.

⁵ Zob. D. Juster, *op. cit.*, s. 3.

szym elementem przekazywania władzy królewskiej, a co więcej miało aspekt religijny i związane było z otrzymaniem daru Ducha Bożego. Należy powołać się na świadectwo biblijne Starego Testamentu: 1 Sm 10, 1; 2 Sm 2, 4; 5, 3; 1 Krl 1, 34.39⁶.

Wielokrotne obrzędy namaszczenia będące jednym z cyklicznych motywów w historii Izraela wykazują, że beneficjenci tego obrządku byli nazywani *mesjaszami* czy też *pomazańcami*. Ale nie tylko królowie. Jeszcze jedno znaczenie i grupę beneficjentów daru Ducha Bożego, jakim jest namaszczenie, wskazuje Roland de Vaux w swojej pracy na temat instytucji Starego Testamentu. Namaszczenie królewskie ma zastosowanie nie tylko do usankcjonowanych władców, ale również do arcykapłanów (Wj 29, 4-9; Kpł 4, 3.5.16; 6, 13 i 15; 8, 12; 16, 32), a w wielu przypadkach do grupy kapłanów (Wj 28, 41; 30, 30; 40, 12-15; Kpł 7, 35-36; 10, 7; Lb 3, 3)⁷.

W późniejszej tradycji zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej dochodzi do ewolucji tego terminu i zaczyna się go używać w nieco odmiennym ale precyzyjnym znaczeniu. Związane jest to nierozdzielnie z historycznymi przemianami narodu izraelskiego, wśród których najbardziej znacząca była utrata wolności i niezależności.

Ta nowa wizja mesjasza podnosi rangę znaczeniową terminu i zaczyna on być rozumiany jako wyznaczony przez samego Boga (już nie przez ludzi) Wybawca, którego przyjścia naród izraelski oczekuje w postawie nadziei. Dla pełniejszego przedstawienia tej starotestamentalnej nadziei mesjańskiej należy przytoczyć najważniejsze biblijne teksty:

1. Tekst akcentujący pochodzenie mesjasza z domu Dawida - prorocтво Natana wobec Dawida zapisane w 2 Sm 7, 1-17, z zaznaczeniem obietnicy wiecznego panowania dawidowej dynastii:

Przede Mną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki (2 Sm 7, 16).

2. Teksty akcentujące wyjątkowość namaszczonego władcy i wskazujące na synostwo Boże:

⁶ R. J. Coggins, J. L. Houlden, *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 562.

⁷ Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 117. Roland de Vaux - francuski dominikanin, biblista, wieloletni dyrektor École Biblique w Jerozolimie.

Ogłoszę postanowienie Pana. Powiedział do mnie: Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem (Ps 2, 7);

Przy Tobie panowanie w dniu Twej potęgi. W blaskach świętości, z łona jutrzenki jak rosę Cię zrodziłem (Ps 110, 3).

3. Tekst późniejszy, z okresu powygnaniowego, akcentujący aspekty eschatologiczne:

A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich! Z ciebie wyjdzie dla mnie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności. Przeto [Pan] porzuci ich aż do czasu, kiedy porodzi mająca porodzić. Wtedy reszta braci Jego powróci do synów Izraela. Powstanie On i paść będzie mocą Pańską, w majestacie imienia Pana, Boga swego. Osiądną wtedy, bo odtąd rozciągnie swą potęgę aż po krańce ziemi (Mi 5, 1-3)⁸.

Mając na uwadze powyższe teksty można określić oczekiwanego mesjasza jako potomka Dawida, zrodzonego z Jedyne go Boga, mającego panować nad całą ziemią. Stanowi to oczywistą analogię do genealogicznych, ontologicznych i eschatologicznych aspektów mesjaństwa Jezusa Chrystusa. Znamienne dla dalszego ciągu rozważań jest świadectwo Nowego Testamentu, które wykazuje, że sam Jezus potwierdzał, że jest mesjaszem. Biorąc pod uwagę wydzwięk wersetu: *On ich zapytał: A wy, za kogo Mnie uważacie? Odpowiedział Mu Piotr: Ty jesteś Mesjasz. Wtedy surowo im przykazał, żeby nikomu o Nim nie mówili. I zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy wiele musi wycierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że zostanie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie (Mk 8, 29-31)*, możemy zauważyć, że sam Jezus wskazywał na swoje mesjańskie dzieło. Ale mesjasz w rozumieniu Piotra z wyżej podanego wersetu to nie ten sam mesjasz, o jakim będzie się mówić przez następne dwa tysiące lat. Tytuł, o którym mówi apostoł Piotr, to jedno z wielu żydowskich wyobrażeń mesjasza - wyzwoliciela, jakie funkcjonowały w tamtych czasach i funkcjonują po dziś dzień. Oczywiście wyzwolenie to związane było z nieuniknionym konfliktem zbrojnym, jakiego przykłady były już wcześniej odnotowywane na kartach historii narodu. Jednym z nich było powstanie Bar Kochby w trakcie, którego ogłoszono go mesjaszem, co doprowadziło do pogromu Żydów wierzących w Jezusa i stało się przyczyną trwającego po dziś dzień konfliktu judaizmu rabinicznego i mesjanistycznego.

⁸ Zob. Ibidem, s. 563-564.

Jezus z Nazaretu jako żydowski mesjasz miał do spełnienia odmienne, dużo większe i trwalsze dzieło, którego nikt się nie spodziewał w takiej formie w jakiej zostało dokonane. Mając na uwadze nieświadomość i nieprzygotowanie swoich uczniów, zabronił On im o swoim mesjaństwie rozpowiadać. Dyskrecja ta miała na celu uniknięcie reakcji rzymskich władz na działalność nowego ruchu, który mógłby być postrzeżony jako narodowowyzwoleńczy.

Od czasu opisanych w Ewangeliach wydarzeń tytuł mesjasza nabiera jeszcze jednego, nowego znaczenia. Oznacza on ustanowiciela królestwa zmieniającego dotychczasowe wizje świata. Ziemskie dzieło Jezusa, to dzieło przemiany ludzkich serc, skłaniające ludzi, aby już tu i teraz wprowadzali w życie wartości przyszłego królestwa⁹.

Jednym z myślicieli mesjanistycznych, który podejmował temat mesjasza był Rachmiel Frydland, a myśl którą zaprezentował nie powinna zostać pominięta w tych rozważaniach. Frydland jako jeden z pionierów współczesnego ruchu mesjanistycznego dokonał zestawienia dzisiejszych, a dokładnie współczesnych mu (XXw.) poglądów na osobę i dzieło mesjasza prezentowanych w teologii Żydów ortodoksyjnych i Żydów mesjanistycznych. Mając na uwadze jego poglądy możemy przyjąć, że większość Żydów ortodoksyjnych postrzega mesjasza jako oczekiwanego od wieków Króla, który ma przynieść światu pokój i ład, zapewnić egzystencję na niespotykanym poziomie wyzbytym przemocą i rozlewem krwi. Zasadniczym błędem myśli ortodoksyjnej, na który wskazuje Frydland jako autor dzieła *Co rabinowie wiedzą o Mesjaszu?*, jest ignorowanie odkupieńczej i służebnej roli Jezusa poprzez usunięcie koncepcji mesjasza przynoszącego pokój tym, którzy Go przyjmują. Jako powód tej ignorancji uznaje reakcję obronną rabinów na szerzący się antysemityzm po zburzeniu Drugiej Świątyni w 70 roku po Chrystusie. Była to metoda nauczania integrująca diasporę poprzez budowanie przekonania, że Jezus jest mesjaszem chrześcijan, a nie Żydów. W procesie tego nauczania wyeliminowano pojęcie mesjasza jako sługi, pozbawiając naród żydowski nadziei tak istotnej w historycznym przebiegu jego rozbicia, odcięcia od duchowych korzeni i postępującej sekularyzacji¹⁰.

Tą nadzieją żyli i żyją natomiast Żydzi mesjanistyczni, w których ujęciu Mesjasz – Jezus odkupił grzechy ludu, a następnie powróci, jako Wywyższony,

⁹ C. S. Keener, *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 99.

¹⁰ Zob. R. Frydland, *Co rabinowie...*, op. cit., s. 5.

w celu założenia Królestwa. Pogląd ten zgodny jest z nauczaniem zawartym w Starym Przymierzu, a zarazem pokrywa się z ewangeliczną zawartością Nowego Przymierza. Ta zgodna z dyspensacjonalistyczną chrześcijańską myślą doktryna zakłada dwukrotną obecność mesjasza. Po raz pierwszy w roli zbawiciela i orędownika odkupienia, po raz drugi w roli sądzącego Wywyższonego Króla i założyciela wiecznego Królestwa Bożego¹¹.

Ta argumentacja wyjaśnia w pełni sens określeń: „mesjanistyczny”, „mesjaniczny” lub „mesjański”, używanych w nazewnictwie wierzących w Jezusa – Mesjasza Żydów.

Żydzi mesjanistyczni. Narodziny nazwy

Analiza obydwu członów nazwy „Żyd mesjanistyczny” pozwoliła na odkrycie głębi przekazu i rozeznanie poglądów judaizmu mesjanistycznego na kwestie przynależności do narodu i osoby mesjasza. W celu wyczerpania tematu należy poruszyć jeszcze jeden aspekt tej nazwy, jakim jest moment jej powstania i wprowadzenia w użycie.

Termin „Żydzi mesjanistyczni” wywodzi się z oddolnych „hebrajsko-chrześcijańskich” ruchów, które zostały zapoczątkowane w 1866 roku, kiedy to powstało w Wielkiej Brytanii Stowarzyszenie Hebrajsko-Chrześcijańskie. Analogiczne stowarzyszenie powstało w roku 1915 w Stanach Zjednoczonych Ameryki pod nazwą: Amerykańskie Stowarzyszenie Hebrajsko-Chrześcijańskie (*The American Hebrew Christian Alliance*). Rozwój tego ruchu doprowadził do rozszerzenia zasięgu działalności i powołania w 1925 roku Międzynarodowego Stowarzyszenia Hebrajsko-Chrześcijańskiego.

Pierwszym pionierskim zastosowaniem terminu „Żydzi mesjanistyczni” było użycie go w nazwie hebrajsko-chrześcijańskiego ruchu w Besarabii przez założyciela, Józefa Rabinowicza. Nazwa organizacji powołanej w roku 1882 brzmiała następująco: Społeczność Żydów Mesjanistycznych, Synów Nowego Przymierza (hebr. *Jehudim Meszichim Bnej Brit ha Hadasza*)¹². Jednak od pierwszego publicznego użycia do czasów upowszechnienia się nazwy musiało upłynąć prawie 100 lat. Szersze zastosowanie omawianego terminu miało miejsce dopiero po wydarzeniach Wojny Sześciodniowej czyli po roku 1967. Jerozolima została przywrócona

¹¹ Ibidem, s. 8-9.

¹² Zob. M. Schiffman, *Resztki Izraela...*, op. cit., s. 47-48.

Żydom, a wiara w Jezusa jako mesjasza weszła w fazę intensywnego wzrostu. Odzyskanie miasta spowodowało przebudzenie religijne pośród Żydów, które jednocześnie przełożyło się na intensyfikację poczucia tożsamości narodowej i odrębności względem chrześcijan z pogan. W rezultacie zaprzestano używania określenia „hebrajsko-chrześcijański” i społeczności chrześcijańskich Żydów po roku 1970 zaczęły akcentować tak w nazwie, jak w szerszej terminologii hebrajski odpowiednik Chrystusa. Jedne z największych organizacji mesjanistycznych posiadają nazwy: Union of Messianic Jewish Congregations (UJMC) – (*Związek Żydowskich Kongregacji Mesjanistycznych*), Fellowship of Messianic Congregations (FMC) – (*Wspólnota Kongregacji Mesjanistycznych*) oraz International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues (IAMC) – (*Międzynarodowe Stowarzyszenie Mesjanistycznych Kongregacji i Synagog*)¹³.

Summary

The article explains the meaning of the term "Messianic Jews" through a literal analysis of each word component. The term "Jew" is analyzed first. The root of the word originates from Judah, biblical character, son of Jacob and party to God's covenant. The analysis talks about what Jewish identity is and presents some of significant views on the issue. The article follows then to focus on the term "messiah", originally a royal title which later went on to mean "chosen" and became closely associated with Jesus Christ. The analysis of those two word components serves as a basis for explaining the movement as that of Jews who accept Jesus Christ as a messiah – a movement which has successfully developed since its inception in the 1890s.

¹³ Ibidem, s. 54-55.

PROSON

NR 2 / 2012

[s. 215-226]

Любов Галуха, Ліна Бородинська

Державно-церковні відносини пізньопротестантських течій у Польщі (1918-1939 рр.)

State and church relations of late Protestant movements in Poland (1918-1939)

Keywords: *Poland (1918-1939), late Protestants, state and church relations*

Розвиток релігійних течій у міжвоєнній Польщі зумовлювався багатонаціональною і поліконфесійною особливістю держави, регіональні складові якої на певний час успадкували релігійно-правову базу від Росії, Австро-Угорщини і Пруссії. До того ж, життєдіяльність конфесій у міжвоєнній Польщі регламентувалася положеннями Конституції (1921 р., 1935 р.). У Польщі за переписом 1931 р. 64,8% населення належало до латинського обряду, 10,4% віруючих були греко-католиками, православ'ям охоплено близько 11,8% населення, прихильники іудейського віросповідання склали 9,8%, євангеліками було 2,6%, а представниками інших християнських віровизнань – 0,5%¹. Вірогідно, до громад «інших християнських віровизнань» могли належати пізні протестанти, які прагнули вписатися в контекст віровизнанневої карти Польщі.

У міжвоєнний період саме Римо-католицька церква як віровизнання більшості населення займала у державі провідне становище серед

¹ *Historia Polski w liczbach. Państwo. Społeczeństwo*, T. I. – Warszawa, 2003. – s. 386-387.

рівноправних релігійних течій². Такі привілеї вона отримала згідно Конкордату (1925 р.) між Римом і Польщею, який заклав тісний союз держави і Католицької церкви. Наступною за сприятливістю умов розвитку була Греко-католицька церква. Її вірними в основному були українці зі Східної Галичини. Згідно обчислень українського вченого, енциклопедиста Володимира Кубійовича на 1 січня 1939 р. в Східній Галичині проживало 3727 тисяч українців – греко-католиків. Вони склали 64,1% населення Галичини³. Згідно Конкордату та рішень Папи Пія XI Греко-католицька церква охоплювала три єпархії: Львівську, Станіславську і Перемишльську⁴.

На другому місці за чисельністю послідовників була Православна церква в Польщі, яка за переписом 1931 р. становила 4 мільйони осіб. Специфіка Православної церкви виявлялася в тому, що її вірні були переважно українцями та білорусами, а найбільшими єпархіями – Волинська та Поліська. Правовий статус Православної церкви в Польщі частково було врегульовано Тимчасовими приписами (1922 р.) і Томосом (1924 р.), проте остаточне правове унормування відбувалося аж до 1939 р.

У той же час близько 10 % населення Польщі склали євреї, в основному іудейського віровизнання. 1927 р. і 1928 р. було видано розпорядження Президента Польщі про права і функції єврейських релігійних громад, згідно яких всі релігійні громади євреїв Польщі мали увійти в «Релігійний союз Мойсеевого віровизнання»⁵.

Протестанти у міжвоєнній Польщі були представлені ранніми і пізніми протестантськими течіями. Ранньопротестантські (свангелицькі) церкви успадкували правові засади, визначені законами (1849 р., Росія; 1891 р., Австро-Угорщина; 1876 р., Пруссія), приписами (1849 р., Росія), патентами (1861 р., Австро-Угорщина) та ін.

Пізньопротестантські спільноти існували на території всієї Польщі. Найбільшого ж поширення у міжвоєнний період вони набули у центральних і східних воєводствах. Там діяли громади свангельських християн, баптистів, першохристиян, адвентистів сьомого дня, дослідників

² *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 23 kwietnia 1935 roku.* – Lwów-Warszawa, 1935. – 188 s.

³ *Енциклопедія українознавства.* Т.1. – Київ, 1993. – С. 348.

⁴ E. Prus, *Problemy obrządku unijnego w Drugiej Rzeczypospolitej // Władze państwowe a związki wyznaniowe w Polsce XVI - XX wieku. Studia historyczne.* – Warszawa, 1986. – S. 439.

⁵ М. Сирник, *Українська проблема в Другій Речі Посполитій у 1921 році // Український альманах.* – Варшава, 1996. – С. 104.

Святого Письма, послідовників костелу Божого, Церкви Христової, п'ятидесятників, євангельських християн у душі апостольському⁶.

Переважаючою за числом послідовників на території східних воєводств (Волинське, Поліське, Новогрудське, Віленське) була течія євангельських християн. Меншого поширення вона набула у двох південних (Львівське, Тернопільське) і незначного – у чотирьох центральних (Лодзинське, Білостоцьке, Люблінське, Варшавське) воєводствах Польської держави. Найгустіша мережа громад євангельських християн була у Волинському і Поліському воєводствах і обіймала понад 95% послідовників. Водночас, у Волинському воєводстві проживало 63% від загальної кількості послідовників євангельських християн Польщі, які переважно були українцями, що мешкали у сільській місцевості⁷.

Пізньопротестантські течії, що були дозволені Іменним Вищим Указом Російської імперії (1906 р.) стали толерованими і в міжвоєнній Польщі. Ті ж, що утворилися вже в умовах Польської держави, мали пройти повний процес легалізації. У цілому, пізньопротестантські течії для повного врегулювання їх правового становища в державі мали досягти реєстрації на урядовому рівні: громад у воєводських управах; союзів у Міністерстві релігійних визнань і народної освіти (МРВНО); і організацій у Міністерстві внутрішніх справ (МВС)⁸.

З метою узаконення діяльності кожна окрема громада повинна була пройти процес легалізації, який мав завершуватися реєстрацією у воєводській управі. Для того п'ятдесят засновників громади (гміни) своїми підписами мали засвідчити відповідну заяву і подати її на розгляд воєводської влади. Подання мало містити інформацію про віровизнання, прізвища керівників громади і територію її діяльності⁹. Рішення про реєстрацію релігійної гміни воєводська влада друкувала в офіційному часописі. Легалізовані громади набували прав обирати своїх керівників,

⁶ *Archiwum Akt Nowych w Warszawie* (AAN), Zespół «Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego» (MWRiOP), sygn. 1413, s. 50-51.

⁷ AAN, MWRiOP, sygn. 379, s. 1-280.

⁸ Державний архів Волинської області (Держархів Волинської обл.), ф. 36, оп. 14, спр. 2, арк. 1-5; AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 254-257; AAN, MWRiOP, sygn. 1458, s. 114-117.

⁹ AAN, MWRiOP, sygn. 1410, s. 56-59.

будувати молитовні будинки, утворювати добродійні інституції, набувати рухоме майно, укладати угоди, виступати юридичними особами у судах.

Більше того, місцева влада могла заборонити проведення богослужінь і релігійних обрядів¹⁰. Частою причиною заборони відправи богослужіння у приватних будинках громадам (зарєєстрованим чи не зарєєстрованим) були висновки спеціальної комісії про невідповідність споруди технічним вимогам¹¹.

Із пізньопротестантських спільнот офіційного визнання на рівні МРВНО вдалося досягти лише Союзу слов'янських громад євангельських християн і баптистів, коли 21 лютого 1927 р. рескриптом МРВНО затверджено його Статут¹². Водночас наголосимо, що окрім релігійних союзів на теренах східних і центральних воєводств Польщі у міжвоєнний період функціонували також релігійні організації, основними завданнями яких була соціальна і просвітницька діяльність. Такі релігійні організації отримували реєстрацію у Міністерстві внутрішніх справ (МВС). Прикладом цього може бути Статут Товариства взаємної допомоги баптистів німецької мови, затверджений рескриптом МВС 22 січня 1923 р. та Статут Товариства взаємної допомоги євангельських християн, зарєєстрований МВС 1 березня 1924 р.¹³.

Наявність зарєєстрованого у міністерстві статуту релігійної спільноти чи організації полегшувала легалізацію окремих її складових на рівні воєводств. Громади, намагаючись досягти реєстрації, у заявах до місцевих органів влади інформували про належність до таких інституцій. Якщо на місцевому рівні зустрічалися випадки порушення права на реєстрацію громад, на їх захист ставали офіційно зарєєстровані релігійні спільноти чи організації. Наприклад, у 1929 р. Комітет Союзу слов'янських громад євангельських християн і баптистів звернувся до МРВНО з проханням роз'яснити місцевим владним органам питання щодо права громад на реєстрацію, від якої у подальшому залежала їх можливість спорудження молитовних будинків¹⁴.

¹⁰ AAN, MWRiOP, sygn. 1442, s. 167.

¹¹ AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 224–226, 354; sygn. 1446, s. 11.

¹² Держархів Волинської обл., ф. 46, оп. 1, спр. 290, арк. 1–2.

¹³ AAN, MWRiOP, sygn. 1458, s. 114–117.

¹⁴ AAN, MWRiOP, sygn. 1458, s. 114–117.

Міністерство, роз'яснюючи правила реєстрації визнанневих гмін і навіть називаючи релігійні спільноти, на які поширювалася дія Іменного Вищого Указу, зауважувало, що під час реєстрації громад, варто керуватися результатами місцевого спостереження за поведінкою віруючих. Легалізація протестантських громад нерідко залежала від суб'єктивного ставлення до них представників офіційної влади на місцях. Зустрічалися випадки, коли воєводська влада стримувала процес реєстрації громад, який інколи тривав не один-півтора місяці, як було вказано в Іменному Вищому Указі від 17 жовтня 1906 р., а рік-два і навіть більше¹⁵.

Наприклад, клопотання євангельських християн у Хомську Поліського воєводства, яке громада подала у 1930 р., станом на 1932 р. ще не було розглянуте¹⁶. Громада Союзу церков Христових у Кучкові Волинського воєводства подала заяву на реєстрацію 10 жовтня 1930 р., а питання набуло кінцевого вирішення лише 30 листопада 1934 р. після опублікування оголошення в офіційному воєводському виданні¹⁷.

Важливим аспектом забезпечення життєдіяльності протестантів у Польській державі було питання щодо книг громадянських станів. Ведення таких документів на місцях забезпечувала традиційна церква, з якою протестанти нерідко були у напружених відносинах через боротьбу за послідовників. Це ускладнювало правове існування тих осіб, що вийшли зі складу православної чи католицької церков. У питанні ведення книг громадянських станів не було враховано чинник багатоконфесійності, що на практиці призводило до низки непорозумінь і конфліктних ситуацій між органами місцевої влади, представниками традиційних церков та релігійних меншин. В окремих пізньопротестантських громадах записи здійснювали за різними зразками, встановленими керівниками самих громад. У багатьох громадах метричні записи були періодичними, неповними, невчасними, не відповідали вимогам Міністерства внутрішніх справ або взагалі – відсутніми¹⁸.

Для того, щоб уніфікувати спосіб ведення книг громадянських станів і взяти цей процес під контроль світської влади, волинський воєвода видав

¹⁵ AAN, MWRiOP, sygn. 1445, s. 92.

¹⁶ AAN, MWRiOP, sygn. 1445, s. 250.

¹⁷ Держархів Волинської обл., ф. 46, оп. 9, спр. 1854, арк. 1-20.

¹⁸ AAN, MWRiOP, sygn. 1412, s. 1-3.

обіжник від 13 грудня 1921 р., відповідно до якого метричні книги протестантів повинні були вести магістрати у містах та гмінні управи в селах за місцем їх проживання¹⁹. Правила цього обіжника базувалися на Іменному Вищому Указі від 17 жовтня 1906 р., за положеннями якого записи у метричних книгах про народження дитини здійснювали за місцем проживання батьків за умови представлення батьками чи одним із батьків дитини та двох свідків. Запис про шлюб здійснювали за місцем проживання нареченого чи нареченої. Смерть фіксували у метричній книзі населеного пункту останнього місця проживання померлого²⁰.

Восводи забороняли представникам повітової і гмінної влади робити записи, які стосувалися членів незареєстрованих пізньопротестантських громад. Ситуація ускладнювалась тим, що місцева влада уповільнювала процес реєстрації, позбавляючи протестантів можливості користуватися загальними правами громадян: їх шлюби не реєстрували, не здійснювали записів про народження або записували дітей як незаконнонароджених, що у свою чергу відображалось на можливості дитини здобути початкову освіту. Забезпечення положень Конституції про свободу совісті та віровизнання, а також про обов'язкове вивчення основ релігії у школі в окремих випадках ставило громадянські права людини у суперечність одне з одним²¹. Варто зауважити, що у роз'ясненнях МРВНО від 25 травня 1932 р. йшлося про те, що ведення книг громадянських станів жодним чином не пов'язане з реєстрацією громади, оскільки питання метричних книг належать до компетенції Міністерства внутрішніх справ²².

В окремих випадках органи місцевої влади вели книги громадянських станів за наявності довідки від старости повіту про зміну віровизнання²³. Ситуація ускладнювалась тим, що за отримання документу, який би підтверджував зміну визнанневої належності необхідно було сплатити значну суму грошей. Деякі староства вимагали по 20 злотих за довідку, а якщо такі документи були необхідні всій родині, то сума плати могла сягати 100 і більше злотих. Якщо ж протестант все таки був спроможний оплатити

¹⁹ AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 11-13, 30-31, 196.

²⁰ Держархів Волинської обл., ф. 36, оп. 14, спр. 2, арк. 1-5.

²¹ AAN, MWRiOP, sygn. 1445, s. 250; Держархів Волинської обл., ф. 46, оп. 9, спр. 2040, арк. 1.

²² AAN, MWRiOP, sygn. 1458, s. 114-117.

²³ AAN, Zespól «Ministerstwo Spraw Wewnętrznych» (MSW), sygn. 1567, s. 33-34.

вартість документу, то отримував довідку (чинну впродовж 6 місяців) про зміну віровизнання.

Такий стан речей спонукав протестантів за посередництвом президента Союзу слов'янських громад євангельських християн Л. Шендеровського у 1936 р. звернутися до Міністерства внутрішніх справ із проханням врегулювати питання оплат за одержання посвідчення. Із листа Л. Шендеровського випливає, що урядовці на Волині і Поліссі стояли на таких позиціях: «Хто хоче бути сектантом, нехай платить»²⁴. Окрім того, встановлювалася плата за кожен запис у книгу громадянських станів, при чому її розмір був не фіксованим, і це інколи призводило до зловживань місцевих чиновників. Часто місцеві органи влади брали окрему плату за один і той же документ декілька разів. Наприклад, за здійснення запису про шлюб нерідко протестанти мали сплачувати тричі: за подання заяви, за здійснення запису і за видання метричного свідоцтва.

З огляду на це протестантські громади прагнули отримати право окремо вести книги громадянських станів, на зразок ранньопротестантських церков у Польщі²⁵. Багато незареєстрованих громад були вимушені самостійно здійснювати записи у своїх актових книгах, хоча офіційна влада таких реєстрів не визнавала.

Оскільки, такі випадки були непоодинокими, Союз слов'янських громад євангельських християн у 1937 р. звернувся до Міністерства внутрішніх справ із проханням надати можливість громадам вести книги громадянських станів, а довідки про зміну визнання видавати на безстроковий термін і за нижчу плату²⁶. Проте, остаточно питання ведення книг громадянських станів та пов'язаних із ним правил зміни віросповідання і вивчення у школі основ релігії не були врегульовані впродовж усього періоду існування Другої Речі Посполитої.

Активне чисельне зростання громад пізніх протестантів поряд із традиційними церквами актуалізувало проблему спільного використання кладовищ. Захоронення на кладовищах християн інших конфесій сприймалося православним і католицьким населенням як осквернення цих

²⁴ AAN, MSW, sygn. 1567, s. 33–34.

²⁵ AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 200; MSW, sygn. 1566, s. 962.

²⁶ AAN, MSW, sygn. 1567, s. 34.

місць. Нерідко спротив духовенства та мирян захороненню на кладовищах іновірців призводив до соціальної напруги внаслідок неможливості вчасного поховання померлих, розкладання трупів, перебування тіл померлих багато днів поспіль у помешканнях, поховання уночі або таємно, поховання поза кладовищем у місцях, призначених для самогубців та хворих холерою ²⁷.

Так, наприклад, у с. Садів Луцького повіту Волинського воєводства протестантська громада поховала на православному кладовищі члена церкви Тетяну Червак. Оскільки православні віруючі не давали дозволу на поховання, то протестанти на чолі з Ісааком Мудрохою звернулися до коменданта Торчинського постерунку і з його допомогою здійснили поховання. Обурені селяни у присутності солтиса 20 лютого 1922 р. написали звернення на ім'я волинського воєводи, у якому просили надати протестантській громаді інше місце для кладовища ²⁸. З огляду на справу пов'язану із похованням померлих протестантів управа Волинського воєводства дала розпорядження всім староствам сприяти зняттю напруги навколо питання закладання кладовищ протестантами ²⁹.

Зустрічалися також випадки непорозумінь у питаннях використання кладовищ між ранніми та пізніми протестантами. Зокрема, відомі протистояння між представниками євангельсько-аугсбурзького віросповідання і євангельськими християнами на підставі поховання померлих у Пултуському повіті Варшавського воєводства. У 1923 р. священник євангельсько-аугсбурзької громади дозволив, тільки внаслідок тиску з боку старости і поліції, поховати померлу дитину євангельських християн на парафіяльному кладовищі лише на 5-й день після смерті ³⁰.

Варіантом вирішення питання кладовищ було набуття з цією метою протестантськими громадами землі. Так, німецька громада баптистів у м. Костополі Волинського воєводства 14 грудня 1925 р. звернулася до Міністерства господарства і державного майна з проханням продати 1380 м. кв. державної землі для використання її під кладовище. Міністерство дало згоду на купівлю-продаж земельної ділянки ³¹. Зауважимо, що

²⁷ AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 155-156; Держархів Волинської обл., ф. 46, оп. 8, спр. 2, арк. 7.

²⁸ Держархів Волинської обл., ф. 46, оп. 8, спр. 2, арк. 1.

²⁹ Держархів Волинської обл., ф. 46, оп. 8, спр. 2, арк. 7.

³⁰ AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 7.

³¹ Ibidem, s. 248.

баптистів німецької національності у м. Костополі і прилеглих колоніях нараховувалося близько 165 осіб³². Отже, більш заможне та прагматичне німецьке населення віднайшло спосіб зняття проблеми кладовища, придбавши окрему ділянку. У той же час слов'янські громади протестантів знаходилися на більш низькому рівні матеріального забезпечення і відповідно не могли дозволити собі купити ділянку землі під кладовище. Тому вони намагалися шукати шляхи порозуміння із православним населенням та місцевою владою. Наприклад, багаточисельні протестантські громади ховали своїх померлих на спеціально виділених ділянках в межах православного кладовища³³.

Протистояння громад різних християнських течій у питанні використання кладовищ вказувало на низький рівень культури, громадянської свідомості та неготовність до пошуку шляхів міжконфесійного порозуміння. Окрім того, Генеральна дирекція служби здоров'я в об'їзнику від 23 січня 1926 р., надісланому в воєводські управи, наголошувала, що кладовища є необхідністю дотримання санітарних норм співжиття громадян, а не підставою для міжконфесійних протистоянь³⁴.

Євангельські християни і баптисти виступали за невтручання держави у внутрішні питання церкви. У той же час вони визнавали, що в питаннях суспільного життя церква повинна підпорядковуватися державним законам. Їх лідери прагнули виховувати добродішних громадян, друкуючи у своїх виданнях статті патріотичного характеру. Водночас, відмова від виконання громадянських обов'язків і в окремих випадках негативна суспільна поведінка представників п'ятидесятницьких і адвентистських громад, дослідників Святого Письма погіршували репутацію їх релігійних спільнот та спричинювали конфліктні ситуації з офіційними владними структурами³⁵.

Заслуговує на увагу і схвалення позиція Л. Шендеровського, який очолював найбільшу із пізньопротестантських спільнот (євангельських християн), щодо законслухняності, добродішності, високої моральності і практики християнського співжиття. 1925 р. на з'їзді Союзу

³² AAN, MWRiOP, sygn. 379, s. 264-280.

³³ Держархів Волинської обл., ф. 46, оп. 9, спр. 2040, арк. 8-8 зв.

³⁴ Ibidem, оп. 8, спр. 2, арк. 26-27.

³⁵ AAN, MWRiOP, sygn. 1458, s. 114-117.

Л. Шендеровський виголосив реферат «Ставлення євангельських християн до суспільства та держави», в якому наголошував: «...обов'язково, щоб наші родини, будинки і господарства були утримувані у чистості і ладу; щоб наші поля були зорані і засіяні, як приклад працьовитості і зразкового порядку, щоб наша участь у всіляких суспільних зібраннях була прикладом розумних, корисних порад»³⁶. Доповідач підкреслив, що у випадку отримання євангельськими християнами керівних обов'язків, вони мають виконувати їх виключно добросовісно, впливаючи на підвищення рівня моральності, культури, відповідальності³⁷. Матеріали, публіковані у протестантській пресі, про розбудову зразкового господарства, способи ефективного рільництва, садівництва, приклади та поради щодо налагодження доброзичливих стосунків у сім'ї і суспільстві слугували зразками для наслідування віруючих і виховання добросовісних громадян³⁸.

Відомі випадки, коли протестанти виконували функції урядовців у офіційних органах влади. Зокрема, 1924 р. пресвітер громади євангельських християн Август Дрехер був обраний солтисом у с. Імельниця Варшавського воєводства³⁹. У політичному житті протестанти були досить пасивними, водночас, як свідчать документи, у час виборів до парламенту у 1932 р. керівництво Союзу слов'янських громад євангельських християн і всі його громади підтримали урядовий список кандидатів⁴⁰.

Вагомим аспектом виконання громадянських обов'язків була військова служба. П'ятидесятники, адвентисти, дослідники Святого Письма (група 1) намагалися уникнути обов'язку несення військової служби. Євангельські християни і баптисти визнавали службу в армії як обов'язок, а тому у більшості вони не відмовлялися від неї⁴¹. Проте існувало два моменти, які

³⁶ Księga protokołów z posiedzeń Zarządu Komitetu Związku Ewangelicznych Chrześcijan i Baptystów, s. 45–65.

³⁷ Księga protokołów z posiedzeń Zarządu Komitetu Związku Ewangelicznych Chrześcijan i Baptystów, s. 48.

³⁸ Dział rolniczy // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – № 3. – S. 24; A. Osipow, Gospodarstwo Ewangeliczne // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – № 1–2. – S. 21; A. Osipow, Święto Dostojnego Solenizanta // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1936. – № 1. – S. 5; L. Szenderowski, W XVII-tą rocznicę // Ewangeliczny Chrześcijanin. – 1935. – №7. – S. 10.

³⁹ AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 88.

⁴⁰ AAN, MWRiOP, sygn. 1445, s. 261–262.

⁴¹ Л. Шендеровский, *Евангельские христиане. Возрожденное евангельское движение в исторической христианской церкви: исторический очерк (XIX–XX вв.)*. – Торонто: Издание Канадского Союза евангельских христиан. – 1980. – 517 с. – С. 485.

суперечили сумлінню протестантів: служба з використанням зброї та прийняття присяги.

7 лютого 1928 р. Міністерство військових справ видало документ про несення альтернативної служби в армії євангельськими християнами і баптистами⁴². Від служби зі зброєю в руках могли бути звільнені віруючі, які мали посвідчення видане керівником зареєстрованої громади, затверджене воєводою і відповідно подане до призову в армію. Таке посвідчення міг отримати призовник, що належав до громади євангельських християн чи баптистів не менше 20 місяців до дня призову в армію. Власників посвідчень переважно направляли на несення служби у санітарні або адміністративні батальйони і не залучали до варті і навчань, пов'язаних із стрільбою та застосуванням силових методів, а також надавали їм можливість присягнути на вірність словом «так»⁴³.

Отже, державно-церковні відносини пізньопротестантських течій у міжвоєнній Польщі зумовлювалися поліконфесійною особливістю держави, релігійно-правовою базою й офіційною політикою у питаннях релігійного розвитку, а також успадкуванням специфіки регіонів, що перебували раніше у складі Росії, Австро-Угорщини і Пруссії. Відповідно, пізньопротестантські течії у міжвоєнній Польщі офіційна влада ідентифікувала як визнані, невизнані, терпимі чи заборонені. При чому, відправними позиціями на користь статусу слугували аргументи щодо їх правового унормування до 1918 р., а також висновки офіційних представників державних органів влади, що базувалися на спостереженні та вивченні діяльності протестантів, а також їх установчих документів. Державно-церковні відносини передбачали легалізацію релігійних громад, союзів і організацій, забезпечення прав і дотримання громадянських обов'язків.

⁴² Держархів Волинської обл., ф. 36, оп. 14, спр. 2, арк. 7–8.

⁴³ *Ibidem*, AAN, MWRiOP, sygn. 1444, s. 84–85.

Summary

The article deals with state and church relations of late Protestant movements in interwar Poland that provided the right recognition for activities of religious communities, the legalization of community and religious communities, ensuring civil rights and duties of the faithful.

PROSOPON

NR 2/2012

[s. 227-232]

Валентин Н. Вандышев

Идеи оккультной философии в русской культуре XX века

The ideas of occult philosophy in the twentieth century Russian culture

Keywords: *occult philosophy, Russian culture, twentieth century*

Гурджиев Георгий Иванович (1874–1958) – признанный русский оккультист. Обладая обширными познаниями в области теории оккультной философии и медитативной практики, он много сделал для распространения эзотерического знания среди интеллигенции Москвы и Петербурга. Георгий Иванович создал школу, влияние которой распространилось далеко за пределы России.

Интересны суждения Гурджиева о роли Луны. Она – большой враг человечества, а люди подобны её овцам, которых Луна чистит, кормит и стрижет, сохраняя для своих целей. Будучи «голодной», она убивает людей в огромных количествах. Вся органическая жизнь работает на Луну. Пассивный человек служит инволюции, активный – эволюции. Поэтому каждый должен выбирать. Но в первом случае человек может надеяться на карьеру, а во втором – получит много, но без карьеры. Правда, в обоих случаях мы становимся рабами, поскольку в обоих случаях у нас появляется хозяин.

Луна, утверждал Гурджиев, вовсе не «мёртвая планета», а наоборот, «новорожденная планета», которая находится на начальных стадиях своего

развития, постоянно развиваясь, и когда-то может достичь того же уровня развития, что и Земля. Тогда вокруг Луны также будет вращаться спутник, а Земля станет их солнцем. Так в космологии утверждается *органический* аспект, который принципиально отличается от теории Канта-Лапласа.

Энергия для роста Луны идет от Земли: всё живое на Земле служит пищей для Луны. Луна не могла бы существовать без органической жизни на Земле, как и органическая жизнь не могла бы существовать без влияния Луны. Процесс роста и разогревания Луны связан с жизнью и смертью на Земле. Все живое в момент своей смерти высвобождает определённое количество энергии, которая придавала ему «душевность». Энергия, или «души» всех растений, животных и людей притягиваются к Луне, словно к гигантскому электромагниту, доставляя ей теплоту и жизнь¹. Души, которые захватывает Луна, имея какое-то количество сознания и памяти, находятся там под властью девяноста шесть законов, в условиях бытия минерала. Для этих душ оттуда нет иного пути, как развиваться вместе с эволюцией в течение неизмеримо длинных планетарных циклов. Луна находится «на краю», в конце мира. Это – «тьма внешняя» христианского учения, где «будет плач и скрежет зубов».

Вспомним: богиню Луны греки называли Артемидой, изображали её вооруженной луком и стрелами, считали покровительницей охоты и беременных женщин. Римляне называли Луну Дианой, приписывая ей те же качества.

Интересен и значим для понимания особенностей нашего бытия и деятельности **закон октав**, который, по мнению Георгия Гурджиева, объясняет, почему в природе нет прямых линий, почему мы не способны ни думать, ни что-либо делать, почему для нас всё – только **мысль**, почему с нами **всё происходит**. Причем происходит вовсе не так, как мы хотели или ожидали. Всё дело во влияниях, которым подвержен человек. Данный закон удостоверяет, почему мы в нашей деятельности постоянно отклоняемся от начального, почему никогда не бывает прямых линий; почему, начав делать что-то одно, мы постоянно делаем совсем другое, нередко противоположное первому, хотя сами этого не замечаем, думая, что делаем то же, что начали.

¹ Этот мотив встречается и в античных поэмах, повествующих о кружении вокруг Луны мятущихся душ, устремляющихся к занебесной сфере.

Подобную перемену направления, можно наблюдать во всём. После периода энергичной деятельности, или правильного понимания, наступает реакция. Работа становится нудной и утомляет, в чувство добавляется элемент усталости и безразличия. Вместо правильного мышления начинаются поиски компромиссов, уход от тяжёлых проблем и пр. Но линия продолжает развиваться, хотя уже в ином направлении: работа становится механической, чувства ослабевают, мысль становится догматичной, буквальной. Потом наступает новая реакция: работа, которую начали с энтузиазмом, становится обязательной и формальной. В чувство входят беспокойство, усталость, враждебность; мысль движется по кругу.

Это происходит во всех сферах человеческой деятельности: в литературе, науке, философии, в религии, в индивидуальной и в общественной жизни, особенно в политике можно наблюдать как линия развития сил отклоняется от начального направления и спустя некоторое время идёт в противоположном направлении.

Гурджиев подчёркивал необходимость наличия волевого усилия у человека, который хочет довести начатое дело до конца, не обезобразив начальную идею, придерживаясь начальной цели. Ведь в каждый критический, переломный момент следует прилагать значительные усилия, чтобы не уклониться от намеченной цели.

Пётр Демьянович Успенский (1878–1949) – оригинально мыслящий российский оккультист, который много сделал для популяризации идей Гурджиева. Так, значительное внимание он уделил изучению важной оккультной идеи – идеи абсолютного и неотвратимого повторения *всего*. Он отмечал, что многим людям идею повторения трудно принять как истину, но убедительно показывал её практическую значимость на примере повторения жизней людей.

Есть люди абсолютного повторения: всё и большое, и малое переносится у них из одной жизни в другую. В первую очередь, это люди «быта» с глубоко укоренённой, рутинной жизнью. Их жизни следуют друг за другом с монотонностью часовой стрелки: нет ничего неожиданного, случайного, никаких приключений. Они рождаются и умирают в том же доме, где родились и умерли их родители и матери, где родятся и умрут и их дети. Общественные потрясения, войны, эпидемии, землетрясения иногда

считают их с лица земли сотнями тысяч. Но, за исключением таких событий, вся их жизнь строго упорядочена. Таков купец древнего восточного города: в определенное время он женится, в определенное возьмёт старшего сына в лавку, в определённое время будет судиться с соседом, в определённое время умрет. У таких людей есть неясное осознание неотвратимости грядущего, вера в судьбу, фатализм.

Иной тип людей, у которых жизнь каждый раз начинается одинаково, но в ней есть флуктуации. Впрочем, конец жизни и здесь всегда приблизительно один и тот же. К этой разновидности относятся исторические персонажи: люди, чья жизнь связана с большими жизненными циклами, с жизнями многих людей, государств, народов. Это – великие завоеватели, вожди, реформаторы, которые создают империи и разрушают большие царства (свои и своих врагов). В жизни таких людей также нет и не может быть никаких изменений. Любое их слово влияет на судьбы народов, и они должны чётко знать свою роль, ничего не добавлять и не упускать.

Этот тип людей становится особенно понятным, если рассмотреть «слабых» исторических деятелей, которых история будто преднамеренно выдвинула на передний план в периоды, когда следует разрушить империю или целую культуру. Таковы, например, Людовик XVI, или Николай II (добавлю: и М.С. Горбачёв!). Такие деятели ничего не делают и не желают ничего делать. Единственное, чего они хотят, – это, чтобы их оставили в покое. Хотя каждое их слово, даже сказанное без определенной цели, вносит свой вклад в приближение катастрофы для империи или культуры.

Впрочем, и «сильные личности», – Наполеон, Цезарь, Чингисхан, Сталин и Гитлер, – ничем не отличаются от слабых. Они – пешки на историческом шахматном поле. Они точно также ничего не могут сделать сами, они так же зависимы от окружающих и *должны* исполнить свою роль без ошибок.

Повторение неотвратимо и для массы людей, для толпы, которая также должна точно знать свою роль в каждый период истории.

Третий тип людей – это люди, чья жизнь идет по нисходящей: в них постепенно разрушается всё живое, они превращаются в ничто. К ним относятся неудачники, пьяницы, преступники, проститутки, самоубийцы. С каждой новой жизнью их «падение» происходит легче, а противодействие

ему слабее. Эти люди превращаются в живые автоматы, в собственные тени, в носителей одного единственного желания, оси их страсти, порока или слабости. Связь их с окружающими ослабевают, они медленно отходят от жизни. Именно это происходит с самоубийцами: они точно окружены атмосферой фатальности; часто они умирают еще к моменту суицида.

Рождение всех душ одинаково, хотя рождение душ – это огромная тайна. Но смерть душ различается: душа может умереть на одном плане и перейти на более высокий. А может умереть полностью, сойти на нет, исчезнуть, перестать существовать.

К категории умирающих душ принадлежат люди, известные своим трагическим концом. В элевсинских мистериях запрещалось принимать участие преступникам, иностранцам и людям, в чьей жизни происходили трагедии. Ведь сам факт ряда несчастий, который сопровождает жизнь определенных людей, свидетельствует о том, что она идет под откос.

Существуют люди и такого типа, чья жизнь идет по линии вверх, кто внешне становится всё более богатым и сильным. Но эти люди, с обыденной точки зрения добившиеся успеха в жизни, фактически подобны людям предыдущего типа.

Почему? Потому, что успех этот достигается приспособлением к самим тёмным и бессмысленным сторонам жизни. Таковы люди, которые быстро обогатились: миллионеры и миллиардеры; процветающие государственные деятели, известные как коррупционеры и преступники; лжеучёные, которые создают порочные теории, сдерживающие поиск истинного знания; изобретатели взрывчатых веществ и ядовитых газов; спортсмены всех разновидностей, призеры, рекордсмены, чемпионы; киноактеры и кинозвезды; новеллисты, поэты, художники и актеры, которые достигли коммерческого успеха, и творчество которых лишено любой ценности, кроме денежной; основатели фанатичных сект и культов... В каждой новой жизни эти люди делают то, что делали раньше; они тратят всё меньше времени на предыдущую учебу, добиваются всё большей популярности. Некоторые из них рождаются вундеркиндами.

Главная опасность для этого типа людей – их успех. Успех понуждает их следовать линии наименьшего сопротивления, то есть приносить всё в жертву успеха. Поэтому в их очередных жизнях ничего не меняется, разве

что жизнь становится всё более механистической. Чувствуя, что механистичность и есть причина их успеха, они подавляют в себе все другие желания и интересы.

Наконец, встречаются люди, жизнь которых имеет внутреннюю восходящую линию, которая постепенно выводит их из круга вечного повторения, и позволяет перейти на второй план бытия. Этот тип людей – люди настоящей науки, настоящего искусства, настоящей мысли и деятельности. Их отличает от тех, кто процветает, то, что они почти не добиваются успеха. Как правило, признание приходит к ним уже после завершения их земной жизни. С точки зрения повторения жизней – это чрезвычайно благоприятно. Тот внутренний распад, который приходит с успехом, в них никогда не проявляется.

Из сказанного можно сделать вывод, к которому подвигают П.Д. Успенский и Г.И. Гурджиев: эволюция человека, то есть внутренний рост, внутреннее развитие, не может быть явлением случайным или механистическим. Путь эволюции – это путь сознательного развития, сознательного изменения себя вопреки происходящим вокруг нас событиям и господствующим тенденциям. Этот путь указывают в том числе и известные джняна-йога, раджа-йога, карма-йога, бхакти-йога. И путь этот никому не запрещён.

Summary

In this article the author shares views on two Russian philosophers of the first half of the twentieth century dealing with occult philosophy.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 233-239]

Rafał Grupa

Współczesne komunikowanie w organizacji jako jeden z aspektów stosunków międzyludzkich

Modern communication in the organization as one of the aspects of human relationships

Keywords: *verbal communication, non-verbal communication, organization, sociology, management*

Z. Nęcki uważa, że „komunikowanie to intencjonalna wymiana werbalnych i niewerbalnych znaków (symboli) podejmowana dla poprawy współdziałania lub dzielenia znaczeń między partnerami”¹. Słownik Webstera wydany w roku 1966 słowo „komunikować” definiuje jako „przekazać, przemieścić, transmitować”, natomiast pojęcie „komunikowanie” definiuje jako „przekazywanie i odbieranie informacji, sygnałów i przekazów poprzez mowę, pismo, gesty”. Jeszcze inna definicja brzmi następująco: „komunikowanie to wszelka intencjonalna modyfikacja przestrzeni w polu percepcyjnym odbiorcy”². Komunikacja jest niezbędnym elementem procesów porozumiewania się między ludźmi, przenikającym każdą sferę życia.

W odniesieniu do organizacji można mówić o komunikacji, która jest zaplanowana i regulowana (np. obieg dokumentów), jak również o komunikacji spontanicznej, tworzonej poprzez komunikację werbalną i niewerbalną. Komunikacja

¹ Z. Nęcki, *Komunikacja interpersonalna*, w: W. Szewczuk (red.), *Encyklopedia psychologii*, Wyższa Szkoła Społeczno - Ekonomiczna, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 149.

² Cyt. za: Ibidem, s. 149.

niewerbalna w literaturze przedmiotu bardzo często przedstawiana jest według różnych podziałów. Jest ona przedmiotem zainteresowań socjologów, psychologów, antropologów, etnografów. W świecie nauki nie ma jednak zgodności co do funkcji, jakie pełni komunikacja niewerbalna i w jaki sposób należy dokonać jej klasyfikacji. Komunikacja niewerbalna wiąże się przede wszystkim z systemem znaków „nieostrych”, o mniej wyraźnie wyodrębnionych jednostkach niż komunikacja werbalna. Człowiek może wybrać i wypowiedzieć dowolne pojedyncze słowo niezależne od innych słów. Nie może jednak selekcjonować mięśni i zmuszać ich do zupełnego „posłuszeństwa”. Nie może ich do końca kontrolować. Jest to najważniejsza różnica między komunikacją werbalną i niewerbalną. Judee Burgoon podsumował to w następujący sposób: „Do znaków werbalnych przywiązujemy większą wagę w przypadku znaczeń opisowych i perswazyjnych, a do niewerbalnych w przypadku znaczeń związanych ze stosunkami wzajemnymi, emocjonalnymi i związanych z postawami. Ogólnie biorąc, zachowanie językowe partnera ma na nas większy wpływ ze względu na informacje obiektywne, a jego zachowanie niewerbalne ze względu na informacje o ustosunkowaniach, konotacyjne. Odzwierciedla to w znacznej mierze ograniczenia kodu werbalnego i niewerbalnego”³.

Pod koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku badacze i wykładowcy z dziedziny komunikacji zwrócili uwagę na bardzo ważną rolę w porozumiewaniu się odgrywa komunikacja niewerbalna (kontakt wzrokowy, mimika twarzy, dotyk, milczenie). W ostatnich latach coraz częściej postuluje się, że w praktyce nie jest możliwe oddzielenie od siebie strony werbalnej i niewerbalnej komunikacji. Systemy te powinny być traktowane jako „jednolity konstrukt komunikacyjny”⁴, tym bardziej, że jak podkreślają niektórzy badacze rozkładając proces komunikacji na proporcje, okazuje się, że około 65% danych przekazywanych jest przez kanał niewerbalny, a jedynie 35% przez kanał werbalny⁵. Zestawienie zachowań niewerbalnych z zachowaniami językowymi pokazuje kilka istotnych właściwości funkcjonowania kodów niewerbalnych. W działania niewerbalne człowiek w różnym stopniu angażuje się nieustannie - zarówno kiedy mówi jak

³ J. Stewart, *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, PWN, Warszawa 2005, s. 129.

⁴ Ibidem, s. 76.

⁵ W. Szewczuk (red.), *Encyklopedia psychologii*, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 149.

również kiedy milczy. Poza niektórymi aspektami nieinterakcyjnymi (na przykład poza wyglądem fizycznym) zachowania niewerbalne realizowane są najczęściej bez udziału myśli. Pozostają więc one w dużej części poza świadomością zachowania. Ponadto znaczenia określone przez słowa oraz wypowiedzi językowe są jedynie do pewnego stopnia uzależnione od kontekstu, w którym się pojawiają, podczas gdy znaczenie zachowań niewerbalnych jest w bardzo dużym stopniu uzależnione od kontekstu, ponieważ zachowania te nie posiadają konwencjonalnych definicji. Zachowania niewerbalne można podzielić na następujące elementy: wokalikę oraz kinezykę⁶. Wśród innych kategorii niewerbalnych, które mają istotny, ale w pewien sposób bardziej pośredni związek z interakcją, wymienia się wygląd fizyczny, sposób wykorzystania czasu, oraz obiekty fizyczne i ich uporządkowanie.

Przebieg procesu komunikacji warunkowany jest poziomem w powiązaniu z zaufaniem pomiędzy uczestnikami procesu komunikacji, co przedstawiono na rys. nr 1.

Najniższy poziom komunikacji dotyczy sytuacji, w której istnieje najniższy poziom zaufania. Taka komunikacja często nastawiona jest na ochronę, w związku z czym przybiera postać defensywną. W praktyce charakterystyczne dla tego poziomu komunikacji jest używanie formalnego języka. Poziom pośredni stanowi komunikacja, której uczestnicy zmierzają do kompromisu. Uczestnicy procesu komunikacji darzą się wzajemnym szacunkiem, często unikają możliwości przykryj dla obu stron konfrontacji. Ich komunikacja jest z reguły spokojna i grzeczna, choć trudno w niej znaleźć większy poziom empatii. Nie są otwarci na nowe możliwości. Synergiczne nastawienie to efekt bardzo wysokiego poziomu zaufania między uczestnikami procesu komunikacji.

Można stwierdzić, że współcześnie niemal 75% czasu menedżer poświęca na komunikowanie się z pracownikami, innymi instytucjami, klientami, konkurencją⁷. Należy przy tym zauważyć, że procesy komunikacji realizowane przez menedżera są bardzo specyficzne, ponieważ skierowane są na osiągnięcie określonych celów. Mają więc charakter intencyjny⁸. Menedżer porozumiewający się z pracownikami powinien jasno określać swoje cele, jasno formułować polecenia, ale

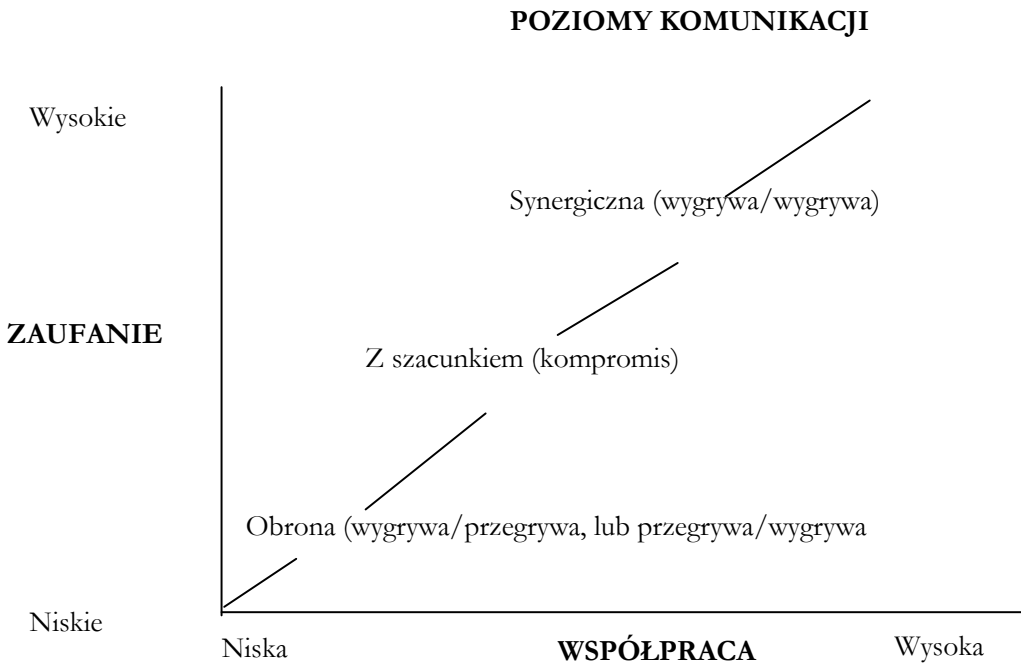
⁶ J. Stewart, *Mosty zamiast murów...*, op. cit, s. 122.

⁷ H. Król, *Szkice z zarządzania zasobami ludzkimi*, WSZiP, Warszawa 2002, s. 155.

⁸ M. Star, *Świadomy pracuje lepiej*, „Personel” 1999 nr 10, s. 11.

również skłaniać do współdziałania pracowników w grupie, oraz skłaniać do aktywności. Istotna przy tym jest zarówno komunikacja werbalna (np. pisemne polecenia), jak również komunikacja niewerbalna. „Wyniki badań dowodzą, że w życiu organizacji umiejętność komunikowania się niewerbalnego może istotnie warunkować kształtowanie się przywódców, rozwijanie współpracy w zespołach pracowniczych, a także szybkie dochodzenie do satysfakcjonującego porozumienia w negocjacjach”⁹.

Rys. 1. Poziomy komunikacji



Źródło: J. Stewart, *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, PWN, Warszawa 2005, s. 68.

Dobry menedżer to ktoś, kogo potrafi słuchać innych – również podległych pracowników. Ważne jest dostrzeżenie i oczywiście utrzymywanie drożności informacji, szczególnie jeżeli się zauważy, że w większości przypadków najważniejszym czynnikiem hamującym proces przesyłania menedżerom informacji jest

⁹ J. Stankiewicz, *Komunikowanie się w organizacji*, Wyd. Astrum, Wrocław, 1999, s. 87.

aspekt psychologiczny a nie np. organizacyjny czy techniczny. Przyczyną zahamowań jest brak pewności siebie, strach przed reakcją kierownika, która może przynieść negatywne dla pracownika konsekwencje, poczucie własnej bezsilności wobec ogromu organizacji, obojętność spowodowaną brakiem identyfikacji z organizacją, czy też przeświadczenie, że „to nie moja sprawa”. Bierność, opór oraz lęk powinny zostać przełamane właśnie przez menedżera. Powinien on swoim zachowaniem udowadniać, że dzielenie się z kierownictwem własnymi przemyśleniami, pomysłami nowych rozwiązań i uwagami krytycznymi jest dobrze widziane i przynosi pozytywne efekty nie tylko dla organizacji, ale również dla pracownika¹⁰. Skuteczna komunikacja szczególnie ważna jest w takich obszarach jak:

- rozwijanie zespołów zadaniowych,
- wyzwalanie kreatywności,
- kształtowanie skutecznej motywacji,
- budowanie ducha organizacyjnej wspólnoty¹¹.

Przyjmuje się, że współcześnie konieczne staje się budowanie zespołów zadaniowych, ponieważ są one skuteczniejsze w rozwiązywaniu problemów, niż praca indywidualna.

Procesy komunikowania się w organizacji występują w wielu formach, które można klasyfikować na podstawie różnych kryteriów. Jednym z podstawowych podziałów jest wyróżnienie komunikacji wewnętrznej i zewnętrznej. Przyjmując jako kryterium stopień formalizacji, wyróżnia się:

- komunikację formalną,
- komunikację nieformalną.

W przypadku komunikacji formalnej wymiana informacji dokonuje się w ramach oficjalnie istniejących kanałów informacyjnych, wyznaczonych przez istniejącą strukturę organizacyjną. Komunikacja nieformalna odbywa się poza oficjalnymi kanałami i jest naturalnym uzupełnieniem komunikacji formalnej, nierzadko reakcją na jej mankamenty. Komunikacja formalna i komunikacja nieformalna mogą przebiegać w różnych kierunkach. Biorąc za podstawę podziału kierunek komunikowania się, wyróżnia się:

- komunikację pionową,

¹⁰ H. Król, *Szkice z zarządzania zasobami ludzkimi*, WSZiP, Warszawa 2002, s. 156.

¹¹ *Ibidem*.

- komunikację poziomą,
- komunikację diagonalną,
- komunikację dośrodkową i odśrodkową.

Komunikacja pionowa odbywa się między osobami znajdującymi się na różnych poziomach hierarchii organizacyjnej i może się odbywać z góry na dół lub odwrotnie. Komunikacja pozioma odbywa się między osobami zajmującymi stanowiska pracy w różnych komórkach organizacyjnych na tym samym poziomie hierarchii. Komunikacja diagonalna ma miejsce, jeżeli się odbywa między pracownikami z różnych komórek organizacyjnych i z różnych szczebli hierarchicznych. Pewną odmianą komunikacji ze względu na jej kierunek jest komunikacja dośrodkową i odśrodkowa, która się odbywa między pracownikami zatrudnionymi w centrali i oddziałach firmy.

W procesie komunikacji bardzo często pojawiają się różnorodne błędy. Są one efektem tak zwanych szumów, które utrudniają porozumiewanie się. Najczęściej wynikają z niejednoznacznego zakodowania przekazu, ale też z błędów, które występują na poziomie kanału przepływu informacji. Mogą pojawić się w postaci błędnego dekodowania przez odbiorcę. W praktyce często zdarza się sytuacja, w której odbiorca rozumie punkt widzenia nadawcy i trafnie interpretuje jego intencje, jednak nie wyraża zgody na sugerowane działania. Podstawą właściwej interpretacji aktów komunikacyjnych oraz redukcji niepewności, która wynika z wieloznaczności nakazów komunikacyjnych są relacje interpersonalne. Każdy czynnik utrudniający wymianę informacji może być przyczyną występowania przeszkód w procesie komunikowania się. Różnorodność i powszechność tych czynników jest niezwykle szeroka. Przeszkody w samej transmisji informacji określane jako „szumy informacyjne”, mogą przybierać fizyczny lub psychologiczny charakter. Bariery komunikacyjne wynikają także z trudności percepcyjnych. Niezwykle rzadko zwraca się także uwagę na to, że błędy w komunikacji – szczególnie tej nieformalnej – mogą wynikać z płci osób uczestniczących w procesie komunikacji. Lingwistka Deborah Tanner, zauważyła że *kobiety i mężczyźni mają zarówno różne style, jak i cele komunikacji*¹². Podkreśla, że kobiety mówią językiem intymności i wzajemnych relacji, są bardziej zorientowane na słuchanie. Dla mężczyzn natomiast bardziej charakterystyczny jest język statusu i niezależno-

¹² C.M. Renzetti, D.J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 2005, s. 200.

ści¹³. W odniesieniu do mężczyzn stwierdzono także, że na poziomie komunikacji pozawerbalnej kontrolują oni więcej przestrzeni niż kobiety, i w znacznie większym stopniu wkraczają w intymną przestrzeń rozmówcy. Jednocześnie należy zauważyć, że w odniesieniu do obu płci style i wzory komunikacji determinowane są wieloma czynnikami sytuacyjnymi¹⁴. W praktyce oznacza to, że aby przekaz został wysłany i odczytany w sposób zgodny z intencją nadawcy musi zostać zakodowany w sposób zrozumiały i czytelny. Nadawca powinien więc dysponować właściwymi środkami do wysłania przekazu (pismem, mową lub gestami).

Summary

This article shows the difference between verbal and non-verbal communication, and how great their significance is in everyday communication. What is also shown is the way the manager should communicate with employees, define their goals, formulate clear commands, but also contribute to proper co-operation in his/her team, and encourage their team activity.

¹³ Ibidem, s. 201.

¹⁴ Ibidem.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 241-245]

Marcin Łączek

Didactics of creativity and innovative solutions to methodology

Keywords: *didactics of creativity, pedagogy of creativity, innovative solutions
to methodology*

Didactics of creativity, Szmidt¹ states, is “that part of pedagogy of creativity which concentrates on the principles and methods of stimulating and developing creative abilities of different age pupils” while Góralski² claims that “heuristics is creativity’s methodology. Every creativity, both cognitive and artistic, practical and the one realized in upbringing.” Mindful of that viewpoint, Szmidt³ is of the opinion that “emphasizing the importance of educational process means, simultaneously, weakening its second aspect – product.” Further in the text, Szmidt gives examples of creative process products such as: a work of art, scientific discovery, technological invention or new scientific theory, new means of communication with others, new method of operation, form of entertainment or way of perceiving the world, but also new social organizations and associations or cultural, educational and recreational institutions. Indeed, paying attention to the educational stage, Szmidt makes a distinction between: the rules for aid in the creation of the characteristics of the tasks of developing creative abilities of pupils

¹ K. J. Szmidt, *Pedagogika twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 256.

² A. Góralski, *Teoria twórczości. Eseje filozoficzne i pedagogiczne*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2003.

³ K.J. Szmidt, *Współczesne koncepcje wychowania do kreatywności i nauczania twórczości: przegląd stanowisk polskich*, in: K. J. Szmidt (ed.), *Dydaktyka twórczości. Koncepcje – Problemy – Rozwiązania* (19-133), 2003, s. 80.

such as divergence, variety and complementarity, heuristics and authenticity, and the rules for aid in the creation of the teacher's work style as well as methods applied⁴.

As far as the latter is concerned, Szmidt speaks of the following six principles:

1) the principle of facilitation – that is the improvement and facilitation of the process of gaining knowledge and mastering creative skills (emotional consonance with students, authenticity and openness, assertiveness and acceptance),

2) the principle of ludicity – that is ludicity mood that ought to appear as a result of the application of exercises stimulating the processes of creative thinking and creative expression,

3) the principle of developing autonomous cognitive motivation – that is internal motivation associated with curiosity and cognitive interests that creates favourable conditions for creativity,

4) the principle of strengthening the creative process – that is the role of the creative process and, therefore, mental operations, behaviours and forms of students' creative expression,

5) the principle of counteracting obstacles – that is any teaching-related operations, the aim of which is to help students overcome difficulties which might emerge in the creative process, and

6) the principle of teacher's personal creativity (creative teaching) – that is the necessity to create new solutions to educational problems that appear in the course of creativity lessons⁵.

The next section of the present paper will highlight the area of creative didactics methods which Szmidt understands as those methods that are "used intentionally in order to stimulate, promote and develop abilities and skills of creative thinking as well as emotional-motivational and proceeding dispositions which are components of pupils' creative attitude"⁶. Creative didactics methods can be divided into heuristic (these are further subdivided into analytical and intuitive methods) to which Szmidt, among other things, includes:

a) brainstorming propagated by Osborn (finding a solution to some specific problem by making a list of ideas supplied spontaneously by group members),

⁴ K. J. Szmidt, *Pedagogika twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 256.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, s. 274.

b) SCAMPER method invented by Eberle (where the acronym letters one after the other represent a different manner of problem components visualization: S=substitute, C=combine, A=adapt, M=modify, P=put to other uses, E=eliminate or minify, and R=rearrange or reverse),

c) synergetics developed by Prince (a problem solving methodology stimulating thought processes which the subject might be unaware of),

d) value analysis initiated, by accident, by Miles, Leftow and Erlicher (termed also value engineering, value management or value methodology is a structured orderly and creative method to improve the value of an item with the four basic steps being:

- 1) information gathering,
- 2) alternative generation,
- 3) evaluation and
- 4) presentation),

e) morphological analysis popularized by Zwicky (also known as general morphological analysis which is exploring all the possible solutions to a complex problem),

f) Altshuller's theory of inventive problem solving (an approach for investigating challenging problems which require inventiveness, and which supplies a range of strategies and tools for discovering inventive solutions),

g) the Osborn-Parnes model of Creative Problem Solving (usually presented as three process stages followed by six steps -

- 1) explore the challenge: objective finding, fact finding and problem-finding,
- 2) generate ideas: idea-finding,
- 3) prepare for action: solution-finding and acceptance-finding),

h) Nečka's creative problem solving,

i) Nadler's ideal solution method (holistic thinking approach which shows how to make use of three foundation questions, that is: focusing on uniqueness, purposeful information, and systems which must be explored for every problem),

j) Wenger's Project Renaissance (a non-profit organisation dedicated to increasing individuals' potential and accelerating the dawning of a new Renaissance),

k) Hermann's Whole Brain Problem Solving (a description of flexibility in situational using of four thinking styles:

- 1) analytical thinking,

- 2) sequential thinking,
- 3) interpersonal thinking and
- 4) imaginative thinking) or

1) de Bono's lateral method (its goal is to incite ideas that are free from previously locked assumptions)⁷.

There are also instances of eclectic methods making use of both analytical and intuitive methods' values.

To take a different example, Szmidt also recalls creativity teaching methods worked out by VanGundy who distinguishes between two such kinds – the major criteria of their division being conditions of use or to put it in VanGundy's⁸ own words: “[a] major question about individual and group methods concerns how to select one approach over another. There obviously are advantages and disadvantages in both. However, neither individual nor group methods are 'better.' The issue revolves around the most appropriate conditions for using each.” That said, the two kinds of methods are:

- 1) individual methods:
 - a) basic idea generation,
 - b) related and unrelated stimuli,
 - c) combinations,
 - d) free association activities,
 - e) miscellaneous activities, and
- 2) group methods:

a) verbal brainstorming techniques (connected directly or indirectly with the problem), and

b) written brainstorming techniques (connected directly or indirectly with the problem).

Needless to say, a group of students is able to benefit from all the above method types whereas individual students are not able to take advantage of all group methods.

⁷ Ibidem.

⁸ A. B. VanGundy, *Creative problem solving: a guide for trainers and management*. Connecticut: Greenwood Publishing Group. Retrieved from http://books.google.pl/booksid=Ya9G20zV9IYC&pg=PA115&lpg=PA115&dq=arthur+van+gundy+individual+methods&source=bl&ots=l8vxDG6DNr&sig=WpZQytBNmDxJUDxKRiBkhyzn8ws&hl=pl&ei=VfSaTvXnKsmXOslxIkK&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBoQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false, 1987, s. 115.

Apart from creative didactics methods, Szmidt probes foreign creativity development programmes, too such as:

a) Cognitive Research Trust (CoRT) or CoRT Thinking Lessons worked out by de Bono (it is based on lateral thinking theory, and its keynote is that thinking is a skill which can be both developed and learnt),

b) future problem solving founded by E. and P. Torrance (it stimulates thinking skills – both creative and critical ones as well as prompts students to bring forth a vision for the future),

c) creative problem solving (adjusted to the needs of kids and teens),

d) the above-mentioned SCAMPER,

e) Creative Intelligence for School based on Gardner's theory of multiple intelligences and Sternberg's triarchic theory of intelligence (the main idea of the project is to facilitate the six components of creativity while being aware that creative activities are indispensably connected with risk-taking)⁹.

Summary

In my article, I follow Szmidt (2007: 256) who states that didactics of creativity is “that part of pedagogy of creativity which concentrates on the principles and methods of stimulating and developing creative abilities of different age pupils” while Góralski (2003: 53) claims that “heuristics is creativity's methodology”.

⁹ K. J. Szmidt, *Pedagogika twórczości*, op. cit., s. 256.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 247-258]

Mirosław Mylik

The Essence of Sport – Commonplace and Philosophical Interpretation

Keywords: *sport, philosophical interpretation*

It seems that the phenomenon of sport, which is many centuries old, can be generally interpreted from the two viewpoints: the typically commonplace one (the one of common sense, descriptive, phenomenal, non-philosophical character) and the strictly scientific one (the one of philosophical, metaphysical, interdisciplinary character).

The first of them, the so-called commonplace standpoint on sport, clearly predominates among people nowadays and it is more often found than the second one, the scientific one, which is applied only by few people in order to interpret the essence of sport in a philosophical way, referring to various kinds of scientific research, ideological disputes, worldview moves, international congresses, publications in sport, etc.

Such a state of affairs is determined by several reasons, which would require a separate scientific study – preferably in the form of a PhD thesis or a scientific monograph – to be fully researched, thoroughly presented or finally explained. Hence the basic aim of the paper is an attempt at answering the question: *which of the abovementioned ways – if any – leads to the final explanation of the essence of sport?*

Answering that double-part question is not as easy, simple and obvious as it seems. However, referring to the necessity of making attempts at achievement of the sublime aim which is practical realization of the civilizing mission of sport in

life of each of us, we have to face pains to analyze the problem which is presented in the title of the paper.

Its state of affairs is excellently realized by both theoreticians and practitioners of sport, who, while looking for the essence of sport in a direct or an indirect way, pay special attention to the fact that sport can and should be considered as a human form of looking by a human being for an interpretation of his own humanity, as well as for ways of, as they are often called, of „testing oneself” or “transgressing oneself”, especially in so called extreme situations. Hence sport – in the context of instructions of ancient thinkers, as well as of modern prescriptions of famous baron de Coubertin and all his followers and imitators – should be treated as a stage on the road to development and popularization of universal ideas serving contemporary man¹. It will serve humanisation of the phenomenon of sport in the course of fight against all manifestations of its dehumanization, its deviations or pathologies, which more and more often take place in the contemporary sports movement.

The point of departure should be an attempt to explain with various methods *how sport carries universal values and why it should become, because of that fact, a benefit for the whole mankind – and, hence, a common good for all inhabitants of the planet, who live, anyway, in various ethnical and cultural groups and on different civilization levels.*

The answer is the more important because in the case of sport we have to do with an impressive sociological fact that the Olympic Games or other important sports events focus – via the media – attention of almost a half of the mankind!

At the same time we should not forget that sport is also cultural heritage which has not only its centuries long history, but which is also dependent on various cultural trends, what is the reason why it is researched by various kinds of historians and enthusiasts, as well as by amateurs and experts in other disciplines of humanities, natural sciences or even technical sciences². All of them, in their numerous studies, want to get to know immemorial values of sport, reflected also in

¹ Cf. e.g. B. Biliński, *Olimpizm Pierre de Coubertin i Antyk (Pierre de Coubertin's Olympism and Antiquity)*, „Kultura Fizyczna” (1989/90) 9-10, pp. 1-2.

² Cf. for example a work by Krzysztof Ernest *Fizyka sportu (Physics of Sport)*, PWN, Warszawa 2010.

art, literature, theatre, film, etc., what clearly proves that its cultural resources and civilizing prospects created by it for the whole mankind are inexhaustible³.

³ One of almost text-book examples of the 19th century civilisation transformations was not only revival of ancient ideals of Olympism, but also practical introduction of their classical ideological pattern into our contemporary sports life through foundation of the first Olympic associations and playing, usually every four years, the Summer and Winter Olympic Games, reconstruction of ancient kinds of Olympic rivalry, construction of the first Olympic facilities and of many new kinds of sports equipment, foundation of the first national sports clubs and of international sports organisations, and, finally, creation of the first lists of sports, registers of contestants, calendars of games, catalogues of records, kinds of medals, categories of coaches, classes of referees, functions of activists, meetings of fans and many other things by practitioners and theoreticians of widely understood sport. The first historically proved Olympic Games took place in 776 B.C. They were usually played every four years in Olympia in ancient Greece, where also the last ancient Olympic Games were played in 393 A.D. Then memory about that Greek games was almost forgotten for long centuries, because they were remembered only in the times of Renaissance. The first mentions about them can be found in works of such Renaissance authors as Matteo Palmieri (1406-1475), Hans Sachs (1494-1576) and Thomas Kyd (1558-1594). The real revival of the ancient Olympic idea took place, however, only in the 19th century, when in 1833 in Sweden the first Olympic Association was founded. As early as a year later the so called Scandinavian Games were organized on the initiative of that Swedish organization just to commemorate the ancient Greek games. For the first time they took place in a Swedish village of Ramlså on the 14th of July 1834, and two years later the second and the last games of that type were managed to be organized. Fortunately, the Scandinavian idea of reviving the ancient Greek games was adopted by a rich Greek philanthropist and a veteran of war against Turks, Evangelos Zappas (1800-1865). Thanks to his generosity, „Olympic gymnastic competitions” were to be organized in Greece every four years since as early as 1859. Finally, however, it was possible to organize only three modern Greek games – that is, those in 1859, 1870 and 1875. Similarly as the Scandinavian Games, they had strictly national character, because they were participated only by Greek contestants. Luckily almost at the same time archaeological works were being carried on in Greek Olympia, and those excavations not only brought forward interest in ancient culture, but they also strengthened a modern idea of reviving the ancient Olympic Games. The first who proposed to revive ancient sports rivalry, and to enable it to be participated by contestants from all over the world, was a Frenchman Pascal Grousset (1846-1909), who did it as early as in 1888. That way the **modern Olympic idea** came into being. It found many followers, proponents and advocates, who were led by a French baron Pierre de Coubertin (1863-1937) – the father of the modern Olympic movement, who is famous till nowadays. In June 1894 the International Congress for Reviving the Olympic Games, participated by 79 delegates and 2000 guests invited from various parts of the world, was held in Paris on his initiative. As a result of proceedings of that congress a formal foundation of the Olympic Games of the modern age was enacted on the 23rd of June 1894. To realize that aim the International Olympic Committee (the today’s IOC) was founded. It initially consisted of fifteen representatives of twelve countries which participated in that first in history session of the Paris congress. The person who was elected to be the first chairman of the IOC was a Greek Demetrius Vikelas (1835-1908), who managed also to persuade the delegates for the 1st Congress to hold the first modern Olympic Games in Athens – and not in Paris in 1900, as it was primarily assumed. That is why the first modern Summer Olympic Games took place in Athens in 1896 and the first Winter Olympic Games in Chamonix in 1924. Then however, since 1896 to 1925, the function of the IOC’s chairman was uninterruptedly performed by baron Pierre de Coubertin and it was at that time that **the global age of the contemporary Olympic movement**, which lasts till nowadays, began.

There are also such researchers on sport – such as, for example, sports journalists – who, while looking for the essence of humanistic values of sport both on its descriptive as well as explaining (that is, axiologically neutral) plane, are also practically involved on the side of unquestionable humanistic merits of sport. From that viewpoint there are no basic differences between, for example, sociologists of sport representing various theoretical and methodological orientations and e.g. the analytical and the phenomenological school, which come to systemic-structural orientations⁴.

It is also possible – and desirable – to look at sport through the prism of yet another category of researchers, who represent various scientific disciplines characterized by a common tendency for generalizing matters concerning sport in their philosophical-axiological aspect, what enables to classify them finally as belonging to the two basic currents of human thought – that is, to ideology and utopia (using Mannheim's terminology)⁵.

Then, in the first case, the dominating role is going to be played by all descriptive-evaluative systems, which serve only defending or criticizing the current status quo in sport, whereas in the second case evaluative visions of sport as an expression of creation of a new social, moral and even religious order of the future human world are going to predominate⁶.

What becomes more and more fashionable are interpretations of sport with categories of various kinds of art, literature, film and TV genres, and even with categories of particular branches of the phenomenon of religion, including the so called field of social culture (the so called social structure, social institutions, social movements, religious sects, etc.) with the whole domain of civilization up to date.

What is also extensively analyzed is the situation of sport in particular states, groups of countries or nations, looking at them in a global way and applying various kinds of classifications and methodological criteria, and distinguishing, for example postindustrial countries, postcommunist republics or Third World countries.

⁴ Cf. e.g. P. Seppanen, *The Olympics: A Sociological Perspective*, "International Review the Sociology of Sport" 19(1984)2.

⁵ Cf. e.g. Z. Krawczyk, *Two faces of the Olympism: Ideology and Utopia*, in: "Sport and Humanism", Warsaw IX(1984)1.

⁶ F.W. Bednarski, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu (Sport and Physical Education in the Light of St. Thomas Aquinas's Ethics)*, Londyn 1962.

For example, in highly industrialized countries the basic manifestations of commercialization, globalization or dysfunctionality of contemporary sport as some social subsystem are researched, and their sources are pointed out, which are usually identified with unifying or dysfunctional processes in the social system understood as the whole human world.

On the other hand, what is often pointed out in the countries of Eastern and Middle Europe is a great crisis and impoverishment – or even lack – of humanistic, ethical or religious values in sport, what is to imply the global crisis of sport making it lose its cultural roots and civilizing mission.

What is, at the same time, clearly emphasized is the opinion that such progressing dehumanization is not a result of any evil immanent to sport as such, but that it is one of manifestations of the fall of the communist regime in those countries⁷. Hence a way to heal sport in that part of Europe – or in remote parts of the world – is looked for, first of all, in building a new one, or transforming an old one, socio-economic system, what is to bring about restructuring and full bloom of various sports, of culture, and – finally – of the whole civilisation⁸.

⁷ Cf. in that respect e.g. Mark Lilla's (born 1956) work *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce (The Reckless Mind. Intellectuals and Politics)*, Warszawa 2006, where he describes intellectual struggles of such thinkers as for example M. Heidegger, H. Arendt, K. Jaspers, C. Schmidt, W. Benjamin, A. Kojève, M. Foucault or J. Derrida, who were in favour or (alternately) against the greatest political tyrannies of the 20th century. From among Polish authors a similar range of problems was dealt with by Maria Hirszowicz (1925-2007), who even got an award of a weekly magazine *Polityka* in 2001 for her last work entitled *Pułapki zaangażowania. Intelktualiści w służbie komunizmu (Traps of Commitment. Intellectuals into Service with Communism)*, Warszawa 200. See finally a work by a Polish 1980 Nobel Prize winner in literature Czesław Miłosz (1911-2004), who in one of his books *Zniewolony umysł (Captive Mind)*, Kraków 1989, on the 15th and the following pages tries to show how human thought works in people's democracies.

⁸ Cf. e.g. an interesting book by Gerhard Besier and Katarzyna Stokłosa, two workers of the Hannah Arendt Institute of Research on Totalitarianism, who take up a task of researching the 20th century European dictatorships – that is, they analyse their genesis, present history of their further development, and finally they show reasons of the definite fall of totalitarian systems in particular European countries: G. Besier, K. Stokłosa, *Europa dyktatur (Europe of Dictatorships)*, PWN, Warszawa 2009. Cf. also books on similar subjects, such as for example that by a German sociologist and psychoanalyst Stephan Marks, whose main subject of research interest is national socialism and studies of collective memory. In order to get to know those topics he even conducted a seven-year research project entitled "History and Remembering" and researched main motives of followers of Hitlerian ideology. See more in: S. Marks, *Dlaczego poszli za Hitlerem. Psychologia narodowego socjalizmu w Niemczech (Why Did They Follow Hitler? Psychology of National Socialism in Germany)*, PWN, Warszawa 2009. On the other hand, another German historian from the Humboldt University in Berlin, Jörg Baberowski, took up the issue not of Hitlerism but of Stalinism. In his book he tries to answer the basic question: *What was Stalinism?* To answer it he presents a historical road of the Russian nation from the revolutionary civil war to the age of late Stalinism. The German historian

Finally, in developing Third World countries – which, however, are probably dealing with a visible legacy of communism or stigmas of a dictatorial regimes and class revolutions – such as e.g. Cuba, Libya, North Korea, Iraq in the past or contemporary Iran, it is also being attempted to build a new socio-political system, although it is based on ruins of a former colonial system, a feudal system or locally dominating religious values. Its founders even refer to ethnical, multicultural or internationalist values. It results in popularization of sport both in its spectacular-cultural and mass-civilizational forms, and even in its enrichment with typically humanistic contents, which are to protect it against all forms of alienation or global deformations⁹.

It seems that there are countless examples of scientific studies, ideological opinions or disputes of that kind concerning the very role, meaning and aim of sport through ages. It makes a false impression of some chaos or misunderstanding which seems to prevail especially in the contemporary world of sport – the more so because the abovementioned studies, opinions, conclusions, etc. refer only to various manifestations of the same phenomenon of sport. On the other hand, there are only few works such as e.g. post-war publications by Feliks

studies in that context the state of the then Russian economy, situation of Russian peasants and industrial workers, consequences of cultural revolutions, arising of national issues, coming into being of the Bolshevik party, meaning of the communist ideology, mass political terror in the form of e.g. Moscow trials, purges in the party, deportations to Siberia, etc. Cf. J. Baberowski, *Czerwony terror. Historia stalinizmu (Red Terror. History of Stalinism)*, PSWN, Warszawa 2009.

⁹ In the subject-related specialist literature there even has come into being a term *postcolonialism*, which refers to a number of philosophical and even literary studies theories concerning a number of issues connected with the legacy of European colonial powers and the process of decolonization, which took place in the second half of the 20th century. For example, *postcolonialism* – as it is understood in literature studies – is critical analysis of literature created in countries which were, or which still are, colonies of other countries, as well as of literature written by inhabitants of colonizing states or former colonies. Hence postcolonial literature usually deals with issues of development of national identity in colonized societies, cultural differences and mutual influences between the worlds of colonizers and of conquered nations, and with mutual relations between former colonies and former colonial powers. **Postcolonialism** as a program of scientific studies of postcolonial literature developed only in the 70s of the 20th century and Edward Said (1935-2003) – the author of the book *Orientalism* (1978), a manifesto of *postcolonialism* – is recognized as its founder. Important specialist publications concerning that issue there are also works by such authors as Benita Parry (born 1931), *Delusions and Discoveries*; Frantz Fanon (1925-1961), *The Wretched of the Earth*, Aimé Césaire (1913-2008), *Discourse on Colonialism*, 1950; Gayatri Chakravorty Spivak (born 1942), *The Post-Colonial Critic* (1990), *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* (1999), and many others. It is also worth adding as a titbit that e.g. Ewa M. Thompson (born 1937), while describing contemporary Poland in her works, uses just the notion of *postcolonialism*. She seems to be followed in her descriptions of Polish literature by Maria Janion (born 1926) in, for example, her *Niesamowita Słowiańszczyzna (Weird Slavism)*, Kraków 2007.

Wojciech Bednarski (1911-2006)¹⁰ or contemporary works by Jerzy Kosiewicz or Stanisław Kowalczyk – that is, such which try to show the proper, philosophical essence of sport and anthropological, ethical or theological connections between sport and widely understood morality which have come into being on the foundation of that essence.

A prevailing majority of works, statements and disputes in the world, which have been presented above and which are indubitably necessary to be analysed and, because of various reasons, should be continued, do not show, however, the crux of sport and do not construct ethical implications of moral conduct of every athlete as a human being on its basis.

In other words – paraphrasing Ockham's words – what is needed is not unnecessary multiplication of sports beings, but explanation of those already existing. Thus we should not copy or compare various statements concerning diverse forms or degenerations of sport, but we need an interpretation of its primary, ontic essence. Only on that basis its cognitive, anthropological, ethical (and even – as it is going to turn out later – theological) implications should be presented¹¹.

Referring to the abovementioned assumptions we can proclaim that both historical perspective of sport as well as, and first of all, contemporary interpretations of various manifestations of physical culture of nations of the whole world point out to two basic issues.

The first is the issue of the proper interpretation of sport in its most essential form – that is, of significant definition of its real nature, basic assumptions, fundamental sense (aim) of its development, necessary space-time restrictions, all cultural determinants, etc.

The second is the issue of demonstration (on the basis of an earlier interpretation of the essence of sport!) of its basic connections with broadly understood morality, customs and even with human religiosity.

¹⁰ F.W. Bednarski, op. cit. Cf. also a contemporary work concerning that issue: S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu (Element of Philosophy and Theology of Sport)*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

¹¹ Cf. e.g. chapter 5 „Teologia sportu“ („Theology of Sport“) in: S. Kowalczyk, op. cit., pp. 175-210. Cf. various Jerzy Kosiewicz's works on that issue, such as e.g. *Bóg, cielesność i miłość (God, Corporeality and Love)*, Warszawa 1988; *Bóg cielesność i przemoc (God, Corporeality and Violence)*, Warszawa 1997; *Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała (Early Christian and Catholic Thought about the Body)*, Warszawa 1998, and others.

To solve those two issues properly the following question should be answered firstly: what are main reasons for impossibility of getting to the essence of the phenomenon of sport in its various non-philosophical interpretations?

While answering it, first we should realize that, basing on both on historical and everyday life, often individual, sports experience we usually know what is sport, what role is played by it in our world, what is its aim, how it manifests itself in social consciousness, by which positive and negative phenomena it is accompanied (like, for example, doping or excesses by spectators on football stadiums), what ups and downs it should expect, etc.

Thus sport can be looked at from many – and very different – viewpoints: those of an athlete, a coach, a fan, a physician, a sociologist, a psychologist, an ethicist, a philosopher, etc. But although studies of those various aspects of sport is extremely interesting and much needed, they are not going to demonstrate us what is the very essence of sport.

It is so because both studies and results of so called specialist sciences, as well as (and first of all) various human commonplace activities and opinions, present sport only in its various forms, manifestations, descriptive states, commonplace judgments, etc. – and not its proper, philosophical (metaphysical) essence.

Both in specialist sciences and in commonplace opinions the majority of us hardly ever thinks about the essence of many things, because either we (consciously, subconsciously or unconsciously) assume it, or it seems to us that we know excellently what things are, because we can use them or know their symptoms. We know, after all, what is – for example – a knife, because we can use it to slice bread, and that is why we do not need its essential, scientific or even philosophical definition. The situation is similar in the case of an athlete, who can perform his sport brilliantly while being able neither to describe in a detailed way, nor to define in a scientific way the essence of his profession.

It is so because people in everyday life usually make use of commonplace cognition, which serves, first of all, practical aims – that is, it is used to realize numerous tasks in everyday life and even to solve a given society's dilemmas of life. Because of that reason, it is impossible in commonplace cognition to get to the philosophical essence of sport, or to the essence of any other thing – it can, at its best, grasp it in an intuitive way!

Taking into account sports issues, commonplace cognition is probably the most often used by fans, activists and other practitioners of sport, who are probably the milieu where there is the greatest number of divergences, contrary opinions, fierce disputes, sharp conflicts, etc. concerning broadly understood sport.

It seems to suggest that grasping of the essence of sport or the crux of other things is possible only in scientific cognition applied by specialist sciences and the humanities (excluding philosophy and theology).

The situation is, however, different, because scientific cognition – which is, admittedly, extension of commonplace cognition – in many respects is its complete antithesis.

That is because of the fact that scientific cognition – unlike commonplace cognition – is, in principle, about a theoretical aim; that is, about getting knowledge in some field. Hence – unlike in the commonplace cognition – emotional motives, commonsense judgments or other non-cognitive factors should not play any role in scientific cognition, because scientific cognition eliminate them in a deliberate and systematic way, since human emotions, likings or desires as such do not perform any cognitive function, but quite the opposite: they can deform the course of the very scientific cognitive process and they usually do it. On the other hand, such non-cognitive factors can be – and often are – a specific “dope” motivating some people for taking up strictly scientific research, also in the field of sport.

It should be also emphasised that in the realm of commonplace cognition almost everyone can proclaim his opinion, whereas in the field of scientific cognition cognizing subject is sometimes required to have considerable competences, which can usually be achieved only by many years of scientific research, work experience, publishing activity, etc.

This is what the basic difference between commonplace cognition and scientific cognition consists in – the difference, which is often emphasized, especially in textbooks for adepts of the classic version of philosophy¹².

¹² Cf. a classification of types of human cognition made by A. B. Stępień in his work *Wstęp do filozofii (Introduction into Philosophy)*, Lublin 1995, pp. 11-22, which has been reissued in Poland many times. See also: B. Stępień, *Poznanie filozoficzne a poznanie w innych naukach (Philosophical Cognition and Cognition in Other Sciences)*, „Znak” 59(1959), pp. 551-563; B. Stępień, *Filozofia a światopogląd (Philosophy and Worldview)*, „Znak” 19(1967)7-8, pp. 897-904; B. Stępień, *Teoria poznania (Theory of Cognition)*, Lublin 1971. Cf. also a chapter „Doświadczenie potoczne i naukowe jako punkt wyjścia filozofii przyrody” („Commonplace and Scientific Experience as a Point of Departure in the Philosophy of Nature” in a book by Stanisław Mazierski *Prolegomena do filozofii przyrody inspiracji ar-*

That difference is confirmed in the best way by everyday reality itself, where – when it is about sports issues we are interested in – these are referees’ competences (sometimes of academic character), and not fans’ commonplace opinions, which are usually regarded as sufficient to justify verdicts. Similarly, coaches’ or physiotherapists’ specialist skills – and not those of contestants, fans or other amateurs – are usually regarded as sufficient to entrust them with organizing competitions, training or other forms of physical culture.

Both, however, on the basis of commonplace cognition and on the basis of scientific cognition there is no need of getting to the philosophical essence of sport. Why is not it? It is because of the fact that both in specialist sciences and the humanities (except for philosophy and theology) scientific cognition is indubitably applied, but – because of the aspect, method and aim of studies of those sciences – it is possible to get to only very complicated manifestations of sport, but not to its essence. It would require another range of research that those which have caused that medicine can already operate successfully very complicate cases of athletes’ injuries; pharmacology perform marvels to make ill sportsmen and sportswomen healthy again as soon as it is possible (or not, as in the case of doping); psychology deals better and better with stresses and athletes’ psychological problems; sociology marks newer and newer, bolder and bolder (taking into account continuously invented sports) fields of research on the phenomenon of sport; and ethics and theology studies conformity of athletes’ behaviour with ethical and religious norms, etc.

However in the all abovementioned sciences there is no place for defining what sport is in its essence.

They tacitly assume some, often intuitive, conception of sport and then they focus their real research attention on various manifestations of sport regarded from a viewpoint which is specific – and, at the same time, the only possible – for each of those sciences.

Thus, for example, so called specialist sciences study various objects (or, to put it more precisely, classes or kinds of objects) taking into account their structure, manifestations, preconditions of their appearance, connections (even cause-effect ones) between them and other objects, etc. There still, however, remain unan-

swered questions concerning the existence and the essence of objects studied by those sciences – namely, such as: What does it mean at all that the objects exist?, What way do they exist?, Do exist – or can exist – objects of other categories that those around us which are experienced by us?, Does the body of existing things have thoroughly rational character, does it has any sense or aim?, Is it possible to talk – and what is the meaning of talk – about the essence of things (about that what is essential for them)?, Are there any necessities in that what exists?, What is the final reason for existence of all things in the universe?

Answering those questions by no means belong to the field of studies of specialist sciences, and even of branches of the humanities. Regarding, for example, the human being, the abovementioned sciences study various aspects of his body, psyche, behaviour, illnesses, activity, origin, history, creations, statements, his dependence on his environment, relations with other people, etc. Fundamental questions – concerning his place among other beings (does he really constitute a new form of being?); sense of his existence, morality, art, science, religion; the final sense of his happiness and the final reason (cause) for his existence – remain, however, unanswered.¹³

Answering those questions on the basis of so called specialist sciences is probably impossible at all, and it is possible only to a small degree on the basis of the humanities (except for philosophy and theology), although asking those questions is common and, moreover, regarded by many as something the most characteristic for man, who, because of that, is even called a “metaphysical animal”.

Those questions, however, as well as answers to them, can be settled only on the ground of classic philosophy – or, speaking more clearly – on the basis of classic metaphysics, because it is the only place where a colossal difference between scientific cognition and philosophical (metaphysical) cognition, which is generally assumed by classic philosophy of Aristotelian-Thomist current, is clear-

¹³ For example M.A. Krąpiec writes about it in the following way: *All attempts at “proving” existence of the world within a constructed system would be unacceptable because of many reasons which have become apparent in the course of history of philosophy. It would mean coming from an ideal state to the real state – that is, from a definition to existence – what is a typical Anselmian fallacy, which is repeated in various form in diverse philosophical systems. Metafizyka (Metaphysics)*, Lublin 1978, p. 61. Cf. also a paper by S. Adamczyk entitled *Obiektywizm poznania ludzkiego w nauce arystotelesowo-tomaszowej (Objectivity of Human Cognition in Aristotelian-Thomist Doctrine)*, „RFKUL” 15(1967)1, pp. 59-72. Cf. also: E. Gilson, *Realizm tomistyczny (Thomist Realism)*, Warszawa 1968. Cf. also a paper by P. Śliwa *Problem bezpośredniego realizmu świata zewnętrznego na gruncie egzystencjalizmu tomistycznego (Problem of Direct Realism of the External World on the Basis of Thomist Existentialism)*, „RF” 11(1963)1, pp. 55-69.

ly visible. It seems to the majority of people that great – especially in the previous century – and rightly admired civilizing achievements of specialist sciences and, to a considerable degree, of the humanities as well, also in the field of sport, are quite sufficient; the more so, that you can run fast or jump high while not being able to define what is run, jump or sport itself. Such practical skills – as well as great theoretical knowledge – are enough for us not only to practice sport or admire the Olympic Games, but also not to recognize a performing elephant in a circus, which lifts incredible weights, or hounds, which crazily race in a track, as athletes in the full meaning of the word.

At the same time we often say that some sports competition was not fair play or we lively remember someone's especially unsportsmanlike behaviour. It is also sometimes possible to hear a coach's especially biting remark addressed to a contestant: you should better play checkers, because you have not any talent for sport, etc.

However, any criticism or even any opinion would not be possible if we have not the correct, even if only intuitively grasped, definition of sport!

Thus, nolens volens, it is necessary first of all to get to know real ontological foundations of sport – that is, to be based on its very essence interpreted in a philosophical way – in order to be fully able, just on that basis, to interpret, research or criticize sport in its all descriptive, human or non-human, manifestations.

In other words, you should just get to know philosophical (metaphysical) foundations of sport (together with their ethical and even theological consequences) and only then you are able to deal with it in its practical or theoretical dimension in the proper way.

That issue requires, however, a separate study, whereas the presented paper is only – and as much as – a kind of introduction into or a scientific contribution to it.

Summary

The basic aim of the paper is an attempt at answering the question: which of the above mentioned ways – if any – leads to the final explanation of the essence of sport?

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 259-265]

Andrzej Korczak

Pitagoras i kultura grecka

Pythagoras and Greek culture

Keywords: *Pythagoras, Greek culture, Pythagoreans*

Pitagoras z wyspy Samos urodził się w 532 r p.n.e., dojrzałe życie spędził w italskiej Krotonie, jako przywódca związku o charakterze naukowomistycznym¹. Legenda przypisuje mu podróże do Egiptu, Babilonu, Persji, a nawet Indii². Otaczanie tajemnicą nauki, izolowanie się od ludzi mało wartości-

¹ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VIII, I. Por. Porphyrius, *De via Pythagorica*, ed. Th. Kiessling, Lipsiae 1816, oraz Jamblich, *De Vita Pythagorica*, ed. Th. Kiessling, Lipsiae 1816.

² Gajda nie uważa tych wzmianek za autentyczne. Pisze w swojej monografii „Z wykształceniem Pitagorasa wiąże się problem jego podróży. Mówią o nich późne przekazy: Diogenes Laertios opowiada o żądzy wiedzy młodego Pitagorasa, który chciał poznać wszelkie nauki o bogach i różnorodnie misteria i dlatego opuścił ojczystą wyspę i udał się do Egiptu. Porfiriusz i Jamblich podają, że Pitagoras, jeszcze jako chłopiec, uczył się u Chaldejczyków w Tyrze i Sydonie; wtajemniczyli go oni nie tylko w misteria, lecz także w nauki matematyczne, astronomiczne, jak też w sztukę tłumaczenia snów. Według Jamblicha Pitagoras studiował w kolegiach kapłańskich w Egipcie, a po zdobyciu Egiptu przez Kambysego wraz z innymi jeńcami został popędzony do Babilonu, gdzie obcował przez dwanaście lat z magami, od których miał nauczyć się nie tylko matematyki i muzyki, lecz przede wszystkim wiedzy o bogach. W późnych przekazach znajdujemy również wzmianki o kontaktach Pitagorasa z Zoroastrem i perskimi magami, z indyjskimi gymnosofistami, mędrkami arabskimi i żydowskimi. Wszystkie te przekazy nie mają jednak charakteru historycznego i nie są wiarygodne. Pierwsze historyczne świadectwo, które mówi o egipskich studiach Pitagorasa, pochodzi od Izokratesa, lecz i tej wzmianki nie możemy uznać za dowód, iż Pitagoras rzeczywiście był w Egipcie i stamtąd przeniósł na grunt grecki naukę o nieśmiertelności duszy i metempsychozie. (Świadectwa Herodota mówią o podobieństwie nauk egipskich i pitagorejskich, nie potwierdzają jednak faktu egipskich studiów Pitagorasa). Trzeba zatem stwierdzić, iż wszelkie wzmianki o wschodnich podróżach Pitagorasa należą do pitagorejskiej legendy i zrodziły się w późnym okresie kształtowania się tradycji pitagorejskiej, kiedy zacieśniły się kontakty greckiego świata ze

wych, oraz wpływy polityczne w Krotonie i innych miastach greckich, stały się podstawą do fantastycznych podań, z których z trudem wyodrębnić można prawdę³. Wyłania się z tych legend mędrzec, który z ogromnym wyczuciem czasu dokonał reformy orfizmu, związując mistyczne idee z matematyką i nauką w ogóle⁴.

Zapoczątkowany związek nauki z mistyką będzie trwał aż do czasów Apolloniusza z Tiany⁵. Nadzieja, że tajemnicę życia można zgłębić ludzkim umysłem została w kulturze Zachodu ugruntowana przez pitagorejczyków. Wiara, że odkrywając kosmiczny ład zaprowadzamy ład w sobie, łączy jeszcze dzisiaj wielu uczonych. Prawdopodobnie przetrwa wszelkie katastrofy, bo jest ugruntowana w obiektywnym związku człowieka ze światem. Matematyczna forma, którą Pitagoras nałożył orfickiej mistyce okazała się płodna w wielu dziedzinach⁶.

Czy matematyka Pitagorasa jest pozostałością myślenia prymitywnego, jak twierdzi Guthrie w uwagach o liczbach pitagorejczyków⁷ Czy chodzi o zasady życia duchowego i związek człowieka z kosmosem? Pitagoras znał Anaksymandra⁸. Liczby Pitagorejczyków wydają się odpowiadać na najważniejsze pytanie: jak z nieokreślonego powstaje to, co ma granicę? Pitagorejska teoria liczb, jako zasada świata została potwierdzona przez współczesną fizykę⁹. Teorie strun

Wschodem, kiedy Grecy poznali bliżej religie i filozofie Wschodu, a ich podobieństwo z naukami Pitagorasa narzucało odnowicielom pitagoreizmu w I w. p.n.e. jedno tylko wytłumaczenie owej zbieżności: mędrzy Wschodu byli nauczycielami Pitagorasa – filozofa, w którym ucieleśniła się mądrość wszystkich stron świata i całego rodzaju ludzkiego.” J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 61-62.

- ³ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VIII, 36 (na podstawie Ksenofanesa); „Ksenofanes poświadcza o reinkarnacji w elegii, której początek brzmi: «Teraz inną zaczę opowieść i drogę pokażę». To, co mówi o nim [Pitagorasie], brzmi tak: «Jak mówią, przechodząc kiedyś obok bitego szczeniaka, ulitował się nad nim i rzekł: «Przestań go bić, bo to dusza przyjaciela; rozpoznałem ją, usłyszawszy, jak wydała głos»”.
- ⁴ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1975 s. 95. O związku Pitagorasa z orfikami mówili Klemens Aleksandryjski i Herodot. Zob. Klemens Aleksandryjski, *Stromaties* I, 313; oraz Herodot II, 81. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VIII, 1.
- ⁵ Zob. Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1997.
- ⁶ Twierdzenie o związkach Pitagorasa z orfikami przyjmuje się jednogłośnie. Zob. W. Burket, *Craft versus sectithe problem od Orphisc and Pythagoreaus*, w: *Jewish and Christian Self-definition*, III, s. 1-22.
- ⁷ Zob. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, s. 301-305; oraz W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996.
- ⁸ Diogenes cytuje list do Anaksymenesa, który był uczniem Anaksymandra. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VIII, I, 49.
- ⁹ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys...*, s. 102-103: „Arystoteles zdawał sobie sprawę, że Pitagoras uważał «liczbę» za materialną i formalną przyczynę wszystkich «przedmiotów» (p.w.), ale nie mógł nadać jej z jego zasadniczą myślą, że dostępny dla człowieka świat liczb przedstawia wiernie «pryncy-

i teorie inflacji sprowadzają widzialny świat do określonych matematycznie drgań. Zarzut wobec Pitagorejczyków, że bezcielesne liczby uczynili zasadami materialnych rzeczy¹⁰ jest nietrafiony. Z dzisiejszego punktu widzenia ma rację Platon, który w *Timajosie* stara się odtworzyć fizykę Pitagorejczyków opartą na liczbach¹¹. W *Fedonie* odtwarza pitagorejską koncepcję duszy rozumianej jako harmonia żyjącego ciała, i ginącej z jego śmiercią¹². Prawdopodobnie odtwarza w *Fedonie* poglądy najsłynniejszego lekarza pitagorejskiego Alkmajona z Krotony.¹³ Twórcze zastosowanie pitagorejskiego pojęcia harmonii widzimy w *Filebie*, kiedy Platon każe odnajdywać liczbę, z której składa się to, co istnieje, a potem sprowadzić ją do jedności¹⁴. Pitagorejską teorię muzyki opartą na liczbie uczynił

pialną siłę», która tworzy formę razem z materią i w ogóle cały świat zmysłowy. Myśl ta dopiero w ostatnich czasach zdobyła powszechne uznanie: naukowe opisy takich zjawisk fizycznych, jak ruch, barwy, światło lub dźwięk, sprowadzają się obecnie do równań i wzorów matematycznych. Pomiedzy tezami pitagorejskimi a dzisiejszą wiedzą w dziedzinach fizyki, zwłaszcza w dziedzinie elektryczności i w dziedzinie magnetyzmu, zachodzą liczne i nieraz frapujące podobieństwa (np. pojęcie siły jako spójni przeciwnieństw). Po rozbiciu atomów najbardziej postępowi uczeni próbują coraz częściej zgłębić tajemnicę «wszystko-twórczej siły». Wielcy matematycy i filozofowie wszystkich czasów odczuwają zazwyczaj bardzo żywo majestat i potęgę «matematycznej rzeczywistości». Odczuwał ją zapewne i Pitagoras.”

¹⁰ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* I, 5, 986a – 987a.

¹¹ Zob. Platon, *Timajos*, IX.

¹² Zob. Platon, *Fedon*, 62b, 88c, 96a.

¹³ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VII, 83.

¹⁴ Zob. Platon, *Fileb*, 16 d-e, 17 d-e: „Sokrates: Bogowie dali ją ludziom; tak mi się to przedstawia; jakiś Prometeusz bogom ją wydarł z jakimś ogniem, bardzo jasnym. I starożytni – oni lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali – to nam podanie przekazali, że wszystko, co, jak się zawsze mówi, istnieje, składa się z jedności pewnej i wielości i ma w sobie przyrodzony pierwiastek granicy i nieokreślenia. Więc kiedy to tak jest uporządkowane, powinniśmy zawsze jedną postać (ideę) we wszystkim zakładać i szukać jej – znajdziemy, bo ona tam jest w środku – a gdy ją uchwycimy, to po tej jednej dwie – patrzeć, czy może tam są – a jeśli nie, to trzy albo jakaś inna ich liczba się znajdzie i każdą z tych jedności brać tak samo aż do jedności naczelnej. To będzie widać już nie tylko jako jedność i wielość rzeczy nieokreślonych, ale się pokaże, ile tego jest. A idei nieokreślenia do wielości nie wnosić, zanim ktoś jej liczby wszystkim nie dojrzy, która leży między nieokreśloną a jednostką. Wtedy już mniejsza o każdy szczegół wszystkiego – niech sobie przepada w nieokreśloności. Otóż, bogowie, jak powiedziałem, tak nam pozwolili rzeczy rozpatrywać i uczyć się samemu i nauczać drugich. A dzisiejsi mędrcy, zależnie od tego, jak się im trafi, do tej jedności dochodzą zbyt szybko albo zbyt powoli; wolniej, niż potrzeba. A po jedności zaraz biorą nieokreśloną wielość. Nie umieją dojrzeć tego, co pośrodku i czym się odróżnia nasza postawa dialektyczna w dyskusji od gotowości do jałowych sporów.”

„Sokrates: A dopiero, mój kochany, jak weźmiesz odstęp, ile ich jest pod liczbą – odstęp głosowe co do wielkości i niskości – i jakie one są, i jak weźmiesz głosowe co do wysokości i niskości – i jakie one są, i jak weźmiesz granice odstępów i te układy, które się z nich tworzą, a które starożytni spostrzegli i przekazali je nam, potomnym, pod nazwą harmonii, a znowu w ruchach ciała zauważysz inne tego rodzaju stany, które w nim są, a które się mierzy i w liczbę ujmuje i trzeba je wtedy rytmami i taktami nazywać, a równocześnie weźmiesz pod uwagę, że tak samo należy traktować

istotą poznania świata, ponieważ według Platona struktura rzeczywistości jest rytmiczna. Piękno, cnota, panowanie nad sobą, to według Platona harmonia duszy, która zostaje zakłócona przez nieokreśloność. Wobec tego należałoby pitagorejską muzykę i matematykę potraktować jako ćwiczenie duchowe mające zaprowadzić harmonię w duszy człowieka.

Platon dostrzegał głęboki związek matematyki i mistyki, jeśli nad wejściem do Akademii znajdował się napis, że aby ten, kto nie zna matematyki nie wstępował w jej mury. Czy „święte liczby” pitagorejczyków są pobożną mistyfikacją dla dobra człowieka? Czy zostały wymyślone na podstawie odkryć matematycznych, czy też istnieją jako realne siły, które zapewniają spójność temu światu? Nie możemy uniknąć wyboru pomiędzy redukcjonistycznym i maksymalistycznym podejściem. Częściowo już odpowiedzieliśmy na te pytania idąc śladem Platona, nie Arystotelesa. Wsłuchajmy się w słowa Jamblicha: „substancja liczby jest wieczna; jest ona określającym początkiem i zasadą nieba, ziemi i tego, co jest pomiędzy nimi; a ponadto jest ona korzeniem wieczności bogów, bytów boskich i demonów; zatem substancja i istota bogów jest określona przez liczbę”, oraz „przez owe liczby zyskiwał Pitagoras godną podziwu umiejętność przewidywania, jak i wiedzę o tym, co dotyczy kultu bogów, z liczbami najściślej związaną”¹⁵. Te zdania godzą Empedoklesa z Pitagorasem i Apolloniusza z Tiany. Sekstus Empiryk pisze, że Pitagoras uznał jedynekę za pierwszą zasadę bytów, a „każdy z bytów przez swój udział w jedynce jest nazwany jednym”¹⁶. Hegel interpretuje te słowa w taki sam sposób jak zdania Empedoklesa opisujące jedność *Sfairosa*¹⁷. Również stosunek pomiędzy pitagorejską monadą a konkretnymi rzeczami Hegel interpretuje w ten sam sposób¹⁸. Zauważmy, że według Jamblicha Pitagoras nie

każdą jedność i wielość przedmiotów, dopiero kiedy tak te rzeczy weźmiesz, dopiero wtedy robisz się mądry. Kiedy jakkolwiek inny byt jeden w ten sam sposób weźmiesz i będziesz go tak rozpastrywał, dopiero w ten sposób zaczniesz go rozumieć i mądrze na niego patrzeć. A nieokreślona wielość czegokolwiek i w czymkolwiek czyni cię zawsze niezdolnym do rozumnego ujęcia rzeczy, do myślenia ścisłego ani do ilościowego, bo nigdy nie masz wtedy na oku żadnej liczby czegokolwiek.”

¹⁵ Zob. J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 67.

¹⁶ Zob. Sekstus Empiryk, *Adversus mathematicos*, X §§ 260-261. („i wszystkie liczby są także podporządkowane jedynce, gdyż dwójka jest jedną dwójką, trójka jest czymś jednym: trójką, a dziesiątka jest jedną sumą liczb. Tym się powodując uznał Pitagoras jedynekę za pierwszą zasadę bytów. Każdy z bytów przez swój udział w jedynce jest nazywany jednym.”)

¹⁷ Zob. W. G. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1996, t I, s. 293.

¹⁸ *Ibidem*, s. 294.

nazywa liczb bogami tylko korzeniami wieczności bogów lub określeniem substancji i istotą bogów. Godzi to koncepcję Anaksymenesa mówiącą o bogach narodzonych z powietrza z tradycyjnym obrazem bogów nieśmiertelnych i wiecznych. Pitagoras mówi o tym, co jest zawsze, zaś Anaksymenes o tym, co objawia się w zmysłowym świecie. Wobec tego liczby należy uważać za byty czy też siły czysto duchowe. Potwierdza to Sekstus Empiryk mówiąc, że liczby pitagorejczyków są niecielesne¹⁹. Również z uwag Arystotelesa i Platona wynika, że liczby są niecielesnymi i niezmiennymi zasadami wszelkich bytów²⁰. Wynika z tego, że matematyka i nauka w wydaniu Pitagorasa to coś więcej niż tylko dążenie do umysłowej ogłady. Podział na istotę bogów żyjących w doskonałej harmonii na Olimpie, oraz ich dysharmonijne stosunki w świecie widziliśmy już w poematach Homera. Wiemy, że w związku pitagorejskim recytowano pewne fragmenty z Homera i Hezjoda, chociaż Pitagoras miał widzieć w Hadesie dusze Homera i Hezjoda pokutujące za to, co mówili o bogach²¹. Ambiwalentny stosunek do Homera miał również Heraklit. Jeżeli Pitagoras rzeczywiście wyróżnił nadzmysłową istotę bogów, musiało mu chodzić o zharmonizowanie boskich sił przejawiających się w ludzkiej duszy z ich nadzmysłowymi odpowiednikami, które są niezmienną podstawą kosmicznej harmonii. Nauka pitagorejska to racjonalna mistyka – twierdzi Cornford²². To wyjaśnia rozległość wiedzy Pitagorasa oraz możliwość twórczego zajmowania się wieloma różnymi dziedzinami nauki w oparciu o liczby.

Liczby zapewniają przejście pomiędzy nieskończoną prazasadą Anaksymandra i zmysłowym światem. Mają one także znaczenie psychologiczne i umożliwiają łączność pomiędzy *phronensis* a *logos*. Są podstawą związku nauki z mistyką

¹⁹ Zob. Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, III, 18 § 152. („Mówią mianowicie, że rzeczy jawne składają się z czegoś, atoli pierwiastki muszą być pojedyncze. (...) Więc pierwiastki są nie tylko niejawne, ale także niecielesne”) Zob. Sekstus Empiryk, *Adversus mathematicos*, X, §§ 250-251. („twierdzenie, że pierwsza zasada wszechświata jest widzialna, byłoby jakoś niezgodne z naturą fizyki, gdyż wszelka rzecz widzialna powinna się składać z rzeczy niewidzialnych... Toteż przyjęli, że zasady wszystkich rzeczy są niejasne i niewidoczne.”).

²⁰ Zob. W. G. F. Hegel, *Wykłady...*, s. 285-290.

²¹ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, VIII, I.

²² Zob. F. Cornford, *Mysticism and science in the Pythagorean tradition*, *Classical Quarterly* 16 (1922). Frank mówi, że Pitagoras stworzył ilościowy obraz świata. Zob. E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, s. 219. Przeczy temu Kulczycki pisząc z punktu widzenia matematyka i historia nauki matematycznych: „Nie może być tu mowy o wyrażeniu ilościowym, raczej o jakichś spekulacjach, w których liczby traktuje się jako jakieś byty, może «dusze» przedmiotów.” St. Kulczycki, *Z dziejów matematyki greckiej*, Warszawa 1973, s. 105.

i etyką. Mogą być zastosowane w najróżniejszych dziedzinach. Platon uważa, że są idealnym wzorcem naszego poznania istoty każdej rzeczy.

Milczenie pitagorejczyków nie daje możliwości zrekonstruowania wszystkich nauk i moralnych nakazów opartych na liczbie. Jedność ta nie wypowiedziana w przedmiotowym pojęciu jest jednością nie daną, lecz zadaną; jako moralno-duchowa harmonia. Pitagoras działał w politeistycznej Grecji, w warunkach przechodzenia od politeizmu do monoteizmu. Respektował niedualistyczną mentalność Greków, ale filozofia przywiodła go do dualizmu. Ponadczasowym przykładem związku nauki i mistyki jest słynne twierdzenie Pitagorasa: $a^2+b^2=c^2$. (Twierdzenie Fermata mówiące, że nie istnieją liczby naturalne: $a^n+b^n=c^n$, gdy $n>2$ dowodzi, że twierdzenie $a^2+b^2=c^2$ wyraża niezwykle głęboką prawdę fizykalnego świata). Twierdzenie Pitagorasa wiąże ze sobą trzy liczby, z których każda posiada głębokie znaczenie zarówno dla kosmologii jak i dla psychologii. Tetraktys – święta czwórka oprócz tego, że zawiera w sobie dziesiątkę jest źródłem natury. Jest to podstawowa liczba widzialnego świata jako całości i każdej rzeczy. O liczbie trzy Sekstus Empiryk napisał, że wyraża ona trzy akordy o interwałach kwarty, kwinty i oktawy²³. Pitagorejczycy układali trójkąt równoboczny złożony w sumie z dziesięciu punktów w taki sposób, że każdy bok miał po 4 punkty. Trójka jest więc nadrzędnym organizatorem czwórki. Czwórka jest zasadą świata zmysłowego, a trójka zasadą świata nadzmysłowego. W słynnym twierdzeniu Pitagorasa obie liczby zostały twórczo powiązane z piątką, którą można uważać za opis człowieka – pięć zmysłów i pięć palców. Piątka oznaczałaby więc ludzki czyn, moralny i duchowy, który wiąże świat zmysłowy z ponadzmysłowym. Najprawdopodobniej jest to sens największej tajemnicy pitagorejczyków, mówiącej, że „istnieją zwykli ludzie, bogowie i tacy jak Pitagoras”.

²³ Zob. Sekstus Empiryk, *Adversus mathematicos* VII, 94-95. („Wskazując to, pitagorejczycy mawiają niekiedy, że «wszystkie rzeczy są podobne do liczby», a czasem składają tę najpotężniejszą przysięgę: «Na tego, który nam dał *tetraktys*, mający źródło i korzenie wiecznie płynącej natury». Mowa tu o Pitagorasie, gdyż go ubóstwili. *Tetraktys* natomiast to liczba złożona z czterech pierwszych liczb i tworząca liczbę najdoskonalszą, na przykład dziesięć (jeden bowiem, dwa, trzy i cztery dają w sumie dziesięć). Ta liczba to pierwszy *tetraktys*, nazwany «źródłem wiecznie płynącej natury» w tej mierze, w jakiej cały wszechświat zbudowany jest zgodnie z zestrojeniem. Zestrojenie natomiast jest systemem trzech akordów o interwałach kwarty, kwinty i oktawy. Stosunki tych trzech akordów znajdują się w wymienionych czterech liczbach, w jednym, dwu, trzech i czterech”).

Summary

The author presents the views of Pythagoras in contrast to the views of other ancient Greek philosophers or the Pythagoreans.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 267-294]

Grzegorz Rossa

Historia eteru

The history of ether

Keywords: *history, ether, Einstein*

Motto I:

[...] *Duch Boży unosił się nad wodami.*

Rodz 1, 2, w przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka S. J.;

Motto II:

Panta rhei.

Heraklit (Hērákleitós) z Efezu (rok. 540 ÷ 480 przed Chr.);

Motto III:

Wszystko już było;

Józef Ben Akiba (rok. 50 ÷ 132);

Motto IV:

Teraz, zamiast mówić o nieodwracalności, że jest ona przybliżeniem i prawem wtórnym, można traktować ją jako prawo podstawowe. Żeby to zrobić, potrzebujemy dużo nowej fizyki i dużo nowej matematyki. Wielu uczonych fascynuje się dziś teorią wielkiej unifikacji. Nie wiemy jednak do tej pory, jak mogłaby ona zawrzeć tak istotny dla ludzkiego doświadczenia wymiar czasowy.

Eliasz Prigogine;

Motto V:

Przestrzeń w fizyce współczesnej nie jest bezwładnym i jednorodnym substratem, do którego odwoływały się teorie Newtona i Maxwella. Niektóre jej właściwości przypo-

minają te, jakie niegdyś przypisywano eterowi; pewnego dnia dowiemy się być może, czym jest ruch ładunków elektrycznych

Tomasz Khun¹;

Motto VI:

Energia próżni pozostaje dla nauki jedną z najgłębszych tajemnic. Z fizyki kwantowej dowiedzieliśmy się, że próżnia nie jest pusta. Wiele jeszcze musimy się nauczyć.

Michał Turner, Fermilab, 1997;

Motto VII:

Typowa reakcja na problem interpretacji mechaniki kwantowej polega na stwierdzeniu, że mechanika kwantowa „działa” i tylko to się liczy. Kwestia znaczenia mechaniki kwantowej to sprawa, która nie powinna interesować fizyków. Jednak w innych okolicznościach nie jesteśmy zadowoleni z takiej postawy. Gdy uczeń pyta, jak rozwiązać równanie kwadratowe, przy czym chce znać tylko wzór, a nie obchodzi go, jak go otrzymać i dlaczego jest poprawny, to oceniamy go dość krytycznie. Cała nauka oparta jest na odrzuceniu przekonania, iż wystarczy, aby teoria „działała”

Jan Barrow²;

Motto VIII:

Matematyka nie jest jednak – nie tylko moim zdaniem – metodą śledczą, zdolną prowadzić nas do „ostatecznej prawdy”.

Stanisław Lem³;

Motto IX:

Ponieważ nie przejmuję się zupełnie, czy nie popełnię błędu, pośpiesznie ogłaszam wszystkie surowe koncepcje, w nadziei że pobudzą one innych do myślenia i doprowadzą do postępu.

Jerzy Franciszek FitzGerald⁴;

Motto X:

W artykule dla „Scientific American”[...] [kwiecień 1950r. – przyp. G. R.] Einstein wskazał, że teorie, których podstawowe pojęcia wykazują bliski związek z naszym doświadczeniem, mają wielką przewagę. W przypadku takich teorii istnieje dużo mniejsze

¹ S. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968, s. 69

² J.D. Barrow, *The World Within The World*, Oxford University Press, 1988, [za:] P. Coveney, R. Highfield, *Strzałka czasu, Jak rozwiązać największą tajemnicę nauki*, Poznań, s. 263.

³ S. Lem, *Bomba megabitowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 215.

⁴ G.F. Fitz-Gerald, *List do O. Heaviside’a*, cytata za: M. A. Brook: *Dictionary of Scientific Biography*, tom V. Scribner’s, Nowy Jork, 1972, s. 15, [za:] A. Pais, *Pan Bóg jest wyrafinowany...*, Nauka i życie Alberta Einsteina, Warszawa, 2001, s. 130

niebezpieczeństwo całkowitego pobłądzenia, ponieważ stosunkowo łatwo można je sprawdzić. „Niemniej – pisał Einstein – w poszukiwaniu logicznej prostoty i jedności w podstawach teorii fizycznej w coraz większym stopniu musimy rezygnować z tej zalety”. W przypadku teorii wielkiej unifikacji „zaleta” polegająca na pozostawieniu blisko codziennego doświadczenia została całkowicie utracona.

Allan H. Guth⁵;

Motto XI:

[...]

Musimy odróżnić strukturę matematyczną⁶ prawa fizycznego od jego treści fizycznej⁶. Powodem wielu nieporozumień jest fakt nieodróżniania tych dwóch ważnych pojęć. [...] Struktura matematyczna równania nic nam nie mówi o fragmencie rzeczywistości, który opisuje, dopóki występujących w tym równaniu symboli matematycznych nie zwiążemy z rzeczywistością. Symbole występujące we wzorach matematycznych reprezentują pewne wielkości w świecie rzeczywistym. Dopóki tej reprezentacji nie ustalimy, teoria nasza jest teorią abstrakcyjną. Ma określoną strukturę matematyczną, ale nie ma żadnej treści fizycznej. [...] Równania matematyczne plus związanie ich z rzeczywistością – dają nam teorię fizyczną.

[...] teorię fizyczną należy sądzić tylko wtedy, kiedy struktura matematyczna tej teorii jest powiązana z rzeczywistością, bo tylko wówczas jest ona teorią fizyczną.

Leopold Infeld⁷.

Poglądy predeinsteińskie

Ludzie stosunkowo wcześniej podejmowali próby wytłumaczenia sobie, czym jest materia i jej oddziaływanie. Najbardziej interesujące były dokonania różnych szkół filozoficznych starożytnej Grecji.

Od najdawniejszych czasów człowiek zadawał sobie pytanie, czym jest materia, jaką posiada budowę i co stanowi jej istotny skład. Problem ten już w zaraniu cywilizacji stał się przedmiotem różnorodnych spekulacji filozoficznych. [...]

Empedokles [z Akragas (obecnie Agrigento) na Sycylii (☆ok. 483÷†ok. 423 przed Chr.) – przyp. G. R.] nauczał o tzw. żywiołach, elementach, pierwiastkach, stanowiących według niego tzw. »korzenie wszechrzeczy«. Do żywiołów tych zaliczał: zie-

⁵ H.A. Guth, *Wszechświat inflacyjny. W poszukiwaniu nowej teorii pochodzenia kosmosu*, Warszawa 2000, ss. 202, 203.

⁶ Rozszerzenie oryg. – przyp. G. R.

⁷ L. Infeld, *Albert Einstein. Jego dzieło i rola w nauce*, Warszawa 1956, ss. 89-91.

mię, wodę, powietrze i ogień⁶, które w istocie reprezentowały cztery uznawane wówczas stany skupienia materii: stały, ciekły, gazowy i »ognisty«.

Według Empedoklesa różnorodność zjawisk przyrody powstała z mieszaniny czterech żywiołów. Siłą atrakcyjną wiążącą elementy jest Miłość, zaś siłą destrukcyjną, rozdziającą je – Waśń albo Nienawiść. Jeżeli przeważa pierwsza z tych sił – w świecie panuje harmonia, jeżeli zaś druga – następuje chaos i nietad. Przez wprowadzenie tych pojęć Empedokles pierwszy dokonał w nauce oddzielenia siły od materii. Można go uważać za twórcę pewnego rodzaju wzorów chemicznych, skoro podawał ilościowy skład różnych ciał, np. piasku, drewna, kości, mięśni itd., wymieniając ile każde z nich zawiera takiego lub innego żywiołu, a więc ziemi, wody, powietrza lub ognia. Oczywiście w świetle obecnej nauki wzory te są całkiem fantastyczne.

Naukę Empedoklesa o żywiołach zaaprobował wybitny filozof starożytnej Grecji Arystoteles ze Stagiry [Stagejra, obecnie Kato Stawros – przyp. G. R.] (384–322 p. n. e.), który włączył ją do swojego potężnego systemu.

[...] materia składa się z czterech wspomnianych żywiołów, które Stagiryta (Aristoteles) wywodził z »materii pierwszej«, tzw. »materia prima«. Według niego »ogień« jest suchy i gorący, »powietrze« – gorące i wilgotne, »woda« – wilgotna i zimna, a »ziemia« – zimna i sucha. W koncepcji filozofa ze Stagiry żywioł »ziemia« był synonimem nie tylko zwykłej ziemi, lecz określał w ogóle stały stan materii: »ziemię« stanowiły więc drewno, kamień, tlenek metalu itd. »Woda« oznaczała stan ciekły. Słowem tym określano różne gatunki wód, kwasy, roztwory itp. »Powietrze« było ogólną nazwą dla dowolnych gazów, par i ciał lotnych. [...]”⁸.

Niektórzy współcześni historycy przypisują starożytnym rozumienie pod pojęciem ognia, jako żywiołu energii.

Filozofowie nie byli raczej skłonni traktować podstawowe żywioły równorzędnie. Przeciwnie, starali się raczej uporządkować je w pewną strukturę hierarchii ważności, w której jeden, dominujący żywioł byłby pierwotny wobec pozostałych. Podstawowość i nadrzędność wyróżnionego żywiołu miała wynikać z jego wyższej jakości – doskonałości.

„[...] Grecy filozofowie przyrody pierwsi stworzyli podwaliny do teoretycznego ujęcia faktów. Oni też pierwsi wysunęli koncepcję tzw. pramaterii, czyli pierwiastka, elementu, żywiołu, z którego powstał istniejący świat. Tales z Miletu (ok. 620 – ok. 540 p. n. e.)

⁸ R. Bugaj, *Z atomem przez wieki*, [w:] *Młody Technik* popularny miesięcznik naukowo - techniczny, nr 1 (366), styczeń 1979, rocznik XXIX, ss. 44, 46, 47

dowodził, że tym pierwiastkiem pierwotnym jest woda, Heraklit z Efezu (ok. 540 – 480 p. n. e.) upatrywał go w ogniu, zaś Anaksymenes z Miletu (ok. 585 – ok. 525 p. n. e.) – w powietrzu. [...]”⁹.

Obok tych starogreckich filozofów, którzy wyróżniali jeden z czterech żywiołów ziemię, wodę, powietrze i ogień jako bardziej od innych pierwotny i tworzący pozostałe, byli też i inni, którzy uważali, że struktura hierarchii ważności żywiołów powinna się wywodzić od kierunku pionu. Od niepamiętnych czasów ludzie utożsamiają kierunek pionu z wartościowaniem. Jako jeden z licznych przykładów takiego wartościowania można podać poglądy atomistów.

„[...] największe i dlatego »najcięższe« atomy zgromadziły się w środku, tj. w ziemi, atomy zaś najmniejsze i dlatego »najlżejsze« – na krańcu świata wyobrazonego w postaci kuli. Są to atomy ognia wyróżniające się tym, że są niezmiernie małe, regularne i ruchliwe i posiadają kształty kuliste. Atomy te dzięki swym minimalnym wymiarom, ruchliwości i specjalnym układom wytwarzają ciepło i przekazują je innym ciałom. [...]”¹⁰.

Tak też jest i do dzisiaj. Utożsamianie pionu z wartościowaniem jest widoczne zwłaszcza przy sporządzaniu wykresów. Częściowo owo utożsamienie pozostało nawet w fizyce. W dopuszczalnym uproszczeniu można powiedzieć, że rozwój fizyki polega na zajmowaniu się obiektami w coraz mniejszej skali. Nazywa się to **schodzeniem w dół**.

Starogrecy filozofowie twierdzili, że im jakiś z żywiołów jest wyżej, tym jest lepszej jakości. Stąd wzmiankowany już powyżej Heraklit z Efezu przypisywał wyższą rangę ogniewi dlatego, że unosi się do góry. Innym filozofom nawet i to nie wystarczało. Ziemia jest położona zbyt nisko, dlatego jest zbyt niedoskonała, aby pramateria mogła się na niej znajdować. Podzielili więc cały świat na sferę podksiężycową i nadksiężycową. Księżyc jako granica obszarów różnej jakości został wybrany, dlatego, ponieważ ówczesne badania astronomiczne były już na tyle zaawansowane, że wiedziano, iż ze wszystkich ciał niebieskich Księżyc jest położony najbliżej Ziemi. Wszystkie substancje w sferze podksiężycowej są zbudowane z czterech podstawowych żywiołów. Natomiast są one zbyt niedoskonałe, aby mogły się dostać do sfery nadksiężycowej. Gdyby się do niej jednak w jakiś sposób dostały, to mogłyby ją skazić, a wtedy przestałyby ona być doskonałe. Sferę nadksiężycową nie wypełnia żaden z dotychczas znanych żywiołów

⁹ Ibidem, s. 44.

¹⁰ Ibidem, s. 45.

ze sfery podksiężycowej, tylko inny, doskonały. W kolejności numeracji piąty i ten indeks liczbowy wystarcza za jego nazwę własną, co jeszcze bardziej podkreśla jego niezwykłość, nieziemskość i doskonałość – piąta substancja, *quinta essentia*. Nazwa przetrwała w języku do dzisiaj. Po spolszczeniu – kwintesencja, w skrócie *esencja* [od śr. łac. *quinta essentia piąty żywioł*] 1. w filozofii Arystotelesa – piąty, uważany za najistotniejszy pierwiastek (żywioł), pozostały po usunięciu z ciała ziemi, ognia, powietrza i wody. 2. to, co jest najistotniejsze w danej rzeczy, idea przewodnia¹¹.

Czyli *quinta essentia* jest żywiołem idealnym, w którym są „skoncentrowane” doskonale właściwości fizyczne i chemiczne, rozumiane jako idee platońskie, i którymi *quinta essentia* obdarza ciała zbudowane z żywiołów podksiężycowych.

Z pojęciem piątego żywiołu związana jest koncepcja fluidów. Przekonanie o istnieniu i funkcjonowaniu fluidów wywodzi się z obserwacji zjawisk życia codziennego: rozcieńczania, rozpuszczania, nawilżania, impregnacji, wytopu metali z ród, korozji, rozkładu itp. Można zaobserwować, że różne ciała mają różne właściwości fizyczne i chemiczne. Wchodząc ze sobą nawzajem w kontakty ciała mogą przekazywać niektóre ze swoich właściwości jedno drugiemu. Przykładowo smoła jest bardziej odporna na destrukcyjne działanie wody morskiej niż drewno. Po nasmołowaniu poszycia okrętu drewno wprawdzie nie przestaje być drewnem, ale przejmuje od smoły zwiększoną odporność na wodę morską. Nie znaczy to, że można utożsamiać smołę z ideą odporności. Po prostu w smole idea odporności jest bardziej skoncentrowana niż w innym cieple. Idea, która może być przekazywana pomiędzy różnymi ciałami jest fluidem. Nasmołowane drewno nie zwiększa swojej odporności na zawsze. Z upływem czasu fluid odporności opuszcza drewno analogicznie do uprzedniego przejścia fluidu ze smoły do drewna i proces smołowania trzeba powtórzyć. Podobnie jest z wytopem metali z ród. Wytapiana w ogniu, czyli, jak pamiętamy, żywiole lepszego gatunku, przejmuje od niego fluid, który ją uszlachetnia tak, że staje się metalem. Z czasem fluid opuszcza metal, przedmioty metalowe korodują ponownie zamieniając się w rudę.

W starożytnej Grecji pojęcie fluidów było tak silnie zakorzenione, że nie byli od niego wolni nawet atomiści, których nauka wydaje się być najbliższa poglądom

¹¹ *Słownik Wyrazów Obcych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, MCMLV, s. 408.

współczesnym i dlatego niejednokrotnie byli stawiani, jako wzór poprawnego myślenia.

[...] *Ciekawy jest fakt, że uczeń [Demokryt z Abdery (ok. 460–ok. 370 przed. Chr.) – przyp. G. R.] Leukippa [Leukippos IV/Vw. przed. Chr. – przyp. G. R.] uczył o istnieniu duszy. Demokryt pojmował ją jednak w sposób całkiem materialistyczny. Twierdził, że dusza stanowi »ognisty konglomerat« uchwytnych tylko myślą atomów o kształtach również kulistych, zaś o mocy ognistej. Konglomerat ten jest materią, wszak zniszczalną, która rozpada się wraz z ciałem. Atomy duszy według Demokryta odnawiają się przez oddychanie, a dzięki figurom sferycznym łatwo wciskają się do kanalików ciała i stamtąd wprawiają je w ruch, czyli »ożywiają je«. [...]*¹².

Nawet atomiści uważali, że atomy, chociaż niepodzielne, w nieskończonej różnorodności, nie mogące się zmieniać z jednego rodzaju w inny, to jednak zrobione są z pierwotnej materii, $\pi\rho\omega\tau\eta\ \upsilon\lambda\eta$.

Każda nowo odkrywana właściwość fizyczna i chemiczna najpierw postrzegana jest, jako fluid, a dopiero później tłumaczona w inny sposób. Chyba najbardziej znanym przykładem fluidu jest *vis vitae*, będąca przyczyną sprawczą życia organicznego i odpowiedzialna za procesy metaboliczne. Zsyntetyzowanie mocznika w 1828r. przez Friedricha Wöhlera (1800–1882) poza organizmem żywym spotkało się z silnymi sprzeciwami obrońców fluidalnej przyczyny życia materialnego. Za fluidy uważane były zjawiska cieplne i elektryczne. Albert Einstein (1879–1955) konstruując swoją ogólną teorię względności użył jako aparatu matematycznego do jej opisu geometrii riemanowskiej. Georg Friedrich Bernhard Riemann (1826–1866) opracował swoją geometrię, ponieważ chciał się nią posłużyć do zbudowania teorii obejmującej zjawiska grawitacyjne, cieplne i elektryczne. Teoria atomistyczna i odkrycie ładunków elektrycznych zdezaktualizowały program naukowy Riemanna. W fizyce współczesnej fluidami są niektóre z zachowywanych liczb kwantowych: masa, ładunek elektryczny, liczba barionowa, liczba leptonowa.

Z tego, że masa jest fluidem doskonale zdawał sobie sprawę Einstein. Z tym, że do wyrażenia swojego intelektualnego dyskomfortu posłużył się nieco inną terminologią.

¹² R. Bugaj, op. cit., s. 45

$$R_{ik} - \frac{1}{2}g_{ik}R = -T_{ik}$$

[...] T_{ik} tensor energii materii w przedstawieniu fenomenologicznym. [...] Teoria [...] Przypomina jednak budowlę, której jedno skrzydło zbudowane jest z wybornego marmuru (lewa strona równania), a drugie z odpadowego drewna (prawa strona równania). Fenomenologiczne przedstawienie materii jest mianowicie tylko nędzną namiastką przedstawienia zdającego sprawę ze wszystkich znanych własności materii [...]”¹³.

Kolejnym naturalnym krokiem w przedstawianym tu toku rozumowania było przyjęcie, że pramaterią nie jest żaden z żywiołów, tylko, że one wszystkie z niej się wywodzą.

Inną nazwą owego pierwiastka, elementu, żywiołu, z którego powstał istniejący świat, czyli pramaterii jest *arche*.

Arche [gr. arché ‘początek, punkt wyjścia, przyczyna, zasada’] – wg Teofrasta [z Eresos (☆372÷†287 przed Chr.) – przyp. G. R.] termin wprowadzony przez Anaksymandra [(gr. Anaksimandros) z Miletu (☆ok. 610 †547 (?540) przed Chr.), uczeń Talesa – przyp. G. R.], u którego miał oznaczać element konstytuujący rzecz albo coś, co zapoczątkowuje serię rzeczy lub zjawisk w rozwoju czasowym; późniejsi filozofowie gr. (Melissos, Arystoteles, Teofrast) rozumieli przez *a. praelement materialny*, z którego rozwinęła się przyroda¹⁴.

Można prześledzić drogę, którą ewoluowało pojęcie *arche*. Anaksymander z Miletu ze szkoły jońskiej, [...] Za pierwotną substancję, czyli elementarne tworzywo (→ *arche*), przyjmował tzw. *ápeiron*, nieokreśloną materię – wieczną i nieskończoną. Według A. rzeczy powstają z tego tworzywa wskutek wyłaniania się – w wyniku nieustannego ruchu materii [...]”¹⁵. [...] Jako osnowę wszelkiego bytu A. przyjął materię nieokreśloną, nieskończoną i nieidentyczną z istniejącymi elementami, *ápeiron*. Jeżeli, jak głosił, części materii się zmieniają, przechodząc ustawnie z jednego stanu w drugi, to materia jako całość i osnowa wszystkiego, co istnieje, nie może ulec zmianie. A. uczył, że *ápeiron* znajduje się w nieustannym ruchu [...]. Jedyłą przyczyną świata, jedyną zasadą jest wyłącznie bezustanny ruch nieokreślonej jakościowo i wiecznej substancji, materii¹⁶.

¹³ A. Eistein, *Physik und Realität*, „The journal of the Franklin Institute” 1936, vol. 221, No 3. [w przypisie:] W numerze tym opublikowano także angielski przekład tego artykułu zatytułowany *Physics and Reality*. [za:] A. Einstein, *Pisma Filozoficzne*, Warszawa 1999, s. 137.

¹⁴ *Wielka Encyklopedia Powszechna*, Warszawa, 1962, T. 1, „A-Ble”, s. 339.

¹⁵ *Ibidem*, s. 232.

¹⁶ *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej A-Z*, Warszawa, 1990, ss. 43 i 44.

Sam termin eter *aither* wywodzi się z sanskryckiego *aidh*, co jest nazwą intensywnie płonącego ognia. Już sam źródłosłów wskazuje na związki eteru z kwin-tesencją i żywiołem ognia – energii. [...] *In fact, already at the very beginning of the history of this word, when the term aither, a derivation of the Sanskrit aidh denoting an intensely burning fire, was used in the mythopoetic language of the ancient Greeks, Homer [najprawdopodobniej IXw. przed. Chr. – przyp. G. R.] used it as a feminine, Hesiod [Hezjod (gr. Hesiodos), VIII/VIIw. przed. Chr. – przyp. G. R.] as a masculine noun; this difference in grammatical gender shows that different conceptions had been associated with that term. For Plato [Platon (☆427÷†347 przed. Chr.) – przyp. G. R.] and Aristotele it denoted the supramundane fifth element which later commentators identified with the quinta essentia and ascribed to it theological connotations. For the Stoics it was the pneuma, the medium for the interactions in physical processes but also the source of life. [...]*¹⁷.

Hipparch (Hipparchos z Nikei, ☆ok. 190÷†ok. 125 przed Chr.) wprowadził do astronomii teorię deferentów i epicykli. Można powiedzieć, że Hipparch dokonał niejako kwantyzacji astronomii. Astronomia w wersji kwantowej istniała do Keplera (Johannes, ☆1571÷†1630), który przywrócił ją wersji klasycznej. Chociaż wcale nie musi, może to wróżyć pozostałej części fizyki.

Chociaż nie używał tej nazwy, zwolennikiem eteru był św. Augustyn (☆345÷†430). Użyte przez św. Augustyna nazwy: *bezkształtność*, *ziemia niewidzialna* i *nieukształtowana*, precyzyjnie określają właściwości fizyczne i bezspornie wskazują na eter. *W tej zmienności można rozpoznać i mierzyć czasy, ponieważ czasy powstają przez zmianę rzeczy, gdy się zmieniają i obracają kształty [...]*¹⁸. *Tak samo i owa bezkształtność, »ziemia niewidzialna i nieukształtowana«, nie została zaliczona do dzieł powstałych w obrębie dni. Gdzie bowiem nie ma żadnego kształtu, żadnego porządku, tam nic nie przychodzi ani przechodzi, a gdzie tego nie ma, tam oczywiście nie ma dni ani zmiany w okresach czasu*¹⁹. *Chyba tylko człowiek, który błąka się po manowcach i miota pośród urojeń, może twierdzić, że gdyby odjęto i zniszczono wszelką formę i zostałyby tylko bezkształtność, na której podłożu rzeczy zmieniają się i przeobrażają z kształtu w kształt, to ta bezkształtność mogłaby wykazywać znamiona upływu czasu. Byłoby to zupełnie niemożliwe; bez ruchu powodującego zmianę nie ma czasu; a nie może*

¹⁷ M. Jammer, *Wprowadzenie do anglojęzycznego wydania Ludwik Kostro, Einstein and the Ether, Apeiron Montreal*.

¹⁸ Św. Augustyn, *Wyznania* (ks. XII 8,8), Warszawa, 1955, s. 278

¹⁹ *Ibidem*, (ks. XII 9,9), s. 278

być ruchu i zmiany tam, gdzie żaden kształt nie istnieje.”²⁰; „Prawdą jest, że bezkształtność, która jest prawie niczym, też kolejom czasu podlegać nie może.”²¹; „[...] czas zjawia się z kształtami rzeczy [...]”²². Z całą pewnością świat został stworzony nie w czasie, ale wraz z czasem. Gdyż to, co jest stworzone w czasie, jest stworzone zarówno po, jak i przed pewnym czasem – po tym, co jest przeszłością, przed tym, co jest przyszłością. Ale wówczas nic nie mogło być przeszłością, gdyż nie istniało żadne stworzenie, którego ruchy mogłyby posłużyć za miarę trwania. Świat został zatem stworzony wraz z czasem²³. Św. Augustyn definiuje pojęcie czasu. Miarą trwania są ruchy stworzenia.

Definicją czasu św. Augustyna posłużył się później Einstein przy wyprowadzaniu STW. Mogłoby się wydawać możliwym pokonanie wszystkich trudności związanych z definicją czasu przez zastąpienie słowa: »czas« określeniem »pozycja małej wskaźniczki mojego zegarka«²⁴. [...] Pojęcie ciała mierniczego a także skoordynowane z nim w teorii względności pojęcie zegara mierniczego nie ma w rzeczywistym świecie żadnego ściśle odpowiadającego mu obiektu. Jasne jest również, że ciało stałe i zegar w systemie pojęciowym fizyki nie odgrywają roli elementów nieredukowalnych, lecz rolę tworów złożonych, które nie powinny odgrywać samodzielnej roli w budowaniu fizyki teoretycznej. Jestem jednak przekonany, iż pojęcia te w obecnym stadium rozwoju fizyki teoretycznej trzeba jeszcze traktować, jako samodzielne; jesteśmy bowiem zbyt daleko od tak pewnej znajomości teoretycznych podstaw atomistyki, abyśmy mogli podać ścisłe teoretyczne konstrukcje owych tworów [...]”²⁵.

²⁰ Św. Augustyn, op. cit. (XII 11), s. 290

²¹ Ibidem, (XII 19), s. 298

²² Św. Augustyn, *Wyznania*, op. cit. (ks. XII 29,40), Warszawa, 1955, s. 301.

²³ Św. Augustyn, [za:] M. Rees, *Tylko sześć liczb*, Warszawa 2000.

²⁴ A. Einstein, *O elektrodynamice ciał w ruchu*, „Zur Elektrodynamik bewegter Körper”, *Annalen der Physik*, 1905, 17, 891-921, [za:] *Literatura źródłowa do kursu „Podstawy fizyki” na Politechnice Warszawskiej*, W. Kruczek (red.), Warszawa, 1983, tom 1, *Szczególna teoria względności*, (wydanie drugie poprawione i uzupełnione), [w przypisie:] został przetłumaczony na język polski przez studentów Wydz. Elektroniki pp. Zofię Tyfel, Zbigniewa Pojmańskiego i Jerzego Kalenika. Tłumaczenie odbywało się pod kierunkiem p. lektora W. Wanackiego i zredagowane zostało pod względem merytorycznym przez dr W. Kruczka.”, s. 26.

²⁵ A. Einstein, *Geometrie und Erfahrung. Erweiterte Fassung des Festvortrages gehalten an der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Verlag Julius Springer, Berlin 1921., [w przypisie:] Przekład z: A. Einstein, *Mein Weltbild*, [w:] A. Einstein, *Ernst Mach*, „*Physikalische Zeitschrift*” 1916, Vol. 17, No. 7., [za:] A. Einstein, *Pisma Filozoficzne*, op. cit., s. 54.

Definicję czasu w bliskim znaczeniu podał Ernest Mach (☆1838-†1916). [...] »Czas jest raczej abstrakcją, do której dochodzimy przez zmianę rzeczy, ponieważ nie jesteśmy zdani na żadną określoną miarę, bo wszystkie są powiązane między sobą«²⁶.

Definicja czasu św. Augustyna jest termodynamiczna. Czas może upływać tylko wtedy, gdy kształty mogą się przeobrażać i obracać w kształty. Czyli wtedy, gdy istnieją formy, w które przez ruch uformowany jest eter. Jednocześnie św. Augustyn podał II zasadę termodynamiki. Osiągnięcie stanu równowagi termodynamicznej, uniemożliwiającej zachodzenie upływu czasu następuje wtedy, gdy *wszelka forma jest odjęta i pozostaje tylko bezkształtność*. Wyraźnie widać, że św. Augustyn opiera się na, i kontynuuje Anaksymandra z Miletu, który też upatrywał w ruchu przyczyny powstawania właściwości ciał. Gdybyśmy połączyli ruch, będący przyczyną i formę, będącą skutkiem i gdybyśmy utożsamili tę parę z oddziaływaniami i dynamiką, to moglibyśmy się dopatrzeć w fizyce św. Augustyna podobieństwa do hylemorfizmu Arystotelesa.

Największym osiągnięciem św. Augustyna było opracowanie metody naukowej, pozwalającej na zwiększaniu wiedzy zwłaszcza w fizyce i w innych gałęziach wiedzy. Zastosowanie metody św. Augustyna pozwala na uzyskiwanie wiedzy głębszej i lepszej jakości niż tłumaczenie zjawisk przy pomocy fluidów. Metoda polega na defluidyzacji wiedzy. Defluidyzacja polega na dynamizacji i geometryzacji. Metoda naukowa św. Augustyna jest szczególnym przypadkiem brzytwy Ockhama (Wilhelm, właśc. William of Occam, ☆1288-†1348). Jeżeli jakąś właściwość można wytłumaczyć dynamiką geometrii struktury budowy, to nie należy tłumaczyć jej fluidem. Największe tryumfy metoda św. Augustyna święciła przy wprowadzeniu teorii atomistycznej i wytłumaczeniu zjawisk elektromagnetycznych ładunkami elektrycznymi.

Metoda św. Augustyna znalazła zastosowanie także poza fizyką. Przed odkryciami mikrobiologicznymi Ludwika Pasteura (☆1822-†1895) przyczyny procesów fermentacyjnych i chorób zakaźnych były tłumaczone fluidami: niezdrowym powietrzem, waporami, humorami etc., etc. Aby zwiększyć stężenie drobnoustrojów, Pasteur filtrował ciecz z hodowanymi kulturami. Charakter niniejszej pracy nie pozwala na przytoczenie przykładów skutecznych defluidyzacji, geometryza-

²⁶ [w przypisie:] *Chodzi o książkę Macha Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt (1883).*, [w:] A. Einstein, *Ernst Mach*, „Physikalische Zeitschrift” 1916, Vol. 17, No. 7., [za:] A. Einstein, *Pisma Filozoficzne*, op. cit., s. 36.

cji i dynamizacji z gałęzi wiedzy jeszcze bardziej odległych od fizyki. Analogiczną metodę, użycia szczególnego rodzaju filtru – membrany półprzepuszczalnej, zastosowali Wilhelm Pfeffer (☆1845÷†1920), Jacobus Henricus van't Hoff (☆1852÷†1911), William Sutherland i Albert Einstein, aby dowieść słuszności teorii atomistycznej, zwłaszcza przez dokładne wyznaczenie liczby Avogadro (DI Quaregna Amadeo, ☆1776÷†1856), czyli zdefluidyzować materię przez jej geometryzację i dynamizację. Z punktu widzenia metodologii naukowej św. Augustyna współczesne poszukiwania monopoli, cząstek elementarnych z jednobiegunowym ładunkiem magnetycznym, są drogą pod prąd. Próbą refluidyzacji fizyki.

Użycie eteru w fizyce współczesnej najlepiej przedstawił Einstein.

[...] *Jak już podkreślił z naciskiem Ernst Mach, w teorii Newtona [Izaak (☆1642÷†1727) – przyp. G. R.] następujący punkt jest niezadowalający. Jeżeli rozważa się ruch nie z przyczynowego, lecz z czysto opisowego punktu widzenia, to ruch istnieje tylko jako ruch jednych rzeczy względem drugich. Przyspieszenie występujące w równaniach Newtona nie da się jednak uchwycić przez pojęcie ruchu względnego. Zmusiło to Newtona do wymyślenia przestrzeni fizycznej, w odniesieniu do której miałoby istnieć przyspieszenie [...]*²⁷.

*Dla fizyki Newtona charakterystyczne jest to, iż musi ona przypisać przestrzeni niezależne realne istnienie obok materii. W newtonowskim prawie ruchu występuje bowiem pojęcie przyspieszenia. Przyspieszenie w tej teorii może jednak oznaczać tylko »przyspieszenie względem przestrzeni«. Przestrzeń newtonowska musi więc być pomyślana jako »spoczywająca« lub co najmniej jako »nieprzyspieszona«, aby można było przyspieszenie występujące w prawie ruchu traktować jako wielkość sensowną. [...]*²⁸.

[...] *Prawo ruchu, »masa×przyspieszenie=sila«, zawiera nie tylko wypowiedź na temat układów materialnych, również wtedy, gdy jak w podstawowym prawie astronomicznym Newtona, siła wyrażona jest przez odległości, a więc wielkości, których realna definicja może być oparta na pomiarach za pomocą sztywnych ciał mierniczych. Realna definicja przyspieszenia nie może bowiem opierać się wyłącznie na obserwacjach ciał sztywnych i zegarów. Przyspieszenia nie można sprowadzić do mierzalnych odległości między punk-*

²⁷ A. Einstein, *Report of lecture at King's College on the developement and present position of relativity, with quotations, "Nation and Athenaeum" 1921, vol. 29.* [w przypisie:] „Przekład z A. Einstein, *Mein Weltbild*, W książce tej przemówienie Einsteina nosi tytuł *Über die Relativitätstheorie*. [za:] A. Einstein, *Pisma Filozoficzne*, op. cit., s. 58

²⁸ A. Einstein, *Relativität und Raumproblem*, w: A. Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, Gemeinverständlich, Vieweg, Baumschweig 1954., [za:] A. Einstein, *Pisma Filozoficzne*, op. cit., s. 201

tami konstytuującymi układ mechaniczny. Do jego definicji potrzebny jest jeszcze układ współrzędnych względnie ciała odniesienia o odpowiednim stanie ruchu. Jeśli stan ruchu układu współrzędnych wybierze się inaczej, to w stosunku do niego równania Newtona nie są spełnione. W równaniach tych ośrodek, w którym porusza się ciało, występuje *implicite* jak rzeczywisty czynnik w prawach ruchu obok rzeczywistych ciał i ich odległości definiowanych za pomocą ciał mierniczych. W newtonowskiej nauce o ruchu »przestrzeń« ma fizyczną realność – w przeciwieństwie do geometrii i kinematyki. Ową fizyczną realność, która obok obserwowalnych ciał ważkich wchodzi do prawa ruchu Newtona, chcielibyśmy określać jako »eter mechaniki«. Występowanie działań odśrodkowych w przypadku obracającego się ciała, którego punkty materialne nie zmieniają wzajemnych odległości, wykazuje, że tego eteru nie można uważać tylko za wytwór fantazji teorii Newtona, lecz że odpowiada mu coś realnego w przyrodzie. [...]»²⁹.

Kiedy James Clark Maxwell (☆1831÷†1879) wyprowadził swoje równania, podejmował liczne próby skonstruowania mechanicznego modelu, który by te równania opisywały. Maxwell przyjął, że jego równania opisują ruchy eteru. Zachowane jego rysunki nasuwają pewne skojarzenia z parkietologią. Wszystkie próby Maxwella skonstruowania mechanicznego modelu skończyły się niepowodzeniem. Maxwell zapoczątkował zainteresowanie wyznaczeniem wartości prędkości Ziemi względem eteru, zakończone słynnym doświadczeniem Michelsona (Albert Abraham, ☆1852÷†1931) Morleya (Edward Williams, ☆1838÷†1923).

Przyczynę wykorzystywania eteru w fizyce poza mechaniką Newtona najlepiej przedstawili Leopold Infeld (☆1898÷†1966) i Albert Einstein: [...] *Rządząca zjawiskami elektrycznymi i optycznymi teoria Maxwella jest teorią polową: jej istotnym elementem jest opis zmian, które w sposób ciągły rozchodzą się w przestrzeni i w czasie. Koncepcja pola jest więc przeciwieństwem właściwej poglądowi mechanistycznemu koncepcji zwykłych cząstek. (Różnice między obu teoriami znajdują odbicie również w ich strukturze matematycznej: równania mechaniki są równaniami różniczkowymi zwyczajnymi, podczas gdy równania pola są równaniami cząstkowymi.)*

[...] *Żaden prawomyślny fizyk XIX wieku nie zgodziłby się na taki sposób objaśniania zjawisk. Myśl o istnieniu dwóch różnych nauk fizyki, dwóch alternatywnych metod myślenia byłaby dlań nie do przyjęcia. Byłby się on raczej upierał przy zdaniu, że między poglądem polowym i mechanistycznym nie ma istotnej różnicy i że można znaleźć konse-*

²⁹ A. Einstein, *Über den Äther*, Schweizerische Naturforschende Gesellschaft „Verhandlungen“ 1924, Vol. 105, part 2., [za:] A. Einstein, *Pisma Filozoficzne*, op. cit., s. 61.

kwentne i całkowicie zadowolające objaśnienie zjawisk elektromagnetycznych na sposób mechanistyczny. [...]

*Fizyk XIX wieku utrzymywał, że ponieważ fale mechaniczne (a inne dla niego nie istniały) mogą się rozchodzić tylko w ośrodku materialnym, zatem musi istnieć ośrodek materialny, w którym rozchodziłyby się fale elektromagnetyczne. Ośrodek ten nazwał on eterem i założył, że cały nasz wszechświat zanurzony jest w tej nieważkiej substancji, której znał przynajmniej jedną własność: zdolność przenoszenia fal elektromagnetycznych. Ten sam fizyk zapewniłby nas, że odkrycie innych własności eteru jest tylko kwestią czasu i że stanie się on kiedyś tak samo realny, jak każdy obiekt materialny. A zatem jego koncepcja – to dwa główne nurty fizyki z pojęciem eteru w roli zespalającego je ogniwa, w roli ogniwa łączącego teorię polową z teorią mechanistyczną i ratującego umiłowaną zasadę jedności [...]*³⁰.

[...] W ramach fizyki klasycznej [Einstein przez fizykę klasyczną rozumie tutaj nierelatywistyczną – przyp. G. R.] pojęcie pola wydawało się pojęciem pomocniczym w tych przypadkach, gdy materię rozważano jako continuum. Na przykład, przy rozważaniu przewodzenia ciepła w ciele stałym [...].

Dla wymienionych pól charakterystyczne jest to, iż występują one tylko wewnątrz ważkiej materii; chciałyby opisywać tylko stan tej materii. Tam, gdzie nie ma materii nie mogłoby też – zgodnie z historią pojęcia pola – istnieć żadne pole. W pierwszej ćwiartce XIX wieku okazało się jednak, że zjawiska interferencji i rozchodzenia się światła dają się wyjaśnić ze zdumiewającą dokładnością, jeśli światło uważa się za pole falowe całkowicie analogicznie do pola drga mechanicznych w sprężystym ciele stałym. Fizycy poczuli się więc zmuszeni do wprowadzenia pola, które mogłoby istnieć również pod nieobecność ważkiej materii w pustej przestrzeni.

*Taki stan rzeczy stworzył paradoksalną sytuację, ponieważ pojęcie pola, zgodnie z pochodzeniem, wydawało się ograniczone do opisywania stanów wewnątrz jakiegoś ważkiego ciała. Wydawało się to tym pewniejsze, że panowało przekonanie, iż każde pole należy uważać za stan interpretowany mechanicznie, co zakładało obecność materii. Fizycy czuli się więc zmuszeni do założenia istnienia materii w przestrzeni uważanej dotychczas za pustą, którą to materię nazwano »eterem« [...]*³¹.

³⁰ L. Infeld, *Albert Einstein. Jego dzieło i rola w nauce*, Warszawa 1956, ss. 20+24.

³¹ A. Eistein, *Relativität...*, [za:] op. cit., s. 206.

Niestety Infeld poprzestaje wyłącznie na stwierdzeniu rezygnacji Einsteina z eteru. Niczego natomiast nie pisze o powrocie Einsteina do eteru. Nie przeprowadził też porównania do obecnego podziału fizyki na klasyczną i kwantową.

Książka Infelda zawiera również błąd. Na s. 68 znajduje się stwierdzenie: [...] *Jeśli w pewnym momencie podróży kierowca autobusu stwierdzi, że jego zegar wskazuje ten sam czas, co najbliższy zegar na zewnątrz, to po pewnym czasie zauważy, że wskazania jego zegara różnią się od wskazań licznych zegarów mijanych wzdłuż ulicy Długiej; rytm jego zegara jest wolniejszy i to tym wolniejszy, im większa jest prędkość. Gdyby prędkość autobusu osiągnęła prędkość światła, zegar kierowcy zatrzymałby się.* [...] ³².

Infeld miesza punkt widzenia kierowcy autobusu i obserwatora z układu związanego z ulicą Długą. Podane przez Infelda doświadczenie myślowe dotyczy STW. W STW obowiązuje zasada równoważności wszystkich układów inercjalnych. Jest obojętne, czy przyjmiemy, że to autobus porusza się względem ulicy Długiej, czy też to ulica Długa porusza się względem autobusu. Obserwator związany z układem inercjalnym postrzega, że zegar związany z jego układem wykazuje normalny chód, późnią się natomiast wszystkie inne zegary związane z układami poruszającymi się względem jego układu. Tak więc kierowca autobusu nie mógł spostrzec, że to jego zegar się późni, ani tym bardziej, że się zatrzymał. Takie spostrzeżenie mógł dokonać obserwator z układu związanego z ulicą Długą. Przepuszczenie błędu w wydaniu polskim jest tym bardziej dziwne, że jest ono tłumaczeniem z wydania anglojęzycznego, dokonanego sześć lat wcześniej.

W wykładzie wygłoszonym w Lejdzie Einstein przedstawił całościowy przegląd. Istnieją kontrowersje, co do terminu wygłoszenia tego wykładu. Według źródła, za którym jest cytowany ³³, wykład miał zostać wygłoszony 5 maja 1920 r. Datę tę poddał w wątpliwość Pais ³⁴ i przesunął na 27 października 1920r.

Eter a teoria względności A. Einstein 1920

Co skłoniło fizyków do tego, że obok pojęcia materii ciężkiej utworzonego przez proces abstrakcji z życia codziennego postawili ideę istnienia jakiejś materii, eteru? Przyczyna

³² Infeld L., *Albert Einstein...*, op. cit., ss. 68.

³³ Einstein A., *Aether und Relativitätstheorie*, wykład wygłoszony 5 maja 1920r. w Uniwersytecie w Lejdzie z okazji mianowania A. Einsteina profesorem tego uniwersytetu, [za:] *Literatura źródłowa...*, op. cit., tom 1, s. 117, *Eter a teoria względności*.

³⁴ A.Pais, *Pan Bóg jest wyrafinowany...*, op. cit., s. 316.

tego leży niezawodnie w owych zjawiskach, które dały początek teorii sił działających w dal oraz we własnościach światła, które doprowadziły do teorii falowej światła. Zajmijmy się na chwilę tymi dwoma przedmiotami.

Myśl »nie fizykalna« nic nie wie o siłach działających w dal. Gdy próbujemy stwierdzić związek przyczynowy między doświadczeniami, które robimy na ciałach, zdaje się nam zrazu, że istnieją tylko oddziaływania wzajemne, wywołane bezpośrednim zetknięciem, np. przenoszenie ruchu przez uderzenie, ciśnienie i ciągnięcie, ogrzewanie lub palenie za pomocą płomienia itd. Co prawda już w życiu codziennym ciężkość, a więc siła działająca w dal odgrywa rolę. Ponieważ jednak w codziennym doświadczeniu spotykamy ciężkość ciał jako coś stałego, nie związanego z żadną w czasie lub przestrzeni zmienną przyczyną, to w życiu codziennym w ogóle nie szukamy przyczyny ciężkości i dlatego nie zdajemy sobie sprawy, że jest to siła działająca w dal. Dopiero teoria grawitacyjna Newtona podała przyczynę ciężkości w ten sposób, iż ciężkość określono jako siłę działającą w dal, a pochodzącą z mas. Teoria Newtona oznacza największy krok, który kiedykolwiek zrobiła dążność do połączenia zjawisk przyrody związkiem przyczynowym. A przecież ta teoria wywołała u współczesnych fizyków żywe niezadowolenie, ponieważ zdawała się być w sprzeczności z zasadą opartą na doświadczeniu iż istnieje tylko oddziaływanie przez zetknięcie, a nie przez bezpośrednie działanie w dal.

Ludzki pęd poznania z niechęcią znosi taki dualizm. Jak można było ocalić jedność w pojmowaniu sił przyrody? Z jednej strony można było siły, które nam się przedstawiają jako działające przez zetknięcie, uważać za siły działające w dal, które co prawda dają się zauważyć tylko przy odległościach bardzo małych; to była droga następców Newtona, którzy byli zupełnie pod wpływem jego nauki. Albo też można przyjąć, że siły działające w dal są tylko pozornie siłami działającymi bez pośrednictwa, a w rzeczywistości są przenoszone przez medium przenikające przestrzeń, czy to za pomocą ruchu, czy też za pomocą odkształceń sprężystych medium. Tak to dążność uzyskania jednolitego pojmowania sił przyrody prowadzi do hipotezy eteru. Co prawda ta hipoteza ani w teorii grawitacji, ani w fizyce w ogólności nie wywołała zrazu żadnego postępu tak, iż przyzwyczajono się uważać prawo Newtona jako pewnik, nie dający się już dalej zredukować. Hipoteza eterowa musiała wciąż grać rolę w rozumowaniu fizyków, chociaż ta rola była zrazu utajoną.

Gdy w pierwszej połowie XIX stulecia poznano daleko idące podobieństwo między własnościami światła, a własnościami fal sprężystych w ciałach ciężkich, hipoteza eterowa uzyskała nową podporę. Zdawało się niewątpliwym, że światło należy tłumaczyć jako drganie sprężystego, bezwładnego medium, zapętniającego świat. Zdawało się, że ze zdol-

ności polaryzacyjnej światła wyphywa z konieczności wniosek, iż to medium – eter – posiada naturę ciała stałego, gdyż fale poprzeczne są możliwe tylko w ciele stałym, a nie w płynie. W ten sposób musiano dojść do teorii »niby« sztywnego eteru, świetlnego, którego części względem siebie wzajemnie nie mogą wykonać żadnego ruchu, jak tylko drobne ruchy deformacyjne, odpowiadające falom świetlnym.

Ta teoria – zwana też teorią spoczywającego eteru świetlnego – znalazła ważną podporę w fundamentalnym doświadczeniu Fizeau [Armand (☆1819÷†1896) – przyp. G.R.] doniosłym także dla specjalnej teorii względności. Z tego doświadczenia wynikało, że eter nie bierze udziału w ruchach ciał. Także zjawisko aberracji przemawiało za teorią »niby« stałego eteru.

Rozwój teorii elektryczności na drodze wskazanej przez Maxwella i Lorentza [Hendrik Antoon (☆1853÷†1928) – przyp. G. R.] wywołał zadziwiający i niespodziewany zwrot w rozwoju naszych wyobrażeń, odnoszących się do eteru. Wprawdzie dla Maxwella samego eter był jeszcze tworem o własnościach czysto mechanicznych, chociaż te własności były o wiele bardziej skomplikowane, niż własności ciężkich ciał stałych. Ale ani Maxwellowi ani jego następcom nie udało się stworzyć mechanicznego modelu, który by dał zadowalającą interpretację mechaniczną praw Maxwella, odnoszących się do pól elektromagnetycznych. Prawa były jasne i proste, interpretacja zaś mechaniczna ociążała i pełna sprzeczności. Prawie nie chcąc fizycy teoretyczni zastosowali się do tej sytuacji smutnej z punktu widzenia ich programu mechanicznego, szczególnie pod wpływem badań elektrodynamicznych H. Hertza [Heinrich Rudolf (☆1857÷†1894) – przyp. G.R.]. Przed tem bowiem wymagali od teorii definitywnej, aby jej wystarczyły pojęcia zasadnicze, należące wyłącznie do mechaniki (np. gęstości mas, prędkości, odkształcenia, ciśnienia); później zaś przyzwyczajono się stopniowo do tego, że obok pojęć z mechaniki zaczęto dopuszczać jako pojęcia zasadnicze także natężenia pól elektrycznych i magnetycznych, nie wymagając dla nich interpretacji mechanicznej. Ten zwrot doprowadził do dwoistości postaw, która z czasem musiała stać się nieznośną. Celem jej uniknięcia próbowano na odwrót zasadnicze pojęcia mechaniki sprowadzić do elektrycznych, zwłaszcza, że eksperymenty na promieniach β i na szybkich promieniach katodowych zachwiały wiarę w ścisłość równań mechanicznych Newtona.

U H. Hertza wskazana dwoistość już nie występuje tak jaskrawo. U niego materia występuje nie tylko jako substrat dla prędkości, energii kinetycznej i ciśnień mechanicznych, ale też jako podłoże pól elektromagnetycznych. Ponieważ takie pola występują także w próżni – tj. w wolnym eterze – więc też eter stanowi podłoże dla pól elektromagne-

tycznych. Zajmuje ono stanowisko zupełnie równorzędne z ciężką materią, w materii bierze udział w jej ruchach i posiada w próżni wszędzie pewną prędkość, która jest w sposób ciągły rozdzielona w przestrzeni. Eter hertzowski w zasadzie niczym się nie różni od ciężkiej materii (składającej się częściowo z eteru).

Teoria Hertza nie tylko cierpiała na tę wadę, że przypisywała materii i eterowi z jednej strony własności mechaniczne, z drugiej strony elektryczne, których nie podobna powiązać logicznie, lecz była też w sprzeczności z wynikiem ważnego doświadczenia Fizeau o prędkości rozchodzenia się światła w poruszających się płynach oraz z innymi zupełnie pewnymi wynikami doświadczeń.

Tak rzecz się przedstawiała, gdy wystąpił na widownię H. A. Lorentz, który przywrócił zgodność między teorią a doświadczeniem przez cudowne uproszczenie podstaw teoretycznych. Ten od teorii elektrycznej Maxwella najważniejszy krok zrobił w ten sposób, iż eterowi zabrał własności mechaniczne, a materii własności elektromagnetyczne. Tak w próżni, jak i we wnętrzu ciał materialnych wyłącznie eter, a nie złożona z atomów materia był siedliskiem pól elektromagnetycznych. Wedle Lorentza jedynie cząstki elementarne materii mogą wykonywać ruch; ich działanie elektromagnetyczne polega jedynie na tym, że posiadają naboje elektryczne. Tak udało się Lorentzowi sprowadzić wszystkie zjawiska elektromagnetyczne do równań Maxwella o polach elektromagnetycznych w próżni.

Co do natury mechanicznej eteru lorentzowskiego, to można żartobliwie powiedzieć, że nieruchomość jest jedyną własnością mechaniczną, którą mu Lorentz jeszcze zostawił. [...]³⁵.

[...] *Beginning with Descartes [René (☆1596÷†1650), Kartezjusz – przyp. G. R.], followed by Newton and Boerhaave [Herman (☆1668÷†1738) – przyp. G.R.], the ether became an integral part of the mechanical philosophy and reached its climax in the different ether theories of the nineteenth century. For Oliver Lodge [Sir (☆1851÷†1940) – przyp. G. R.], for example, one of the most vociferous advocates of the ether, it served as the medium not only for the propagation of electromagnetic waves but also for the transmission of thoughts in extrasensory or telepathic phenomena. The profusion of different ether conceptions is so vast that all the books that have been written on this subject, such as those by E. M. Lémeray (1922), E. T. Whittaker (1951), K. F. Schaffner (1969), L. S. Swenson (1972), G. N. Cantor [(☆1845÷†1918) – przyp. G. R.] and M. J. S. Hodge (1981), present only a small part of the story.*

³⁵ A. Einstein, *Aether...*, op. cit., ss. 117÷120.

It would be wrong to assume that the different ether conceptions evolved sequentially one from the other. O. Moon, the author of a book on Fresnel [Augustin Jean (†1788–†1827) – przyp. G. R.] and his ether, reports that in the middle of the nineteenth century fourteen disparate ether concepts had been in use at one and the same time. [...] ³⁶.

Poglądy A. Einsteina

Poglądy Einsteina na eter najlepiej przedstawił prof. Ludwik Kostro w książce *Alberta Einsteina koncepcja nowego eteru. Jej historia, sens fizyczny i uwarunkowania filozoficzne*³⁷, zwłaszcza, że jest to jedyna taka pozycja na świecie. Według Kostro najkompetentniejszym do wypowiedzenia się, co Einstein rozumiał pod pojęciem eteru, był współpracownik Einsteina w latach 1936-1944, Peter Bergmann. O eterze Einsteina Bergmann wypowiedział się publicznie na drugiej międzynarodowej konferencji poświęconej historii OTW, która odbyła się w sierpniu 1988 roku w Luminy koło Marsylii. [...] *Ja sądzę, że po prostu z punktu widzenia Einsteina i zgodnie z jego ideami przy rozróżnieniu pomiędzy różnaitością różniczkową jako taką (differential manifold as such) a strukturami nałożonymi na nią, możemy jeśli chcemy użyć terminu eter na oznaczenie tych ostatnich [w przypisie: „P. Bergmann, głos w dyskusji po referacie L. Kostro, Outline of the history of Einstein’s relativistic ether conception, wygłoszony na wspomnianej w tekście konferencji. Zapis dyskusji na taśmie magnetofonowej posiadają organizatorzy i autor” – przyp. G. R.]³⁸.*

Na podstawie własnych badań Kostro uzupełnia informacje Bergmanna. [...] *Należy wnieść weń pewną poprawkę. Autorowi tej książki bowiem wydaje się, że bardziej zgodne z ideami Einsteina będzie przyjęcie, że nowy eter reprezentują we współczesnym formalizmie matematycznym nie same struktury (metryka i inne) nałożone na czterowymiarową różnaitość różniczkową, ale wraz z nią. Według tego ujęcia, eter teorii względności – jeżeli zgodzimy się na wprowadzenie tego terminu – nie jest reprezentowany przez samą różnaitość różniczkową, ani przez same struktury na nie wprowadzone, ale przez te ostatnie wraz z różnaitością różniczkową³⁹.*

„[...] Całkiem trudne do spełnienia jest żądanie, aby przestrzeni miało się w ogóle przypisywać realność fizyczną, w szczególności pustej przestrzeni. Filozofowie

³⁶ M. Jammer, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. II.

³⁷ L. Kostro, *Alberta Einsteina koncepcja nowego eteru. Jej historia, sens fizyczny i uwarunkowania filozoficzne*, Gdańsk, 1999.

³⁸ *Ibidem*, s. 158.

³⁹ *Ibidem*, s. 159.

od najdawniejszych czasów wciąż sprzeciwiali się takiemu żądaniu. Kartezjusz argumentował jakoś tak. Przestrzeń jest co do istoty równa rozciągłości. Rozciągłość natomiast związana jest z ciałami. Wobec tego nie ma przestrzeni bez ciał, tzn. nie ma pustej przestrzeni. Słabość tego wniosku polega przede wszystkim na tym, że słuszne wprawdzie, iż pojęcie rozciągłości zawdzięcza swoje powstanie doświadczeniom, które wykonaliśmy na temat układania (stykania) ciał statycznych. Nie można stąd jednak wnioskować, że pojęcie rozciągłości nie jest uprawnione w przypadkach, które nie dały bodźca do utworzenia tego pojęcia. Takie rozszerzanie pojęć można uzasadnić również pośrednio ich wartością dla pojmowania empirycznych stanów rzeczy. Twierdzenie, iż rozciągłość jest przywiązana do ciał, jest więc wprawdzie samo przez się nieuzasadnione. Zobaczymy jednak później, że ogólna teoria względności określną drogą potwierdza pogląd Kartezjusza.⁴⁰ [...] Według mechaniki klasycznej [Einstein przez mechanikę klasyczną rozumie tutaj nierelatywistyczną – przyp. G. R.] i według szczególnej teorii względności, przestrzeń (czasoprzestrzeń) ma samodzielne istnienie w stosunku do materii względnie pola. Aby w ogóle móc opisać to, co wypełnia przestrzeń, co jest zależne od współrzędnych, czasoprzestrzeń względnie układ inercjalny ze swoimi własnościami metrycznymi muszą już z góry być pomyślane jako istniejące, bo w przeciwnym wypadku opis »tego, co wypełnia przestrzeń« nie miałby sensu [w przypisie: „Jeśli pomyśli się, że to, co wypełnia przestrzeń (np. pole) zostało usunięte, to pozostaje jeszcze przestrzeń metryczna zgodna z

$$(1a\{ds = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 - dx_4^2\} - \text{ przyp. G. R.}),$$

która byłaby miarodajna dla bezwładnościowego zachowania się umieszczonego w niej ciała próbnego. (Przyp. aut.)” – przyp. G. R.]. Według ogólnej teorii względności natomiast, przestrzeń nie ma żadnego szczególnego rodzaju istnienia w porównaniu z »tym, co wypełnia przestrzeń«, zależnym od współrzędnych. Niech np. czyste pole grawitacyjne będzie opisane za pomocą:

$$g_{ik}$$

⁴⁰ Ibidem, s. 201.

⁴¹ W oryginale (s. 210) jest ewidentna literówka, powinno być $ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 - dx_4^2$ (literówka ta nie została skorygowana w następnym wydaniu, De Agostini, Altaya, Warszawa 2001, s. 336) – przyp. G. R.

(jako funkcji współrzędnych) przez rozwiązanie równań grawitacji. Jeśli myśli się o usunięciu pola grawitacyjnego, tzn. funkcji g_{ik} , to pozostaje nie coś w rodzaju przestrzeni:

$$(1a[(faktycznie) $ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 - dx_4^2$ – przyp. G. R.]),$$

lecz w ogóle nic, również nie »przestrzeń topologiczna«. Funkcje g_{ik} opisują bowiem nie tylko pole, lecz jednocześnie również strukturę topologiczną i metryczną – własności rozmaitości. Przestrzeń typu (1a[(faktycznie):

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 - dx_4^2 \text{ – przyp. G. R.]}$$

nie jest w sensie ogólnej teorii względności czymś w rodzaju przestrzeni bez pola, lecz szczególnym przypadkiem pola:

$$g_{ik}'$$

dla którego

$$g_{ik}$$

(w zastosowanym układzie współrzędnych, który sam przez się nie ma obiektywnego znaczenia) mają wartości niezależne od współrzędnych; pusta przestrzeń, tzn. bez pola, nie istnieje.

Kartezjusz co do tego nie tak bardzo się mylił, gdy uważał, że należy wykluczyć istnienie pustej przestrzeni. Pogląd ten wygląda wprawdzie absurdalnie, dopóki to, co fizycznie rzeczywiste, widzi się wyłącznie w ważkich ciałach. Dopiero idea pola jako reprezentanta tego, co rzeczywiste w powiązaniu z ogólną zasadą względności wykazuje prawdziwe jądro idei Kartezjusza: nie istnieje przestrzeń bez pola [...] ⁴².

Można dopatrzeć się podobieństwa poglądów Einsteina na eter nie tylko do poglądów na przestrzeń, materię i ich wzajemne relacje Kartezjusza, ale również św. Augustyna. Przestrzeni bez materii i pól, w której obowiązuje metryka

$$ds^2 = dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 - dx_4^2,$$

czyli psudopitagorejska, jako szczególny przypadek metryki ogólniejszej

$$ds^2 = g_{ik} dx_i dx_k$$

⁴² A. Eistein, *Relativität...*, [za:] op. cit., s. 211

(sumowanie po i i k) odpowiada bezkształtność, która jest prawie niczym, „zemia niewidzialna i nieukształtowana”. Samą operacją usunięcia z przestrzeni materii i pól jest odjęcie i zniszczenie wszelkiej formy i pozostawienie tylko bezkształtności. Obecność w przestrzeni, w której obowiązuje pełna metryka

$$ds^2 = g_{ik} dx_i dx_k,$$

materii i pól manifestuje się w porządku, zmienianiu się i przeobrażaniu rzeczy z kształtu w kształt na podłożu bezkształtność.

Wprowadzając swoją koncepcję eteru Einstein oparł się na dokonaniach wcześniejszych uczonych.

[...] **Einstein uczniem Drudego** [Paul (☆1863÷†1906) – przyp. G. R.]

Na młodego Einsteina wywarły swój wpływ także prace Paula Drudego, które ukazały się drukiem pod koniec XIX wieku w Niemczech. Wiemy na przykład na pewno, że czytał wspomniany już Podręcznik optyki Drudego, ponieważ po jego przeczytaniu napisał do uczonego list, w którym przedstawił swoje uwagi dotyczące tej lektury [w przypisie:

Według informacji otrzymanej od prof. Dona Howarda, listu tego dotąd nie odnaleziono. – przyp. G. R.].

Należy przypuszczać, że będąc zainteresowany problemem eteru i elektromagnetyzmem, przestudiował także Drudego Fizykę eteru na bazie elektromagnetyzmu [w przypisie: P. Drude, Physik des Aethers auf elektromagnetischer Grundlage, Stuttgart, Verlag von F. Enke, 1894.” – przyp. G. R.], która ukazała się w 1894 roku, oraz inne jego prace. Znajdują się w nich bowiem idee, które później, po 1916 roku, Einstein będzie rozwijał na swój sposób, postępując się w swoich pracach o eterze relatywistycznym terminologią i definicjami Drudego. Podobieństwo wyrażen słownych, graniczące z identycznością, dowodzi, że Einstein bardzo gruntownie przestudiował omawiane prace. Einstein w swoich późniejszych pracach będzie definiował swój eter krótko jako »przestrzeń fizyczną obdarzoną przymiotami fizycznymi«. Takie definicje znajdują się także w pracach Drudego. Drude utożsamiał eter z realną przestrzenią fizyczną i dlatego pisał na przykład:

»Tak jak przypisuje się funkcję pośredniczącą w przekazywaniu oddziaływań szczególnemu ośrodkowi, który wypełnia wszędzie przestrzeń, można również dobrze tego dokonać, przyznając samej przestrzeni owe przymioty fizyczne, które przyznaje się teraz eterowi. Stroniono dotąd od takiego poglądu, ponieważ wiązano »przestrzeń« abstrakcyjne wyobrażenie czegoś, co jest bez przymiotów fizycznych« [w przypisie: „Ibid., s. 9.” – przyp. G. R.].

»Słowo `eter' nie zawiera w sobie przy tym żadnej nowej hipotezy, lecz stanowi tylko istotę wolnej od materii przestrzeni, która posiada szczególne fizyczne własności [w przypisie: „P. Drude, Die Theorie in der Physik, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1895, s. 9.” – przyp. G. R.]«

Einstein, podobnie jak Drude, będzie twierdzić, że między przestrzenią fizyczną obdarzoną własnościami fizycznymi a eterem nie ma żadnej różnicy. Używając tej samej terminologii co Drude, przez termin »przestrzeń fizyczna« nie będzie jednak rozumiał przestrzeni w absolutnym spoczynku. Dla Einsteina przestrzeń fizyczna będzie czymś pozaukładowym, czemu nie można przypisać żadnego stanu ruchu włącznie ze spoczynkiem.

Dzięki lekturze prac Drudego Einstein wszedł w krąg idei, które potem zaowocują odpowiednio zmienione w jego teorii eteru. [...] ⁴³.

Jedną z właściwości eteru Einsteina jest jego zdolność do kreacji cząstek materii. [...] Pojmował jednakże w dalszym ciągu czterowymiarową przestrzeń jako szczególnego rodzaju materię, ponieważ jako pole totalne jest ona źródłem energii, a tym samym jest czymś masotwórczym, zdolnym rodzić cząstki elementarne [...] ⁴⁴.

Wytworzone przez eter cząstki są stanami przestrzeni.

[...] »Eter OTW różni się zatem od eteru mechaniki klasycznej [tzn. nierelatywistycznej – przyp. G. R.] i od eteru STW tym, że nie jest `absolutny', lecz jest określany przez materię ważką co do swych lokalnie zmiennych przymiotów« [w przypisie: „A. Einstein, Über den Äther, VSNG, 105, 1924, s. 90.” – przyp. G. R.]

Ostatnim krokiem w rozwoju relatywistycznej koncepcji eteru byłoby stworzenie takiej teorii pola, w której nastąpiłaby unifikacja oddziaływań grawitacyjnych i elektromagnetycznych i w której materia złożona z cząstek stanowiłaby szczególne stany przestrzeni fizycznej. Jak dotąd, wszelkie próby stworzenia takiej teorii spełzły na niczym. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi nie w rzeczywistości fizycznej, lecz w niedomaganiach naszych teorii. Ideałem byłoby stworzenie takiej unitarnej teorii pola, w której za pomocą pojęcia eteru objęto by wszystkie obiekty fizyki. Podkreśla to Einstein na początku swego artykułu:

»[...] teraz stanąć można by było na stanowisku, że to pojęcie eteru ogarnia wszystkie przedmioty fizyki, ponieważ według konsekwentnej teorii pola także materia ważka lub stanowiąca jej cząstki elementarne powinny być rozumiane jako `pola szczególnego rodzaju

⁴³ L. Kostro, Alberta... op. cit., s. 25.

⁴⁴ Ibidem, s. 135.

ju' lub jako szczególne `stany przestrzeni'«[w przypisie: „A. Einstein, Über den Äther, s. 85.” – przyp. G. R.]

Jedna rzecz jest pewna, pomimo nieudanych prób stworzenia jednolitej teorii pola, mianowicie to, że przestrzeń posiada realne przymioty fizyczne, biorące czynny udział w zjawiskach fizycznych i dlatego w żadnej kompletnej teorii fizycznej nie można pominąć tego, co Einstein nazywa wpływami środowiska (Milieu Einflüsse). Inaczej mówiąc, żadna kompletna teoria fizyki nie może obyć się bez eteru, chociaż można wymienić gałęzie fizyki nie stanowiące kompletnej teorii fizycznych, które obywają się bez eteru. Są nimi: pojęta jako gałąź fizyki geometria Euklidesa[z Aleksandrii (☆ok. 365÷†ok. 300 przed. Chr.) – przyp. G. R.], geometrie nieuklidesowe o nieziennej krzywiznie oraz kinematyka klasyczna.

Pod koniec swego artykułu Einstein wspomina o ostatnich osiągnięciach rozwijającej się teorii kwantów. Wyraża przy tym pogląd, że jeżeli nawet kryjące się w nich możliwości przyczynią się do powstania dojrzałej teorii kwantów, to jednak fizyka teoretyczna nigdy nie będzie mogła obyć się bez eteru pojętego jako kontinuum czasoprzestrzenne obdarzone przymiotami fizycznymi:

»Ale nawet jeżeli te możliwości dojrzeją do rzeczywistych teorii, nie będziemy mogli obyć się w fizyce teoretycznej bez eteru, tj. bez kontinuum obdarzonego przymiotami fizycznymi, albowiem OTW, której podstawowych idei fizycy będą się chyba stale trzymać, wyklucza oddziaływanie na odległość bez pośrednictwa czegokolwiek, a każda teoria oddziaływań lokalnych zakłada istnienie pól ciągłych, a zatem także istnienie eteru« [w przypisie: „A. Einstein, Über den Äther, s. 93.” – przyp. G. R.]⁴⁵.

Pomiędzy cząstkami elementarnymi materii, powstałymi z eteru, czyli pola totalnego, a eterem, z którego powstały, niebędącym cząstkami materii nie ma różnicy jakościowej, jest tylko różnica ilościowa.

[...] »Z teorii względności wiemy, że materia przedstawia kolosalne zasoby energii oraz że energia przedstawia materię. Nie możemy więc odróżnić jakościowo materii od pola, gdyż różnica między masą a energią nie jest jakościowa [...]. Nie ma sensu uważać materii i pola za dwie zupełnie od siebie różne jakości. Nie możemy sobie wyobrazić określonej powierzchni wyraźnie oddzielającej pole od materii [...] po uznaniu równoważności masy i energii podział na materię i pole jest czymś sztucznym i nieokreślonym. [...] Materia jest tam, gdzie koncentracja energii jest wielka, pole – gdzie koncentracja energii jest mała. A jeśli tak jest, to między materią a polem istnieje różnica raczej ilościowa

⁴⁵ Ibidem, s. 105.

niz jakościowa«[w przypisie: „A. Einstein, L. Infeld, *Ewolucja fizyki*, Warszawa, PWN, 1959, s. 166. Do tłumaczenia polskiego wniesiono poprawki na podstawie tekstu niemieckiego A. Einstein, L. Infeld, *Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, Leiden, A. Sijthoff's Witgevesmaatschappij N. V. 1949, s. 99–100.” — przyp. G. R.]⁴⁶.

[...] Pełna teoria polowa może obejmować tylko pole, lecz nie cząstki i wielkości charakteryzujące ich ruchy. Te ostatnie nie mogą występować niezależnie od pola, lecz powinny być rozpatrywane jako jego część. Na podstawie opisanie cząstki bez osobliwości, można dać logicznie bardziej zadowalające rozwiązanie tego problemu: przy tym problemy pola i ruchu pokrywają się. [...]⁴⁷.

Einstein nie zawsze był przekonany do istnienia eteru. Pomiedzy opublikowaniem STW i OTW, w latach 1905–1916 twierdził, że eter nie istnieje. W STW fale elektromagnetyczne nie potrzebują nośnika do istnienia. Po opracowaniu OTW doszły na rzecz istnienia eteru nowe argumenty. [...] Zaprzeczać istnienia eteru znaczy przyjmować, że próżnia nie posiada żadnych właściwości fizykalnych. Z tym pojmowaniem są w sprzeczności fundamentalne zjawiska z dziedziny mechaniki. Mechaniczne zachowanie się układu ciał swobodnie wiszących w próżni zależy mianowicie nie tylko od wzajemnych położeń (odstępów) i od względnych prędkości, lecz także od stanu skręcenia, którego nie można pojmować jako cechę układu jako takiego. Chcąc umożliwić pojmowanie skręcenia układu przynajmniej jako coś formalnie rzeczywistego, Newton uważa przestrzeń za samodzielnie istniejącą. Przez to, że swą przestrzeń bezwzględną zalicza do jestestw rzeczywistych, owo skręcenie w odniesieniu do przestrzeni bezwzględnej jest czymś rzeczywistym. Newton mógłby swą przestrzeń bezwzględną równie dobrze nazwać »eterem«; istotnym jest tylko to, że obok przedmiotów dostrzegalnych musiało się przyjąć istnienie innego przedmiotu niedostrzegalnego jako coś rzeczywistego, aby można było przyspieszenie, względnie ruch obrotowy uważać za coś rzeczywistego. [...]⁴⁸.

[...] Chodzi raczej ogólniej o te spośród rzeczy pomyślanych jako fizycznie realne, które obok materii ważkiej złożonej z elektrycznych cząstek elementarnych odgrywającą rolę w związkach przyczynowych fizyki. Można byłoby więc zamiast o »eterze« równie dobrze mówić o »fizycznych właściwościach przestrzeni«. Można jednak teraz przyjąć pogląd, iż pod pojęcie to podpadają wszystkie przedmioty fizyki, ponieważ według konsekwentnej teorii pola również materia ważka względnie konstytuujące ją cząstki elementarne należy

⁴⁶ Ibidem, s. 140.

⁴⁷ A. Einstein with N. Rosen, *The Particle Problem in The General Theory of Relativity*, *Phys. Rev.*, 1935, 48, 73–77.

⁴⁸ A. Einstein, *Aether...*, op. cit., ss. 122, 123.

opisywać jako »pola« szczególnego rodzaju lub jako szczególne »stany przestrzeni«. [...]»⁴⁹.

W STW obowiązuje zasada równoważności. Wszystkie układy inercjalne są sobie równoważne. Nie ma inercjalnego układu wyróżnionego. Dlatego nie istnieje absolutny układ odniesienia dla układów inercjalnych. Dlatego Einstein po opracowaniu STW zrezygnował z eteru, który w uprzednio był utożsamiany z absolutnym układem odniesienia dla układów inercjalnych.

OTW zajmuje się m. in. układami nieinercjalnymi. Dla układów nieinercjalnych nie ma zasady równoważności. Nie wszystkie układy nieinercjalne muszą sobie być równoważne. W szczególności niektóre układy nieinercjalne mogą być wyróżnione. W STW nigdy nie można stwierdzić, który z układów inercjalnych spoczywa, a który się porusza. Równie dobrze można przyjąć tak, lub na odwrót. Natomiast w OTW zawsze można stwierdzić, który układ nieinercjalny przyspiesza względem którego i jak. Szczególnym przykładem układu nieinercjalnego jest układ obracający się rozważany przez Einsteina w zacytowanym powyżej fragmencie wykładu. Dlatego występuje potrzeba istnienia w OTW absolutnego układu odniesienia dla układów nieinercjalnych. I Einstein za ten układ przyjął eter.

Wprawdzie niniejszy podrozdział poświęcony jest poglądom Einsteina na eter, lecz dla pełnego obrazu należy podać publikacje dotyczące eteru innych autorów dokonane po opublikowaniu STW i OTW.

[...] *Lorentz, którego osiągnięcia naukowe Einstein bardzo sobie cenił, bronił do końca życia istnienia eteru spoczywającego, chociaż pod wpływem teorii względności próbował zmodyfikować swoje pojęcie eteru. W 1918 roku zaproponował model eteru ze »stałym spoczynkiem«. Eter w tym modelu jest w spoczynku względem każdego układu odniesienia, a nie tylko względem jednego wyróżnionego. Wskutek tego wszystkie układy odniesienia są równoważne i obowiązuje w pełni zasada względności*[w przypisie: „J. Illy, Einstein Teaches Lorentz, Lorentz Teaches Einstein. Their Collaboration in general Relativity, 1913–1920, AHESc, 1989, nr 3, s. 272.” – przyp. G. R.]⁵⁰.

Oprócz publikacji poważnych pojawiały się też i całkiem niepoważne.

[...] *Nastawienie Einsteina do Lenarda* [Philipp (☆1862÷†1947) – przyp. G. R.] zmieniło się radykalnie, gdy ten ostatni wygłosił referat zatytułowany O eterze i materii

⁴⁹ A. Einstein, *Über den Äther*, [za:] op. cit., s. 60

⁵⁰ L. Kostro, *Alberta...* op. cit., s. 147.

[w przypisie: „*Ph. Lenard, Über Äther und Materie, Zweite, ausführlichere und mit Zusätzen versehene Auflage, Heidelberg, Carl Winters's Universitätsbuchhandlung, 1911.*” – przyp. G. R.] w Akademii Nauk w Heidelbergu 4 czerwca 1910 roku. Lenard bronił w nim istnienia eteru swoiście pojętego. Jego zdaniem istnienie eteru jest konieczne dla wyjaśnienia wielu zjawisk, w tym szczególnie zjawisk elektromagnetycznych i grawitacyjnych. Według niego eter nie jest substancją ciągłą, lecz czymś dyskretnym. Składa się z części (Ätherteile), które nazywa komórkami (Zellen)[...]”⁵¹.

Być może istnieje jakieś podobieństwo pomiędzy graficznymi zobrazowaniami prób utworzenia mechanicznego modelu swoich równań przez Maxwella, a komórkami eteru Lenarda.

[...] Po wyjeździe Einsteina z Niemiec kampania przeciwko jego teorii trwała nadal jako jeden z elementów rozwijającego się nazizmu i antysemityzmu. Ponieważ twórcy tzw. fizyki niemieckiej byli zarazem zagorzałymi obrońcami eteru w fizyce, więc schlebający socjalizmowi narodowemu uczeni i filozofowie tworzyli różne modele eteru. Liczba prac o eterze rosła jak grzyby po deszczu. Ważne było tylko jedno, aby proponowana wersja eteru mogła służyć wykazaniu błędności teorii względności. Przytoczmy tu skrajny przykład. W 1934 roku Christoph Schrempf publikuje swą książkę *Eter światowy* jako podstawa jednolitego obrazu świata [w przypisie: „*Ch. Schrempf, Der Weltäther als Grundlage eines einheitlichen Weltbildes, Leipzig, Otto Hillmanns Verlag, 1934.*” – przyp. G. R.] o teorii wirów eteru. Model wirów eteru przedstawiony w tej książce jest do tego stopnia »naukowy«, że stanowi poparcie socjalizmu narodowego. Zdaniem jego twórcy matka natura tworzy zawsze takie wiry eteru, których układ przypomina swastykę [w przypisie: „*Ibid., s. 72.*” – przyp. G. R.]”⁵²;

[...] W 1925 roku zaczęto wydawać Wielką Encyklopedię Radziecką i przy tej okazji oczyszczano fizykę z »naleciałości idealistycznych«. Artykuł o eterze, pióra niejakiego Gessena, politycznego zastępcy profesora Mandelsztama [Leonid I. (☆1879÷†1944) – przyp. G. R.], dyrektora instytutu fizyki w uniwersytecie moskiewskim zawierał stwierdzenia krytykujące poglądy Alberta Einsteina na światło, jako zupełnie niezgodne z materializmem dialektycznym. Światowy eter – stwierdzał Gessen – musi istnieć jako substancja materialna, a zadaniem fizyków radzieckich powinno być właśnie ustalenie jego właściwości. Landau [Lew Dawidowicz (☆1908÷†1968) – przyp. G. R.] oraz zaprzy-

⁵¹ Ibidem, s. 47.

⁵² Ibidem, s. 135.

jażniony z nim Gamow [Georgi Antonovich (☆1904+†1968), dla przyjaciół »Geo« – przyp. G. R.], dwóch innych doktorantów i jeden student fizyki postanowili zakpić z Gessena. Wystano do niego ozdobiony rysunkiem list, w którym autorzy stwierdzali, że inspirowani wspomnianym artykułem na temat eteru postanowili odrzucić idiotyzmy starego Alberta, zając się ustaleniem materialnych właściwości eteru, a następnie, pod kierownictwem Gessena szukać ciepłika, flogistonu i fluidu elektrycznego. Dowcipnisie nie przewidzieli reakcji reżimu. Tymczasem, na polecenie z Moskwy, zorganizowano w instytucie fizycznym w Petersburgu specjalną sesję w celu potępienia sabotażystów przodującej nauki radzieckiej. Jury złożone z robotników i ślusarzy uznało autorów listu za kontrrewolucjonistów. Dwóch doktorantów pozbawiono stypendium i wydalono z miasta. Landau, który w tym czasie prowadził już zajęcia ze studentami młodszych lat, został od zajęć odsunięty, by nie zatruwał młodych umysłów. Na szczęście nie znalazła poparcia propozycja, aby całą piątkę pozbawić prawa zamieszkiwania w Petersburgu, Moskwie i trzech innych największych miastach ZSRR. [...]»⁵³.

Jak widać, podejście obu odmian socjalizmu, hitlerowskiej i leninowskiej, wykazywało dużą zbieżność.

Z autorów przykładowo zacytowanych powyżej jedynie Lenarda można traktować poważnie, lecz bynajmniej nie za przytoczoną treść. To Lenard dostarczył Einsteinowi danych eksperymentalnych, na podstawie których Einstein wyjaśnił zewnętrzny efekt fotoelektryczny, za co został uhonorowany nagrodą Nobla w 1921r., Lenard – 1905.

Zdaniem biografów Einsteina przez ostatnie trzydzieści lat swojego życia równie dobrze mógłby łowić ryby. Einstein średnio, co dwa lata publikował nową teorię i po roku sam ją obalał. Dlaczego tak się działo? To przypuszczenie wymaga oczywiście jeszcze weryfikacji. Pomimo, że Einstein starał się tego nie okazywać, to wiadomo, że jego wrogowie wywierali na niego wpływ. To za sprawą ich ataków Einstein po śmierci Lorentza w 1928r. stopniowo odchodził od terminu eter, pozostawiając jednakowoż jego właściwości. Być może przeciwnicy zablokowali intelektualnie Einsteina tak, że nie mógł przyjąć eteru Lorentza ze stałym spoczynkiem, tylko do końca życia twierdził, że eterowi należy odebrać wszystkie atrybuty ruchu włącznie ze zdolnością do spoczywania w jakimś układzie.

⁵³ *Uczeni W Anegdocie, Wiedza i Życie*, [za:] <http://www.agh.edu.pl/bip/44/uczni.htm>.

Summary

The author, on the basis of the history of philosophy and the history of physics, presents the history of ether. Particular attention is paid to the beliefs of Albert Einstein on the issue.

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 297-306]

Rudolf Dupkala

Filozoficko-kulturologické reflexie misie Sv. Konštantína a Metoda na veľkej Morave

Philosophical-culturological reflection on Saints Cyril and Methodius's mission in Moravia.

*„Čo to musela byť za revolúcia ducha,
keď Konštantín a Metod prišli na Veľkú Moravu.
Písmo, ktoré priniesli, sa stalo základom kultúry u nás
i v mnohých ďalších slovanských krajinách“*

Ján Chryzostom kardinál Korec

Európska kultúra a civilizácia stojí na troch pilieroch: gréckej filozofii, resp. vzdelanosti, rímskom práve a kresťanskom náboženstve. V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na kultúru našich *slovanských* predkov, ktorej základy sa položili už v druhej polovici 9. storočia¹, počas historickej misie solúnskych bratov (a kresťanských *vierozvestcov*) sv. Konštantína a Metoda.

S prihliadnutím na tému tohto príspevku sa žiada pripomenúť, že už z etymológie slova *kultúra*² vyplývajú dve jeho základné sémantické dimenzie:

¹ Predtým bola duchovná kultúra starých (t.j. predkresťanských) Slovanov spätá predovšetkým s ich pôvodnými formami ľudovej slovesnosti, napríklad s ľudovými rozprávkami, povesťami, s predkresťanskými náboženskými predstavami, ktoré implikovali prvky animizmu, fetišizmu, totemizmu, mágie a pod. Uvedené prejavy a formy duchovnej aktivity starých Slovanov sa súborne označujú pojmom „mytológia Slovanov“ (porovnaj Dupkala, 1995, s. 6 – 56).

² Slovo „kultúra“ sa etymologicky odvodzuje od lat. slovesa „colere“ = pestovať, obrábať, ošľachťovať, starať sa, uchovávať, ctiť, vážiť si, uctievať a pod.

jedna vyjadruje a označuje *pestovanie (obrábanie, zošľachtovanie, kultivovanie)* pôdy (*zeme, prírody*), druhá zahŕňa proces *pestovania* vlastných (*bytočných*) dispozícií a vôbec duchovných schopností, resp. aktivít človeka. Na tieto významy slova *kultúra* upozorňujú vo svojej tvorbe aj vrcholní predstavitelia starovekej rímskej literatúry Marcus Tullius Cicero (106 – 43 pred Kristom) a Publius Vergilius Maro (70 – 19 pred Kristom).

Cicero napríklad tvrdí, že *cultura animi autem philosophia est*, čo znamená, že filozofia je „kultúrou duše“, či „starostlivosťou o dušu“ (porovnaj Cicero, 2009). Vergilius – vo svojich *Spevoch pastierskych a roľníckych* – zasa idealizuje vzťah človeka k pôde, k jej *obrábaniu, zošľachtovaniu*, ktoré je vnímané ako svojrázne „oplodňovanie zeme“, prinášajúce nielen „vzácne plody“, ale tiež uspokojenie fyzických i psychických potrieb človeka³.

Napriek tomu, že slovo *kultúra* sa v európskych jazykoch *lexikálne udomácnilo* až v 16. a 17. storočí⁴, pôvodný, t.j. antický význam tohto slova, bol v prostredí *veľkomoravských Slovienov*, rozvíjaný – vďaka tunajšiemu pôsobeniu sv. Konštantína a Metoda – už v druhej polovici 9. storočia. Zdá sa, že fundamentálnym (a sui generis *nezastupiteľným*) predpokladom tejto skutočnosti bolo vytvorenie prvého staroslovienskeho písma – *hlaholiky* a zdôvodnenie i obhájenie *staroslovienčiny* ako štvrtého liturgického jazyka.

Z obsahu XIV. kapitoly moravsko-panonskej legendy *Život Konštantínov* vyplýva, že *hlaholiku*⁵, t.j. prvú „abecedu“ Slovanov vytvoril sv. Konštantín. Ako tvrdí Š. Ondruš: „mohol sa opierať o grécke, tzv. malé písmo, ktoré malo 24 písmen pre také hlásky, aké používali aj Slovania, ale Slovania mali navyše 14

³ M. C. Putna, *Vergilius, učiteľ Evropy*, in: Publius Vergilius Maro, *Aeneis*. Academia, Praha 2011, s. 452-473.

⁴ Podľa „Oxford English Dictionary“ bolo slovo „kultura“ prvý krát uplatnené v anglickom jazyku až (či už?) v roku 1510. V 17. storočí sa tento termín objavuje v diele Samuela Pufendorfa s názvom „De iure naturae et gentium“ a používa sa na označenie všetkého, čo je produktom (výsledkom) cieľavedomej činnosti človeka. Koncom 19. a začiatkom 20. storočia bolo toto široké chápanie kultúry „zredukované“, či aspoň „zmodifikované“ v tvorbe novokantovcov. Pripomíname, že W. Windelband a H. Rickert „definovali“ kultúru na pozadí svojej koncepcie hodnôt, pričom kultúru spájali iba s „pravými“, resp. „skutočnými“ hodnotami („eigentliche Werte), ktoré vo vede predstavuje „pravda“, v umení „krása“ a v náboženstve „sacrum“; R. Rickert, *Kultúrna veda a prírodná veda*, in: *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Pravda, Bratislava 1967, s. 547 – 557).

⁵ Samotné označenie prvého písma Slovanov – „hlaholika“, je pravdepodobne odvodené od slova „glagolati“, čo znamenalo „hovoriť“.

hlások, ktoré v gréčtine neboli. Konštantín musel preto vytvoriť úplne nové písmená“⁶.

Hlaholikou bola napísaná väčšina staroslovienskych literárnych pamiatok (*Život Konštantínov*, *Život Metodov*, misál, výbery z evanjelií, žaltár, kázne a napokon aj *chválospev* na slovanské písmo a slovanské preklady Biblie – *Proglas*⁷.

V súčasnosti už niet medzi bádateľmi pochybností o tom, že *Proglas* napísal sv. Konštantín počas svojej veľkomoravskej misie v rokoch 863 až 867. V. Turčány, ktorý *Proglas* prebásnil do súčasnej slovenčiny, napísal, že: „*Proglas* je naozaj najkrajšou, páru nemajúcou oslavou PÍSMEN a SLOVA, čiže Druhej Božskej osoby, KRISTA, v nich! Verše *Proglasu* napodobňujú tzv. *trimeter jambický*, v akom sa skladali antické grécke drámy, napríklad Sofoklov *Vládca Oidipus*... kompozícia, čiže umelecká stavba *Proglasu*, je súmerateľná s najdokonalejšími básnickými skladbami sveta“⁸.

Vyššie uvedenú *oslavu Boha* možno doložiť týmito veršami z *Proglasu*:

„Všetci, čo chcete svoje duše krásnymi
uzrieť, a všetci po radosti túžiaci,
túžiaci temno hriechu navždy zapuďiť,
i sveta tohto hnily sa pozbaviť,
i rajský život pre seba zas objaviť,
počujte všetci, celý národ sloviensky,
počujte Slovo, od Boha vám zoslané,
Slovo, čo hladné ľudské duše nakrmi,
Slovo, čo um aj srdce vaše posilní...“⁹.

Na ilustráciu **oslavy písmen**, teda *hlaholiky*, ktorou boli zapísané aj prvé preklady častí jednotlivých evanjelií¹⁰, možno uviesť tieto verše z *Proglasu*:

⁶ Š. Ondruš, *Vznik slovanského písma v deviatom storočí*, in: *Proglas*. Perfekt, Bratislava 2004, s. 51.

⁷ Všetky tieto „literárne diela“ boli postupne prepísané do „cyriliky“, ktorá vznikla v Bulharsku o 30 až 40 rokov neskoršie ako hlaholika zásluhou cára Simeona a jeho veľkňazov Konštantína Preslavského a Jána Exarcha. V 10. storočí prešla cyrilikou písaná staroslovienska literatúra z Bulharska k východným Slovanom, do Kyjevskej Rusi. Upravenú cyriliku – v podobe „cirkevnej slovančiny“ – používajú pravoslávni a gréckokatolícki Slovania aj v súčasnosti (porovnaj Štec, 2006, s. 15 – 78).

⁸ V. Turčány, *O Proglase*, Perfekt, Bratislava 2004, s. 49.

⁹ *Konštantín Filozof* – sv. Cyril.: *Proglas*. Perfekt, Bratislava 2004, s. 15-17.

¹⁰ V. Turčány uvádza, že na prekladoch evanjelií do jazyka veľkomoravských Slovienov sa podieľali i Metod so svojimi žiakmi Gorazdom, Angelárom, Sávom, Klimentom a Naumom, teda tzv. „sedmopočetníci“, ako sa títo piati žiaci Konštantína a Metoda – spolu so svojimi učiteľmi – nazývali (porovnaj Turčány, 2004, s. 50).

„Tak ako radosť nezasvitne bez svetla,
by oko celý Boží svet v ňom uzrelo,
tak ani duša, žiadna duša bez písmen,
vedomia nemá o tom Božom zákone,
zákone knižnom, o zákone duchovnom,
zákone, cezeň Boží raj sa zjavuje...“¹¹.

Významnou súčasťou kultúrneho odkazu misie sv. Konštantína a Metoda na Veľkej Morave bolo aj zdôvodnenie **staroslovienčiny** ako štvrtého liturgického jazyka. Známa je v tejto súvislosti najmä Konštantínova obrana *staroslovienčiny* proti tzv. „troj-jazyčníkom“¹², ktorou sa prezentoval na zhromaždení biskupov a kňazov v Benátkach (r. 868).

Konštantín tu – okrem iného – argumentuje tým, že Boh „posiela“ dážď i slnko na všetkých ľuďoch rovnako a že všetci ľudia na zemi „dýchajú“ aj ten istý vzduch, atď. Zdôrazňujúc uvedené skutočnosti Konštantín – na adresu *nepriateľov* slovanskej liturgie – poznamenal: „A vy sa nehanbite uznávať len tri jazyky, akoby všetky ostatné národy boli slepé a hluché? Povedzte mi, robíte Boha bezmocným, že rovnaké práva nemôže dať všetkým národom, alebo ho robíte závistlivým, že tak urobiť nechce? My však poznáme mnoho národov, ktoré majú svoje knihy“¹³.

Zdá sa, že Konštantínova apológia slovanskej liturgie zapôsobila aj na rímskych pápežov Mikuláša I. a Hadriána II., lebo prvý menovaný pozval oboch bratov do Ríma a druhý – podľa legendy – prišiel s rímskym ľudom a kňazmi až pred brány mesta, aby ich privítal „so sviecami v rukách“. Napokon: „pápež Hadrián II. prijal aj **slovanské knihy**, posvätil ich a položil na oltár v chráme svätej Márie (dnes Santa Maria Maggiore). Spolu s bratmi tu spievali liturgiu v slovanskom jazyku. Pápež navyše nariadil, aby sa aj v ďalších štyroch rímskych kostoloch, nevynímajúc chrám sv. Petra, konali bohoslužby v slovanskom jazyku... Potom pápež nechal niektorých Konštantínových a Metodových žiakov

¹¹ *Konštantín Filozof* – sv. Cyril.: Proglas. Perfekt, Bratislava 2004, s. 19-21.

¹² Podľa tzv. „troj-jazyčníkov“ sa bohoslužby mohli konať len v troch jazykoch – v latinčine, v hebrejčine a v gréčtine, lebo iba do týchto jazykov boli v danej dobe preložené jednotlivé knihy Biblie.

¹³ *Život Konštantína – Cyrila*, in: Veľkomoravské legendy a povesti. (Editor a prekladateľ P. Ratkoš). Tatran, Bratislava 1990, s. 57.

vysvätiť za kňazov, pričom za kňaza bol vysvätený aj sám Metod, ktorý bol dovtedy len diakon“¹⁴.

S veľkomoravskou misiou sv. Konštantína a Metoda sa oprávnenne spájajú aj počiatky filozofického myslenia Slovanov. Dokladajú to viaceré literárne pamiatky staroslovienskej proveniencie, predovšetkým však známa veľkomoravská legenda *Život Konštantína - Cyrila*, ktorá - okrem iného - implikuje aj pravdepodobne prvú „definíciu“ filozofie zapísanú a prezentovanú v jazyku Slovanov.

Avizovaná „definícia“ filozofie je obsiahnutá v štvrtej časti vyššie uvedenej veľkomoravskej legendy, konkrétne v dialógu carihradského logotheta Theoktista s Konštantínom, v ktorom na Theoktistovu otázku: „čo je to filozofia?“, Konštantín - podľa svedectva staroslovienskej literárnej pamiatky - odpovedal: „Božamy i človečami veščemy razumy, jeliko možeti človjek priblížiti sje Bozje, jako djatelju učiteli človjeka po obrazu i po podobiju byti sotvoršemu jego“¹⁵.

Nazdávame sa, že uvedená „definícia“ filozofie, z ktorej vyplýva, že filozofia je *poznávanie božských a ľudských vecí, nakoľko sa človek môže priblížiť k Bohu, lebo učí človeka, ako sa skutkami stať obrazom a podobou svojho Stvoriteľa*,¹⁶ zohľadňuje v podstate všetky skutočnosti relevantné jednak z hľadiska formovania sa Konštantínovho filozofického myslenia (napríklad z hľadiska precíznejšieho reflektovania jeho eventuálnych ideových inšpirácií.) ako aj z hľadiska vymedzenia miesta tohto filozofického myslenia v jeho celkovej kresťansko-teologickej tradícii.

Pripomínáme, že Konštantín - pred príchodom na Veľkú Moravu - pôsobil na carihradskej dvornej škole ako *učiteľ filozofie*. Podľa vyššie citovanej veľkomoravskej legendy "učil filozofiu tuzemcov i cudzincov so všetkými právami a zaopatrením"¹⁷. M. Lacko komentuje túto pasáž legendy tak, že Konštantín učil filozofiu kresťanskú (t.j. *vnútornú*) i filozofiu pohanskú (t.j. *vonkajšiu*). V tejto súvislosti poznamenáva, že autor staroslovienského *Života Konštantínovho* "dobře neporozumel tomu, čo znamená *vonkajšia* a *vnútorná*

¹⁴ M. Kučera, *Zo života Konštantína - sv. Cyrila a sv. Metoda*, In: Proglas. Perfekt, Bratislava 2004, s. 57.

¹⁵ *Staroslovienske pamiatky*, 1990, s. 4.

¹⁶ Bližšie sa k tejto problematike vyjadrujeme v štúdiu s názvom „Prvá definícia filozofie v jazyku Slovanov“, ktorá bola publikovaná v zborníku SLAVISTIKA V PREMENÁCH ČASU, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Prešov 2009, s. 79 - 86.

¹⁷ *Život Konštantína - Cyrila*, in: Veľkomoravské legendy a povesti, s. 19.

filozofia, alebo nechcel to všetko vykladať nedávno pokrsteným Slovanom, a preto povedal, že Konštantín prednášal filozofiu tuzemcom i cudzincom"¹⁸. Na skutočnosť, že Konštantín poznal veľmi dobre nielen filozofiu kresťanskú (*vnútornú*), ale tiež filozofiu pohanskú (*vonkajšiu*) upozorňuje aj ochridský arcibiskup Theofylakt (11. storočie), keď v spise *Život sv. Klimenta Ochridského* píše: "Cyril, vzdelaný vo filozofii pohanskej, ešte viac však kresťanskej, bol znalcom prirodzenosti jestvujúcich bytostí, dôkladnejšie však jedinej bytosti, skrze ktorú všetko z neviditeľného povstalo"¹⁹..

Nazdávame sa, že aj pre túto znalosť filozofie - a nielen pre príkladné osvojenie si klasickej vzdelanosti, resp. zrieknutie sa všetkých svetských radostí atď.- získal Konštantín - už počas pôsobenia na carihradskej dvornej škole - aj svoje prírmenie Filozof.

Všetky uvedené skutočnosti - osobitne však Konštantínova znalosť kresťanskej i pohanskej filozofie - sa podľa nášho názoru odrážajú a premietajú aj v nami sledovanej definícii filozofie, ktorú Konštantín sformuloval pravdepodobne už ako študent carihradskej akadémie.

Viaceri bádatelia, reflektujúci Konštantínovu definíciu filozofie, poukazujú na jej priamu či sprostredkovanú súvislosť buď (to) s analogickými stanoviskami prezentovanými už na pôde antickej filozofie (osobitne u Platóna a stoikov), alebo s frekventujúcimi vymedzeniami, či dokonca "učebnicovými definíciami" filozofie, ktoré vraj patrili už v období pred Konštantínom k základnému dedičstvu byzantsko-kresťanskej myšlienkovvej tradície.

Bádatelia, ktorí poukazujú na súvislosť Konštantínovej definície s učením Platóna a stoikov "rozpoznávajú" v definícii dve sémantické roviny, resp. časti. Jedna je obsiahnutá v konštatácii, že filozofia je "poznaním vecí božských a ľudských", druhá sa spája s formuláciou o možnosti "priblíženia sa človeka k Bohu". Prvá časť vraj "dokladá" súvislosť Konštantínovej definície so stoickým učením. Druhá časť údajne naznačuje ideovú "väzbu" Konštantína na Platóna.

Bádatelia, ktorí zdôrazňujú súvislosť Konštantínovej definície s tradíciou byzantsko-kresťanského filozofického myslenia poukazujú na sémantickú príbuznosť tejto definície s jestvujúcimi vymedzeniami filozofie, ktoré boli už

¹⁸ M. Lacko, *Sv. Cyril a Metod*. (Tretie vydanie), Rím 1971, s. 28.

¹⁹ *Zo života Klimenta Ochridského*, In: Veľkomoravské legendy a povesti. (Ed. P. Ratkoš). Tatran, Bratislava 1990, s. 106.

pred Konštantínom prezentované (a teda známe) aj na pôde "carihradskej akadémie".

V prvom prípade môžu bádatelia argumentovať jednak stoickým zdôrazňovaním, že filozofia je primárne vedením²⁰ a jednak Platonovým presvedčením, že základným zmyslom filozofickej aktivity človeka je starosť o nesmrteľnú dušu, lebo práve ňou sa možno priblížiť až k bohom²¹, atď. V druhom prípade sa poukazuje na to, že Konštantín bol rovnako ako jeho carihradskí učitelia dedičom tradície byzantsko-kresťanského myslenia a tomu zostal verný aj pri koncipovaní "vlastnej" definície filozofie.

Obidva tieto prístupy, ak sú uplatnené jednostranne, považujeme za neadekvátne. Podobné stanovisko zastáva zrejme aj vynikajúci slovenský byzantológ A. Avenárius, keď tvrdí, že "rozbitie (Konštantínovej) definície filozofie na dve časti (*stoickú a platónsku* - pozn. R.D.) do značnej miery spôsobilo precenenie antických vplyvov v diele Konštantínovom"²². Za rovnako neadekvátne považujeme aj jednostranné a jednorozmerné absolutizovanie výlučne byzantsko-kresťanského charakteru Konštantínovej definície, ktoré naopak akékoľvek ideove väzby, resp. porovnania tejto definície s jednotlivými učeniami antickej filozofie už vopred odmieta, alebo vylučuje.

Nazdávame sa, že uvedené ideovo-historické inšpirácie Konštantínovej definície filozofie (a to ako antickej, tak aj byzantsko-kresťanskej proveniencie) je potrebné chápať v určitej geneticko-sémantickej jednote. Na "stavbe" i charaktere Konštantínovej definície sa nepochybne a primárne prejavuje vplyv stredovekej byzantsko-kresťanskej myšlienkovvej tradície. Táto tradícia sa však rozhodne nevytvárala a nerozvíjala sama osebe, t.j. v izolácii od najvýznamnejších iniciatív, koncepcií, resp. smerov gréckej a osobitne helénskej filozofie. Naopak. Za rozhodujúci ideovo-inšpiratívny "medzičlánok" možno pritom považovať stoicizmus a najmä novoplatonizmus, v ktorom - ako je známe - intenzívne rezonovali aj všetky dominantné stránky Platónovej filozofie. Zdá sa, že takéto "prieniky" novoplatonizmu do byzantskej duchovnosti umožnila už východná patristika 4. storočia. Pravdepodobne takto "prenikol" do myšlienkového sveta Byzancie aj vrcholný predstaviteľ novoplatonizmu - Plotinos (204-270 n.l.), ktorý

²⁰ *Stoici*. In: Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina. Pravda, Bratislava 1973, s. 537-563.

²¹ Platón, *Faidon*. In: Platon. Dialógy I., Tatran, Bratislava 1990, s. 721-795.

²² A. Avenarius, *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.- XII. Storočí*, Veda, Bratislava 1992, s. 71.

napríklad plne v duchu Platóna vymedzil filozofiu ako "umenie a metódu výstupu do duchovného sveta". Pritom v rovnakej zhode s Platónom konštatoval, že človek sa len prostredníctvom filozofie môže odlúčiť od zmyslového sveta a nastúpiť na cestu "smerom hore", t.j. k tomu, čo je "Jedno", teda "božské", atď. Navyše filozofia "skúma - podľa Plotína - aj morálku a cnosti, pýta sa, či v tomto okamihu treba so skutkami čakať, či inokedy zasa treba konať", pričom však zdôrazňuje, že "nemožno byť múdрым" a teda "pozdvihnúť sa hore" (t.j. k Bohu) bez cností, atď.²³

Takto sa aj Konštantín mohol už počas štúdií na carihradskej dvornej škole oboznámiť s chápaním filozofie u Platóna, stoikov i Plotína práve prostredníctvom hlbšieho osvojenia si samotnej byzantskej, t.j. východno-patristickej tradície, ktorá - ako sme už na to poukázali - implikovala aj viaceré myšlienkové iniciatívy helénskej filozofie. Napokon, argumenty v prospech tvrdenia, že autentickým zdrojom Konštantínovej definície filozofie bolo jeho priame, teda nie sprostredkované, štúdium stoicizmu a Platóna nám jestvujúce pramene zatiaľ neposkytli. Jestvujúce pramene však celkom evidentne svedčia o tom, že podobné definície filozofie (s akou sa prezentoval Konštantín) frekventovali v učebných príručkách, používaných na "carihradskej dvornej škole" už v dobe Fóciovej. František Dvorník v tejto súvislosti uvádza byzantskú učebnicu dialektiky - vychádzajúcu z Porfyriovho spisu *Eisagoge* - a početné komentáre k nej, osobitne komentár Davida, podľa ktorého: "filozofia je znalosť vecí božských a ľudských, ako sa stať podobným Bohu podľa schopností človeka"²⁴. Z uvedeného však ani podľa Dvorníka, ani podľa nášho názoru nevyplýva, že Konštantínova definícia filozofie je len plagiátom tejto citácie, resp. že Konštantín sa ani len nepokúsil o vlastné stanovisko.

Nazdávame sa, že pravdou je skôr opak. Konštantín bol vďaka svojej všeobecne rešpektovanej učenosti nepochybne intelektuálom (a myšlienkovým tvorivým autorom) par excellence. Nebol to niekto, kto len berie a nepridáva, podlieha a neprekonáva. Plne sa to - podľa nášho názoru - môže aplikovať aj na jeho vzťah k ideovému dedičstvu gréckej a helénskej filozofie, ktorej koncepcie (vrátane chápania samotnej filozofie) Konštantín nielen mechanicky parafrázuje,

²³ Plotinos, *Enneady. O dialektike* (I.3), In: Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotína. Pravda, Bratislava 1973, s. 654-673; Plótinus, *Věčnost, čas, duch*. (Preložil a vydal P. Rezek). Praha 1995, s. 17, 39.

²⁴ F. Dvorník, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970, s. 79-80.

ale tiež tvorivo modifikuje a extrapoluje do úplne nových interpretačno-sémantických rovín súvisiacich predovšetkým s problematikou filozofického zdôvodňovania byzantsko-kresťanskej teológie.

Z tohto hľadiska je potrebné pristupovať aj k hodnoteniu jeho definície filozofie, ktorá je po stránke formálno-štylistickej naozaj takmer identická s vymedzeniami filozofie jednak u Platóna, stoikov, či Plotína, a jednak v dobových učebniciach, resp. učebných príručkách, ktoré sa používali na carihradskej dvornej škole už v časoch Konštantínových štúdií. Rozdiel tu - podľa nášho názoru - nespočíva vo forme, či konkrétnej formulácii nami sledovanej definície, ale v chápaní jej obsahu a ten už nie je (a nemôže byť) ani výlučne platónsky, či novoplatónsky, ani stoický, či celkovo helénsky. Ten je v prípade Konštantínovej definície už zjavne kresťanský, a tak hoci je filozofia vymedzená aj u Konštantína, aj u stoikov, resp. Platóna ako "poznávanie vecí božských..." (to) poznanie, ktoré je obsiahnuté v definícii Konštantína je nepochybne iným, než je poznanie (*gnomé*) postulované napríklad u Platóna a ešte viac sa to vzťahuje na tú pasáž definície, v ktorej sa hovorí o možnosti "priblíženia sa človeka k Bohu". Pripomíname, že zatiaľ, čo bohom podľa Platóna, resp. Plotína je "idea Dobra", alebo neosobný "Demiurgos", či neosobné (abstraktné) "Jedno", tak Bohom podľa Konštantína je len a len "Trojjediný" (osobný) Boh kresťanského náboženstva, ktorý sa v Kristovi stal človekom, vzal na seba ľudské telo a tým ho nielen filozoficky "rehabilitoval", ale svojim spôsobom aj „deifikoval“. Takýto vzťah k ľudskému telu nenachádzame ani u Platóna, ani u Plotína, a tak u nich nemožno nájsť ani také "poznávanie vecí božských a ľudských", aké implikuje vyššie citovaná pasáž z „definície“ filozofie podľa sv. Konštantína.

S ohľadom na vyššie uvedené skutočnosti neprekvapuje, že veľkomoravská misia sv. Konštantína a Metoda je komentovaná aj takýmito *vdakuvzdávajúcimi* slovami: „Čo to musela byť za revolúcia ducha, keď Konštantín a Metod prišli na Veľkú Moravu, do Nitry a na Devín s knihami preloženými do našej reči, a keď zhromaždili výkvet našich mladých ľudí na svoju vysokú školu a tam ich v zrozumiteľnom jazyku vzdelávali vo filozofii, v matematike, v hudbe, v poznávaní Písma, jeho hĺbok a tajomstiev, a keď potom spolu s nimi slávlili

omšu po sloviensky! Písmo, ktoré priniesli, sa stalo základom kultúry u nás i v mnohých ďalších slovanských krajinách“²⁵.

Áno, práve v tomto spočíva, aj podľa nášho názoru, podstata ideovo-kultúrneho odkazu misie sv. Konštantína a Metoda na Veľkej Morave. Zatiaľ čo sa predkresťanská *duchovnosť* Slovanov kreovala na úrovni ich *mýtického vedomia*, s prehlbujúcim sa procesom christianizácie modifikoval sa aj pôvodný obsah *duchovnosti* veľkomoravských Slovanov. Približne od druhej polovice 9. storočia a predovšetkým zásluhou historickej misie sv. Konštantína a Metoda na Veľkej Morave, nadobúdala aj *duchovnosť* veľkomoravských Slovanov – stále vo väčšej miere – kresťanské črty, podoby a charakter²⁶. Niet pochybností o tom, že spolu s tým nadobúdala *duchovnosť* veľkomoravských Slovanov aj stále výraznejší kresťansko – teologický a filozofický rozmer.

Kresťanská podoba slovanskej duchovnosti pritom od počiatku zahŕňala prejavy *východnej*, t. j. byzantskej i *západnej*, t. j. latinskej proveniencie. Táto skutočnosť poznamenala charakter duchovných aktivít Slovanov aj v nasledujúcich obdobiach, kedy sa pôvodne „jednotné“ *slovanské spoločenstvo* začalo jazykovo a národne diferencovať. Napriek všetkým diferenciačným procesom, však *duchovnosť Slovanov* nikdy neprestala mať pôvodne *spoločné* ideovo-kultúrne počiatky (korene), ktoré boli, sú a zostanú späť aj s historickou misiou sv. Konštantína a Metoda na Veľkej Morave.

Summary

In the present monograph an attempt will be made in order to analyse and interpret the definition as well as to compare it with analogical definitions that came to be known yet on ancient grounds and in the range of Byzantine-Christian philosophical thought.

²⁵ Ján Chryzostom kardínal Korec: Úvod. In: Konštantín Filozof, Proglas. (Zo staroslovienskej preložil E. Paulíny a prebásnil V. Turčány), Bratislava 1996, s. 7.

²⁶ Osvojenie si kresťanstva ako nového duchovného a kultúrneho fenoménu v prostredí Slovanov, však rozhodne nepredstavovalo jednorázový akt. O sile tradícií „slovanského pohanstva“ svedčí napríklad aj jedna z veľkomoravských literárnych pamiatok známa ako „Zákon sudnyj ludem“, ktorý hneď v úvodnej pasáži zdôrazňuje potrebu zrieknutia sa všetkých prejavov pohanstva týmto nariadením: „Každá dedina, v ktorej pohanské obety bývajú, alebo prísahy pohanské konajú, nech sa predá so všetkým imaním svojim“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 268). Žiada sa tiež pripomenúť, že v Čechách vypuklo „pohanské povstanie“ už proti prvému kresťanskému kniežaťu Bořivojovi a dekréty proti pohanským zvykom sa tu vydávali ešte v 11. storočí. Rovnako v Kyjeve sa pohanstvo – podľa M. N. Karamzina – „držalo pri živote, aj napriek oficiálnemu zákazu, až do 12. storočia“ (Karamzin, 1988, s. 133).

Recenzje

Maria Januszewska-Warych

Wartości w muzyce. Studium monograficzne, t.1, J. Uchyła-Zroski, (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, 200 s.; Wartości w muzyce. Wartości kształcące i kształtowane u studentów w toku edukacji szkoły wyższej, t.2, J.Uchyła-Zroski (red.) , Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, 226 s.

Wartości muzyki w konfrontacji z „żądłem postmodernizmu”

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego podjęło realizację ciekawego zadania - kompleksowego przedstawienia zagadnień wartości w muzyce w sześciu kolejnych tomach pod wspólnym tytułem: *Wartości w muzyce*. Sam tytuł może mylić, gdyż sugeruje nie tyle zbiór rozmaitych artykułów co publikację podręcznikowej monografii, tymczasem nawet tom pierwszy z podtytułem *Studium monograficzne* od tego co przyjmuje się za monografię znacznie odbiega. To wstępne krytyczne ustalenie nie oznacza, iż wydane dotychczas tomy na ostrą krytykę zasługują. Przeciwnie, stanowią efekt ambitnego zamysłu, który przedstawimy tu za Jadwigą Uchyła-Zroski - autorką wstępu do pierwszego tomu: *Wartości w muzyce to tytuł sześciu tomów, zróżnicowanych tematycznie, z których każdy będzie mieć własny podtytuł i podporządkowana sobie treść. Pierwszy tom prezentuje studium monograficzne, drugi – będzie nawiązywać do wartości kształcących i kształtowanych u studentów w toku edukacji szkoły wyższej, trzeci – będzie zawierał zarys współczesnych kierunków badań nad wartościami w muzyce, czwarty – przedstawi znaczenie wartości w edukacji muzycznej dzieci i młodzieży, piąty – przybliży rolę wartości muzyki w życiu codziennym dzieci i młodzieży, szósty – obejmie wybrane zagadnienia przekazu i odbioru muzyki współczesnej, zawartych w niej wartości. Wspomniane publikacje będą wynikiem współpracy naukowej uczelni polskich i zagranicznych o profilu muzycznym oraz pedagogiczno – artystycznym. Zakres tego rozłożonego na kilka lat studium istotnie wymaga przyciągnięcia do współpracy wielu naukowców, teoretyków i praktyków, tych*

którzy zajmują się teorią muzyki i tych, którzy koncentrują się na jej zastosowaniu artystycznym edukacyjnym.

Już pierwsze dwa tomy, pierwszy, który wydano w r. 2008 i drugi, który ukazał się z datą 2009 r. zawierają łącznie 42 publikacje przygotowane przez 36 autorów. Sama redakcja takich zbiorów nastęrcza niemałych kłopotów zważywszy na rozstrzelanie problematyki i naturalny brak koherencji między tekstami, które nie tylko się wzajemnie dopełniają, lecz niejednokrotnie w wyrażonych poglądach istotnie się różnią. O tej zawartości pewne uwagi zostaną sformułowane nieco dalej tu natomiast pragnę podjąć kwestię kluczową dla tej inicjatywy. Konkretnie, skoro całość zatytułowano *Wartości w muzyce*, to w sposób naturalny rodzi się pytanie o to, jakie wartości preferują autorzy zbioru. Wartości w muzyce, zwłaszcza te, które mają odniesienia do edukacji, nie są samoistne, lecz pozostają wplecione w pewne systemy wartości. Te zaś są ogromnie złożone. Stanowią element systemów filozoficznych i wpisane są w przekonania i postawy światopoglądowe. W głębokiej przeszłości filozofowie ustalali różne preferencje dla wartości, do których winni dążyć ludzie. Dobro, wiedzę, naukę, prawo sprawiedliwość, słowem w filozoficznej myśli starożytności można odczytać nader zróżnicowane orientacje aksjologiczne. Wśród nich także takie, które dawały prymat przyjemnościom przed innymi wartościami, jak w myśli Epikura, albo nawet wartościom hedonistycznym, jak w poglądach Arystypa z Cyreny, do którego odwołują się współcześnie skrajni hedoniści.

Współczesność charakteryzuje się zderzeniem rozmaitych nie tylko systemów wartości, lecz i spontanicznych wyborów, zredukowanych do urągającego ludzkiej osobowości zestawu dążeń. Czy w muzyce nie zachodzą podobne procesy? Czy np. muzyka grup satanistycznych do takich zjawisk nie należy? Zatem jak przedstawia się wybór wartości, dokonany przez twórców tej wielotomowej publikacji? Za jakimi wartościami się opowiada i przeciw jakim kieruje swoje myśli?

Stosunkowo najtrudniej odczytać z tych kilkudziesięciu artykułów odniesienia krytyczne. Prościej przedstawia się opcja za określonym systemem wartości. Z artykułu Jadwigi Uchyła – *Zroski Rozumienie muzyki procesem wiodącym ku wartościom* zdaje się wynikać, iż Autorka ceni tę hierarchię wartości, która zawarta została w aksjologii Maxa Schelera, filozofa, do którego nawiązał w swoich publikacjach Jan Paweł II pisząc o możliwości zastosowania projektu Schelera do myśli katolickiej i pracy duszpasterskiej (odpowiednie publikacje Karola Wojtyły

znajdują się w wydawanych przez KUL w latach 1970 i następnych *Rocznikach Filozoficznych*).

M. Scheler najwyżej lokował wartości religijne, sakralne, niżej wiedzę, dalej prawne, estetyczne, duchowe, witalne i na samym końcu hedonistyczne. Te wartości, do których odnosi się muzyka, znajdują się więc w połowie schelerowskiej drabiny. Ale czy ta drabina w społecznych dążeniach do wartości znajduje wyraziste odbicie? Czy znajduje takie odbicie w deklarowanych wartościach, np. w toku przeprowadzanych sondaży i czy znajduje w rzeczywistych dążeniach ludzi? Zaryzykuję pogląd, iż w miarę jak narasta dobrostan poważnej części obywateli Polski, to zmieniają się orientacje ku wartościom, raczej na niekorzyść ze stanowiska ogólnospołecznych oczekiwań.

Świadomość roli muzyki na froncie walki o prymat w społeczeństwie tych wartości, które umieszczone są na górnych szczeblach ich hierarchii to istotny warunek spełniania przez tę sztukę ważnej społecznej roli. Nie mniej istotny niż sama praktyka muzycznej edukacji. Sądzę, że recenzowane tomy służą upowszechnianiu takiej właśnie świadomości.

Pierwszy tom składa się z trzech części, z których pierwsza, zatytułowana *Muzyka i jej wartości w rozważaniach teoretyczno – badawczych* objęła siedem artykułów o relacji między wartością muzyki a muzyczną kompetencją, o rozumieniu muzyki jako procesu, który wiedzie ku wartościom, o estetyce sytuacji edukacyjnych, o aksjologicznych dylematach powszechnej edukacji muzycznej, o muzyczności poezji, o poznawczych wartościach śląskich pieśni ludowych, wreszcie o nowych mediach i odpowiedzialności w kontekście edukacji estetycznej młodzieży. Zwraca tu zwłaszcza uwagę artykuł R. Ciesielskiego, który - niezależnie od skłonności do formułowania wizji autonomii muzyki w duchu koncepcji Karlheinz Stockhausena - przedstawił rozbudowaną mapę zagrożeń edukacji muzycznej, w tym przede wszystkim to, iż w wyniku aktualnego stanu kultury muzycznej edukacja muzyczna utraciła swą stabilność. Praktyka muzyczna poddaje się presji rynku, komercji, co niszczy aksjologiczną nośność najbardziej powszechnych środków upowszechnienia muzycznej quasikultury.

Część drugą poświęcono *Introcepcji wartości w muzyce: kompozytor – dyrygent – zespół muzyczny*. Obok tekstów o technice dyrygenckiej, profesjogramie dyrygenta zespołów muzycznych oraz problemach pracy nad partyturą chóralną, znalazły się tu materiały biograficzne i historyczne, w tym o profesorze Adamie Sołtysie,

o utworach fletowych Johanna Wilhelma Gabrielskiego i Mszy akademickiej Stanisława Kwiatkowskiego.

Ostatnia część tomu objęła artykuły z zakresu *Aksjologii sytuacji edukacyjnych: student – nauczyciel – uczeń*. Zawarte w tej części artykuły są niemal w całości prezentacją eksperymentów, osobiście prowadzonych przez autorów, a zorientowanie eksperymentu oddają treści artykułów poświęconych koncertowej aktywności nauczycieli akademickich i ich postawom wobec młodzieży niepełnosprawnej, dalej odbiorowi muzyki przez dziecko przedszkolne, terapii muzycznej, rozwijaniu przez muzykę twórczej wyobraźni młodzieży licealnej, muzyce wczesnego dzieciństwa, relacji między formą plastyczną a muzyczną w kształceniu plastycznym. Konkluzje, wyprowadzone z obrazu stanu muzycznej edukacji powiązania jej z wartościami nie są optymistyczne. Wynika z nich, że najsłabszym ogniwem w realizacji muzycznej edukacji ku wartościom pozostaje nauczyciel, jak pisze Lidia Wollman *w większości przedszkoli i szkół dzieci nie rozwijają na miarę swoich możliwości własnych uzdolnień muzycznych. Wielu nauczycielkom brakuje odpowiedniego przygotowania muzycznego, zwłaszcza umiejętności praktycznych i wiedzy muzycznej. [...] Marek Biliński wykazał w swoich badaniach, że 40 – 60 % badanych nauczycieli nie zna notacji muzycznej, nie potrafi dokonać analizy piosenki dziecięcej pod względem muzycznym (tonacja, charakter, metrum, artykulacja itp.), wiele też nie potrafi prawidłowo rozpoznać utworów słynnych kompozytorów. Ich wiedza z zakresu historii muzyki i kultury muzycznej jest fragmentaryczna i znikoma*. Sądząc po treściach tej części tomu stanowi on nie tylko odzwierciedlenie stanu muzycznej edukacji, lecz również – pośrednio – wskazówkę dla resortu, jest swoistym raportem z badań prowadzonych przez pracowników nauki nad stanem muzycznej edukacji.

Tom 2. cyklu *Wartości w muzyce* opatrzone podtytułem rozległym oraz konkretnym: *Wartości kształcące i kształtowane u studentów w toku edukacji szkoły wyższej*. Takie ujęcie zawartości tomu jest poniekąd kontynuacją myśli wyrażonych przez L. Wollman, odpowiedzią na zaniepokojenie o poziom kompetencji nauczycieli. Wydaje się, iż ideą przewodnią tomu jest wskazanie szans przełamania tego słabego ogniwa w edukacji ku wartościom, które wynika z poziomu czynnych nauczycieli.

Także ten tom podzielono na trzy części, z których pierwsza traktuje o *Wartości w refleksji naukowej i rozważaniach teoretycznych*, część druga o *Introcepcji wartości*

w działaniach praktycznych studenta i nauczyciela, a ostatnia o *Wartościach edukacyjnych przedmiotów pedagogiczno – metodycznych* opartych o wyniki badań własnych.

Podobnie jak w tomie pierwszym i tutaj zasługuje na uwagę krytyczny wobec edukacyjnej rzeczywistości artykuł R. Ciesielskiego, który poddał ostrej krytyce tryb zajęć muzycznych w polskim systemie oświatowym kwitując go krótko: *System ten nie jest zadowalający ani pod względem swej formy, ani zawartości. i dalej, konkretyzując zarzut: Wobec wąskiego wymiaru czasowego, powierzchowności wycinowości przebiegu – a zarazem niewielkiej wiarygodności muzyki – oraz wobec powszechności popkulturowych doświadczeń uczniów edukacja muzyczna ma charakter epizodu i w konsekwencji, często z konieczności, sprowadzona jest do formuły „edukacji piosenkowej” – przykrawania treści edukacyjnych do standardów muzycznej popkultury.* Szkoda, że ten aspekt popkulturowy nie został zaznaczony w innym, nazbyt oddalonym od powszechnych realiów artykule B. Miki o *Spotecznych determinantach odbioru muzyki*. Śląski regionalizm, otwarcie ku jego wartościom zaznaczyło się w kilku tekstach o folklorze muzycznymi, jego roli w regionalnej edukacji, nie tylko szkolnej, lecz i tej, która łączy się z działalnością zespołów folklorystycznych. Stanowią one poprzez swoją działalność pewną barierę przed presją tych przeobrażeń w kulturze, które pociągnęła za sobą presja postmodernizmu.

Do tej presji nawiązuje trzecia część tomu, a w niej zwraca uwagę bezkompromisowym odniesieniem się do zagrożeń artykuł Kazimierza Denka, zatytułowany *Edukacja oparta o wartości*. Zdaniem Autora mamy do czynienia z „ukaszaniem postmodernizmu” (to jeden ze śródtytułów tego artykułu). K. Denek ostrzega przed tym prądem. Pisze: *...jesteśmy świadkami relatywizacji a nawet „kryzysu” wartości. Zarzewie tego tkwi w postmodernizmie. Ma on charakter anty oświeceniowy. Stanowi gwałtowny atak na literaturę, sztukę, edukację i naukę. Jego istotę wyraża połączenie anty poznawczych elementów modernizmu z pochwałą konsumeryzmu. Zakłada, że nie ma żadnych kryteriów i standardów, na których można oprzeć nasze sądy. To czy coś jest dobre czy złe, prawdziwe, czy fałszywe, nie liczyło się. [...]Nie możemy już uciec od zagadnień aksjologicznych, kulturowych, edukacyjnych, które postmodernizm próbował spychać na margines. Niezależnie od tego czy jesteśmy w stanie podzielić tę nader skrótową ocenę postmodernizmu, jako jedno ze źródeł kryzysu wartości (także w muzyce) zasługuje na uwagę. Troska w poszukiwaniu diagnozy tego co przyczyniło się i przyczynia do kryzysu wartości w ogóle, w konsekwencji także wartości estetycznych.*

Recenzowane wydanie w intencji jego twórców jest skierowane do szerokiego grona czytelników. Faktycznie raczej do profesjonalistów, do – jak stwierdza wprowadzenie do pierwszego tomu – *nauczycieli akademickich kierunków muzycznych, dyrygentów, studentów, a przyszłych muzyków, czynnych nauczycieli muzyki, działaczy ruchu amatorskiego i pedagogów zainteresowanych edukacją artystyczną młodzieży*. W tym zakresie Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego w dziale *Muzyka* poprzez udanie rozpoczętą serię *Wartości w muzyce* istotnie może spełnić pożyteczną rolę. Wprawdzie w obydwu tomach znajdują się obok szeregu bardzo cennych artykułów także teksty przyczynkowe, niższej rangi, ale całość przedstawia się wystarczająco atrakcyjnie na to, aby zechcieli sięgnąć po te książki wytypowani przez Wydawnictwo adresaci. Byłby to sukces nie tylko dla Wydawcy, lecz przede wszystkim dla rodzimej kultury muzycznej, jako przyczynek do oczekiwanej zmiany.

Robert Kasprzyk

Lidia Pawelec, *Kształcenie nauczycieli w regionie świętokrzyskim (1866 - 2000)*, Wydawca: EDYCJA - Książki Naukowe i Specjalistyczne, Katowice 2012, 400 s.

Książka pt. *Kształcenie nauczycieli w regionie świętokrzyskim (1866-2000)* autorstwa Lidii Pawelec porządkuje stan rzeczy wokół problematyki kształcenia nauczycieli na Kielecczyźnie, obejmując okres od powstania styczniewego do czasów współczesnych. Porządkuje dlatego, że w sposób przejrzysty i chronologiczny przedstawia kształtowanie się szkolnictwa nauczycielskiego w tym regionie. Mimo iż region Kielecczyzny i Świętokrzyskiego nie jest na przestrzeni XIX i XX w. tożsamy terytorialnie, autorka znalazła na to sposób w przedstawieniu interesującego ją problemu.

Zwykle problem terytorialności w tego typu pracach jest pomijany, natomiast L. Pawelec znacznie tą kwestię uwypukliła.

Praca dotyczy kształcenia nauczycieli szkół, które w różnych okresach nosiły miano: elementarnych, powszechnych i podstawowych. Autorka zwróciła też uwagę na kształcenie nauczycieli przedszkoli i pokazała ewolucję szkół poprzez seminaria, licea pedagogiczne aż do studiów wyższych. Ta przekrojowość stanowi niewątpliwie element wzbogacający historię szkolnictwa w regionie świętokrzyskim, ale jest również wzbogaceniem wiedzy ogólnej o regionie, ponieważ szkolnictwo uwarunkowane jest politycznie i społecznie.

Autorka ukazuje więc funkcje, jakie spełniały seminaria nauczycielskie pod nadzorem władz rosyjskich, które chciały uczynić je elementem walki z polskością - dość dobitnie, wskazując na zalecenia władz zaborczych w tym zakresie.

Praca została słusznie podzielona na okresy historyczne, czyli posiada układ chronologiczny. Czasami jednak odstępuje od tej zasady, ponieważ taka jest potrzeba w danym fragmencie pracy. Tak jest w przypadku rozdziału piątego, który poświęcony jest kształceniu nauczycieli przedszkoli i szóstego, dotyczącego innych form kształcenia nauczycieli.

We wstępie autorka zwraca uwagę na celowość podjęcia tematyki. Wydaje się to uzasadnione, ponieważ kielecczyzna ma w tej dziedzinie dość imponujący dorobek. Praca została podzielona na siedem rozdziałów. Rozdziały, od pierwszego do trzeciego, opisują kształcenie nauczycieli w regionie świętokrzyskim od

czasów średniowiecza aż do drugiej wojny światowej. W tych rozdziałach odnajdujemy najwięcej chronologii.

Od 1945 roku autorka zmienia nieco układ pracy przedstawiając wszystkie koncepcje kształcenia nauczycieli aż do utworzenia Akademii w Kielcach. Całość pracy spaja jedno wspólne pytanie – jak było w przeszłości? I rzeczywiście autorce udało się na nie odpowiedzieć, wykorzystując do tego celu materiały archiwalne i wszelkie dostępne opracowania wydane drukiem. Te ostatnie odnoszą się w szczególności do pierwszych trzech rozdziałów, których zrab oparty jest w znacznej części na literaturze przedmiotu.

Praca jest monografią analizującą rozwój szkół, które kształciły nauczycieli z uwzględnieniem ich działalności dydaktycznej.

Autorka w szerokim zakresie skorzystała z dorobku swoich poprzedników, takich jak: A. Massalski, A. Artymiak, Z. Goldon, W. Caban, którzy tej problematyce poświęcili swoje prace badawcze. W pracy wykorzystano także źródła archiwalne przede wszystkim z Archiwum Państwowego w Kielcach, Archiwum Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Archiwum Zarządu Głównego Związku Nauczycielstwa Polskiego w Warszawie i Zarządu Okręgu ZNP w Kielcach, Ministerstwa Edukacji Narodowej, Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Archiwum Państwowego w Radomiu i Archiwum Państwowego w Częstochowie.

Wiele materiałów z zakresu działalności liceów pedagogicznych i studiów nauczycielskich oraz WSP autorka zaczerpnęła z dokumentów byłego Oddziału Kształcenia Nauczycieli Kuratorium Okręgu Szkolnego Kieleckiego w Kielcach oraz sprawozdań Wojewódzkiego Urzędu Statystycznego w Kielcach.

L. Pawelec w swojej pracy zwraca szczególną uwagę na to, że edukacja nauczycielska jest procesem wielofunkcyjnym, interdyscyplinarnym i wielostronnym. Wymaga to wielostronności spojrzenia na aspekt kształcenia nauczycieli w różnym czasie. Służy temu między innymi podkreślenie kwestii ideologizacji nauczycieli w okresie stalinowskim, a także w późniejszym okresie PRL.

W pracy zwrócono również uwagę na cele kształcenia nauczycieli, które w każdym okresie skupiały się na rozwijaniu świadomości w zakresie „bycia nauczycielem”. Autorka podkreśla w swojej pracy fakt, że kształcenie nauczycieli nigdy nie było abstrakcyjne, bez kreowania odpowiednich struktur i procesów w obrębie klasy, szkoły, bez rozwijania kultury w szkołach, bez procesu wychowania i oddziaływania na sferę emocjonalno-społeczno-moralną nauczyciela,

a także kształcenie od strony praktycznej. Zwraca więc uwagę na rozwijanie szkół ćwiczeń i praktyk nauczycielskich.

W pracy L. Pawelec podjęła także problem roli szkół technicznych w kształceniu nauczycieli, stąd zainteresowanie Wyższą Szkołą Inżynierską i Politechniką Świętokrzyską.

Z pracy wynika edukacyjna odpowiedzialność w kształceniu nauczycieli. Oznacza to, że autorka zwróciła szczególną uwagę na pracę nauczycielską, która w opinii jej samej, po raz kolejny, jest zadaniem niezwykle odpowiedzialnym, gdyż w rękę nauczycieli leży przyszły los wielu pokoleń. Te treści z pracy Pani Lidii Pawelec wybijają się na czoło z ogólnej problematyki.

Prezentowana publikacja przybliży wiele zagadnień z tej dziedziny, ukazuje przeszłość edukacji nauczycielskiej w regionie świętokrzyskim i w pewnym sensie wskazuje jej potrzeby i kierunki zmian.

W pracy widać gruntowną kwerendę źródłową. Znamiennym jest fakt, że autorka nie ulega pokusie ocen politycznych, które są sygnalizowane, ale nie podlegają ocenie. Ze względu na pedagogiczny charakter pracy jest to niewątpliwie jej zaletą, bowiem w dzisiejszych czasach wielu uczonych skłania się do forsowania ocen politycznych w odniesieniu do zjawisk społecznych (w tym przede wszystkim oświatowych) domagających się miary naukowej.

Reasumując należy stwierdzić, że autorka podjęła udaną próbę całościowego opracowania jednego zagadnienia od początku jego rozwoju na zaplanowanym obszarze do doby nam współczesnej – jak to sama napisała „do ukazania kształcenia nauczycieli na wybranym terenie w różnych okresach historycznych i warunkach politycznych”¹. Ogólnie rzecz ujmując praca porządkuje wiedzę z zakresu kształcenia nauczycieli w regionie świętokrzyskim na przestrzeni 150 lat. Wnosi nowe spojrzenie na tą problematykę i wprowadza nową jakość badań.

¹ L. Pawelec, *Kształcenie nauczycieli w regionie świętokrzyskim (1866 – 2000)*, Katowice 2012, s. 13.

INFORMACJA DLA AUTORÓW

Każdy tekst przesłany pod adres Redakcji z prośbą o druk na łamach czasopiśma podlega ocenie. Do oceny tekstu powołuje się co najmniej dwóch niezależnych recenzentów. Proces recenzji jest dwuetapowy. Najpierw tekst podlega ocenie tzw. wewnętrznej (recenzentem jest członek Rady Naukowej Czasopisma). Jeśli wynik tej wstępnej recenzji jest pozytywny, wówczas powołuje się recenzenta zewnętrznego (z listy recenzentów). Recenzent jest powoływany z innej jednostki niż Autor tekstu. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden z recenzentów jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość Autora pracy. Recenzje są wykonywane w taki sposób, iż recenzent nie zna tożsamości autora pracy, którą recenzuje. Recenzentów powołuje się w taki sposób, by uniknąć konfliktu interesów (tzn. recenzent i autor tekstu nie są ze sobą spokrewnieni, nie wystąpią pomiędzy nimi związki prawne, konflikty, relacje podległości służbowej, czy bezpośrednia współpraca naukowa w ciągu ostatnich 5 lat). Recenzja ma formę pisemną i kończy się stwierdzeniem o dopuszczeniu lub niedopuszczeniu tekstu do druku.

W związku z przypadkami łamania prawa autorskiego oraz dobrego obyczaju w nauce, mając na celu dobro Czytelników, uprasza się, aby Autorzy publikacji w sposób przejrzysty, rzetelny i uczciwy prezentowali rezultaty swojej pracy, niezależne od tego, czy są jej bezpośrednimi autorami, czy też korzystali z pomocy wyspecjalizowanego podmiotu (osoby fizycznej lub prawnej). Wszystkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające Autorów, towarzystwa naukowe itp.).

Do przedłożonych tekstów z prośbą o druk, Autor tekstu jest zobowiązany dołączyć:

1. Informację mówiącą o wkładzie poszczególnych Autorów w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji oraz kontrybucji, tj. informacji, kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający manuskrypt.
2. Informację o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo – badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów.